Theologisch-praktische Quartalschrift

■ DIE SOZIALE BOTSCHAFT DER KIRCHE

Schasching Die Sozialenzykliken der Päpste

Zsifkovits Grundprinzipien der katholischen Soziallehre

Riedl Das Wort der Bischöfe und das Zeugnis der Gläubigen

Stütz Den Sozialhirtenbrief vorbereiten

Bauer Caritas im Sozialstaat

Zauner Evangelisierung und Neu-Evangelisierung

Eder Ansätze für eine Neuevangelisierung Europas

Winkler Vom guten Eifer — Benediktinische Spiritualität

Gradauer Römische Erlässe und Entscheidungen

Literatur:
Christliches Exil und christlicher Widerstand gegen das Dritte Reich, Lexika, Kirchengeschichte, Religionspädagogik und Katechetik, Spiritualität u. a.

1. Heft 1990 138. Jg.

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1990

Schwerpunktthema:
Die soziale Botschaft der Kirche

Johannes Schasching: Die Sozialenzykliken der Päpste 3
Valentin Zsifkovits: Grundprinzipien der katholischen Soziallehre 16
Alfons Riedl: Das Wort der Bischöfe und das Zeugnis der Gläubigen. Strukturen innerkirchlicher Kommunikation in gesellschaftlichen Fragen 26
Otmar Stütz: Den Sozialhirtenbrief vorbereiten. Bericht über das Projekt der österreichischen Bischöfe 35
Josef Bauer: Caritas im Sozialstaat 43

Abhandlungen:

Wilhelm Zauner: Evangelisierung und Neu-Evangelisierung 49
Gernot Eder: Ansätze für eine Neuevangelisierung Europas 57

Spiritueller Beitrag:

Gerhard B. Winkler: Vom guten Eifer. Benediktinische Spiritualität 61

Bericht:

Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 66

Literatur:

Rudolf Zinnhobler: Christliches Exil und christlicher Widerstand gegen das Dritte Reich (hg. v. W. Frühwald u. H. Hürten) 71
Besprechungen 73
Lexika (73), Kirchenrecht (75), Kirchengeschichte (76), Religionspädagogik und Katechetik (80), Spiritualität (83), Verschiedenes (85)
Eingesandte Schriften 87
Impressum ..... letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz

Redaktion: o. Prof. Dr. Johannes Marböck, A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58
o. Prof. DDr. Walter Raberger, A-4820 Bad Ischl, Feldgasse 22
Mag. Otmar Stütz (Redaktionssekretär), A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner, A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29
o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler (Chefredakteur), A-4040 Linz, Petrinumstraße 12
Mitarbeit von Professoren der Kath. Theol. Fakultäten Graz, Passau und Regensburg

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Josef Bauer, A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 84
o. Prof. Dr. Gernot Eder, A-1020 Wien, Schüttelstraße 115
o. Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstraße 37
o. Prof. Dr. Alfons Riedl, A-4020 Linz, Ohmstraße 14
o. Prof. Dr. Johannes Schasching, I-00187 Roma, Piazza della Pilotta 4
o. Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, A-5020 Salzburg, Getreidegasse 13/2
o. Prof. Dr. Valentin Zsifkovits, A-8010 Graz, Halbärthgasse 2

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

138. Jahrgang 1990

Herausgegeben von den Professoren
der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

Begründet 1848 (als Neubelebung der zwischen
1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen
Monathschrift")

REDAKTION:

Dr. theol., Mag. phil. Rudolf Zinnhobler
Professor für Kirchengeschichte (Chefredakteur)

Dr. theol., Lic. bibl. Johannes Marböck
Professor für alttestamentliches Bibelstudium

Dr. phil. et. theol., Mag. phil. Walter Raberger
Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie

Dr. theol., Lic. theol. Wilhelm Zauner
Professor für Pastoraltheologie

Mag. theol. Otmar Stütz
Redaktionssekretär

LANDESVERLAG ZEITSCHRIFTEN

JOHANNES SCHASCHING

Die Sozialenzykliken der Päpste

Die Päpste haben bisher sieben Sozialenzykliken erlassen: Rerum novarum (1891), Quadragesimo anno (1931), Mater et magistra (1961), Pacem in terris (1963), Populorum progressio (1967), Laborem exercens (1981) und Sollicitudo rei socialis (1987).
Der Autor, Professor für Gesellschaftslehre an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und Ehrendoktor der Johannes-Kepler-Universität Linz, erschließt den Inhalt dieser Rundschreiben, verweist auf die Entfaltung der kirchlichen Soziallehre im Verlauf der Geschichte und versucht anschließend eine Synthese zu erstellen, die in einen Appell zur Verwirklichung der dargelegten Grundsätze einmündet. (Redaktion)

Die Soziallehre der Kirche hat nicht erst mit den Sozialenzykliken der Päpste begonnen. Der soziale Gehalt des Christentums ist im Evangelium grundgelegt und die soziale Praxis der Kirche hat eine 2000jährige Geschichte. Die Kirchenväter haben den sozialen Grundgehalt des Evangeliums bereits in die Konkretheit ihres gesellschaftlichen Alltags gestellt und die großen Theologen des Mittelalters setzten sich in umfangreichen Traktaten mit aktuellen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Fragen auseinander.[1]
Trotzdem setzt mit den Sozialenzykliken der Päpste eine neue Epoche in dem ein, was man als die Soziallehre der Kirche bezeichnet. Um es vereinfacht zu sagen: Auch die mittelalterliche Sozialphilosophie und Sozialtheologie setzten sich mit Recht und Unrecht auseinander. Sie bemühten sich, die sittlichen Kriterien für den gerechten Lohn und den gerechten Preis aufzuzeigen. Sie vertraten das Zinsverbot, sprachen bereits sehr differenziert über das Eigentum und wiesen den wucherischen Handel in seine sittlichen Schranken.[2] Sie vertraten mit Eindringlichkeit das Gebot der Nächstenliebe und sprachen gleichzeitig von den sozialen Pflichten. Aber sie taten all das und vieles andere im Rahmen der mittelalterlichen, ständisch gegliederten Gesellschaft, die als solche nicht in Frage gestellt wurde und die durch die institutionelle Gegenwart der Kirche wesentlich mitgeprägt war.

I. Wegspuren einer Geschichte

Der mühsame Weg zur Industriegesellschaft

Der Begriff industrielle Revolution ist insofern mißverständlich, als er den Eindruck erwecken könnte, als ob es sich bei diesem Vorgang primär und ausschließlich um ein wirtschaftlich-technisches Ereignis gehandelt hätte. In Wirklichkeit ging es dabei um einen tiefgreifenden wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Wandel.[3] Selbstverständlich verlief dieser Wandel nicht in allen Ländern Europas gleichzeitig und mit gleicher Intensität. Für die Kirche aber entstand eine ganz neue Situation. Lebte sie im vorindustriellen, bäuerlich-handwerklichen und ständisch verfaßten Europa in einer Gesellschaft, in der sie selber durch ihre wirtschaftliche Bedeutung, ihre soziale Kontrolle und ihren politi-

[1] *O. Schilling*, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin, 2. Aufl. München 1930.
[2] *J. Höffner*, Der Wettbewerb in der Scholastik, Ordo Bd. V, 1952.
[3] *J. Messner*, Die Soziale Frage, 6. Aufl. Innsbruck 1956, S. 293 ff.

schen Einfluß vielfältig eingegliedert war, so stand sie in der Folge der industriellen Revolution zunehmend vor einer gesellschaftlichen Gesamtsituation, in der die industrielle Produktion die Wirtschaft prägte, die Auseinandersetzung zwischen Kapital und Arbeit das soziale Klima bestimmte, der „Nachtwächterstaat" sich zum Teil ratlos, zum Teil restaurativ in die Defensive zurückzog und neue, innerweltliche Ideologien ihre Werbung begannen.

Wer die Entstehungsgeschichte der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* im päpstlichen Geheimarchiv verfolgen konnte, kann verstehen, daß ihr Titel „Der Geist der Neuerung" nicht zufällig gewählt wurde, sondern die ganze Problematik dieses Versuches aufzeigte. Ist es verwunderlich, daß die ersten Entwürfe der neuen Sozialenzyklika diesem „Geist der Neuerung" mit seinen „verderblichen Auswirkungen" zuerst einen massiven Widerstand entgegenstellen wollten? Daß sie dem frontalen Angriff auf das Eigentum durch den damaligen Sozialismus ein deutliches Halt geboten und in der Standwerdung der neuen Arbeiterschaft eine gewisse Wiederherstellung der ständischen Gesellschaftsordnung erhofften? Und auch das betonten die ersten Entwürfe in Überdeutlichkeit: Das Elend der Arbeiterklasse ist unmenschlich und muß durch Werke der Nächstenliebe gemildert und durch religiöse Sinngebung ertragbar gestaltet werden.[4]

Die Auseinandersetzungen um den endgültigen Text der Enzyklika waren spannungsreich und zogen sich durch Monate hindurch.[5] Leo XIII. sagte alle Audienzen ab und verfolgte mit ganzer Anteilnahme die Endredaktion, bis er endlich seine Zustimmung zur Veröffentlichung gab.

Man mag in der ersten Sozialenzyklika immer noch Aussagen finden, die nur aus dem damaligen gesamtgesellschaftlichen und innerkirchlichen Kontext verständlich sind und die man heute wahrscheinlich anders formulieren würde. Aber es steht außer Zweifel, daß mit Rerum novarum ein Neubeginn der Soziallehre der Kirche gesetzt wurde. Er läßt sich kurz folgendermaßen formulieren:

1. Die Kirche nimmt zur Kenntnis, daß durch die industrielle Revolution ein neuer Gesellschaftstyp im Entstehen ist, der von ihr eine neue Form der Präsenz erfordert. Sie wird sich in ganz neuer Weise um eine Soziallehre bemühen müssen, die dieser neuen Wirklichkeit entspricht und wegweisend wirkt. Und sie wird neue Formen der sozialen Aktion aufbauen müssen, die den neuen Formen der Armut und Ausbeutung gerecht wird.
2. Die Kirche nimmt zur Kenntnis, daß durch die neue Industriewirtschaft eine solche Machtfülle durch den Besitz der Produktionsmittel entsteht und in Folge davon ein „sklavenähnliches Los" der Ausbeutung der Arbeiterklasse, daß dies die ordnende Macht des Staates notwendig macht. Und das nicht mehr bloß als Rechtsstaat, sondern sehr wesentlich auch als Sozialstaat.
3. Weil aber die Kirche aus ihrer Sicht von der Selbstverantwortung des Menschen dem Staat nicht die ausschließliche Kontrolle übergeben konnte, verlangte sie die Mitverantwortung aller am Wirtschaftsprozeß Beteiligten. Damit ist grundsätzlich das Recht der Arbeiterschaft auf eine eigenständige Organisation, gleichzeitig aber auch die Pflicht zur Partnerschaft angesprochen.[6]

Daß diese drei Aussagen in Rerum novarum mit anderen Worten formuliert und

[4] *G. Antonazzi*, L'enciclica Rerum novarum, Roma 1957.
[5] *A. De Gasperi*, I tempi e gli uomini che preparavano la „Rerum novarum", 2. ed. Milano 1984.
[6] *O. v. Nell-Breuning*, Soziallehre der Kirche, Wien 1977, S. 32 ff.

in den damaligen gesellschaftlichen Kontext hineingestellt wurden, ist selbstverständlich. Aber die Grundrichtung, die mit dieser Enzyklika eingeschlagen wurde, war wegweisend für die weitere Entwicklung der Soziallehre der Kirche. Sie bestand im wesentlichen darin, daß es der Kirche gelungen ist, sich aus der vorindustriellen, bäuerlich-handwerklichen und ständisch verfaßten Gesellschaft zu lösen und einen neuen Standort in der beginnenden Industriegesellschaft zu beziehen.

Das Grundsatzdokument Quadragesimo anno

Daß die weitere Entwicklung der Industriegesellschaft alles eher als harmonisch war, ist nur zu bekannt. Die von Rerum novarum angesprochene Partnerschaft zwischen Kapital und Arbeit kam nicht zustande. Es entwickelte sich vielmehr eine konfliktgeladene Klassengesellschaft zwischen dem machtvoll angewachsenen Kapital und der organisierten Arbeit. Der erste Weltkrieg drängte die gewaltsamen Auseinandersetzungen in den Hintergrund, aber nach dem Krieg flammten sie in neuer Schärfe wieder auf. Es ist nicht zu verwundern, daß diese Konflikte auch zu massiven Spannungen innerhalb des Katholizismus führten. Sie kreisten vor allem um die Zentralfragen der neu entstandenen Industriegesellschaft: über die Frage des Eigentums und des arbeitslosen Einkommens, über die Beziehung zwischen Kapital und Arbeit, über den gerechten Lohn. Dahinter stand aber als Grundanliegen die Überwindung der Klassengesellschaft. Die Auseinandersetzungen wurden mit großer Härte geführt. Immer wieder wandte man sich an den Papst um ein klärendes Wort. Es ist bekannt, daß Pius XI. schon in den 20er Jahren eine neue Sozialenzyklika plante. Aber erst der 40. Jahrestag von Rerum novarum bot ihm die willkommene Gelegenheit zu einem der bedeutendsten Dokumente der Soziallehre der Kirche.[7]

Quadragesimo anno (1931) ist deshalb von so großer Bedeutung, weil diese Enzyklika durch die Klarstellung einer Reihe von heftig umstrittenen Fragen eine Spaltung des Sozialkatholizismus verhinderte und weil sie die in Rerum novarum bereits grundgelegten, aber noch nicht in voller Deutlichkeit ausgesprochenen Grundsätze der kirchlichen Soziallehre klar herausstellte und begrifflich formulierte. Diese Klarstellung betrifft vor allem folgende Bereiche: *erstens*, das Eigentum. Es wird mit aller Deutlichkeit die Doppelnatur des Eigentums, „seine dem Einzelwohl und seine dem Gemeinwohl zugeordnete Seite" herausgestellt (45). Das *zweite Grundthema* bildet die Beziehung zwischen Kapital und Arbeit. Grundsätzlich wird festgestellt, daß die bestehende Verteilung der Erdengüter und des Produktionsprozesses nicht der Gerechtigkeit entspricht, die „durch den ungeheuren Gegensatz von wenigen Überreichen und einer unübersehbaren Masse von Eigentumslosen aufs schwerste gestört ist" (58) und daher wiederhergestellt werden muß. Es wird aber auch jene extreme Position zurückgewiesen, die darin besteht, daß „eine Klasse der anderen jeden Anteil abspricht" (57). Das gilt sowohl für das Kapital als auch für die Arbeit. Die *dritte Klärung* bezieht sich auf die Entproletarisierung des Proletariates. Es ist so lange sinnlos, von einer Überwindung des Klassenkampfes und einer Partnerschaft aller am Wirtschaftsprozeß

[7] *O. v. Nell-Breuning*, Die soziale Enzyklika, 2. Aufl. Trier 1932. — Dieser Kommentar zu Quadragesimo anno ist deshalb von großer Bedeutung, weil er aus der unmittelbaren Auseinandersetzung mit den verschiedenen kirchlichen Strömungen entstanden ist und von einem Autor stammt, der an der Entstehung von Quadragesimo anno einen besonderen Anteil hatte.

Beteiligten zu sprechen, als es die „überwältigende Massenerscheinung des Proletariates" gibt (60). Darum ist mit ganzer Intensität die Überwindung dieses widernatürlichen Zustandes anzustreben. Ein wichtiger Schritt auf diesem mühsamen Weg ist neben der Vermögensbildung der gerechte Lohn. Die Klärung dieses Begriffes bildet das entscheidende *vierte Thema* in Quadragesimo anno. So wie bereits Rerum novarum lehnt auch Quadragesimo anno den Lohnvertrag nicht als unsittlich ab, wenngleich sie betont, daß der Lohnvertrag durch Formen eines Gesellschaftsvertrages zu ergänzen sei. Die von Quadragesimo anno aufgestellten Kriterien für die Bemessung des gerechten Lohnes gehören von nun an zum Grundbestand der Soziallehre der Kirche.

Wie bereits erwähnt, besteht in der Klarstellung dieser Grundbegriffe das Hauptverdienst von Quadragesimo anno. Spätere Enzykliken haben sich immer wieder darauf berufen, sie zum Teil ergänzt und neu interpretiert, aber ihr Grundgehalt ist in Quadragesimo anno eindeutig festgeschrieben.

Bedeutsam sind in Quadragesimo anno noch zwei Aussagen. Die eine betrifft die „berufsständische Ordnung". Schon Rerum novarum hatte das Modell der beginnenden Klassengesellschaft abgelehnt. Quadragesimo anno stand vor der Tatsache der voll entfalteten Klassengesellschaft. Die Enzyklika wendet sich entschieden sowohl gegen das Leitbild des liberalistischen Kapitalismus mit seiner Vorherrschaft des Kapitals als auch gegen die Ideologie des Kollektivismus mit der Diktatur des Proletariates. Die der Würde des Menschen entsprechende Gesellschaftsordnung konnte nur jene sein, die auf der gestuften Selbstverantwortung der einzelnen Gesellschaftskörper aufruhte. Das war die zweifellos überzeitliche Grundidee von Quadragesimo anno. Daß diese Idee dann in Quadragesimo anno für den Bereich der Wirtschaft auch noch in die Konkretheit der Verwirklichung ausgeführt wurde, bot Anlaß für schmerzliche Mißverständnisse und Mißdeutungen.[8]

Die zweite Aussage betrifft die für die Soziallehre der Kirche ebenso bedeutsame Frage über das Verhältnis von Zustände- und Gesinnungsreform. Manche glaubten, aus Rerum novarum den Vorrang der Gesinnungsreform herauslesen zu können. Quadragesimo anno betont in aller Deutlichkeit, daß beides gleichzeitig und mit gleicher Intensität anzustreben sei: Gesinnungsreform und Gesellschaftsreform.

Entfaltung in die Gegenwart

Der zweite Weltkrieg bedeutete auch für die Soziallehre der Kirche einen massiven Einschnitt. Nach dem Krieg war die gesellschaftliche Wirklichkeit wesentlich verändert: Die Zerrissenheit der Klassengesellschaft wurde weithin durch das gemeinsame Bemühen um den Wiederaufbau abgelöst. Man versuchte, die Gemeinsamkeit der Interessen auch in den neuen wirtschaftlichen und politischen Strukturen zu verankern. Die frühere Kriegstechnik wurde zu friedlichen Zwecken eingesetzt und führte in wenigen Jahrzehnten zu erstaunlichen Erfolgen.

Die Soziallehre der Kirche verfolgte die Entwicklung mit großer Aufmerksamkeit. Johannes XXIII. benützte die Gelegenheit des 70. Jahrestages von Rerum novarum, den Anschluß der kirchlichen Soziallehre an die gewandelte Wirklichkeit zu finden. Die Vorbereitung der neuen Enzyklika *Mater et Magistra* (1961) war

[8] Eine kurze, aber sehr eindrucksvolle Darstellung dieser „Mißverständnisse" findet sich in: *O. v. Nell-Breuning*, Wie sozial ist die Kirche? Düsseldorf 1972, S. 111 f.

mühsam und langwierig. Und das nicht nur deshalb, weil der Papst eine mehr pastorelle Grundrichtung des neuen Rundschreibens wünschte, sondern weil die Fülle der neuen Probleme nicht so sehr eine Klärung von Grundprinzipien als vielmehr Imperative für die Praxis verlangte.[9] Mater et Magistra sieht diese Verwirklichung vor allem in drei Richtungen:

1. Durch die wachsende gesellschaftliche und wirtschaftliche Verflechtung besteht auf der einen Seite die verstärkte Notwendigkeit der Koordinierung durch den Staat. Auf der anderen Seite aber besteht die Gefahr, daß dadurch der Freiheitsraum der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen eingeschränkt wird. Das gilt auch für den Bereich der Wirtschaft. Darum ist gerade im Wiederaufbau der Wirtschaft darauf zu sehen, daß im Sinn des Subsidiaritätsprinzips die Eigeninitiative der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen erhalten bleibt. Das gilt insbesondere für die Landwirtschaft, die im Zug der Strukturveränderungen in eine Existenzkrise gerät.

2. Es ist darauf zu sehen, daß der Wiederaufbau Europas nicht nur wirtschaftlich gelingt, sondern daß „dem wirtschaftlichen Fortschritt der soziale Fortschritt entsprechen und folgen muß" (23). Damit hat Mater et Magistra einen Grundsatz ausgesprochen, der ganz konkrete Folgen hat: im Ausbau der innerbetrieblichen und gesamtgesellschaftlichen Mitbestimmung, in der Neugestaltung der Sozialgesetzgebung und in der solidarischen Verantwortung für benachteiligte Gruppen und Regionen. Diese Aussage geht von der Überzeugung aus, daß das wirtschaftliche Geschehen kein bloßer Sachprozeß ist, sondern sehr wesentlich auch eine soziale Dimension enthält.

3. Ein Aspekt in Mater et Magistra kann als völlig neu bezeichnet werden. Es ist dies die weltweite Solidarität. Auch wenn Quadragesimo anno die internationale Verflechtung bereits kurz erwähnt hatte, so war die bisherige Soziallehre der Kirche doch sowohl in der Sicht der Probleme als auch in der Formulierung der Aufgaben vorwiegend europabezogen. Mit Mater et Magistra wird die weltweite Dimension ausdrücklich in die Soziallehre der Kirche miteinbezogen: „Eine der größten unserer Zeit gestellten Aufgaben ist wohl diese, zwischen den wirtschaftlich fortgeschrittenen und den wirtschaftlich noch in Entwicklung begriffenen Ländern die rechten Beziehungen herzustellen" (157). Damit begann mit Mater et Magistra eine Problemsicht, die die gesamte Soziallehre der Kirche in der Folgezeit wesentlich mitbestimmte und von Paul VI. und Johannes Paul II. zu einem Zentralthema erhoben wurde.

Johannes XXIII. und Paul VI. waren vor ein ganz neues soziales Problem gestellt: die Sicherung des Friedens. Er war von zwei Seiten bedroht. Die erste Gefahr kam vom Machtkampf der Blöcke in den 60er Jahren, der in eine gewaltsame Auseinandersetzung auszuarten drohte. In seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) entwarf Johannes XXIII. das umfassende Bild eines dauerhaften Friedens. Er muß in einer gestuften Zuordnung aus vier Bereichen aufgebaut werden: aus der sittlichen Ordnung der Rechte und Pflichten der Menschen untereinander; aus der sittlich geordneten Beziehung zwischen den einzelnen und der Staatsgewalt; in der auf sittlichen Grundsätzen aufgebauten Zuordnung der einzelnen Staaten untereinander und schließlich in der sittlichen Ordnung zwischen den einzelnen Staaten und der Völkergemeinschaft. Pacem in

[9] *O. v. Nell-Breuning*, Soziallehre der Kirche, a. a. O. S. 74 ff.

terris war das Testament des todkranken Papstes an die Welt. Es ist bezeichnend, daß Johannes XXIII. dieses Testament nicht nur an die Gläubigen richtete, sondern zum erstenmal an „alle Menschen guten Willens".[10]

Paul VI. griff in seiner Enzyklika *Populorum progressio* vier Jahre später (1967) die zweite Bedrohung des Friedens auf: das Elend der Entwicklungsländer. Er selber formulierte den Grundgedanken seiner Enzyklika: „Entwicklung ist der neue Name für Frieden." Als er Populorum progressio schrieb, herrschte in den Industrieländern eine Entwicklungseuphorie. Man war weithin der Meinung, daß so wie im kriegszerstörten Europa auch in den Entwicklungsländern sich durch eine rasche Industrialisierung in kurzer Zeit das Elend beseitigen und der materielle Wohlstand verwirklichen ließe. Paul VI. stellt sich entschieden gegen diesen einseitigen Entwicklungsbegriff. Entwicklung ist für ihn nicht zuerst und ausschließlich eine wirtschaftliche, sondern eine gesamtmenschliche Aufgabe, in der nicht nur die materielle Basis, sondern auch die sozialen Gebilde und die geistigen Werte ihren gebührenden Platz haben müssen. Paul VI. gab sich keiner Täuschung hin: Das Hauptproblem der Entwicklung der Völker — und damit der Sicherung des Friedens — besteht nicht im Mangel an wirtschaftlich-technischem Können, sondern „im Fehlen brüderlicher Bande unter den Menschen" (66). Darum steht im Mittelpunkt des zweiten Teiles der Enzyklika Populorum progressio die Grundforderung nach einer weltweiten Solidarität, die sich konkret in der Bewältigung der Schuldenkrise, im Ausbau eines gerechten Handelssystems und in einer verstärkten finanziellen Hilfe für die Entwicklungsländer auszuweisen hat.[11]

Johannes Paul II. greift in seinen zwei bisherigen Sozialenzykliken jene Themen auf, die ihm im Blick auf das dritte Jahrtausend von besonderer Wichtigkeit erscheinen. In *Laborem exercens* (1981) geht er im Angesicht der rasch um sich greifenden neuen technischen Revolution und der damit verbundenen Folgen von der Überzeugung aus, daß die Industrieländer zunehmend unter die Herrschaft dessen geraten, was er als „Ökonomismus" bezeichnet. Das heißt mit anderen Worten: Es kommt sowohl im Westen wie auch im Osten aufgrund der hochentwickelten technischen Produktionsweisen, aufgrund der wachsenden Verflochtenheit der Märkte und aufgrund des Konsumzwanges der breiten Massen zu einer solchen Vorherrschaft der Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft, daß andere Bereiche zurückgedrängt werden und in Gefahr sind, zu verkümmern. Die menschliche Arbeit gerät in Gefahr, zur Abhängigen wirtschaftlicher Zwänge degradiert zu werden, große Menschengruppen werden aus dem Zugang zur Arbeit ausgeschlossen und die menschlichen Grundbedürfnisse nach Sinngebung und Selbstentfaltung werden in die ebenfalls vorprogrammierte Freizeit abgeschoben. Gegenüber dieser Gefahr zeichnet Laborem exercens das Gegenbild einer neuen Kultur der Arbeit, die dem Menschen dazu hilft, „mehr Mensch zu werden", und zwar in der menschenwürdigen inneren Gestaltung des Arbeitsprozesses, in der Erhaltung und Wiederherstellung der gesellschaftlichen Einbindung der Arbeit und in der Wiedergewinnung des Sinnes der Arbeit durch eine Theologie der Arbeit. Genau

[10] *V. Zsifkovits*, Ethik des Friedens, Linz 1987.

[11] Einen Einblick in die spannungsreichen Auseinandersetzungen über die Verwirklichung dieser von Paul VI. geforderten neuen Solidarität bietet der Bericht über eine internationale Tagung in Rom im Jahr 1985: *G. Fels*, Kirche und Wirtschaft in der Verantwortung für die Zukunft der Weltwirtschaft, Köln 1987.

das will das so oft mißverstandene Wort in Laborem exercens aussagen: Die Person hat Vorrang vor den Sachen, die Arbeit vor dem Kapital. Damit soll in keiner Weise die Bedeutung der materiellen Dimension der Wirtschaft unterschätzt werden, wohl aber soll damit festgestellt sein, daß Wirtschaft mehr ist als nur ein bloßer Sachprozeß und daß die Sachnotwendigkeiten in den Kontext des zwischenmenschlichen und geistigen Sinngehaltes hineingestellt werden müssen, ganz gleich ob es sich dabei um unternehmerische oder ausführende Arbeit handelt.[12]

In seiner zweiten Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) kommt Johannes Paul II. noch einmal auf das Problem der Dritten Welt zurück. Er ist davon überzeugt, daß sich zwanzig Jahre nach Populorum progressio die Situation der Entwicklungsländer nicht verbessert, sondern wesentlich verschlechtert hat. Die Reichen wurden reicher, die Armen wurden ärmer. Das Neue dieser Enzyklika besteht darin, daß die Hauptursachen der Unterentwicklung in den wirtschaftlichen und politischen Strukturen und Mechanismen der Industrieländer gesehen werden. Deren einseitige „Habgier" und blinder „Hunger nach Macht" schaffen wirtschaftliche und politische Systeme, die es den Entwicklungsländern unmöglich machen, aus ihrer Not auszubrechen. Johannes Paul II. gebraucht in diesem Zusammenhang zum ersten Mal in einer Sozialenzyklika den Begriff „Strukturen der Sünde".

Weil es sich bei den Strukturen der Sünde letztlich um eine sittliche Verfehlung handelt, kann auch die Überwindung der Unterentwicklung nur durch ein sittliches Ereignis ausgelöst werden: durch eine Bekehrung aus der Haltung der Habsucht und Herrschsucht in eine neue Haltung der Kultur der Solidarität, die auch zu tiefgreifenden Maßnahmen bereit ist. Dazu aber braucht es eine umfassende Bewußtseinsbildung und einen Bewußtseinswandel, der nur durch eine Zusammenarbeit aller sittlichen und religiösen Kräfte ausgelöst werden kann.

Sollicitudo rei socialis fand begeisterte Aufnahme in den Entwicklungsländern, sie stieß aber auch auf harte Kritik in manchen Industrieländern. Die Schuldzuweisung an die Industrieländer wurde von einigen als einseitig bezeichnet, der Begriff „Strukturen der Sünde" wurde als theologische Verfremdung wirtschaftlicher Notwendigkeiten zurückgewiesen, und der Appell an die Bekehrung als religiöse Utopie abgetan. Johannes Paul II. aber hat von seiner Grundposition nichts zurückgenommen.[13]

Diese Darstellung beschränkte sich bewußt auf die Sozialenzykliken. Damit blieben andere wichtige Dokumente der Soziallehre der Kirche ausgeklammert, z. B. die bedeutsamen Aussagen Pius' XII., das Konzilsdokument Kirche in der Welt von heute, die Konstitution Octogesima adveniens und das Dekret der Römischen Bischofsynode von 1971 Gerechtigkeit in der Welt. Wichtiger aber als eine detaillierte Darstellung der einzelnen Dokumente, die den Rahmen dieses Beitrages bei weitem überschreiten würde, erscheint der Versuch einer Synthese des Grundgehaltes der Soziallehre der Kirche.

II. Leitsätze einer Synthese

Jeder Versuch einer Synthese enthält die Gefahr der Simplifizierung: Die Zeitgebundenheit bestimmter Aussagen kann nicht hinreichend dargestellt werden; langfristige Prozesse werden notwendi-

[12] *O. v. Nell-Breuning*, Arbeit vor Kapital, Wien 1983.
[13] *J. Schasching*, In Sorge um Entwicklung und Frieden, Wien 1988.

gerweise verkürzt und die Vielfalt und Wechselwirkung der wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Faktoren kann nicht in ihrer Differenziertheit berücksichtigt werden. Trotzdem soll versucht werden, in neun Leitsätzen einen Beitrag zu einer solchen Synthese zu leisten.

1. Die Kirche war nicht erst seit dem Beginn ihrer Soziallehre im engeren Sinn davon überzeugt, daß zwischen der überweltlichen Heilsordnung und der innerweltlichen Gesellschaftsordnung ein enger Zusammenhang besteht. In der vorindustriellen bäuerlich-handwerklichen und ständisch verfaßten Gesellschaft war die Kirche als gesellschaftsgestaltende Ordnungsmacht vielfach präsent: durch ihren direkten Einfluß auf das Wirtschaftsgeschehen, durch ihre vielfältige gesellschaftsstiftende, aber auch gesellschaftskontrollierende Funktion, durch ihre Verbindung mit der politischen Autorität, durch ihre sittlich-religiöse Botschaft. Mit der industriellen Revolution und den sie begleitenden geistigen Strömungen zerbrach dieses gesellschaftliche Modell. Die Kirche wurde aus einer Reihe gesellschaftlicher Wirklichkeiten herausgedrängt. Es entstanden neue, die Gesellschaft prägende Mächte: das Industriekapital, die Arbeiterklasse, der Klassenkampf, demokratische Bewegungen, innerweltliche Ideologien. Die Kirche kam zur Überzeugung, daß die gewandelte Situation andere Formen ihrer Präsenz und ihrer gesellschaftsgestaltenden Sendung verlangte. Ihre stark auf das persönliche Verhalten und den Zusammenhalt lokaler und beruflicher Gruppen ausgerichtete Sittenlehre und soziale Praxis erreichte nicht mehr in ausreichender Weise die komplexen, großräumigen Strukturen der Industriegesellschaft, die in zunehmender Weise die Gesamtgesellschaft bestimmten. Es brauchte eine sittlich-religiöse Interpretation der neuen Gegebenheiten, und es brauchte eine neue, vom Evangelium inspirierte soziale Aktion, die der neuen sozialen Frage entsprach. Lehre und Aktion standen vom Anfang an im Mittelpunkt dessen, was man später als Soziallehre der Kirche bezeichnete.[14]

2. Der Abschied von der bäuerlich-handwerklichen und ständisch verfaßten Gesellschaft fiel auch der Kirche nicht leicht. Dort hatte sie feste wirtschaftliche und soziale Ordnungsgefüge, in denen sie die sittliche Rolle des einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen festschreiben konnte. Die anbrechende Industriegesellschaft und die demokratischen Bewegungen zerbrachen diese festen Gefüge. Es kam zu dem, was später das Zweite Vatikanische Konzil als „einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis" bezeichnete (Kirche in der Welt, 5). Die sittlich-religiöse Interpretation dieser neuen Wirklichkeiten und die Erstellung einer sie mitgestaltenden sozialen Aktion war für die Kirche nicht leicht. Um es noch einmal zu sagen: Dafür fehlten am Anfang die feststehenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Daten, in denen zwischen Handeln und Folgen einsichtige Zusammenhänge bestanden.

Das Zerbrechen der wirtschaftlichen Bindungen und der sozialen Zugehörigkeit führten zur überstürzten Freisetzung der Individuen mit all den positiven, aber auch negativen Folgen. Das Verfügungsrecht über anonymes Industriekapital und die Zugehörigkeit zur Kampforganisation der Arbeiterklasse waren alles eher als neo-ständische Ordnungsträger. Hier

[14] *J. Schasching*, Kirche und industrielle Gesellschaft, Wien 1960.

galt nicht mehr die sittliche Norm der solidarischen Haftung, sondern das Gesetz des Kampfes um die Macht. In diesem Kampffeld der zwar rechtlich freigesetzten, aber wirtschaftlich und sozial ungeschützten Individuen „entdeckte" die Kirche in ihrer Soziallehre in ganz neuer Weise den Wert und die Bedrohtheit der Einzelperson. Diese wurde nun nicht mehr zuerst in ihrer Beziehung zu einem handwerklichen Gebilde oder einer ständischen Ordnung gesehen und von dort in ihren Rechten und Pflichten festgelegt. Sie wurde zusehends in ihrer grundsätzlichen Würde als Bild Gottes mit dem Auftrag der Selbstverantwortung und der Selbstverwirklichung gesehen. Und das nicht nur in einer philosophisch-theologischen Abstraktheit, sondern auch in ihrer konkreten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit. Damit erhielt das, was wir heute als Menschenrechte bezeichnen, einen ganz neuen Stellenwert in der Soziallehre der Kirche.[15]

3. In einem zähen, aber sehr konsequenten Bemühen formulierte nun die Kirche in ihrer Soziallehre vier grundlegende Prinzipien der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung. An erster Stelle steht folgerichtig das Personalprinzip. Entscheidend ist nicht mehr der Selbstzweck und das Überleben wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Systeme, sondern der Mensch ist Ziel und Träger des gesamten gesellschaftlichen Lebens. Jedes wirtschaftliche und gesellschaftliche System hat sich dadurch zu rechtfertigen, daß es der Würde und Entfaltung des Menschen, und zwar aller Menschen dient. An zweiter Stelle steht das Solidaritätsprinzip. Gerade deshalb, weil der Mensch als Person Ziel und Träger jeder Gesellschaftstätigkeit ist, ergibt sich mit Notwendigkeit die innere Verpflichtung des Menschen, durch das gesellschaftliche Mitsein mit anderen die ganze Fülle dessen anzustreben, was in ihm als Bild Gottes grundgelegt ist. Darum folgt die soziale Dimension notwendig aus der Personenwürde des Menschen. Sie besagt das Recht, aber auch die Pflicht zur Mitverantwortung auf allen Stufen des gesellschaftlichen Lebens. Schließlich ist das Subsidiaritätsprinzip zu nennen. Da der Mensch durch den Reichtum seiner Person auf eine Vielzahl von Werten und Zielen angelegt ist, kommt es entscheidend darauf an, daß jeder dieser Werte in dem ihm eigenen Sozialraum verwirklicht werden kann. Was daher der einzelne von sich aus verwirklichen kann, darf ihm nicht von einer Gemeinschaft abgenommen werden. Und ebenso: Was die kleinere Gemeinschaft aus sich zu leisten vermag, darf nicht von einer größeren an sich gerissen werden. Das vierte Prinzip ist das Gemeinwohlprinzip. Durch das Subsidiaritätsprinzip ist jeder Vorherrschaft des Staates eine Grenze gesetzt und es wird bewußt eine selbstverantwortliche und gestufte Gesellschaftsordnung verlangt. Aber es wird ebenso deutlich folgendes ausgesagt: Der gesellschaftliche Pluralismus allein garantiert nicht aus sich heraus automatisch das Wohl aller. Die einzelnen Gesellschaftsgebilde brauchen zu ihrer Zielverwirklichung die unterstützende Hilfe, und die möglichen Zielkonflikte der gesellschaftlichen Gebilde brauchen die koordinierende Autorität des Staates. Inwieweit diese Aufgabe innerstaatlich oder überstaatlich zu lösen ist, hängt wesentlich vom Integrationsgrad der Völkergemeinschaft ab. Grundsätzlich aber gilt auch hier das Gemeinwohlprinzip.[16]

4. Die eben angeführten vier Grundprinzipien gehören zum Grundbestand des gesellschaftlichen Ordnungsbildes der

[15] Die Kirche und die Menschenrechte, Päpstliche Kommission „Gerechtigkeit und Frieden", Vatikan 1978.
[16] *O. v. Nell-Breuning*, Gerechtigkeit und Freiheit, Grundzüge katholischer Soziallehre, Wien 1980.

Soziallehre der Kirche. Aus ihnen folgen eine Reihe von abgeleiteten Prinzipien, die mit ihnen eng verbunden sind, z. B. das Recht auf Eigentum, das Recht auf Arbeit, das Recht auf Mitbestimmung und Mitverantwortung usw. Aber hier zeigt sich bereits, daß diese Rechte und Pflichten in den jeweiligen gesellschaftlichen Gesamtkontext hineinzustellen sind und damit einer jeweils neuen Anwendung bedürfen. Hier handelt es sich nicht mehr ausschließlich um die Verwirklichung der Grundprinzipien, sondern auch um die Frage nach dem Instrumentar, durch das diese Ziele verwirklicht werden sollen. Die Soziallehre der Kirche stellt ausdrücklich fest, daß sie in den technischen Fragen der konkreten Durchführung keine eigene Kompetenz besitzt. Darum ist sie auch an kein konkretes wirtschaftliches, soziales oder politisches System gebunden. Wo sich aber die Soziallehre der Kirche zu Fragen der konkreten Durchführung äußert — und das ist zweifellos auch geschehen —, muß sie sich darüber im klaren sein, daß sie hier nicht kraft der ihr zukommenden sittlich-religiösen Kompetenz spricht, sondern daß ihre diesbezüglichen Aussagen der wissenschaftlichen Verifizierung unterliegen und damit auch korrigierbar sind.[17]

5. Damit ist bereits der wesentlich dynamische Charakter der Soziallehre der Kirche angesprochen. Wie bereits aus der geschichtlichen Skizze ersichtlich wurde, entstammt die Soziallehre der Kirche nicht einem fertigen Guß. Sie ist sehr stark aus der Praxis erwachsen, d. h. aus der Auseinandersetzung mit ganz konkreten wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Problemen. Dieser dynamische Charakter zeigt sich z. B. sehr deutlich im Übergang von der Arbeiterfrage in Rerum novarum zur gesamtgesellschaftlichen Ordnungsfrage in Quadragesimo anno bis hin zur weltweiten Solidarität in Populorum progressio und Sollicitudo rei socialis. Diese Dynamik darf der Soziallehre der Kirche auch in Zukunft nicht verlorengehen. Es stehen ganz neue Probleme bevor: die Frage der Umwelt und des Kosmos; die Frage der wachsenden Diskriminierung gesellschaftlicher Großgruppen und Minderheiten; die menschengerechte Gestaltung der modernen Kommunikationsmittel, die zusehends die Gesamtgesellschaft bestimmen usw. Daß die Soziallehre der Kirche hier nicht sofort alle Antworten bereit hat, versteht sich von selber. Sie steht auch hier in einem Lernprozeß, der Risiken enthält.[18]

6. Diese Dynamik der Soziallehre der Kirche enthält noch einen besonderen Aspekt. Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß die Soziallehre der Kirche ihren Ursprung der Auseinandersetzung mit der beginnenden Industriegesellschaft Europas verdankt. Auch Quadragesimo anno steht noch stark unter diesem Vorzeichen. In der Zwischenzeit aber sind völlig neue Fragestellungen aufgetreten, die einer neuen Interpretation bedürfen und nach neuen Lösungsimpulsen rufen. Man denke hier etwa an die Auseinandersetzung mit den wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten in kollektivistischen Ländern, wie sie in Laborem exercens angesprochen sind. In Sollicitudo rei socialis erhält die lateinamerikanische Situation mit ihrer wirtschaftlichen, sozialen und politischen Tragödie einen besonderen Akzent. Die Auseinandersetzung mit dem afrikanischen Kontinent und der ihm eigenen Kultur steht noch weithin aus. Die

[17] *W. Kerber*, Katholische Soziallehre, München 1975.
[18] Leitlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung, Vatikan 1988.

Beschäftigung mit diesen neuen Wirklichkeiten führt gelegentlich zu Mißverständnissen und Widerständen. Ein guter Teil der kritischen Reaktion auf Sollicitudo rei socialis ist von dorther verständlich. Man wird sich zunehmend darüber klar werden müssen, daß die in der Soziallehre der Kirche grundgelegten Prinzipien in den verschiedenen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Kontexten eine jeweils neue Interpretation und eine Andersartigkeit der Prioritäten verlangen werden. Dieser Dialog steht weithin erst am Anfang.

7. Auch für die Soziallehre der Kirche war die Beziehung zwischen Zuständereform und Gesinnungsreform keine von Anfang an feststehende Größe. Es mag durchaus sein, daß in einer bäuerlich-handwerklichen und ständisch verfaßten Gesellschaft die wirtschaftlichen und sozialen Strukturen als vorgegeben und kaum veränderlich angesehen wurden, so daß das sittliche Verhalten der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen mehr im Vordergrund standen: Nächstenliebe, Barmherzigkeit, Großmut, Treue und Fleiß. Mit dem Beginn der Industriegesellschaft zerbrachen die gruppennahen Sozialgebilde und es entstanden wirtschaftliche und gesellschaftliche Großgebilde, die sich vom sittlichen Verhalten des einzelnen weithin abkoppelten und als „unsichtbare Hand" gleichsam automatisch das größte Glück der größten Zahl sichern wollten. Damit erhielt die Frage nach den Strukturen und der Strukturreform eine ganz neue Bedeutung. Schon die erste Sozialenzyklika Rerum novarum prangert die wirtschaftlichen Strukturen an, die den Arbeiter in ein „sklavenähnliches Los" (2) zwingen. Quadragesimo anno zögert nicht zu erklären, daß die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen es „einer ungeheuer großen Zahl von Menschen außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil zu verwirklichen" (130). Die Überzeugung von der Möglichkeit und Notwendigkeit der Zustände- und Strukturreform durchzieht die gesamte Soziallehre der Kirche bis hin zu Sollicitudo rei socialis, worin von den „Strukturen der Sünde", die zu einer Umkehr und Bekehrung verpflichten, die Rede ist. Man würde daher die Soziallehre der Kirche völlig mißdeuten, wollte man sie einseitig auf die Verpflichtung zur Gesinnungsreform festlegen, da sie angeblich für die Reform der Strukturen keine Kompetenz besitzt. Diese Auffassung verkennt völlig, daß der Mensch aufgrund seiner Personenwürde eine wesentlich soziale Dimension und Verpflichtung hat. Genauso wie sein persönliches Verhalten sittlichen Normen unterliegt, sind auch die sozialen Beziehungen und Strukturen dem Sittengesetz unterworfen.

Weil die Soziallehre der Kirche so eindeutig die Möglichkeit und Notwendigkeit der Strukturreform betont, kann und muß sie eine ebenso eindeutige Grenze gegenüber sozialen Utopien ziehen, jenen Utopien nämlich, die glauben, aus der Veränderung der Strukturen ergebe sich von selber die Gesinnungsreform und der sittlich gute Mensch. Solche Utopien gab es auch unter Katholiken immer wieder. Weil nach der Soziallehre der Kirche der Mensch Ziel und Träger des gesellschaftlichen Lebens ist, muß sie immer vom Menschen ausgehen. Sie weiß, daß der Mensch trotz seiner sündhaften Gebrochenheit berufen und fähig ist, menschenwürdige Gesellschaftsformen zu errichten. Sie weiß aber ebenso, daß der gleiche Mensch immer wieder versucht ist, soziale Formen zu schaffen, die sittenwidrig sind und daß er ebenso versucht ist, auch gerechte Sozialordnungen durch ein sittenwidriges Verhalten zu gefährden und zu zerstören. Darum gehört die ständige Gesinnungsreform zu den unabdingbaren Grundelementen der Soziallehre der Kirche, die sie

davor bewahrt, in soziale Utopien zu verfallen.[19]

8. Ein Grundanliegen der Soziallehre der Kirche darf nicht übergangen werden, auch wenn es in diesem Zusammenhang nicht ausführlich behandelt werden kann. Es wurde bereits gesagt: Die Sendung der Kirche ist das übernatürliche Heil der Menschen. Da aber die übernatürliche Heilsordnung mit der innerweltlichen Gesellschaftsordnung eng verbunden ist, reicht ihre Sendung auch in diesen Bereich. Darum ist es durchaus richtig zu sagen, daß ihre soziale Botschaft vom Evangelium inspiriert ist, daß sie von dort ein neues Licht und eine tiefere Motivation für ihr soziales Engagement erhält. Aber es ist bedeutsam, daß sich bereits die erste Sozialenzyklika sowohl in der Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen als auch in den Anweisungen für die Lösung der Arbeiterfrage sehr stark auf die menschliche Natur und das damit verbundene Naturrecht beruft. Das besagt mit anderen Worten: Da aus dem Evangelium keine direkte Kritik an der Industriegesellschaft abzulesen ist und damit auch keine konkreten Handlungsnormen angegeben werden, ist die Soziallehre der Kirche davon überzeugt, daß die von Gott geschaffene und vom Evangelium erleuchtete Vernunft imstande ist, auch im gesellschaftlichen Leben das sittlich Gute vom sittlich Bösen zu unterscheiden und Grundsätze für eine menschengerechte Sozialordnung zu erstellen. Es kann hier nicht näher aufgezeigt werden, wie auch in der Soziallehre der Kirche das, was man als Naturrecht bezeichnet, einen gewissen Wandel erfahren hat, insbesondere wie dieses Naturrecht zunehmend in seiner Bezogenheit zum gesellschaftlichen Wandel und zur soziologischen Wirklichkeit gesehen wurde. Entscheidend erscheint die Feststellung, daß sich die Soziallehre der Kirche nicht in ein innerkirchliches Ghetto zurückziehen wollte, um ein gesellschaftliches Kontrastmodell für die wenigen Auserwählten zu erstellen, obwohl ihr menschengerechtes Gesellschaftsbild in vieler Hinsicht durchaus im Gegensatz zum gängigen Zivilisationsmodell steht. Die Soziallehre der Kirche bemühte sich immer — wenn auch in einem mühsamen Reifungsprozeß —, die von Gott im Menschheitswissen der Natur grundgelegten und auch durch die Sünde nicht zerstörten Grundeinsichten der Gesellschaftsordnung für die jeweilige Zeit zu reflektieren und zu formulieren. Damit wollte die Soziallehre der Kirche bewußt im Dialog mit anderen religiösen, sozialen und politischen Bewegungen bleiben, die sich ebenfalls um die Erstellung einer menschengerechten Gesellschaftsordnung bemühen. Es ist auffallend, daß diese Dialogbereitschaft von der Enzyklika Pacem in terris an bewußt auch im Adressaten angesprochen wurde: Sie richten sich nicht mehr bloß an die Katholiken, sondern an „alle Menschen guten Willens".[20]

Mit dieser Feststellung soll in keiner Weise das Bemühen abgewertet werden, den sozialen Gehalt des Evangeliums neu zu entdecken und fruchtbar zu machen. Ganz im Gegenteil. Dieser Beitrag ist sowohl für die soziale Bewußtseinsbildung als auch für die Motivation des sozialen Handelns unabdingbar. Durch die Sozialenzykliken Pauls VI. und Johannes Pauls II. ist die sozialtheologische Dimension in eindrucksvoller Weise in die Soziallehre der Kirche eingebaut worden.

9. Eines soll am Schluß mit aller Deutlichkeit ausgesprochen werden: Die Soziallehre der Kirche wollte nie zuerst eine Wirtschafts- und Sozialtheorie sein. Sie

[19] *J. Schasching*, Dalla lotta di classe alla cultura della solidarietà, in: Vaticano II. Assisi 1987.
[20] Il diritto naturale nella dottrina sociale della Chiesa, in: La Civiltà Cattolica, nr. 3336, Roma 1989.

war vom Anfang an auf die soziale Praxis bezogen. Weil die Soziallehre der Kirche vom Ansatz her einen pastoralen Charakter hat, ergibt sich mit Notwendigkeit die Forderung nach lokaler Konkretheit. Darum betont Octogesima adveniens, daß die christlichen Gemeinschaften in Verbundenheit mit ihren Bischöfen und im ökumenischen Dialog darüber zu befinden haben, „welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind, um die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Reformen herbeizuführen, die sich als wirklich geboten erweisen" (4). Dabei ist freilich erforderlich, daß sie in diesem Bemühen „die Grundsätze für die Denkweise, Normen für die Urteilsbildung und Direktiven für die Praxis" der Soziallehre der Kirche entnehmen (ebd.). Aber das schließt nicht aus, sondern fordert geradezu, daß die lokale Kirche sowohl in der Sicht der Aufgaben als auch in der Wahl der Mittel eigene Akzente setzt.[21]

Damit ist zugleich die Kompetenz und der Auftrag der Laien angesprochen. Sie sind für die Verwirklichung des gesellschaftlichen Auftrages der Kirche unmittelbar verantwortlich. Sie sollen „im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes darin ihre eigene Aufgabe sehen" (Kirche in der Welt 43). Sie können sich in diesem Einsatz nicht nur auf die Verteidigung der sittlichen Grundsätze beschränken, sondern müssen sich auch um die Durchführung kümmern, d. h. um die Frage des wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Instrumentars. Dabei kann es durchaus geschehen, daß Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen" (Kirche in der Welt 43). Dieser mögliche Pluralismus ist durchaus legitim. Nur sollte dann die eigene Option nicht als die einzig mögliche hingestellt werden und der Versuch ausgeschlossen bleiben, „die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen" (Kirche in der Welt 43).

Die Hauptsorge der Soziallehre der Kirche ist nicht das Übermaß an sozialer Initiative von seiten der Katholiken. Die größere Sorge besteht in der Passivität und Mutlosigkeit. Hier gilt in vollem Ausmaß das mahnende Wort von Quadragesimo anno: „Noch schärfere Verurteilung (aber) verdient der Leichtsinn, der um all dieses unbekümmert Zustände weiterbestehen läßt, die den fruchtbaren Nährboden berechtigter Unzufriedenheit abgeben und so der angestrebten Weltrevolution Schrittmacherdienste leisten" (112). Die Glaubwürdigkeit der Soziallehre der Kirche besteht letztlich nicht in der Richtigkeit ihrer Grundsätze, sondern in der Kraft der Verwirklichung.

[21] Octogesima adveniens n. 4.

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Franz-Georg Friemel	Gemeindebildung und Pfarre
Erich Garhammer	Seelsorge im Krankenhaus
Ulrich G. Leinsle	Eine Gemeinschaft auf Gott hin — Zur Spiritualität der Prämonstratenser-Chorherren
Matthias Scharer	Katechese wider den Tod — Lateinamerika als Herausforderung für die Glaubensvermittlung
Werner Simon	Meister Eckhart — Mystik und Denken

VALENTIN ZSIFKOVITS

Grundprinzipien der katholischen Soziallehre

Der Verfasser, Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Graz, legt die Grundprinzipien der katholischen Soziallehre dar und plädiert für deren Anwendung auch innerhalb der Kirche. Im Anschluß an den „Wirtschaftshirtenbrief" der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten Amerikas von 1986 und an ein Wort des gegenwärtigen Papstes hebt er die „Option für die Armen" als wichtigen Grundsatz der katholischen Soziallehre hervor. (Redaktion)

1. Einleitung

Katholische bzw. christliche Soziallehre kann man (immer im Prinzip dasselbe meinend) mit verschiedenen Termini und von verschiedener Seite her definieren. Im Anschluß an O. v. Nell-Breuning[1] kann man sie z. B. umschreiben als die aus katholischem Glauben abgeleitete oder mit katholischem Glauben zumindest nicht in Widerspruch stehende, in Dokumenten des kirchlichen Lehramtes anlaßorientiert niedergelegte, in katholischen „Schulen" bzw. von bedeutenden katholischen Autoren vertretene Lehre vom Sozialen, wobei das Soziale hier im weiteren Sinn des Wortes zu verstehen ist. Mit und in Anschluß an J. Messner[2] läßt sie sich kurz definieren als die auf dem christlichen Menschenbild aufbauende Lehre von der Ordnung des gesellschaftlichen Lebens, wobei zu bemerken ist, daß vor allem im katholischen Raum katholische Soziallehre und christliche Soziallehre oft synonym gebraucht werden, was auch im vorliegenden Artikel der Fall sein soll, sofern nicht eigens etwas anderes betont wird. Ich möchte, den beiden Meistern der katholischen Soziallehre im deutschsprachigen Raum zustimmend, diese — in Anknüpfung an meine allgemeine Ethik-Definition — folgendermaßen umschreiben: Christliche Soziallehre ist ein System begründeter, von der Idee eines christlich sinnvollen menschlichen Lebens geleiteter offener[3] Aussagen über das richtige soziale Verhalten, das richtige soziale Handeln und über richtige soziale Institutionen und Strukturen unter Beachtung der entsprechenden Gesinnung, wobei hier in erster Linie die katholische Ausprägung dieser Lehre gemeint ist. Die Grundprinzipien dieser katholischen Soziallehre sollen nun im folgenden kurz skizziert und erörtert werden.

2. Das Personprinzip

Das Personprinzip besagt: Im gesellschaftlichen Leben ist immer und überall der Tatsache Rechnung zu tragen, daß der Mensch Person ist und daß insbesonders in diesem gesellschaftlichen Leben die unantastbare Würde der menschlichen

[1] *O. v. Nell-Breuning*, Katholische und evangelische Soziallehre, in: *H. Budde (Hg.)*, Katholische und evangelische Soziallehre, Recklinghausen 1967, 51—77, 51f.

[2] *J. Messner*, Modernes in der vormodernen christlichen Sozialethik, in: Festschrift für Ernst Kolb zum sechzigsten Geburtstag, Innsbruck 1971, 257—270, 257.

[3] Zum Begriff der katholischen Soziallehre als System offener Sätze vgl. *J. Wallraff*, Die katholische Soziallehre — ein Gefüge von offenen Sätzen, in: Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald v. Nell-Breuning zu seinem 75. Geburtstag, hg. v. *H. Aichinger / L. Preller / H. J. Wallraff*, Mannheim 1966 [= Neuauflage, sonst 1965], 27—48, bes. 41—46.

Person zu achten, zu schützen und zu fördern ist. Seine klassische Formulierung hat dieses Personprinzip in der Enzyklika Mater et Magistra Johannes' XXIII. gefunden, wo es heißt: „Nach dem obersten Grundsatz dieser Lehre muß der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein. Und zwar der Mensch, sofern er von Natur aus auf Mit-Sein angelegt und zugleich zu einer höheren Ordnung berufen ist, die die Natur übersteigt und zugleich überwindet."[4] Und gleich darauf heißt es: „Dieses oberste Prinzip trägt und schützt die unantastbare Würde der menschlichen Person."[5]

Das Personprinzip enthält einige wichtige inhaltliche Komponenten. Zunächst einmal läßt sich eine Komponente im Anschluß an Kants Kategorischen Imperativ mit dem Begriff der „Selbstzweckigkeit" umschreiben. Danach ist es verboten, den Menschen bloß als Mittel zu betrachten, zu behandeln und zu gebrauchen. Als rein formale Forderung betrachtet, läßt sich die Selbstzweckformel mit F. Ricken so beschreiben: „Der andere wird als Zweck an sich betrachtet, wenn die Weise, wie er behandelt wird, ihm gegenüber gerechtfertigt werden kann."[6] Inhaltlich läßt sie sich so bestimmen: „Die Selbstzweckformel fordert eine Kooperation aller Handelnden, in der jeder durch die Verwirklichung seiner Zwecke die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit der anderen nach Möglichkeit erweitert und zur Verwirklichung der Zwecke der anderen beiträgt."[7]

Die Personwürde des Menschen mit der Komponente der Selbstzweckigkeit muß auch heute betont werden, weil es diesbezüglich immer wieder, theoretisch und praktisch, Gefährdungen gibt. So berichtete z. B. die Tageszeitung „Die Presse": „Zwei von drei Schweden halten Menschen und Tiere für gleichwertig, nur 27 Prozent meinen, daß der Mensch höherwertig sei als alle anderen Lebewesen."[8] Auch manche modernen Tendenzen in Richtung pantheistischer und mythisch-mystischer Ganzheitsperspektiven, bei denen der Mensch in eine naturhafte Gottheit und anonyme Ganzheit eintaucht, sind dem Personprinzip der christlichen Soziallehre entgegengesetzt. Bei aller Wertschätzung der Natur und der Umwelt mit all den nicht menschlichen Lebewesen als Schöpfung Gottes müssen einige Grundaussagen der christlichen Anthropologie in Erinnerung gerufen und festgehalten werden: nur der Mensch ist Bild und Gleichnis des schöpferischen Gottes, nur er ist personales und partnerschaftliches Geschöpf nach dem Bild und Gleichnis dieses Gottes; nur der Mensch ist Bruder bzw. Schwester Jesu Christi, der um dieses Menschen und seines Heiles willen selbst Mensch geworden ist; nur vom Menschen heißt es in Ps 8,5—7, was aus der Perspektive des NT doppelt gilt, weil in Christus überhöht: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst! . . . Du hast ihn gekrönt mit Glorie und Glanz"; nur vom Menschen gilt, was der Autor des Galaterbriefes (2,20) sagt: Ich „lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich ausgeliefert hat"; und nur der Mensch ist schließlich berufen zur Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes.

---

4 Mater et magistra art. 219. Vgl. die diesbezüglichen Aussagen des II. Vatikanums in: Gaudium et spes art. 25, 26, 63.

5 Mater et magistra art. 220.

6 *F. Ricken*, Allgemeine Ethik, Stuttgart 1983, 105.

7 ebenda 106.

8 Schweden. Mensch und Tier gleichwertig. Zwei Drittel der Befragten denken so, in: Die Presse, 16. 1. 1989, 16.

Aus all dem wird klar, daß nur der Mensch Würde im eigentlichen Sinn besitzt, daß nur er Zweck an sich ist, daß er „auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen geschaffene Kreatur ist"[9], wie es das II. Vatikanum formuliert hat.

Eine andere gerade heutzutage auch zu betonende Komponente des Personprinzips besagt den Vorrang der Person vor der Sache, den Vorrang der Arbeit vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens, insbesonders vor dem Kapital, sowie den Vorrang der Ethik vor der Technik und der Ökonomie. Bezüglich des Vorrangs der Person vor der Sache erklärt das II. Vatikanum: „. . . die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt."[9a] Zum Vorrang der Arbeit sagt dasselbe Konzil: „Die in der Gütererzeugung, der Güterverteilung und in den Dienstleistungsgewerben geleistete menschliche Arbeit hat den Vorrang vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens, denn diese sind nur werkzeuglicher Art."[10] Und Johannes Paul II. sagt in Laborem Exercens: Es gilt „vor allem ein Prinzip in Erinnerung zu rufen, das die Kirche immer gelehrt hat: das Prinzip des Vorranges der Arbeit vor dem Kapital."[11] Was schließlich den Vorrang der Ethik vor der Technik und der Ökonomie betrifft, so wird dieser immer wieder in den Aussagen Johannes Paul II. deutlich und ergibt sich außer aus dem bisher Gesagten aus der einfachen Überlegung, daß es der Ethik um jenes richtige Verhalten und Handeln geht, das von der Idee eines sinnvollen menschlichen Lebens geleitet ist.

3. Das Solidaritätsprinzip

Das Solidaritätsprinzip als Sozialprinzip der katholischen Soziallehre drückt die wechselseitige Verbundenheit und Bezogenheit der Personen untereinander und auf das Gesellschaftsganze sowie die Rückverbundenheit und Rückbezogenheit des Gesellschaftsganzen auf die Einzelpersonen als dessen Glieder aus, woraus sich dann die entsprechende Verpflichtung des gegenseitigen Füreinandereinstehens ergibt. Kurz gesagt läßt sich das Solidaritätsprinzip als Gemeinhaftung auf Grund von Gemeinverstrickung bezeichnen, in einer Formel gesagt: „Einer für alle und für das Gemeinsame, alle für alle einzelnen und für das Gemeinsame."

Die besonders heute auch als Motivationsquelle so wichtige Begründung des Solidaritätsprinzips liegt einmal in der Goldenen Regel mit dem ihr zugrundeliegenden wohlverstandenen Eigeninteresse. Die klassische Formulierung der Goldenen Regel findet sich bekanntlich in Mt 7,12, wo es heißt: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!" Die Menschen haben ein tief sitzendes Interesse an einem menschenwürdigen Leben und damit an einer menschenwürdigen Existenz. Dieses Interesse kann — dies zeigt die Menschheitserfahrung — nicht egoistisch, sondern nur solidarisch befriedigt werden. Die so verstandene Solidarität, die man als natürliche Solidarität oder als Solidarität auf Gegenseitigkeit bezeichnen kann, vermag, voll begriffen, viel Gutes zu bewirken, sie kann sich aber besonders in Grenz- und Belastungssituationen doch als immer noch zu wenig tragfähig erweisen, besonders denen gegenüber, von denen man hier auf Erden keine Gegenleistung zu erwarten hat. Hier kommt nun eine tiefere Begründung der Solidarität mit der damit verbundenen tieferen bzw. höheren Motivation in den Blick, die christliche. Christus mit der in ihm Gestalt gewordenen Liebe Gottes ist der tiefste Grund und Beweggrund der

[9] Gaudium et spes art. 24.
[9a] ebenda art. 26.
[10] Gaudium et spes art. 67.
[11] Laborem exercens art. 12,1.

Solidarität als christlichen Prinzips. „Füreinander, weil Gott für uns!", kann man kurz formulieren. Oder: Einer ist für uns Mensch geworden, damit wir einander menschlich begegnen; einer ist unser Bruder geworden, damit wir miteinander geschwisterlich umgehen; einer hat für uns Kreuz und Tod ertragen, damit wir einander die Last des Lebens tragen helfen; einer ist für uns auferstanden, damit wir einander Leben bedeuten. Es handelt sich also um eine das vernünftige Eigeninteresse berücksichtigende, aber darüber hinausgehende Solidarität, eben um Solidarität aus Gottes- und Nächstenliebe.

Die so verstandene Solidarität ist in der Welt, in der wir leben, ein knappes Gut. Sie muß prinzipiell umfassend, also universal offen sein. Um aber nicht zu einer „Alles-und-Nichts"-Solidarität zu werden, bedarf es einer konkreten Stufung, es bedarf der Prioritäten. Solche konkrete Stufung und Vorrangigkeit wird sich vor allem nach der größeren Priorität der Solidaritätsbegünstigten, nach der größeren Fähigkeit der Solidaritätsübenden und schließlich nach der näheren Verantwortungs- und Nahebeziehung der für die Solidaritätsausübung in Frage Kommenden orientieren.

Die Ausrichtung auf das Universale und Globale ist wichtig, damit die zentrale Norm der größeren Not und Dringlichkeit zum Zuge kommt. Es kann ja sein, daß in der Ferne die größere, ja die viel größere Not besteht als in der Nähe, z. B. in den Slums der Elendszonen dieser Welt die größere Not als in der eigenen Familie einer westlichen Industriestadt. Hier wird richtig verstandene „Fernsten-Liebe" vor einer „Nächsten-Liebe" zu betonen sein.

Aber auch konkrete Stufung von den näheren Lebensräumen zu den entfernteren bleibt wichtig, damit nicht eine Flucht von der größeren oder geringeren Unvertretbarkeit in eine größere oder geringere Anonymität und Unverbindlichkeit erfolgt. So gesehen ist konkret verbindliche Nächstenliebe vor einer unverbindlichen „Fernstenliebe" zu betonen.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen einige heutzutage besonders wichtig erscheinende Einsatzfelder und Einsatzfälle der Solidarität eigens hervorgehoben werden, und zwar: die Ungeborenen im Mutterleib; die mißhandelten Kinder; die Unterdrückten, Verfolgten und Gemordeten in den Diktaturen; die Hungernden und Notleidenden in den Elendszonen; die Alten, Kranken, Behinderten und sonstig Benachteiligten; die nationalen und internationalen Arbeitslosen; und schließlich die gemeinwohldienende Autorität.

Daß die Solidarität als wertintensiver Begriff und wertintensives Prinzip gefährdet ist, lehrt die Erfahrung und ist unschwer einzusehen. Auf die verschiedenen Gefährdungen kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur eine Prüfformel zur „Unterscheidung der Geister" auf dem Gebiet der Solidarität soll hier angeführt werden, und zwar: Wer soll mit wem, gegen wen, im Interesse welcher Ziele, in welcher Zeit, in welcher konkreten Strategie, auf wessen Kosten solidarisch sein?

4. Das Gemeinwohlprinzip

Schon dem Sprachgebrauch nach bedeutet Gemeinwohl das Wohl eines den einzelnen und das Einzelne übersteigenden Gemeinwesens.

Nach der Enzyklika Mater et Magistra Johannes' XXIII. umfaßt das Gemeinwohl „den Inbegriff jener gesellschaftlichen Voraussetzungen, die den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen oder erleichtern",[12] nach dem II. Vatikanum begreift es in sich „die Summe aller jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die den einzelnen, den Familien

[12] Mater et magistra art. 65.

und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten."[13]
Diese beiden Definitionen drücken mit unterschiedlichen Worten im Grunde das gleiche aus. Will man das Definitionsspektrum noch etwas erweitern und beim Glück als einer zentralen Kategorie menschlichen Strebens ansetzen, so kann man das Gemeinwohl in korrigierendem und ergänzendem Anschluß an J. Bentham und in Anknüpfung an J. Messner definieren als das an der Bestimmung der Menschennatur sich orientierende größtmögliche Glück aller einzelnen in Gegenwart und Zukunft mit vorrangiger Beachtung vitaler Lebensbedürfnisse für alle sowie mit besonderer Berücksichtigung der Realisierungsbedingungen beider Anliegen. Bei näherer Betrachtung der eben angeführten Gemeinwohldefinitionen erkennt man darin zwei Komponenten, eine inhaltliche, das Gemeingut, und eine organisatorische bzw. organisierende, das Gemeinwohl im engeren Sinn, wie man dies z. B. im Anschluß an O. v. Nell-Breuning unterscheiden kann.[14] Der inhaltliche Wert, bei Nell-Breuning[15] als Eigenwert bezeichnet, besteht in der Vervollkommnung der Menschennatur als solcher, der organisatorische bzw. organisierende Wert, bei Nell-Breuning als Dienstwert bezeichnet[16], besteht in der funktionsfähigen Organisierung der Glieder eines Sozialgebildes zur kooperativen Erreichung der im Interesse der Vervollkommnung der einzelnen gelegenen Gemeinschaftsziele. Das die inhaltliche Komponente bezeichnende Gemeingut sollen im Sinne des Subsidiaritätsprinzips in erster Linie die einzelnen und kleineren Gruppen wahrnehmen und verwirklichen, das die organisatorische Komponente meinende Gemeinwohl im engeren Sinn bleibt in erster Linie Aufgabe der Gemeinschaftsautorität.
Eine wichtige Frage beim Gemeinwohlprinzip ist die nach einer Vorrangregel zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl im Falle einer etwaigen Konkurrenz zwischen beiden. Dazu ist zunächst einmal festzuhalten, daß es keinen prinzipiellen Gegensatz zwischen dem wohlverstandenen Gemeinwohl und dem wohlverstandenen Einzelwohl gibt, weil das Wohl aller einzelnen einen konstitutiven Bestandteil des Gemeinwohls bildet und das Gemeinwohl die Existenz- und Realisierungsbedingung des Wohles aller einzelnen ist. Es gibt konkrete Spannungs- und Konkurrenzsituationen zwischen dem Gemeinwohl und dem Wohl einzelner. Hierfür gilt die Vorrangregel: Ceteris paribus bonum commune praecedit bono singulari (Unter sonst gleichen Umständen bzw. auf gleicher Ebene geht das Gemeinwohl vor dem Einzelwohl). Die Betonung der Ebene ist dabei wichtig, weil es für das Wohl und Heil des einzelnen Anliegen gibt, die so wesentlich sind, daß ihre Hintansetzung in ihrer Folgewirkung auch für das Gemeinwohl als Existenzbasis und Realisierungsbedingung aller Einzelwohle verheerend wäre — wie es z. B. beim Anliegen der Respektierung des Gewissens des einzelnen der Fall ist.
Für die Verwirklichung des Gemeinwohls sind prinzipiell alle einzelnen eines Gemeinwesens in der Wahrnehmung ihrer Eigenzuständigkeit, Eigenverantwortung und Eigenberechtigung zuständig, besonders jene, denen ihre Gemeinwohlverantwortung besonders bewußt geworden ist und die somit zu Hoffnungsträgern der

[13] Gaudium et spes art. 74.
[14] *O. v. Nell-Breuning*, Gerechtigkeit und Freiheit, Wien 1986, 34f.
[15] ebenda 34.
[16] ebenda 34.

Zukunft werden können. Weiters sind die ein Gemeinwesen konstituierenden Untergruppen wie z. B. Familien, Verbände, Parteien, Kirchen und dgl. und beim Weltgemeinwohl die Einzelstaaten als besonders verantwortlich für die Verwirklichung des Gemeinwohls zu betrachten, nicht zuletzt auch deshalb, weil von ihnen der gemeinwohlgefährdende Gruppenegoismus ausgehen kann. Schließlich sind für die Verwirklichung des Gemeinwohls die Inhaber bzw. Träger der jeweiligen Gemeinschaftsautorität als besonders wichtig anzusehen, damit sie, von der Loyalität und Solidarität der Mitglieder und Untergruppen der Gemeinschaft gestützt und getragen, die für das Gemeinwesen notwendigen, mitunter auch Opfer und Verzicht erfordernden Gemeinwohlmaßnahmen treffen können und nicht vor dem egoistischen Druck von einzelnen und Untergruppen kapitulieren müssen. Auf die Frage, wie das Gemeinwohl verwirklicht werden soll, kann man im Sinne eines weiter unten zu erörternden Sozialprinzips der katholischen Soziallehre kurz antworten: Das Gemeinwohl ist subsidiär zu verwirklichen. Die einzelnen und die untergeordneten Gruppen sollen eigenverantwortlich, eigenberechtigt und eigeninitiativ ihre Werte bzw. Ziele anstreben und verwirklichen und sich dabei am gemeinsamen Wohl orientieren; die jeweils übergeordneten Sozialgebilde sollen hiebei den einzelnen und Untergruppen die dafür erforderlichen Voraussetzungen schaffen und im Falle einer Überforderung ergänzende Hilfe leisten.

Mit dem oben erwähnten egoistischen Druck ist auch eine Gefährdungsstelle des Gemeinwohls berührt: nämlich die Gemeinwohlgefährdung durch den Egoismus individueller, gruppenspezifischer und temporärer Art. Diese egoistische Gefährdungsvariante ist an kein Gesellschaftssystem gebunden, sondern durchzieht alle Systeme. Bei Systemgefährdungen des Gemeinwohls sind zwei Extremsysteme besonders zu nennen, nämlich der individualistische Liberalismus und der Kollektivismus — speziell marxistisch-leninistischer Art.

Der Liberalismus in seiner extremen Form vertritt ja bekanntlich die Meinung, das Gemeinwohl werde am besten dann verwirklicht, wenn man den Einzelinteressen freien Lauf läßt. Daß dabei infolge unterschiedlicher Startchancen die Starken immer stärker und die Schwachen immer schwächer werden, ist eine geschichtliche Erfahrungstatsache, wofür das Industrieproletariat des vorigen Jahrhunderts und das Weltproletariat von heute lebendige Beispiele sind.

Das andere Extrem, der marxistisch-leninistische Kollektivismus, räumt im Anschluß an Marxens sechste These gegen Feuerbach dem Gemeininteresse unbedingten Vorrang vor dem Einzelinteresse ein, weil nach dieser Lehre das Allgemeine das eigentlich Wahre ist. Daß nach diesem Konzept irgendwelche Partei- oder sonstigen Ideologen das Gemeininteresse nach ihrer ideologischen Vorstellung definieren können und dabei die wahren Interessen der Menschen auf dem Altar solcher Ideologien allzuleicht geopfert werden, ist keine reine Spekulation, sondern ebenfalls bittere Geschichtswirklichkeit. Nicht zufällig mißachten solche Systeme wesentliche Interessen der Menschen, wie sie in den Menschenrechten artikuliert sind.

Schließlich muß noch auf die Bedeutung des christlichen Glaubens für das Gemeinwohl hingewiesen werden. Der christliche Glaube hat aus drei Gründen eine wichtige Bedeutung für das Gemeinwohl und zur Verhinderung von Egoismen:

1. Der christliche Glaube kann uns motivieren, den für das Gemeinwohl so gefährlichen Egoismus zu überwinden und Einzelinteressen zu übersteigen. Weil wir uns alle von Gott geliebt wissen dürfen, wer-

den wir auch befähigt, in und mit Gott uns selbst und den Nächsten richtig zu lieben. Wir können uns teilweise vergessen, weil wir für Gott unvergeßlich sind (gegen individuellen Egoismus).
2. Der christliche Glaube kann uns helfen und motivieren, den Augenblick zu übersteigen und damit den temporären Egoismus zu überwinden, weil er uns die Dimension der Ewigkeit eröffnet. Er hilft uns, diese Welt als Anbruch der Ewigkeit zu betrachten (gegen temporären Egoismus).
3. Der christliche Glaube macht uns besonders gemeinschaftsfähig und hilft uns damit auch, den Gruppenegoismus zu überwinden, weil er uns lehrt, daß wir alle Brüder und Schwestern in Jesus Christus sind.

5. Das Subsidiaritätsprinzip

Die klassische Formulierung des Subsidiaritätsprinzips stammt von Pius XI., der es in seiner Enzyklika „Quadragesimo Anno" folgendermaßen definiert hat:

„Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen."[17]

Mit diesen Worten ist in Kürze und trefflich alles ausgesagt, was wesentlicher Inhalt und Gehalt dieses Prinzips ist. Es plädiert sozusagen für die möglichste Belassung der Kompetenzen bei den den einzelnen Lebensbereichen näheren einzelnen und Untergruppen, als wesentliche Aufgabe des übergeordneten Gemeinwesens und seiner Instanzen wird die Hilfe zur Selbsthilfe für die einzelnen und untergeordneten Gruppen betrachtet. Es ist ein wichtiges Prinzip der Machtteilung und damit der Freiheitssicherung. Es ist auch ein optimales Prinzip zur Verwirklichung des Gemeinwohls, weil dieses nur dann entsprechend verwirklicht werden kann, wenn die in den einzelnen und Untergruppen vorhandenen Energien, Kapazitäten und Möglichkeiten nicht von den Zentralinstanzen behindert oder gar gelähmt, sondern mobilisiert und gefördert werden.
Freilich muß auch dieses Prinzip, um die genannte Funktion erfüllen zu können, vor Fehlinterpretationen geschützt werden. Eine Fehlinterpretation möchte ich mit „Das Subsidiaritätsprinzip als Eigenbrötlerprinzip" umschreiben. Damit ist jene eigensinnige und egoistische Interpretation gemeint, wenn einzelne oder untergeordnete Gruppen um jeden Preis etwas selbst zu tun beanspruchen, obwohl ihnen die Fähigkeit abgeht, die betreffende Sache zu einem „guten Ende" zu führen, wie es das Prinzip erfordert. Die andere Fehlinterpretationsvariante läßt sich mit „Das Subsidiaritätsprinzip als Lückenbüßerprinzip" ausdrücken. Danach würde in einer einseitigen Fixierung auf die Abwehr übergeordneter Eingriffe übersehen, daß übergeordnete Instanzen sehr wohl von vornherein schon tätig werden müssen, aber nicht in entmündigender Weise, sondern helfend in der Schaffung von Voraussetzungen, damit einzelne und untergeordnete Gebilde das zu einem „guten Ende" führen können, wozu sie an sich imstande sind. Würde dies vergessen, dann könnte ein heimtückischer Staat etwa Einzelpersonen und untergeordnete Gruppen, welche im Sinne des Subsidiaritätsprinzips

[17] Quadragesimo anno art. 79.

Verschiedenes selbst zu tun beanspruchen, durch sein Untätigsein bewußt scheitern lassen, um dann als „Helfer in der Not" einzuspringen und als „starker Mann" alles an sich zu reißen.

Was die Anwendungsbereiche des Subsidiaritätsprinzips betrifft, so ist dieses Prinzip als Sozialprinzip auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens anzuwenden, es besitzt prinzipiell für alle Sozialgebilde Geltung, so z. B. für die Familie, für den Staat, für die gesellschaftlichen Gruppen, für die Wirtschaft, für die Völkergemeinschaft und auch für die Kirche. Es würde den Rahmen dieser Ausführungen sprengen, die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips für die genannten Sozialgebilde bzw. Lebensbereiche näher auszuführen. Nur bezüglich der Kirche sollen noch einige Bemerkungen angeführt werden.

Für die Kirche ist das Subsidiaritätsprinzip in zweifacher Hinsicht von Bedeutung: einmal in ihrem Verhältnis zur übrigen Gesellschaft und zum Staat, sodann innerkirchlich. Im Blick auf die Gesellschaft bzw. den Staat soll sich die Kirche auf jene Aufgaben konzentrieren, welche von den anderen vernachlässigt werden. In einer Welt, in der die Menschen in der amorphen Masse verloren und entfremdet dahinirren, soll die Kirche in Wort und Tat Orientierung, Geborgenheit, Heimat und Asyl bieten.

Aus der Qualität der von ihr geleiteten Werke für Behinderte, Vernachlässigte und Randgruppen der Gesellschaft soll ein Zeugnis dafür sprechen, daß sie etwas kann, was dem mit Herrschergewalt ausgestatteten Gebilde Staat fehlt: nämlich lieben.

Innerkirchlich ist an die Ansprache Pius' XII. an das Kardinalskollegium vom 20. 2. 1946 zu erinnern, wo dieser die Geltung des Subsidiaritätsprinzips auch für die Kirche betont, wenn er über die Formulierung dieses Prinzips bei seinem Vorgänger Pius XI. sagt: „Wahrhaft leuchtende Worte, die für das soziale Leben in allen seinen Stufungen gelten, auch für das Leben der Kirche, ohne Nachteil für deren hierarchische Struktur."[18]

Heutzutage wird wiederum besonders deutlich, wie dieses Prinzip ein fundamentales Prinzip der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und Liebenden ist und wie sich Verstöße dagegen für die Kirche nachteilig auswirken. A. Rauscher ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Mithin gilt es auch in der Kirche zu beachten, daß das, was der einzelne Gläubige aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Glaubenskräften leisten kann, ihm nicht entzogen werden darf . . . Die Verantwortung für den Glauben, für die glaubwürdige Präsenz der Kirche in der Welt und für den Beitrag der Kirche zur Weltgestaltung liegt unverlierbar bei allen Gliedern"[19].

Das Stichwort Verantwortung erinnert aber auch an die verantwortlich auszuübende Macht in der Kirche und in diesem Zusammenhang daran, daß dazu hinreichende Information, Informationsverarbeitung, Informations- und Informantenüberprüfung gehört, und dies alles vor einer Entscheidung, aber natürlich auch nach einer Entscheidung, um die positiven und negativen Folgen von Entscheidungen rechtzeitig erkennen und darauf reagieren zu können bzw. um aus Fehlern lernen zu können. Auch in diesem Sinn kann das Subsidiaritätsprinzip für die Kirche ein segensreiches Macht- und Kompetenzteilungsprinzip sein. Wenn

[18] *A.-F. Utz, J.-F. Groner,* Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. 2, Freiburg/Schw. ²1954, 2106—2113, 2111 (Nr. 4094).

[19] *A. Rauscher,* Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 10 (1969) 301—316, 311.

solches nicht beachtet wird und die den einzelnen Ortskirchen und Lebensbereichen fernen Zentralinstanzen auf Grund von einseitigen, intrigierenden oder denunzierenden Informationen von seiten mancher Karrierejäger oder Glaubensideologen in entmündigender Art und Weise gravierende Entscheidungen für die Ortskirche treffen, dann kann dies zu schweren Schäden für die Kirche als Gemeinschaft führen. Dabei soll selbstverständlich nicht alle Macht den Ortskirchen zugesprochen und den Zentralinstanzen die entsprechende Leitungsgewalt abgesprochen werden. Entsprechende zentrale Leitungskompetenzen sind ja nicht nur um der Einheit in der Vielfalt willen vonnöten, auch nicht bloß wegen der Gefahr von Egoismus, Eigenbrötelei, Befangenheit und dgl. auf seiten der Ortskirchen, sondern wesentlich auch von der Stiftung der Kirche her. Worum es geht, das ist eine entsprechende, rechtlich verankerte Aufteilung der Leitungskompetenzen, so daß sich das nicht in Frage gestellte hierarchische Prinzip im Sinne des Subsidiaritätsprinzips konkretisiert, z. B. auch bei Bischofsernennungen. Und was die angedeutete Anfälligkeit der Ortskirchen für Egoismus, Eigenbrötelei, Befangenheit und dgl. anlangt, so darf man doch nicht vergessen, daß auch an Zentralstellen nicht nur der Hl. Geist am Werk ist, sondern viele menschliche und allzu menschliche Faktoren zum Tragen kommen, wie die Kirchengeschichte zur Genüge beweist.

6. Option für die Armen als neues Sozialprinzip?

Daß die sogenannte Theologie der Befreiung die Option für die Armen als wesentlichen Grundzug ihrer Lehre und ihres Engagements betont, ist jedem klar, der auch nur eine flüchtige Kenntnis von dieser Theologie hat. Weniger bekannt, aber für die neuere katholische Soziallehre nicht von geringerer Bedeutung ist die Tatsache, daß die katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten Amerikas in ihrem Wirtschaftshirtenbrief aus dem Jahre 1986 mit dem Titel „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle — Hirtenbrief über die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft" die Option für die Armen als wichtigen Grundsatz der katholischen Soziallehre hervorgehoben haben.

In diesem Hirtenbrief heißt es u. a.: „Die Verpflichtung, Gerechtigkeit für alle zu schaffen, bedeutet, daß die Armen den absoluten Vorrang vor dem Gewissen der Nation haben müssen."[20] Und etwas später schreiben die Bischöfe: „Als Einzelmenschen und als Nation sind wir daher aufgerufen, eine grundsätzliche ‚Option für die Armen' abzugeben. Die Verpflichtung, das soziale und wirtschaftliche Handeln aus der Sicht der Armen und Machtlosen zu betrachten, ergibt sich aus der radikalen Forderung der Bibel: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.'"[21] An einer späteren Stelle heißt es wiederum: „Die höchste Priorität hat die Erfüllung der Grundbedürfnisse der Armen."[22] Und schließlich werden mit Papst Johannes Paul II. als wesentliche Inhalte der Katholischen Soziallehre festgestellt: „Die Nöte der Armen müssen Vorrang vor den Wünschen der Reichen haben; die Rechte der Arbeiter vor der Vermehrung des Profits; der Umweltschutz vor der unkontrol-

[20] Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Hirtenbrief über die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft. Sonderausgabe der Zeitschrift „Die neue Ordnung", hg. vom Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V., Bonn 1987, Nr. 86, S. 73.
[21] ebenda, Nr. 87, S. 73.
[22] ebenda, Nr. 90, S. 75.

lierten Expansion; Produktion, die den sozialen Nöten begegnet, vor der Produktion für militärische Zwecke."[23]

Aus dem bisher Gesagten dürfte klar sein, daß die Option für die Armen, Kranken, Schwachen, Behinderten und sonstig Benachteiligten einen wichtigen Grundsatz der katholischen Soziallehre darstellt, was noch deutlicher wird, wenn man daran erinnert, daß diese Soziallehre sich wesentlich auch an der Bibel, und da vor allem am Beispiel Jesu, der uns auch heute noch in den Geringsten seiner Brüder und Schwestern begegnet,[24] zu orientieren hat. Dieses Prinzip scheint im Katalog der traditionellen Sozialprinzipien als solches nicht eigens auf, ist aber bei richtiger Formulierung und Interpretation dieser Prinzipien, vor allem auch des Solidaritäts- und des Gemeinwohlprinzips mit der Beachtung der dort enthaltenen Prioritäten, in ihnen miteingeschlossen. Dennoch wäre es zu empfehlen, die Option für die Armen als eigenes Sozialprinzip zu artikulieren. Damit wäre noch deutlicher zum Ausdruck gebracht, daß nicht nur Einzelmenschen und Gruppen in ihrem Sinnen und Handeln, sondern auch gesellschaftliche Institutionen und Strukturen auf das Ziel hin ausgerichtet sein müssen, daß Armut und sonstige Benachteiligungen soweit als möglich vermieden bzw. gelindert werden. Damit wäre dieses Prinzip, um an ein Wort O. v. Nell-Breunings[25] anzuknüpfen, auch ein echtes „Baugesetz" der Gesellschaft.

7. Schlußbemerkung

Wer die Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre näher betrachtet, merkt, daß sie in sehr enger innerer Beziehung zueinander stehen, so daß man bei der Betonung eines Prinzips alle anderen stets mitbedenken und mitbeachten muß, um eine Verkürzung und Verengung zu vermeiden. Das sei kurz am Beispiel des Gemeinwohlprinzips illustriert. Leo XIII. hat das Gemeinwohl das nach Gott erste und letzte Gesetz in der Gesellschaft genannt.[26] Man muß aber hinzufügen, daß diese Aussage vom wohlverstandenen Gemeinwohl gilt, das in seiner engen Beziehung zu den anderen Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre auszudrücken ist. So kann man in Weiterführung der Aussage von Leo XIII. folgendermaßen formulieren: Das an der Personwürde des Menschen sich orientierende, die vorrangige Option für die Armen beinhaltende, solidarisch und subsidiär zu verwirklichende Gemeinwohl ist das nach Gott erste und letzte Gesetz in der Gesellschaft.

---

[23] ebenda, Nr. 94, S. 77; Das Papstzitat ist folgendermaßen belegt: Address on Christian Unity in a Technological Age (Toronto, September 14, 1984) in: Origins 14:16 (October 4, 1984): 248.

[24] vgl. Mt 25, 31—46.

[25] *O. v. Nell-Breuning*, Baugesetze der Gesellschaft, Freiburg/Br. 1968.

[26] Leo XIII., Breve „Au milieu", in: ASS XXIV, 1891—1892, 525.

ALFONS RIEDL

Das Wort der Bischöfe und das Zeugnis der Gläubigen

Strukturen innerkirchlicher Kommunikation in gesellschaftlichen Fragen

Ein neues Modell sozialer Hirtenbriefe, das die Meinungen des Kirchenvolkes zu den zu behandelnden Themen ausdrücklich einbezieht, hat die Frage nach der Zuordnung von bischöflichem Lehramt und dem Zeugnis der Laien aktualisiert. Wenn diese Zuordnung nicht einlinig in autoritativer Lehre auf der einen und bloßer Entgegennahme derselben auf der anderen Seite besteht, dann muß es in der Kirche eine umfassendere Kommunikation geben, die allerdings nicht ohne bestimmte Strukturen ist. Um deren Erhellung geht es in diesem Beitrag, den wir dem Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz verdanken.

1. Ein neues Modell sozialer Hirtenbriefe als Herausforderung

Briefe — mit ihrer geprägten literarischen Gestalt, die persönliche Zuwendung und inhaltliche Aussage verbindet — sind bereits im Neuen Testament und in der Folge bei den Vätern ein herausragendes Medium der Kommunikation der „Hirten" mit ihren christlichen Gemeinden sowie ein wichtiges Moment und Instrument der Kirchenleitung. Sie wollen und können die lebendige Rede nicht überflüssig machen; wohl aber stellen sie — selbst in unserer Zeit der massenmedialen Ausstrahlungs- und Konservierungsmöglichkeiten — eine wichtige, geradezu unverzichtbare Ergänzung dar. So hat denn die Kirche die Einrichtung der „Hirtenbriefe" oder Pastoralschreiben bis heute beibehalten. Manche von ihnen, insbesondere päpstliche Rundschreiben (wie etwa die Sozialenzykliken), haben sogar eine außerordentliche und nachhaltige Bedeutung erlangt. Bezüglich der Enzykliken ist es in den letzten Jahrhunderten zu einer Neubelebung gekommen. Zumal unter dem gegenwärtigen Pontifikat sind diese Schreiben zu einem auch quantitativ bemerkenswerten Modus und zu einem sprechenden Ausdruck päpstlicher Verkündigung an die Gesamtkirche (und darüber hinaus) geworden. Daneben erfolgen die Schreiben der Bischöfe an ihre Diözesanen mit einer Regelmäßigkeit und Förmlichkeit, die ihnen einen festen und vorrangigen Platz in der Ausübung des bischöflichen Lehramtes geben.[1]

Neuerdings sind diese bischöflichen Schreiben in Anbetracht der offeneren Grenzen und der überregionalen Fragen, die eine Diskussion in größerem Kreis und eine übereinstimmende Antwort angezeigt erscheinen lassen, häufig gemeinsam von den Bischöfen eines Landes an die Katholiken der einzelnen Diözesen gerichtet (was die Frage nach der Lehrautorität der Bischofskonferenzen aufgeworfen hat, die im folgenden jedoch außer Betracht bleiben kann). In jüngster Zeit ist zudem der traditionelle Modus verändert worden, insofern die Bischöfe in einzelnen Fällen nicht einfachhin monologisch ein belehrendes und ermunterndes Wort an die Gläubigen richten, das dann mehr oder weniger beachtet, angenommen oder auch mit Kritik be-

[1] Insgesamt wird man sich allerdings vor möglichen inflationären Tendenzen zu hüten haben, die das Bild einer vor allem schreibenden bzw. lesenden, formulierenden und diskutierenden Kirche entstehen lassen.

dacht wird, sondern ausdrücklich die Meinungen ihrer Adressaten zu den zu behandelnden gesellschaftlichen Fragen einbeziehen und deren Stellungnahmen zum voraus einholen (so insbesondere der 1984—1986 erarbeitete Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle"[2] und der in Vorbereitung befindliche, 1988 in einem Grundtext vorgestellte österreichische Sozialhirtenbrief).

Nun wird man diesen Bischöfen nicht unterstellen, sie wüßten ihr Leitungsamt als Hirten und Lehrer der ihnen anvertrauten Gläubigen nicht wahrzunehmen; möglicherweise seien sie durch die wiederholten und teilweise heftigen innerkirchlichen Auseinandersetzungen der letzten Zeit (in Fragen der Sexual- und Ehemoral, der Friedens- oder der Umweltethik) unsicher geworden und wollten sich möglichst breiter Zustimmung vergewissern. Ihre Aufgabe, „das Wort" zu verkünden und dafür „ob gelegen oder ungelegen" einzutreten (vgl. 2 Tim 4,2), macht ja keineswegs das Bemühen überflüssig, durch die Art und Weise, wie dieses Wort gesagt und vermittelt wird, den Weg für seine Annahme zu bereiten. Wenn sich aber hier immer wieder Hindernisse auftaten, weil sich die Gläubigen von lehramtlichen Texten zu wenig angesprochen und verstanden fühlten, dann ist es sehr wohl angezeigt, nach neuen Möglichkeiten Ausschau zu halten. So gesehen wird man also — zumal in gesellschaftlichen Fragen, die als solche ein hohes Maß an profanem Sach- und Erfahrungswissen verlangen — neue Wege zu mehr Lebensnähe und damit zu einer besseren Verständigung nicht von vornherein verdächtigen. Allerdings muß Klarheit darüber bestehen bzw. geschaffen werden, worin einerseits die lehramtliche Kompetenz und Autorität der Bischöfe besteht, die jedenfalls nicht als das Sprachrohr oder Vollzugsorgan ihrer Gemeinden anzusehen sind, und was andererseits näherhin jenen Beitrag ausmacht, den die Gläubigen bzw. Laien[3] zu leisten vermögen und der von ihnen erwartet wird.[4]

Wie jedoch sind beide Instanzen und Kompetenzen in der Kirche genauer zu bestimmen und einander zuzuordnen? Hier ist grundsätzlich davon auszugehen, daß die lehramtliche Verkündigung — gerade in gesellschaftlichen Belangen — nicht einlinig doktrinell zu verstehen ist,

---

[2] Dieser Hirtenbrief ist auch hinsichtlich der Vorgangsweise auf Interesse wie auf Kritik gestoßen. Vgl. dazu HerKorr 41 (1987) 107—109; *F. Hengsbach*, Ein neuer Typ katholischer Soziallehre, in: Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft. Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA, Frankfurt 1987, 6—13. Bereits in ihrem Friedenshirtenbrief (1983) hatten die Bischöfe den Weg der Kommunikation gewählt; vgl. HerKorr 37 (1983) 311—315.

[3] Eine befriedigende Terminologie ist schwierig, da dem Lehramt zwar grundsätzlich die „Gläubigen" (einschließlich der Priester und Diakone) gegenüberstehen, in gesellschaftlichen Fragen jedoch den „Laien" in der Welt (also den Nicht-Amtsträgern) besondere Bedeutung zukommt. Zum Begriff des „Laien" vgl. *H. Döring*, Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz, Darmstadt 1986, 245f.

[4] Eine solche Klarstellung ist unter theologischer und unter methodischer Rücksicht wichtig. Diesbezüglich wäre etwa in der Vorstellung des Diskussionstextes zum österreichischen Sozialhirtenbrief (S. 2f) eine didaktisch noch profiliertere Darlegung des bislang ungewohnten Vorgehens der Bischöfe wünschenswert gewesen. Wie es heißt, „möchten die Bischöfe auf die *Erfahrungen* und *Meinungen* der Menschen hören und ihren Sozialhirtenbrief durch eine umfassende Informations- und Diskussionsphase vorbereiten". Dabei will der zu diesem Zweck erstellte und vorgelegte Grundtext „vor allem eine *innerkirchliche Diskussion* anregen", wendet sich aber zugleich „an *alle*, denen eine sinnvolle Arbeit und ein solidarisches Leben ein Anliegen ist". Er soll „helfen, das Problembewußtsein zu schärfen, die eigenen Erfahrungen auszusprechen und gemeinsam zu beurteilen". Alles in allem geht es um *„soziale Gewissensbildung*, die wesentlich zum lebendigen Glaubensvollzug gehört" (Hervorh. v. Vf.). Somit interessieren sich die Bischöfe nicht allein für „Erfahrungen", sondern trauen und muten den Menschen (in und außerhalb der Kirche) auch ein sittliches Urteil über die sozialen Verhältnisse und ihre Ordnung zu.

so als seien die Gläubigen einfachhin die zum Hören, Zustimmen und Befolgen verpflichteten Adressaten, sondern daß diesen ihrerseits die Autorität eines christlichen Zeugnisses zukommt. Mit dieser Zuordnung von Lehramt und Gläubigen, die natürlich noch weiterer Auslegung bedarf, ist eine mehrdimensionale innerkirchliche Kommunikation grundgelegt, die freilich ihre Strukturen hat. Diese herauszustellen, erscheint bei der offenbaren Gefahr von Unsicherheiten und Mißdeutungen durchaus angezeigt.

Dieser Aufgabe stellen sich die folgenden Überlegungen. Sie setzen beim inkarnatorischen Charakter des kirchlichen Lehramtes (2.) und dem ihm korrespondierenden Zeugnis der Gläubigen (3.) an, um dann die Strukturen dieser Kommunikation aufzuzeigen (4.) und daran noch einige praktische Folgerungen zu knüpfen (5.).

2. Der inkarnatorische Charakter des Lehramtes

Gottes Offenbarung kulminiert in seinem menschgewordenen „Wort" Jesus Christus und dem von ihm verkündeten Evangelium. Diese im Glauben angenommene, lebensgestaltende Heilsbotschaft sollte in der Welt bleiben, um allen Menschen erschlossen zu werden. Gottes Offenbarunswort zu bewahren, wirksam werden zu lassen und zu vermitteln, weiß sich die Christengemeinschaft von Anfang an verpflichtet. Gleichwohl sind es die berufenen Apostel und die Hirten der Kirche, die Bischöfe mit dem Papst, denen dieses Amt (als Aufgabe und Vollmacht) in besonderer, institutioneller Weise gegeben ist. So gibt es das „Lehramt" der Kirche (Papst Paul VI. hat in „Evangelii nuntiandi" das Bild einer „evangelisierenden Kirche" gezeichnet) und ein hierarchisch verfaßtes Lehramt in ihr.[5] Gottes Wort ist der Kirche anvertraut; es liegt ihrer Verkündigung voraus und zugrunde und bildet zugleich deren Maßstab und Zielbestimmung. Das Wort der Kirche, in welchem Gottes Wort zugänglich ist, ist darum nicht einfachhin das Wort Gottes, sondern ist immer in der Perspektive auf dieses hin zu sehen. Alle Lehrer der Kirche (einschließlich der Träger des Lehramtes) stehen „diesseits" des Gotteswortes, das immer an und durch Menschen ergeht.

Dies bedeutet insbesondere, daß die Aufgabe, die Offenbarungsbotschaft durch die Geschichte hindurch weiterzutragen, sie auf die verschiedenen Situationen zu applizieren und so den Menschen zu vermitteln, menschliche Denk- und Erkenntnisbemühungen keineswegs überflüssig macht, sondern diese gerade voraussetzt. Auch den Trägern des Lehramtes wird ja keine Illumination oder Inspiration zuteil; der Hl. Geist stützt und schützt als „Beistand" die amtliche kirchliche Lehrtätigkeit.[6]

Das Verwiesensein auf die menschliche Denk- und Erkenntisbemühung schließt ein, daß die entsprechenden Erkenntniswege beschritten werden müssen (etwa theologische Forschung oder synodale Beratung), ferner daß Entscheidungen ihre Zeit brauchen und Antworten nicht immer sofort abrufbar sind, schließlich daß — wie die Lehrgeschichte bestätigt — Aussagen auch unzulänglich und unaus-

[5] Zur Begrifflichkeit vgl. *W. Kern u. a. (Hg.)*, Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, Freiburg—Basel—Wien 1988, 161—163.

[6] Bereits auf dem I. Vatikanischen Konzil wurde in dem die Unfehlbarkeitsdefinition vorbereitenden Lehrtext die Vorstellung einer einsamen, autarken, von Heiliger Schrift und lebendiger Tradition absehenden Lehrentscheidung abgewiesen (DS 3069f); auch das „Ex sese . . ." der Unfehlbarkeitsdefinition steht dem nicht entgegen (vgl. *A. Riedl*, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils, Freiburg—Basel—Wien 1979, 250—253. 278—282. 342f. 356).

gewogen sein können und darum besserer Einsicht zugänglich bleiben.
Letzteres setzt weder die Wirksamkeit des Geistbeistandes noch die Autorität des Lehramtes herab (dieser gereichen eher hypertrophe und undifferenzierte Vorstellungen zum Nachteil). Wenn der Hl. Geist der Kirche die Erkenntnisbemühung nicht erspart und sie dabei auch der Gefahr fehlerhafter Auffassungen und Aussagen nicht unbedingt enthebt, so ist mit Gewißheit seine Wirksamkeit doch insoweit gegeben, als das Lehramt bei seiner Aufgabe, die ihm anvertraute Botschaft zu bewahren und auszulegen, nicht wesentlich und endgültig scheitern kann. Die Grenzen der sicheren (!) Irrtumslosigkeit (Unfehlbarkeit) lehramtlicher Aussagen sind allerdings nicht schon jene der Wirksamkeit des Geistbeistandes, der Wahrheit der Lehre und der Autorität des Lehramtes. Wo dies anerkannt wird, wird man nicht versucht sein, die Unfehlbarkeit auszuweiten oder ihre Grenzen zu verwischen. Wo immer also das Lehramt als solches, d. h. authentisch spricht, verpflichtet es grundsätzlich zur Zustimmung. Weil nach den Worten des II. Vatikanums die Bischöfe „authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer" sind, die „dem ihnen anvertrauten Volk die Botschaft zum Glauben und zur Anwendung auf das sittliche Leben (verkünden)", „müssen (die Gläubigen) mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös gegründetem Gehorsam anhangen", welcher Gehorsam „in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten (ist)", wobei es noch einmal Unterschiede in der Art und Intensität dieser Aussagen gibt.[7]
Die Lehre des Lehramtes ist somit keine homogene wie auch keine statische Größe. Nicht jede Aussage ist in gleichem Maße gesichert. Wie sich eine Beschränkung der Lehrautorität bzw. der Zustimmungspflicht auf das Unfehlbare verbietet, so dürfen auch Unterschiede in der Wahrheitsgewißheit nicht unterschlagen werden. Daß in einer Sache eine Lehraussage ergangen ist, verwehrt darum nicht schon Reflexion, Diskussion und Kritik. Wie immer diese zu praktizieren sein mögen (was eine eigene Frage ist), so bleibt doch auch dafür grundsätzlich Raum in der Kirche. Dieser stellt nicht etwa eine Art Reservat gegenüber dem Lehramt dar, sondern ist ausgewiesen durch jene Gabe und Aufgabe, die den Gläubigen als solchen zukommt.

3. Das Zeugnis der Laien

Hatte noch ein Textentwurf des I. Vatikanums die Kirche als „eine Gesellschaft von Ungleichen" bezeichnet, vor allem weil nur den einen die Heiligungs-, Lehr- und Leitungsvollmacht verliehen sei,[8] und hatte man zuvor schon auf J. H. Newmans Artikel „On Consulting the Faithful in the Matter of Doctrine" (1859) mißfällig reagiert,[9] so hat das II. Vatikanum ein anderes Selbstverständnis der Kirche entwickelt bzw. bestätigt: die Kirche als das durch Wort und Sakrament konstituierte, hierarchisch gegliederte Volk Gottes, das

[7] Vgl. LG 25. — Genaugenommen verlangt eine Lehraussage, auch eine solche moralischer Natur, primär (gedankliche) „Zustimmung", nicht (tätigen) „Gehorsam".
Die Abkürzungen der zitierten Konzilsdokumente bedeuten: AA = Apostolicam Actuositatem; GS = Gaudium et Spes; LG = Lumen Gentium; PO = Presbyterorum Ordinis; UR = Unitatis Redintegratio.
[8] Erstes Schema einer Konstitution über die Kirche, Kap. 10 (Neuner-Roos 369).
[9] Vgl. *J. Guitton*, Mitbürgen der Wahrheit. Das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre, Salzburg 1964.

mit dem Heilsgeheimnis Christi seinen Weg durch die Geschichte nimmt. Damit hat das Konzil alle durch die Taufe Christus angegliederten und mit dem Hl. Geist gesalbten Gläubigen in ihrem Kirche-sein unüberhörbar gewürdigt. Die Laien bestimmen sich nun nicht mehr zuerst als die dem hierarchischen Amt Unterstellten, sondern positiv als „des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig", als ausgerüstete Zeugen des Evangeliums in der Welt.[10]

Obwohl der Glaube des einzelnen Christen „vom Hören kommt" und dieses Hören nur durch authentische Sendung möglich wird (vgl. Röm 10, 14f. 17), ist der einzelne nicht nur Empfänger amtlicher Verkündigung, sondern seinerseits befähigt und berufen, die Wahrheit des Glaubens immer tiefer zu erfassen sowie treu und konsequent im (persönlichen, beruflichen, familiären und öffentlichen) Leben zu verwirklichen. Die Lehramtsträger können weder beanspruchen noch wünschen, sich allein auf diese Erkenntnis zu verstehen und sich um sie zu bemühen, um von den Gläubigen lediglich Aufmerksamkeit und Zustimmung zu erwarten; vielmehr sind diese dazu zu ermutigen und darin zu fördern, mehr und mehr als die zu leben und zu wirken, die sie als Getaufte und Gefirmte sind. Diese ursprüngliche Würde der Laienchristen anzuerkennen, ist ekklesiologisch begründet und bedeutet nicht etwa eine großmütig gewährte Konzession, ein sympathieheischendes bzw. permissives Eingehen auf die moderne Autoritätskritik und Demokratisierungstendenz oder eine bloße Verlegenheitslösung, die spürbar gewordene Engpässe auf seiten der Amtsträger kompensieren soll.

Wenn aber die Laien nicht einfachhin Rezipienten amtlicher Lehren und Weisungen sind, dann haben sie nicht erst auf solche zu warten, sondern — immer entsprechend den jeweiligen Möglichkeiten — in der motivierenden und kritischen Kraft ihres Glaubens selber zu denken, zu forschen, zu prüfen, miteinander zu beraten, zu urteilen und zu handeln, alles in allem: ihren „Glaubenssinn"[11] zu aktuieren und ihre im Gewissen gründende Verantwortung wahrzunehmen. Reichtum und Wachstum der Glaubenserkenntnis in der Kirche (gerade auch in Fragen der Glaubenspraxis) stammen nicht aus numerisch vielfachem Widerhall lehramtlicher Vorgaben, sondern sind aufgrund des vielfältigen Wirkens des Hl. Geistes polygenetischer Natur, wiewohl nicht ohne Struktur und Konvergenz.[12] Tatsächlich geschah und geschieht die Vertiefung und Verlebendigung des Glaubens immer wieder auch durch Nichtamtsträger, die dabei in Konflikt mit ihrer Umgebung, ja sogar — leidvoll für beide Seiten — mit dem Amt geraten können. Jedenfalls kann die „Kirchlichkeit" der Laien — unbeschadet ihrer Verpflichtung gegenüber dem Amt — nicht auf diese konzentriert oder gar reduziert werden.

Als Glieder am Leibe Christi haben die Laien darum in der Kirche sehr wohl mitzureden und Verantwortung zu tragen, die ja nicht weniger *ihre* Kirche ist. Die Bewußtwerdung und Neubelebung dieser im Christsein begründeten Verantwortlichkeit gehört zu den erfreulichsten Zeichen der Nachkonzilszeit; sie darf der Kirche nicht mehr verlorengehen (etwa

[10] LG 31. 34. 35; vgl. auch *Johannes Paul II.*, Apost. Schreiben „Christfideles laici" (1988), bes. 8—17.

[11] Vgl. dazu *W. Kern/F.-J. Niemann*, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 178—185.

[12] Bedenkenswert formuliert *J. A. Möhler*: „Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich; sie sind: wenn *ein jeder* oder wenn *einer* alles sein will . . .; es muß aber weder einer noch jeder alles sein wollen; *alles* können nur *alle* sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes" (zit. bei *M. Seckler*, Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg—Basel—Wien 1988, 104).

dadurch, daß sich die Laien müde oder resigniert in ihren Privatbereich zurückziehen). Nicht zuletzt kommt sie in der (haupt- oder nebenberuflichen) Übernahme kirchlicher Dienste zum Ausdruck (wobei freilich die Gefahr einer gewissen „Klerikalisierung" — etwa als Gegenbewegung zu der früher so sehr betonten Unterordnung oder als Zeichen einer Abwertung des Dienstes in der Welt — nicht übersehen werden sollte[13]).

Gleichwohl haben es die Laien insgesamt vor allem mit den „weltlichen Dingen" zu tun. Hier leben und handeln sie: in Ehe und Familie, im Beruf, in der Freizeit, in gesellschaftlichen Organisationen, in öffentlichen Belangen, im politischen Geschehen; hier ist auch der Ort ihres Christseins, der zugleich ihr besonderes Aufgabenfeld bedeutet. Dies hat das Konzil deutlich und nachdrücklich herausgestellt. Die Welt, die die Welt Gottes und des Menschen ist, darf und muß ernstgenommen werden. Sache und Aufgabe der Laien ist es näherhin, „in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen", anders gesagt: „alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie immer Christus entsprechend geschehen und sich entwickeln und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen",[14] auf eine kurze Formel gebracht: die irdischen Pflichten im Geist des Evangeliums zu erfüllen bzw. „das Gebot Gottes im Leben der profanen Gesellschaft zur Geltung zu bringen."[15]

Die so konzipierte Aufgabe der Laien in der Welt ist nicht integralistisch zu verstehen, als gehe es darum, den geschwundenen gesellschaftlichen Einfluß der Kirche zurückzuerobern, gefährdete Positionen zu halten oder doch das „Image" der Kirche zu verbessern (obschon Mißverständnisse abgebaut werden sollen). Die Verchristlichung der weltlichen Bereiche versteht sich als deren Humanisierung gemäß der befreienden Wahrheit über den Menschen, wie sie in Jesus Christus als Liebe und Hoffnung erschlossen ist. Nach dieser in der Kirche weiter ausgelegten Wahrheit des Glaubens, aus der sich bestimmte Wertkonstellationen ergeben, richtet der Christ sein Urteilen und Handeln in der Welt aus, indem er zu diesem Ziel (der Verchristlichung) aus der ihm eigenen Sachkenntnis und Praxiserfahrung heraus, die angesichts der Komplexität der Probleme zunehmend wichtiger (und schwieriger) werden, wenigstens schrittweise die entsprechenden Bedingungen zu schaffen sucht.[16]

Die (vom Konzil eigens hervorgehobene) spezifische Zuständigkeit der Laien in den weltlichen Bereichen[17] fußt auf deren Sachkompetenz, meint aber auch eine Aufgabe, nämlich diese Bereiche im Lichte des Evangeliums bzw. des Glaubens zu gestalten. Die Seelsorger können hier gar nicht immer von sich aus mit einer fertigen Antwort dienen.[18] Eine solche kann sich überhaupt als schwierig erweisen, so daß selbst unter Christen und bei gleicher Gewissenhaftigkeit ein unterschiedliches Urteil möglich ist, wobei keine Seite die Autorität der Kirche ausschließlich für

---

[13] Es ist ja wohl keine Frage, ob es heute beispielsweise eher an Lektoren, Kommunionspendern und Pfarrgemeinderäten fehlt oder aber u. a. an christlichen Mediengestaltern, Betriebsleitern, Produzenten, Wissenschaftlern und Politikern, die in ihrem Bereich Alternativen zu den immer wieder beklagten Mißständen entwickeln und praktizieren.

[14] LG 31.

[15] GS 43; ähnlich AA 7.

[16] LG 36 konkretisiert das Ziel als Hinordnung der Güter zum Nutzen aller Menschen und fordert die Orientierung an Gottes Schöpfung und Wort bzw. am christlichen Gewissen.

[17] Vgl. LG 36; GS 43; AA 7.

[18] Vgl. GS 33. 43.

sich in Anspruch nehmen darf.[19] Das kirchliche Lehramt prätendiert somit weder eine Allein- noch eine Allkompetenz, sondern ist sich der Grenzen dessen, was es aus sich bzw. aus theologischen Gründen zu sagen vermag, durchaus bewußt. In gesellschaftlichen Fragen ist ihm die Sachkompetenz der Laien unverzichtbar, deren christliches Zeugnis es überdies nicht selbstgenügsam außer acht lassen kann. Lehramt und Laien sind damit auf eine Kommunikation verwiesen. Sie hat — wie die „communio" der Kirche selbst — bestimmte Strukturen, die es zu beachten gilt.

4. Strukturgesetze der Kommunikation

Zunächst ist diese Kommunikation nicht als eine solche „von oben nach unten" und umgekehrt zu denken, sondern in einem Modell der Zuordnung von Lehramt und Laien innerhalb der einen Gemeinschaft des Volkes Gottes sowie der Hinordnung beider auf eine gemeinsame Mitte, die Botschaft und das Geheimnis Christi. Auch bei einer so verstandenen *Zuordnung* sind Konflikte nicht ausgeschlossen; deshalb sind Überlegungen anzustellen, wie mit ihnen umzugehen ist, insbesondere welche Wege hierzu die Glaubensbotschaft selbst die Beteiligten weist.
Sodann ist die Erkenntnis dessen, wie der Glaube in den verschiedenen Lebensbereichen zu verwirklichen ist bzw. wie die weltlichen Bereiche im Licht des Glaubens zu gestalten sind, allen Christen aufgegeben und geschieht grundsätzlich in einem — freilich nicht strukturlosen — *gesamtkirchlichen Prozeß*. Dieser schließt niemanden aus, wiewohl er tatsächlich nicht von allen gleichermaßen mitgetragen wird. In seiner Tiefe ist er auch nicht allein Leistung des menschlichen Geistes, sondern vor allem ein Sich-Öffnen gegenüber dem göttlichen Geist der Wahrheit und der Liebe. Dazu kommt allerdings die Bemühung um eine umfassende und gesicherte Sachkenntnis, die zu erheben Aufgabe der einschlägigen Wissenschaften ist (Die zutreffende und verständliche Vermittlung ihrer Ergebnisse stellt eine eigene Aufgabe dar). Setzt jedes verantwortliche, kluge und humane Handeln konkreter Art eine hinreichende Kenntnis der sachlichen Gegebenheiten und Folgen voraus, so ist es erst recht in gesellschaftlichen Fragen unerläßlich, über das entsprechende Sachwissen zu verfügen. Dies wiederum verlangt, sich an die zu wenden und auf die zu hören, die aufgrund ihrer Sachkompetenz Gültiges zu sagen haben. Damit ist das Handlungsurteil nicht etwa an die Experten delegiert, da Sachverhaltsaussagen noch kein Werturteil abgeben, auch wenn sich die Entscheidung sehr wohl auf sie stützt. Immer aber geht es neben der Kenntnis der Sachzusammenhänge auch um die Erkundung neuer Möglichkeiten bzw. Aufgaben, die sich abzeichnen, deren Wahrnehmung allerdings eine besondere Sensibilität voraussetzt. Es handelt sich hier um das, was das Konzil die dem einzelnen Christen wie der Kirche als solcher gebotene Erkenntnis und Deutung der „Zeichen der Zeit" genannt hat.[20]
Nach seiner äußeren Seite hin stellt sich dieser Erkenntnisprozeß als ein Austausch von Kenntnissen und Erfahrungen, Meinungen und Überzeugungen innerhalb der Kirche dar, die anderen zur Anregung dienen sollen, sich aber auch der Kritik stellen müssen. In diesen Äußerungen, unter die auch das persönliche Lebenszeugnis zu rechnen ist, tritt eine Vielfalt von Gesichtspunkten zutage, in der sich sehr wohl auch unterschiedliche

[19] Vgl. GS 43.
[20] Vgl. GS 4. 11; AA 14; UR 4; PO 9.

Sichtweisen und Betroffenheiten einzelner Personen oder einzelner Personengruppen offenbaren können (wobei dann zwischen der persönlichen Rücksichtnahme und dem Blick auf das Ganze zu vermitteln ist). Auch wenn die vielen und verschiedenen Stimmen von Christen eine gewisse Unruhe und Verunsicherung mit sich bringen mögen, darf und soll es in der Kirche eine *„öffentliche Meinung"* geben, in der die Gläubigen ihre christlichen Überzeugungen bezüglich der verschiedenen Lebensaufgaben und Zeitprobleme artikulieren. Weil hierzu jedoch bloße „veröffentlichte Meinungen" nicht genügen, bedarf es des offenen Gesprächs und der redlichen Diskussion unter Christen, und darüber hinaus des „freien Wortes in der Kirche" (K. Rahner), das freilich immer auch ein verantwortliches und aufbauendes Wort zu sein hat. Hier kommt den verschiedenen Synoden, Räten und Gremien eine besondere Bedeutung zu. An die Amtsträger richtet sich die Erwartung, diese Meinungsbildung in der Kirche nicht zu verhindern, sondern zu begrüßen und zu unterstützen, wozu auch gehört, darauf zu sehen, daß die Bedingungen einer ehrlichen Meinungsäußerung und eines fruchtbaren Meinungsaustausches gewahrt bleiben (und auch Konflikte in entsprechender Weise ausgetragen werden). Ein solcherart gegebenes Zeugnis der Laien erfüllt durchaus einen Dienst am Lehramt.

Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Erkenntnisprozeß der *Theologie* zu. Ihr Selbstverständnis und darin wieder ihr Verhältnis zum Lehramt ist zumal in den letzten Jahren intensiv diskutiert worden. Grundsätzlich bleibt das bisher zu den Strukturgesetzen innerkirchlicher Kommunikation Gesagte auch hierfür in Geltung. Wiederum ist das Verhältnis von Theologie und Lehramt vor allem als Zuordnung zu sehen, in der beide trotz unterschiedlicher Aufgabenstellung in ihrer Hinordnung auf das eine Wort und Volk Gottes verbunden sind. Die Theologie kann das Lehramt nicht ersetzen, das Lehramt der Theologie nicht entraten. Soll aber die Theologie ihre Aufgabe erfüllen, muß sie sowohl von Bevormundung als auch von Bemächtigung und Erwartungsdruck (von welcher Seite auch immer) frei sein. Damit sind freilich nur die Rahmenbedingungen für die theologische Arbeit geschaffen, die in methodischer Hinsicht in der Öffentlichkeit der Kirche und der Gesellschaft geschieht, sich der Diskussion aussetzt und sich immer wieder des Mittels der Fachdiskussion bedient, und die sich in inhaltlicher Hinsicht insbesondere mit gewichtigen und dringlichen Fragen — und hierin auch solchen aus dem gesellschaftlichen Bereich — zu befassen hat.

Schließlich kommt es in diesem ganzen Prozeß dem *Lehramt* zu, seinen Verlauf durch Vorgaben und Interventionen zu steuern und seine Ergebnisse in bezug auf die Übereinstimmung mit der Glaubensbotschaft autoritativ, gegebenenfalls sogar letztverbindlich zu beurteilen. Nicht so sehr die Wahrheitserkenntnis, für die es in der Kirche kein Privileg gibt, ist seine spezifische Sache als vielmehr die Sicherung und authentische Bezeugung der Wahrheit.[21] Da aber der christliche Glaube nicht nur durch dogmatische Irrtümer, sondern auch von der Praxisseite her um seine Identität gebracht werden kann, fallen — unter dieser Rücksicht — im großen Rahmen der Fragen der Moral

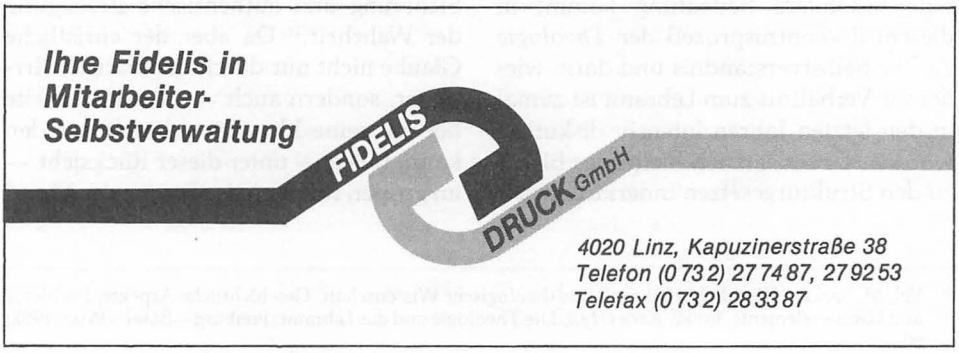
[21] Vgl. *M. Seckler*, Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente, in: *W. Kern (Hg.)*, Die Theologie und das Lehramt, Freiburg—Basel—Wien 1982, 60.

grundsätzlich auch solche des gesellschaftlichen Lebens in die lehramtliche Entscheidungskompetenz.

5. Praktische Folgerungen

Die Kirche ist heute herausgefordert, zu den anstehenden großen gesellschaftlichen Fragen, die bereits eine globale Dimension angenommen haben, Stellung zu nehmen, den Menschen eine Orientierung zu bieten, zusammen mit anderen Kräften und Instanzen tätig zu werden und sich hierbei als ehrlichen, kundigen, lernbereiten und fairen, somit als ernstzunehmenden *Gesprächspartner* zu erweisen. Dies schließt keineswegs aus, daß bisweilen auch ein klares Nein zu sagen ist, wo gefährliche Entwicklungen drohen. Daß die Kirche dort präsent bleibt und respektiert wird, wo die Probleme diskutiert werden und die zum Teil folgenschweren Entscheidungen fallen, ist wichtiger, als daß sie diese oder jene (christliche) Vorstellung durchzusetzen vermag. Zugleich bedarf die innerkirchliche Kommunikation — nicht nur jene zwischen Bischöfen und Laien — einer Verbesserung. Es ist eine *Kultur des Dialogs*, die heute offensichtlich nottut.[22] Ein Dialog hat ja seine Gesetze, die beachtet werden müssen, wenn er gelingen soll. Dazu gehört (um nur einiges anzudeuten), daß die Partner einander ernstnehmen; daß sie auf Unterstellungen verzichten; daß sie den Dissens nicht überbewerten; daß sie bereit sind, sich korrigieren zu lassen; daß die Aufrichtigkeit des Redens auch nicht durch unausgesprochene Drohungen behindert wird; daß man den eigentlichen Frage- oder Streitpunkt nicht verschiebt (und auf nicht gestellte Fragen antwortet, während man auf die tatsächlich vorhandenen die Antwort schuldig bleibt). Man wird, wo — um der Menschen willen — das innerkirchliche Gespräch vorangebracht und zu einem handlungsfähigen Konsens geführt werden soll, diese seine formalen Aspekte nicht als belanglos abtun. Überdies ist die Art und Weise, wie man in Fragen der christlichen Wahrheit (auch in ihrer gesellschaftlichen Relevanz) miteinander redet, vom Inhalt der christlichen Botschaft nicht ablösbar.

[22] Vgl. Weltoffene Katholizität. Von der Notwendigkeit und Kultur des Dialogs, Rottenburg-Stuttgart 1985.



OTMAR STÜTZ

Den Sozialhirtenbrief vorbereiten

Bericht über das Projekt der österreichischen Bischöfe

Dieser Bericht, verfaßt vom Redaktionssekretär unserer Zeitschrift und zugleich Leiter des „Sekretariats Sozialhirtenbrief" in Linz erweist die große Sorgfalt, mit der der Grundtext für den kommenden Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe erarbeitet wurde. Im Kontrast dazu steht die oft recht undifferenzierte Kritik einzelner, die jedoch zur Auseinandersetzung zwingt, und damit den Inhalt und die Form des Hirtenwortes positiv beeinflussen kann. (Redaktion)

„Wir sehen diese Methode der Erarbeitung eines Sozialhirtenbriefes als sehr positiv und erwarten voll Spannung und Interesse das Endprodukt." (Stellungnahme 1146) „Wir hatten einen sehr langen, aber interessanten Gesprächsabend und ich glaube, daß dadurch soziales Gewissen und Verantwortlichkeit der Teilnehmer gerüttelt und gefestigt worden sind. Die Idee, den Sozialhirtenbrief durch Diskussionen in dieser Weise vorzubereiten, finden wir eine gute Sache." (877) Solche und viele ähnliche Äußerungen in Briefen bekam das von den österreichischen Bischöfen bestellte Aktionsteam zwischen Herbst 1988 und Sommer 1989 zu lesen. Mehr als die Hälfte aller zirka 2300 direkt an das „Sekretariat Sozialhirtenbrief" in Linz gesandten Stellungnahmen bedanken sich in irgendeiner Form bei Bischof Maximilian Aichern, der diese Vorbereitung leitet, für die Möglichkeit der Mitarbeit, die sie „mit Freude zur Kenntnis genommen und mit Einsatz durchgeführt" (1911) haben, wie es andere ausdrücken. Oder: „Wir sind sehr ins Nachdenken gekommen." (544) „Da es den Laien erlaubt wurde, ihre Meinung zu sagen, schreibe ich nun nochmals an Sie." (105) Nur ganz wenige sehen in der Vorgangsweise das Hirtenamt der Kirche gefährdet, in der Presse erschien der Begriff „Herdenbrief", und nur nach Meinung der „Gemeinschaft aktiver Katholiken Österreichs" sei der mißglückte Hirtenbriefentwurf dazu angetan, „das Lehramt der Bischöfe in der Öffentlichkeit zu mißkreditieren" (Presseaussendung vom 26. 12. 1988).

Wo liegen die Anfänge dieses kirchlichen und gesellschaftlichen Diskussionsprozesses, wie war das Projekt konzipiert und welche Schritte wurden bisher gesetzt?

Die Anfänge

Mehrere Faktoren spielten zusammen. Im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich vollzieht sich gegenwärtig ein tiefgreifender Umgestaltungsprozeß. Arbeitsplätze verändern durch neue Technologien ihr Gesicht. Die Vernetzung der gesamten Erde beeinflußt die Kommunikation der Menschen. Die Umwelt muß neu bedacht werden.

Ein anderer Faktor ergibt sich auf der kirchlichen Ebene: Johannes Paul II. veröffentlichte in kurzen Abständen zwei bedeutende soziale Rundschreiben: „Laborem exercens" und „Sollicitudo rei socialis". In ihnen weist der Papst auf weltweite soziale Probleme hin und analysiert mit Prinzipien der katholischen Soziallehre die neuen Entwicklungen. Der besondere Anlaß für einen Hirtenbrief ist das für 1991 bevorstehende 100-Jahr-Jubiläum der ersten Sozialenzyklika „Rerum

novarum" Leos XIII. Den konkreten Anstoß gab die Bundesleitung der Katholischen Arbeitnehmerbewegung im Frühjahr 1986 mit der Bitte an die Bischofskonferenz um ein Wort der Kirche, das besonders die gegenwärtige soziale Situation unseres Landes wahrnehmen und ein hoffnunggebendes Wort für die Menschen sein sollte. Die letzten Äußerungen dieser Art lägen mit den Hirtenbriefen von 1956 und 1961 schon weiter zurück.
Bei der Frühjahrskonferenz 1986 der österreichischen Bischöfe wurde diese Anregung deponiert und am 6. November 1986 gab Bischof Johann Weber in einer Pressekonferenz den Beschluß der Bischöfe bekannt, unter Federführung von Bischof Aichern (Linz) einen Sozialhirtenbrief vorzubereiten. In der Folge wurde ein Aktionsteam bestellt, das am 31. März 1987 zum ersten Mal zusammentrat und eine Skizze zur Vorgangsweise entwarf. Dem Aktionsteam gehören unter Vorsitz des Linzer Bischofs der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl, Prälat Florian Zimmel, Pastoralamtsleiter der Diözese St. Pölten, Valentin Zsifkovits, Professor für Ethik und Sozialwissenschaft an der Universität Graz, P. Alois Riedlsperger SJ, Direktor der Katholischen Sozialakademie Österreichs in Wien, sowie Otmar Stütz für das „Sekretariat Sozialhirtenbrief" in Linz an.
Die Überlegungen in den Märzwochen 1987 erscheinen im Rückblick als bedeutsam. Im Bewußtsein, daß Papiere geduldig seien und es deren ja viele gäbe, und angeregt durch die Vorbereitung des eben veröffentlichten Wirtschaftshirtenbriefes der US-Bischöfe, sollten die Betroffenen — vor allem an der Basis — selbst miteinbezogen werden und aussagen können, wo sie der Schuh drückt. Mit den Worten Bischof Aicherns: „Wir sollen zuerst hören, wie es den Menschen geht, bevor wir über soziale Probleme schreiben." Das geplante Hirtenwort setzte den Schwerpunkt auf das Thema „Arbeit", um so eine Konzentration zu erreichen und ein Ausufern der Diskussion zu vermeiden. Das Konzept sah drei Phasen vor:
(1) Vorlage eines Grundtextes, der vom Aktions- und Beraterteam erstellt wird und vom Herbst 1988 bis Juni 1989 zur Diskussion steht;
(2) Sammlung der Diskussionsbeiträge und Erarbeitung einer Zusammenfassung durch das Aktionsteam bis zur Herbstkonferenz im November 1989;
(3) Erstellung des Sozialhirtenbriefes durch die Bischöfe und Veröffentlichung am 15. Mai 1990, ein Jahr vor dem 100-Jahr-Jubiläum der ersten Sozialenzyklika.

Der Grundtext

Einer der Begriffe, die das Projekt Sozialhirtenbrief als Ganzes charakterisieren, ist „Beteiligung". Der Grundtext sollte sie anregen und ermöglichen. Deshalb wurde dieses Prinzip bereits bei der Erstellung des Grundtextes angewendet. Das Aktionsteam berief für 6./7. November 1987 ein Beraterteam nach St. Pölten. In dieses konnten kirchliche Gruppierungen Vertreter/innen entsenden: Katholische Aktion (10 Personen), Laienrat (10), Pastoralamtsleiter (9), Pastoralkommission (10), Agrarbereich und Unternehmer (6), Arbeitsgemeinschaft der Arbeitnehmer- und Betriebspastoral (5) und Ordensgemeinschaften (4). Aufgabe der etwa 60 Personen war die Sammlung von Vorschlägen für Aufbau und Gestaltung des Grundtextes, seine inhaltlichen Schwerpunkte und Leitmotive. Man war damals großteils der Meinung, der Text sollte herausfordern und anecken, dürfe nicht lang sein, müsse übersichtlich und vor allem in verständlicher Sprache gehalten sein. Der Text müßte jedoch auch ein solches Niveau haben, daß sich Führungs-

kräfte in Wirtschaft und Gesellschaft davon ansprechen ließen.
Mit einem 20seitigen Protokoll voller Stichwörter und Ratschläge stand das Aktionsteam vor der schwierigen Aufgabe, die angesprochenen Probleme in eine Form zu bringen, die diesen Vorstellungen entsprach. Knappe sieben Monate waren Zeit. Zwei Ordner füllen die vielen Entwürfe und Überarbeitungen, woraus dann der 30seitige Grundtext „Sinnvoll arbeiten — solidarisch leben" entstand. Schon bald zeichnete sich eine Gliederung in einen grundsätzlichen Teil über die Stellung und den Wert der Arbeit in unserer Gesellschaft sowie die für Christen unumgängliche, aber schwierige Beziehung „Glaube und Arbeit" ab. Diesen ersten drei Kapiteln reihten sich Problemfelder an, die sich für das gegenwärtige Österreich besonders anboten: Familie, Sozialstaat, Arbeitslosigkeit, Frauenarbeit, Landwirtschaft. Die Dimension der internationalen Verflechtung und der Zukunft schlossen diesen Teil ab. Die Kapitel 11 und 12 brachten vor allem handlungsorientierte Anregungen mit den Titeln: „Der erste Schritt: Arbeit und Einkommen gerechter teilen" und „Schon jetzt beginnen: Damit das Gewissen wach wird".
Die einzelnen Kapitel versuchen im Cardijn'schen Dreischritt „Sehen-urteilen-handeln" eine Analyse der Probleme, ein Aufgreifen von Perspektiven der katholischen Soziallehre und in einem dritten Abschnitt die Suche nach Lösungen in Form von Fragen und Beurteilung politischer Maßnahmen. Inhaltlich geht es nicht allein um Fragen der Erwerbsarbeit oder des klassischen Gegensatzes von Arbeit und Kapital, sondern um die Verknüpfung der Arbeit in ihren vielfältigen Formen mit verschiedenen Lebensbereichen.
Ein dritter Gesamtentwurf wurde schließlich im Juni 1988 dem Urteil des Beraterteams unterworfen. Die zahlreichen Änderungsvorschläge und Zusätze wurden den Sommer über so weit als möglich eingearbeitet, der Text in eine übersichtliche Gestalt gebracht und in einer Auflage von 100.000 Stück im Rotationsdruck hergestellt. Diese hohe Auflage war riskant, aber sie sollte sich bald als wohl kalkuliert herausstellen. Es blieben nur einige Tausend Restexemplare; aus dieser Reserve werden auch heute noch Grundtexte angefordert.
Am 8. September 1988 erläuterte Bischof Aichern zusammen mit dem Aktionsteam einem Kreis katholischer Journalisten in einem Hintergrundgespräch die Konzeption und Absicht des Grundtextes und stellte ihn tags darauf in einer allgemeinen Pressekonferenz der Öffentlichkeit vor. Das war der Auftakt zu einem Jahr offener und lebendiger Diskussion; aus der Sicht des Aktionsteams ein spannendes Jahr.

Die Diskussion

Parallel zur Erarbeitung des Grundtextes stellte das Aktionsteam bereits die Weichen für die folgende Diskussion. Wichtig sei vor allem — so wurde in Statements und einer methodischen Begleitmappe verdeutlicht — das Gespräch über die eigene Arbeit und die sich daraus ergebenden sozialen Fragen, ein schärferer oder überhaupt ein Blick auf die Arbeits-Probleme, die Bildung eines sozialen Gewissens. Damit der Prozeß auch für die Bischöfe konkret fruchtbar würde, bat man um kurze und schriftliche Stellungnahmen, die wesentliche Inhalte und Ergebnisse der Gespräche wiedergaben. Der Bitte um Kürze (ein bis drei Maschinschreibseiten) wurde meist entsprochen und damit die Masse der Einsendungen überhaupt erst bewältigbar. Freilich hatten sich auch viele nicht an das Seitenlimit gehalten; dies wurde bei der oft hohen Qualität und dem guten Material gerne in Kauf genommen.

Grundsätzlich versuchte das Aktionsteam, subsidiär vorzugehen: den einzelnen Diözesen oblag die Organisation in ihrem Bereich; die Pastoralämter wurden gebeten, die Grundtexte zu verteilen; die Pfarren waren aufgerufen, in ihren vielfältigen Gruppen den Text zu besprechen und von sich aus mit Betrieben und Gemeinden in Kontakt zu treten. Und das katholische Prinzip der Subsidiarität funktionierte. Unterschiedlich schnell (im Norden und Osten früher als im Süden und Westen) und mit je eigenem diözesanen Gepräge lief die Diskussion an. Erst im Juli 1989 (Einsendeschluß: 30. Juni) konnte man ermessen, auf welch fruchtbaren (wenn auch oft noch ungepflügten) Boden dieser Grundtext fiel, wie lebendig verzweigt und vernetzt sich breiteste Bevölkerungsschichten aus allen Bundesländern beteiligten, sich in vielen — vom Aktionsteam nicht mehr überblickbaren — Veranstaltungen, Gesprächs- und Arbeitskreisen zusammenfanden und die Einladung der Bischöfe annahmen.

Zum hohen Bekanntheitsgrad des Grundtextes trug auch der Abdruck im vollen Wortlaut in der „Furche" und in der Zeitschrift „Academia" bei. Verschiedene Kirchenzeitungen brachten Serien mit Anschauungsmaterial; Pfarrblätter und andere Publikationen kirchlicher Einrichtungen druckten Auszüge.

Die Hearings

Der Grundtext wandte sich zuerst an die arbeitenden Frauen und Männer an der Basis und innerhalb der Kirche, dann aber auch „an alle, denen eine sinnvolle Arbeit und ein solidarisches Leben ein Anliegen ist, besonders an die Entscheidungsträger in Wirtschaft und Gesellschaft" (Grundtext, S. 2). Um die Mitarbeit dieser Personen sowie jener, die sich von Berufs wegen mit Arbeitsfragen beschäftigen, sicherzustellen, organisierte das Aktionsteam in den Städten Linz, Wien (zusammen mit Eisenstadt), Innsbruck, Feldkirch, Graz (zusammen mit Klagenfurt) und Salzburg sogenannte Hearings (eine ähnliche Veranstaltung fand für Niederösterreich in Krems statt). Auf Vorschlag der örtlichen Pastoralämter wurden jeweils etwa 50 Personen aus dem Bereich Politik, Wirtschaft und Wissenschaft eingeladen; 30 bis 35 kamen. Innerhalb von 14 Tagen besuchte Bischof Aichern mit dem Aktionsteam die genannten Städte und begegnete überall äußerst motivierten Teilnehmern und durch die bewußt kontroversielle Zusammensetzung interessanten Gesprächen. In jeder Stadt waren auch die Ortsbischöfe anwesend, wodurch ihre Hirtenfunktion, einzuladen, zu versammeln, einander ins Gespräch zu bringen, gut zum Ausdruck kam. Die positiven Erfahrungen legen es nahe, diesen Dialog fortzusetzen.

Um einen Eindruck von den inhaltlichen Grundargumenten der Diskussion zu geben, sei hier — als Teil für das Ganze — eine kurze Zusammenfassung der Hearing-Statements geboten. Sie wurden auch schriftlich zur Verfügung gestellt. Am deutlichsten spürbar waren die Unterschiede aufgrund der verschiedenen Erfahrungs- und Interessenslagen. So kritisierten die der Arbeitgeberseite nahestehenden Vertreter häufig die gesamte Konzeption des Grundtextes, seine Problemauswahl und Sprache: Der Ansatz bei den Problemen wurde als einseitige Kritik verstanden, die Leistungen der Wirtschaft und der Beitrag der Unternehmer seien nicht berücksichtigt, es fehle an einer positiven Sichtweise, an Hoffnung. Mit Blick auf die aktuelle günstige Konjunkturlage wurde vor allem die Darstellung des Problems von Arbeitslosigkeit und gesellschaftlicher Ausgrenzung als für Österreich unzutreffend kritisiert. Demgegenüber verwiesen Vertreter der Arbeitnehmerseite darauf, daß die soziale Lage im Grundtext durchaus zutreffend

skizziert sei. Die Probleme mit verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen müßten in jedem Fall ernstgenommen werden, auch wenn Österreich im internationalen Vergleich günstigere Daten aufzuweisen hat. Der Grundtext sei eine brauchbare Diskussionsgrundlage.

Sehr unterschiedliche Standpunkte nahmen auch die Vertreter der Wissenschaft ein. Einzelne im Grundtext skizzierte Problemzusammenhänge wurden mit Hinweis auf empirische Detailstudien in Frage gestellt oder als zu undifferenziert kritisiert, von anderen wiederum mit Untersuchungsergebnissen belegt. Als entscheidend erwies sich mehr und mehr die Frage nach der literarischen Gattung des Grundtextes, der keine wissenschaftliche Studie, sondern als Diskussionsgrundlage ein Impuls- und Mobilisierungstext sein wollte. Als solcher erfülle er nach Aussage eines Soziologen alle Kriterien, welche die Wissenschaft an einen solchen stelle. Mehrfach wurde die Frage nach dem gesellschaftstheoretischen Hintergrund des Grundtextes aufgeworfen. Einzelne Teilnehmer meinten, eine neomarxistische, systemkritische und der Marktwirtschaft feindliche Tendenz zu erkennen. Das Solidaritätsprinzip sei gegenüber dem Subsidiaritätsprinzip überbetont, sodaß zuviel vom Staat erwartet werde, anstatt auf Eigeninitiative und Verantwortung der einzelnen zu setzen.

Beim Arbeitsbegriff wurden von manchen Teilnehmern die ideell-geistigen Bezüge vermißt. Während nämlich die Erwerbsarbeit in ihrer Bedeutung mehr und mehr zurücktrete und sich die neuen Herausforderungen in der Freizeit stellten, rücke der Grundtext die Arbeit ins Zentrum der Betrachtung und reduziere sie zudem auf ihre materielle Seite. Demgegenüber wurde darauf verwiesen, wie sehr nach wie vor die Arbeit alle Lebensbereiche präge und die soziale Lage der gesellschaftlichen Problemgruppen entscheidend bestimme. Verschiedenste Beiträge verwiesen auf im Grundtext nicht enthaltene Probleme wie die Situation der alten Menschen, der Behinderten oder auch der Ungeborenen. Immer wieder aber wurde der Wunsch geäußert, die Bischöfe mögen in ihrem Hirtenbrief klar und eindeutig sprechen und dabei vor allem zugunsten der benachteiligten Menschen Stellung beziehen. Damit könnte die Kirche auch ihrer besonderen pastoralen Aufgabe gerecht werden.

Breite Beteiligung

Im kirchlichen Bereich wurde die Diskussion von den vielfältigen Gruppen auf pfarrlicher Ebene getragen: von Familien- und Frauenrunden, Sozial- und Dritte-Welt-Kreisen; es nahmen viele Pfarrgemeinderäte Stellung und vor allem Gruppierungen der Katholischen Aktion; insgesamt etwa drei Viertel aller Stellungnahmen. Ca. ein Zehntel aller Einsendungen stammt aus dem Schulbereich, ein anderes Zehntel läßt sich den Parteien und Interessensvertretungen zuordnen. In der breiteren Öffentlichkeit fand zunächst eine Podiumsdiskussion am 18. November 1988 in Wels (Oberösterreich) mit den Ministern Marilies Flemming (Familie) und Alfred Dallinger (Soziales) sowie Weihbischof Helmut Krätzl große Beachtung. Damals fiel das berühmte und noch oft zitierte Wort des inzwischen tödlich verunglückten Sozialministers: „Meine Partei würde sich glücklich schätzen, so einen Entwurf mit diesem Text zur Verfügung stellen zu können."

Zusammen mit der Leitung der Vorbereitung des Linzer Bischofs mag dieser frühe Beginn in Oberösterreich mitverantwortlich sein, daß statistisch gesehen aus diesem Bundesland die meisten Einsendungen stammen: Von den am 31. Juli 1989 registrierten 2199 Stellungnahmen stammen 613 aus der Diözese Linz, gefolgt

von Wien (494, wobei hier alle Einsendungen von Bundesleitungen subsumiert sind) und St. Pölten (397), weiters: Graz-Seckau (222), Innsbruck (132), Salzburg (119), Eisenstadt (69), Gurk-Klagenfurt (64), Feldkirch (61) und aus dem Ausland (7).

Im März 1989 lagen für den Zwischenbericht an die Bischofskonferenz erst 210 Eingaben vor, zu Anfang Juni 800, nach dem Einsendeschluß am 30. Juni jedoch stapelten sich die Briefe. Bei vielen spürt man, welch immense Arbeit den paar Seiten vorausgegangen war. Manche berichteten von vielen und langen Abenden und ein Pfarrer aus der Steiermark schrieb z. B., daß in seinen Beitrag 20 Dorfabende mit 750 beteiligten Personen eingeflossen seien.

Besonderen Anteil an dem stetig wachsenden Interesse hatten große Veranstaltungsreihen. Das Dr.-Karl-Renner-Institut der Sozialistischen Partei Österreichs (SPÖ) lud mit der Arbeitsgemeinschaft Christentum und Sozialismus (ACUS) zu einem Diskussionsabend, die Politische Akademie der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) zu einer Studienfachtagung, die Bundesparteileitung der ÖVP zu einem „Hearing". Seitens der Interessensvertretungen ergingen Einladungen an Bischof Aichern zu Begegnungen mit dem Bundesvorstand des Österreichischen Gewerkschaftsbundes, der Industriellenvereinigung, zur Oberösterreichischen Arbeiter- und Landwirtschaftskammer; Mitglieder des Aktionsteams nahmen an Gesprächskreisen mit Führungskräften aus Wirtschaft und Politik teil; nicht zu zählen all die vielen Veranstaltungen der diözesanen Mitarbeiter im sozialen Bereich.

Die Medien

Die Tagespresse berichtete laufend über diverse Veranstaltungen und begleitete den Prozeß mit Interesse und Wohlwollen. Besonders kirchliche Wochenzeitungen boten wiederholt hervorragende Analysen. Im Glaubensgespräch am Sonntag gestaltete der Rundfunk eine Serie zu Themen des Grundtextes. In der Schlußphase widmete auch das Fernsehen mehrfach dem Thema Sendezeit, am 29. Juni 1989 fand ein Club 2 dazu statt. Aus weiterer Entfernung betrachtet, kann man in der öffentlichen Diskussion zwei Bögen über diesem Jahr feststellen. In der ersten Phase wurde dem Grundtext Unternehmer- und Wirtschaftsfeindlichkeit und eine negative Grundtendenz vorgeworfen und die Katholische Sozialakademie der Österreichischen Bischofskonferenz attackiert. Zwei Personen ragen dabei heraus: Volksanwalt Herbert Kohlmaier und der Generalsekretär der Industriellenvereinigung, Herbert Krejci. In der Schlußphase konnte man deutlich parteipolitische Zuordnungen registrieren: Die sozialistische Partei begrüßte den Grundtext und die Diskussion, während starke Gruppen der Volkspartei vom pessimistischen Grundton sprachen. Nach dem Obmannwechsel in der Volkspartei setzte das ÖVP-Hearing im Juni deutlich andere Akzente.

Die literarische Gattung der Texte

Von Anfang an lag ein gewisser Schatten über der Diskussion, weil trotz unermüdlicher Richtigstellung von Bischof Aichern und seiner Vorbereitungsgruppe viele den Grundtext für ein Hirtenwort nahmen, das zwar noch ein wenig umgearbeitet, aber dann doch als solches publiziert werden würde. Daß hier eine Diskussionsgrundlage vorlag, die das Ziel hatte, die Probleme zum „Brennpunkt Arbeit" kurz darzustellen, nahmen viele, obwohl es in der Einführung des Grundtextes klar formuliert war, einfach nicht zur Kenntnis. Dieses hartnäckige Mißverständnis schadete zwar nicht der Intensität der Dis-

kussion, ja es förderte sie eher noch; die richtige Erfassung der Rolle des Grundtextes hätte freilich manche emotionelle Energie einer sachlichen Betrachtung der Probleme zuführen können. Im Lauf des Diskussionsjahres wurde es jedoch auch öffentlich immer deutlicher, daß den drei Phasen der Vorbereitung drei verschiedene literarische Gattungen von Texten entsprechen:
— der Grundtext als motivierender Text: anregend, kurz und ergänzungsbedürftig;
— die Zusammenfassung als Überblick über die vielen Wortmeldungen: verschiedene und differenzierte Sichtweisen, Tendenzen und Gewichte;
— der Sozialhirtenbrief als ein an einzelne oder bestimmte Gruppen gerichteter Brief.
Damit unterschied sich das österreichische vom amerikanischen Modell; im letzteren waren ja in mehreren Schritten immer wieder umgearbeitete Fassungen zur Diskussion gestanden. In der österreichischen Vorgangsweise war so auch gewährleistet, daß alle Betroffenen offen und frei ihre Meinung äußern und die Bischöfe auch frei ihr Hirtenamt wahrnehmen konnten. Dem Vorwurf, daß hier ein Herden- oder — noch weniger liebevoll — ein Schafsbrief entstünde, bot sich keine Grundlage.

Die Zusammenfassung

Unabhängig voneinander wurden laufend während des Jahres und vor allem im Sommer 1989 in den Städten Linz (Sekretariat), Wien (P. Riedlsperger) und Graz (Prof. Zsifkovits) die Stellungnahmen gelesen und studiert und für jedes Kapitel eine Zusammenschau entworfen. Immer wieder mußte gekürzt werden, damit zusammen mit einer Beschreibung des Prozeßablaufes und einer Statistik ein zumutbarer Umfang von 100 Seiten nicht überschritten wurde. Trotzdem durfte die Farbigkeit und Lebendigkeit der einzelnen Beiträge nicht ganz verloren gehen. Es mußte ein Umfang von fast 7000 Seiten gesichtet werden. Jedoch motivierten im „Taumel des Lesens" (wie es im Protokoll eines Redaktionstreffens hieß) immer wieder gute Beiträge und herzliche Begleitschreiben die Weiterarbeit.
Diese Zusammenfassung lag den österreichischen Bischöfen für ihre Studientagung am 6. November 1989 vor. Mit der abschließenden Pressekonferenz wurde sie der Öffentlichkeit vorgestellt, als Rückmeldung und Dank an alle Frauen und Männer, Jugendliche und Schüler, die sich der Mühe des Schreibens unterzogen, aber auch als Hinweis für jeden einzelnen, wie verschieden soziale Fragen gesehen werden. Als Ausdruck der Vielfalt eignet sich die Zusammenfassung in dieser Form besonders zur Weiterarbeit in den Gesprächskreisen.
In der Zusammenschau zeigte sich vor allem, wie notwendig ein neuer, umfassender Arbeitsbegriff sei, um die unselige Spaltung von bezahlter Erwerbsarbeit und unbezahlter Familien- und Pflegearbeit aufzuheben.
Zum Kapitel drei wird betont, wie schwer Glaube und Arbeit zu verbinden seien. Arbeit sei nicht der letzte Sinn des Lebens, sondern er hat Dienstfunktion am Gelingen des ganzen Lebens. Der tiefere Sinn der Arbeit ist, für jemanden zu arbeiten. Das Thema Familie wurde in den Gruppen am häufigsten besprochen: etwa ein Drittel aller Einsendungen äußert sich dazu. Der Familie „weht immer mehr der Wind ins Gesicht", wie es eine Frau ausdrückte. Eine Aufwertung der Familienarbeit, also der Haus- und Erziehungsarbeit wird gefordert. Einige schlagen eine finanzielle Abgeltung in Form eines Lohnes vor, fordern die Anrechenbarkeit dieser Zeit für die Pension, während anderen eine ideelle Aufwertung bzw. Betonung des Wertes „Familie" genügen würde.

Die Frauen meldeten sich insgesamt in einer erfreulichen Intensität zu Wort. Im Frauenkapitel wiesen sie darauf hin, daß Haushalt und Kindererziehung nicht nebenbei erledigt werden können. Die Doppelbelastung wird durch viele Erfahrungen aus dem Leben der Frauen belegt. Häufig und deutlich wird die Kirche nach ihrem eigenen Frauenbild gefragt.

Im Kapitel Sozialstaat werden konkret die Sicherung der Pensionen, eine bessere Unterstützung von Jugendlichen und Ausländer/innen und Formen einer Mindestsicherung diskutiert.

Bei der Arbeitslosigkeit wird auf die mannigfaltigen Beeinträchtigungen hingewiesen, die weit über die finanzielle Ebene hinausgehen. Konkret hofft man, daß durch verbesserte Ausbildung, Umschulung, Arbeitszeitverkürzung, solidarisches Teilen von Arbeit oder Schaffung von neuer Arbeit das Drohbild der Zweidrittelgesellschaft nicht Wirklichkeit wird.

In der Landwirtschaft steht die Entscheidung zwischen bäuerlichem Familienbetrieb und agrar-industrieller Produktion an. Eine vormals kulturprägende Bevölkerungsgruppe gerät an den Rand der Gesellschaft.

In der Analyse und Hilfe bei internationalen Problemen ist die Kirche besonders herausgefordert. Dabei wird eine entschiedene Option für die Armen erwartet. Im Kapitel „Zukunft" diskutieren viele Gruppen das Thema Umweltschutz. Dessen Wichtigkeit hätte im Grundtext ein eigenes Kapitel verdient und nicht bei der Landwirtschaft subsumiert werden dürfen. In einer Stellungnahme findet sich die schöne Aktualisierung: „Von den Christen müßte man sagen können: Seht, wie sie die Schöpfung lieben!" Mit der Verantwortung des Konsumenten, auf die oft hingewiesen wird, können die Menschen „schon jetzt beginnen".

Im „nächsten Schritt" hatte der Grundtext das Teilen von Arbeit und Einkommen hervorgehoben. In den Stellungnahmen heißt es, daß sich die Einkommensschere leider noch öffnet, während eine Verringerung des Abstandes von Höchst- und Niedrigstlöhnen einer menschengerechten Arbeit besser entspräche. Als Maßnahmen wurden auch ein Grundeinkommen und höhere gesetzliche Mindestlöhne diskutiert.

Einige Themen wurden im Grundtext vermißt: vor allem die vielfältige Not und Armut — in immer neuen Formen — am Rand der schützenden Arbeitsplätze. Aus wirtschaftlichen und politischen Führungskreisen kam der Hinweis, daß die wichtige Funktion der Unternehmer mit keinem Wort erwähnt sei. Einzelne hätten sich in diesem kirchlichen Dokument auch ein Wort zur Abtreibung oder Hinweise zur Bevölkerungsentwicklung, zu den alten Menschen, zur Bildungspolitik, zu Freizeit, Friede und neuen Technologien gewünscht.

Nun ist die Reihe an den Bischöfen, in Kontinuität mit der Katholischen Soziallehre und in Auseinandersetzung mit dem engagierten Beitrag der Menschen dieses Landes die „Zeichen der Zeit" zu erkennen und ein Wort der Hoffnung zu „Glaube und Arbeit" zu geben. Anfang März findet dazu eine außerordentliche Tagung der Bischofskonferenz statt. Der Text soll am 15. Mai 1990 erscheinen. Noch nie wurde ein Hirtenbrief mit solcher Spannung erwartet.

JOSEF BAUER

Caritas im Sozialstaat

Wir leben in einem Sozialstaat; aber es gibt immer wieder Menschen, die durch das „soziale Netz" hindurchfallen. Für sie gibt es die Organisation der Caritas. Die Caritas hat aber nicht nur eine ergänzende Funktion zum Sozialstaat, sie hat einen eigenständigen Wert. Sie stellt eine auf das Evangelium basierende Grundfunktion des Christentums dar. Ist sie nicht mehr vorhanden, wird alle Hilfe in menschlicher Not auf den Staat abgeschoben, dann hat die Kirche einen wesentlichen Aspekt ihrer Berechtigung eingebüßt. Diese Sicht vertritt der Verfasser, der dem Leitungsgremium der Diözesancaritas Linz angehört. (Redaktion)

1. Der Sozialstaat ist unersetzlich

Konrad Degen meint, daß es jemand schwer hätte, nicht unter Ideologieverdacht zu geraten, wenn er heute von Sozialstaat und christlicher Diakonie spreche. Dennoch sei es gewagt zu sagen, daß der Sozialstaat allen Unkenrufen zum Trotz in den Zeiten schwerer Wirtschafts- und Sozialkrise seine Bedeutung und Unersetzlichkeit bewiesen hat. Die durch Krisen ausgelösten Belastungen und Erschütterungen sozialstaatlicher Funktionen waren aus heutiger Sicht eine Bewährungsprobe, die die Stärken und Schwächen des Sozialstaates verdeutlichen: Finanzierungs- und Anpassungsschwierigkeiten, Handlungsträgheit sozialstaatlicher Organe, Überbürokratisierung. Reformen wie neue Gesetze, Förderung einer flexibleren Sozialbürokratie, neue Interventionswege (z. B. Projektförderung) und neue Kooperationen mit nichtstaatlichen sozialen Organisationen haben eingesetzt. Dazu sagt Anton Pelinka: „Doch aus diesen vielen Gründen einer Reform des Sozialstaates läßt sich überhaupt kein Grund des Zweifels am Sozialstaat überhaupt ableiten." (Kontraste, Nr. 20/1989) Die Unersetzlichkeit des Sozialstaates liegt nicht nur in der Aufgabe, Not zu bewältigen und soziale Probleme zu lösen, sondern auch in der Aufgabe, der Gerechtigkeit zwischen den verschiedenen Gruppen im Staate zum Durchbruch zu verhelfen. Deshalb steht auch die Kirche voll und ganz zum Sozialstaat: „Die Kirche spricht sich für den Sozialstaat aus: sie vertraut ihm, sie erwartet sich viel von ihm, denn Sozialstaat heißt letztendlich: Gerechtigkeit für alle, heißt: alle Bürger bekommen einen fairen Anteil am allgemeinen Wohlstand" (Bischof Aichern, Linz, anläßlich der Enquete „Sozialstaat 2000" in Linz 1989). Also: Sicherung des Lebens, Behebung materieller Not, stützende Maßnahmen bei Behinderung und Pflegebedürftigkeit sind die „Existenzsicherung" des Sozialstaates. Er muß mit legitimer Macht ausgestattet sein, die sich den Gesetzen und dem Interessensausgleich aller gesellschaftlichen Gruppen verpflichtet weiß.

2. Ist die Caritas ersetzbar?

Anders als beim Sozialstaat ist die Begründung für die Notwendigkeit der Caritas in weiten Kreisen der Bevölkerung immer noch schwierig. Im Rahmen pfarrlicher Bildungsveranstaltungen zu sozialen Themen wird häufig die Frage aufgeworfen: „Wozu ist im heutigen Sozialstaat Caritas noch notwendig?" Auf den ersten Blick ist die Frage nicht unberechtigt, zumal die Caritas für viele nichts weiter ist als *eine* soziale Hilfsorganisation neben anderen. Auch sind die verschiedenen pri-

vaten caritativen Organisationen wie Caritas, die (evangelische) innere Mission, die Vinzenzvereine usw. noch in einer Zeit entstanden, in der vom Sozialstaat im heutigen Sinne nicht einmal eine Spur vorhanden war. Damals (etwa im 19. Jahrhundert) hatten die kirchlichen Hilfsverbände für die notleidenden Menschen eine große Bedeutung. Dementsprechend waren sie auch von einer gewissen gesellschaftspolitischen Wichtigkeit (Heinz Lampert). Nicht bestritten wird, daß Caritas bis nach dem Zweiten Weltkrieg nichts an Bedeutung verloren hat. Seitdem aber sei der Sozialstaat gut entwickelt, biete ein verzweigtes soziales Netz, die Notleidenden hätten Rechtsansprüche und seien frei von Almosen. So gesehen sei die Caritas im Sozialstaat überflüssig geworden.

Die genauere Motivationsergründung dieser Meinung zeigt jedoch ein differenzierteres Bild der Einstellung zur Caritas:

— die Einstellung zur Caritas
— die Einstellung zu Armut und Not
— die Sicht von der Aufgabe des Sozialstaates

Die Einstellung zur Caritas ist in vielen Bevölkerungskreisen negativ bzw. belastet. Auch die intensive Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit, die Aktivierung pfarrlicher Caritas und die erhöhte Mobilität hauptamtlicher Caritasmitarbeiter haben nur eine geringfügige Imageänderung herbeiführen können. Zu hartnäckig hat sich das negative Bild der Caritas in vielen Menschen verwurzelt: Caritas wird als undurchschaubare Sammelorganisation erlebt; Caritas befaßt sich mit verschuldeter Not und unwürdigen Notleidenden; Caritas wird von Sozialschmarotzern ausgenützt. Das Caritasbild hängt also auch wesentlich mit dem Umgang mit schwieriger Not zusammen.

Die Einstellung zu Armut und Not ist von einer gewissen Spaltung in verschuldete und unverschuldete Not geprägt. Somit gibt es eine „beliebte Not" und eine „unbeliebte Not". Darauf ist auch die Bereitschaft zur Hilfeleistung bzw. deren strikte Ablehnung abgestimmt. Ausdruck findet diese Einstellungsdifferenzierung etwa in der Aussage: „Heute muß niemand arm sein; ist er doch arm, dann ist er selbst schuld!" oder „. . . wer dem hilft, unterstützt nur die Schmarotzer!" Dazu gehört dann zwangsläufig auch die Caritas. Man hat einen Grund zur Ablehnung. Tiefenpsychologisch steckt hinter dieser Argumentation eine massive Angst vor der Berührung mit Andersartigen, Fremden, Unbekannten, Unangenehmen. Das ist Bedrohung eigener und gesellschaftlicher Lebenswelt. Solidarität und Helfen brechen die erarbeitete und gewünschte Distanz zwischen Notleidenden und Nichtnotleidenden auf, sodaß die Gefahr der Berührung droht. Dagegen wehrt man sich durch Ablehnung derer, die helfen. Eine Bestätigung dieser Auseinandersetzung sind Anrufe bei der Caritas wie „Ihr helft den Falschen!" oder „Ihr macht es mir leicht, aus der Kirche auszutreten, weil ihr den Flüchtlingen helft!"

Die Sicht von der Aufgabe des Sozialstaates besteht in der grundsätzlichen und umfassenden Zuständigkeit des Sozialstaates für die Notleidenden. Dort sollen soziale Probleme gelöst werden. Der Staat hat Macht, kann Ordnung schaffen und hat außerdem „unsere Steuergelder". Auch dem Staat gegenüber kann eine gespaltene Motivation festgestellt werden: Wenn Probleme da sind, die Mitleid erzeugen, muß der Staat etwas Gutes tun; wenn es Probleme gibt, die unangenehm sind, hat der Staat Ordnung zu machen. Dahinter steht das schon oben erwähnte Motiv: Man möchte mit Außenseitern der Gesellschaft nicht in Berührung kommen (z. B. mit Nichtseßhaften, Haftentlassenen). In den Auseinandersetzungen über soziale Probleme, Sozialstaat und Caritas kön-

nen diese Gründe oft in höchst aggressiver Form zum Ausdruck kommen.
Caritas wird in der Konstellation dieser Gründe fraglich, ja geradezu unnötig, auch dann, wenn sie immer wieder als „letzte Institution" (Niklas Luhmann) in Notsituationen in Anspruch genommen wird. Freilich gibt es auch das Phänomen wachsender Akzeptanz der Caritas in der Gesellschaft.

3. Caritas gehört wesentlich zur Kirche

Die Begründung der Caritas gelingt in der Öffentlichkeitsarbeit am leichtesten durch Hinweise auf ihre Leistungsfähigkeit und auf ihre gesellschaftlichen Beiträge zu Problemlösungen. Dennoch muß sie auch von ihrer Substanz her gesehen werden.
Caritas besteht nicht aus einer komplementären Funktion zum Sozialstaat. Sie ist ein Teil des kirchlichen Lebens und Bestandteil der Glaubenshaltung der Gläubigen. Hierzu hat die Theologie inzwischen eine, wenngleich nicht systematische, so doch gründliche und für die Caritasarbeit hinreichende theoretische Arbeit geleistet. Die theologischen Darlegungen sind von den Caritasorganisationen aufzugreifen und in praktische Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit umzusetzen. Caritas leitet ihre Grundexistenz von der Liebe (Caritas) Gottes ab, die geprägt ist von der Zuwendung, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zum Menschen. Wer sich auf die biblische Offenbarung einläßt, muß mit einem Gott rechnen, der die Armen, Schwachen, Verfolgten zu seinen „Brüdern" macht, was heute oft mit dem Begriff „Option für die Armen" ausgedrückt wird. Caritas Gottes wird zum Glaubensmerkmal und -maßstab der Christen (Richard Völkl). Die Aneignung der „Weltanschauung Gottes" (Leopold Ungar) im Glaubensvollzug bringt eine Sicht des Menschen und der Gesellschaft mit sich, die in der grundsätzlichen Würde jedes Menschen, vor allem des „Schuldhaften" mündet.
Caritas wird unwillkürlich zur Provokation gesellschaftlicher Mißstände bzw. fördert im Christen und in den christlichen Gemeinden die Bereitschaft zum Umgang mit Menschen, die in der Gesellschaft keine Chance haben. Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen wird so zu einem Ort der Begegnung für verschiedene Menschen.
Natürlich ist das eine idealtypische Sicht, die durch die Unzulänglichkeiten und Schwächen des menschlichen und institutionellen Lebens kirchlicher Gemeinschaften durchbrochen wird. Nicht zuletzt deshalb wohl hat Bischof Fließer die Caritas der Diözese Linz im Jahre 1946 nicht als Mitgliederorganisation gegründet, sondern als bischöfliches Amt, mit dem Ziel, die Caritas (Liebe) Gottes unter Christen und in der Gesellschaft in Erinnerung zu halten. Die Liebe ist also institutionalisiert, und jährlich werden damit auch die der Kirche fernstehenden oder harten Menschen konfrontiert (z. B. durch Sammlungen).
Die Diözesancaritas darf von diesem Grundkurs des Evangeliums nicht abweichen; dies würde sonst zu einer Anbiederung an gesellschaftliche Wert- und Maßstäbe führen. Dann wäre sie wirklich überflüssig.
Caritas hat also nicht nur die Aufgabe zu helfen, sondern hat einen pastoralen und politischen Charakter. Sie verweist durch ihr Tun an Randgruppen und Notleidenden auf eine mögliche „Kontrastgesellschaft" (N. u. G. Lohfink) und kommt der in letzter Zeit von Theologen und Bischöfen geforderten Aufgabe nach, auf das „Reich Gottes" zu verweisen (Moltmann). Die Caritas der Diözese Linz z. B. hat sich dieser Grundhaltung ausdrücklich in ihrer „Betriebsphilosophie" (Leitbild) verschrieben.

Caritas hat also ihre eigene Begründung und ist nicht von der Leistungsfähigkeit bzw. den Leistungsgrenzen des Sozialstaates abhängig, ja es müßte sie auch geben, wenn ein perfektes soziales Netz aufgebaut wäre.

4. Caritas ist ein Element im Sozialstaat

Der Sozialstaat ist kein eigenständiger, monolithischer Block, auch wenn durch die Eigenständigkeit der Sozialbürokratie manchmal dieser Eindruck entsteht. Vielmehr ist er eine Funktion des gesellschaftlichen Willens. Deshalb kommt es wesentlich darauf an, welche Gruppen sich am gemeinsamen Willensbildungsprozeß des Staates beteiligen. Caritas hat eine doppelte Funktion in diesem Prozeß: sie hat die Erfahrungen in der Begegnung mit der Not zu reflektieren und in den Entscheidungsprozeß des Sozialstaates einzubringen, und die Caritas hat gesellschaftliche (und staatliche) Wertordnungen am Maßstab des Christlichen zu messen und Widersprüche aufzuzeigen. Sie darf daher nicht, wie es oft gefordert wird, nur im Stillen helfen. Sie hat mit der Verantwortung für den Mitmenschen auch eine soziale Kompetenz. Wer sonst soll für die Armen reden als der, der Arme erlebt?

5. Caritas muß helfen und aufzeigen

Die vornehmste Aufgabe der Caritas ist es aber immer noch, notleidenden Menschen zu helfen und ein Ort der Begegnung zu sein. Sie muß zu den Menschen gehen, sie in ihrer Not suchen und ihnen in ihrer Verletzlichkeit behutsam begegnen (Peter Rottländer). Caritasmitarbeiter erleben immer wieder eine andere, unbekannte Lebensqualität und Würde des Menschen. Kranke, Behinderte, Alte, Gestrauchelte zeigen eine ungeahnte Kraft der Lebensbewältigung. Oft eröffnet sich ihnen ein Widerspruch zur gesellschaftlichen Vorstellung vom Menschen, besonders dann, wenn es um Randgruppen wie Nichtseßhafte, Süchtige, Langzeitarbeitslose geht. Helfen wird anders. Natürlich spielen Geld und materielle Güter für die Existenzsicherung eine große Rolle. Im helfenden Prozeß kann man aber immer wieder die gewichtige Bedeutung des Kontaktes, der Beziehung, des Gespräches beobachten; ja vielfach liegen gerade hier die horizonteröffnenden Auswege.

In der konkreten Hilfeleistung kann Caritas durchgehend die Grenzen individueller Hilfeleistung erleben. Not ist nicht nur individuell verursacht, sondern ist in strukturelle Schwächen eingebettet. Einige Beispiele: Wohnungsnot, überzogene Mieten, Scheidungsfolgen, niedrige Gehälter und sonstige Einkommen, viel zu niedrige staatliche Hilfeleistungen (Sozialhilfe und Notstandshilfe), ungerechte Behandlung von Mann und Frau in der Entlohnung. Diese Beispiele könnten beliebig fortgesetzt werden und haben daher eher nur symbolischen Charakter. Sie sollen deutlich machen, daß Helfen auch auf Veränderung der Strukturen ausgerichtet sein muß. Caritas muß sich an die gesellschaftliche Öffentlichkeit und an den Sozialstaat wenden, Meinungsbildung betreiben und für mehr Gerechtigkeit eintreten.

6. Caritas und Sozialbürokratie

Zu den zentralen Erfahrungen der täglichen Caritasarbeit gehört die Zusammenarbeit mit der Sozialbehörde. Sie ist der direkte Ort der Begegnung der Notleidenden mit dem Sozialstaat: wer Hilfe vom Staat erwartet (im Sinne des Rechtsanspruches), muß zum Sozialbeamten. Dort zeigt sich dann, daß der Sozialstaat deutliche Grenzen hat. Er kann auch nicht alles „lösen" und ist auf die Kooperation mit nichtstaatlichen Einrichtungen angewiesen. Die Rechtsstaatlichkeit bindet die Beamten an Gesetze und Verwaltungsver-

fahren. Sie dürfen nicht (wie die Caritas) nach „freier" Erkenntnis Not anerkennen, sondern müssen sich an die Definitionen und Vorschriften der Gesetze halten. Entspricht ein Notleidender diesen nicht, dann muß er unverrichteter Dinge wieder gehen. Ein anderer Gesichtspunkt ist das Verwaltungsverfahren, das Antrag, Prüfungsverfahren, Bescheid, Aktenvermerke, Überweisungslaufzeit usw. vorschreibt. Dies hat inzwischen zu einem ausgefeilten und häufig übertriebenen Sozialbürokratismus geführt, dem sich auch viele Beamte mit unbürokratischer Einstellung nicht mehr entziehen können. Caritas wird deshalb — vor allem für engagierte Beamte — zu einem wirklichen Kooperationspartner, der Schnelligkeit, Entscheidungsfreiheit und einen unbürokratischen Ablauf der Hilfe sichert. Der Notleidende als Subjekt der Hilfe hat auf diese Weise nicht unter bürokratischen Belastungen zu leiden. Insofern kann Caritas getrost ein „Gehilfe" des Staates sein, wenn es um das Interesse des Notleidenden geht. Beispiele aus der Diözese Linz sind etwa: die gute Zusammenarbeit anläßlich der im Sommer 1989 entstandenen Flüchtlingsnot durch zu rasche Entlassung der Flüchtlinge aus den Auffanglagern. Die gute Zusammenarbeit mit den Arbeitsämtern, dem Magistrat Linz und dem Land Oberösterreich hat die Caritas in ihrer Bedeutung bestätigt. Ein anderes Beispiel ist die Familienhilfe, die in Kooperation mit Land und Bezirken von der Caritas betrieben wird. Ein drittes und ganz anders gelagertes Beispiel ist die Hilfe an armen Menschen. Die behördliche Sozialhilfe kann nur die materielle Zuwendung sichern. Beratung, Begleitung, Problemlösung oder gar eine umfassende (ganzheitliche) Sozialarbeit liegen nicht im gesetzlichen Konzept der Behörden. Caritas kann sich mit ihrer personellen Kapazität (haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter) und mit ihrer Entscheidungsfreiheit dieser umfassenden Hilfe widmen. Die Verantwortung für die Notleidenden „zwingt" die Caritas und den Sozialstaat zu einer derartigen Kooperation.

Eine andere Seite der Sozialbürokratie ist diese: Die gesetzlich gesicherte Macht ist immer wieder eine Versuchung für Beamte und Politiker. Die Gesetze bieten den Zuständigen die Möglichkeit, Hilfe zu gewähren bzw. abzulehnen. Dies erzeugt ein Gefühl der Mächtigkeit und Kompetenz. Beziehungen zwischen Beamten und Antragstellern werden oft zu einem Untertänigkeits- oder Abhängigkeitsverhältnis. Der Rechtsanspruch gleitet leider allzuoft in die Gewährung eines Almosens ab. Da hilft auch nicht das rechtliche Instrument der Berufung. Welcher Notleidende hat schon den Mut, Berufung einzulegen? Sehr häufig kommt es deshalb zu aggressiven Konfrontationen zwischen den Notleidenden und den Behörden, wobei der Notleidende immer den Kürzeren zieht.

Schlimm ist die Erfahrung, daß Sozialgesetze (!) zur Disziplinierung Notleidender verwendet werden. Der Begriff „Sozialschmarotzer" findet hier einen Teil seiner Nahrung.

Zu nennen ist auch der Mißbrauch sozialstaatlicher Hilfsmöglichkeiten für Wahlzwecke bzw. zum parteipolitischen Nutzen. So etwa, wenn dem Hilfeempfänger deutlich gemacht wird, *wer* ihm die Hilfe gewährt hat. Der Notleidende wird zum Objekt fremder Ziele. Gleichermaßen kann in der zeitlichen Nähe von Wahlen eine steigende sozialpolitische Aktivität (manchmal Versprechungen) beobachtet werden, die nach der Wahl wieder in der Tagesordnung politischer Tätigkeiten verschwindet.

Caritas hat wohl auch die Aufgabe, diesen sozialstaatlichen Verirrungen zu begegnen oder sie zu kritisieren.

7. Subsidiarität

Sozialstaatliches Handeln ist unersetzlich im gesamtstaatlichen Interessensausgleich, zur Durchsetzung von Gerechtigkeit und Sicherung der Existenz der Menschen. Daß diese Aufgaben nur mit legitimer Macht durchführbar sind, steht außer Zweifel. So etwa die steuerlichen Maßnahmen, die Interventionspolitik durch Subventionen oder Lenkungsmaßnahmen, die Arbeitsmarkt- und Beschäftigungspolitik.
Diese Macht ist zwar durch die Gesetze gegeben und begrenzt, die Gefahr des Mißbrauches bzw. der Überschreitung subsidiärer Prinzipien ist aber eine ständige Begleiterscheinung. In letzter Zeit kann immer häufiger beobachtet werden, wie sozialstaatliche Organe in die Vielfalt privater Aktivitäten (ordnend!) einzugreifen versuchen, etwa in den Bereichen der Arbeitsmarktförderung und der Altenarbeit. Der Staat bemächtigt sich zunehmend sozialer Bereiche, die durchaus von privaten Organisationen und Vereinen bearbeitet werden könnten. Statt Förderung privater Initiativen kommt es unter Umständen zur Verdrängung bestehender Einrichtungen. Dieser Gefahr muß mit aller Kraft begegnet werden. Der Sozialstaat hat nicht nur nicht das Recht alles zu tun, er kann es auch nicht. Dies darf auch nicht ideologisch mit dem Satz „Wir haben ja alle dasselbe Ziel des Helfens und wollen uns nicht konkurrenzieren!" verbrämt werden. Demselben Ziel muß nicht die selbe Motivation zugrundeliegen. Zumindest verschiedene Menschen- und Gesellschaftsbilder rechtfertigen die Zurechtweisung sozialstaatlicher Ausdehnungsbedürfnisse.
In diesem Zusammenhang muß auch auf das sogenannte „Wahlrecht" der Notleidenden hingewiesen werden, wie es in der BRD gesetzlich abgesichert ist. Wahlrecht heißt: der Notleidende kann sich eine soziale Organisation seiner Wahl, seines Vertrauens und seiner Anschauung wählen.
Caritas hat ihre Selbständigkeit im Sozialstaat zu behaupten und durchzusetzen.

8. „. . . so tönt es zurück!"

Wenn die Caritas kritisiert, so wird sie sich auch selbst Kritik gefallen lassen müssen. Und es gibt sicherlich berechtigte Gründe für Kritik. Dies soll um der Wahrheit willen zumindest angedeutet sein. In ihrem idealtypischen Bild hat Caritas eine unersetzliche Funktion im Sozialstaat. Sie muß aber bereit sein, ihre Grundlinie zu erhalten, muß der Gefahr organisatorischer Erstarrung begegnen und jedwede Anbiederung an bürgerliche Hilfsmaßstäbe unterbinden. Sie muß Not in ihrem Wandel wahrnehmen und Wege des Helfens mit Kreativität und Engagement erneuern.

Literatur:

Deufel Konrad, Sozialstaat und christliche Diakonie, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Nr. 15, Herder, 1982
Bischof Maximilian Aichern, Referat „Kirche und Sozialstaat" (wird noch veröffentlicht)
Rottländer Peter, Option für die Armen, in: E. Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik, Grünewald-Verlag, 1988
Cremer/Funke (Hg.), Diakonisches Handeln, Lambertus, 1988
Steinkamp Hermann, Diakonie, Kennzeichen der Gemeinde, Lambertus, 1985
Pelinka Anton, Krise des Sozialstaates — Krise der Demokratie?, in: Kontraste, Presse- und Informationsdienst für Sozialpolitik, 20/1989, Wien
Lampert Heinz, Sozialpolitik, Springer, 1980
Talos Emmerich, Staatliche Sozialpolitik in Österreich, Verlag für Gesellschaftspolitik, 1981
Luhmann Niklas, Funktion der Religion, Suhrkamp, 1977

WILHELM ZAUNER

Evangelisierung und Neu-Evangelisierung

Der Beitrag legt die — noch viel zu wenig bewußte — Sprengkraft offen, die vom Appell der Päpste zur „Evangelisierung" bzw. „Neu-Evangelisierung" ausgehen kann.
Der Verfasser ist Pastoraltheologe an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz. (Redaktion)

In letzter Zeit verstärkt sich der Ruf nach einer Neu-Evangelisierung. Geradezu dramatisch liest sich der Appell von Papst Johannes Paul II. zur Neu-Evangelisierung der Ersten Welt im Apostolischen Schreiben über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt (34).
Das Echo darauf ist geteilt. Ein Grund dafür ist wohl, daß der Begriff „Evangelisierung" (und die davon zu unterscheidende „Neu-Evangelisierung") den Katholiken nicht so vertraut ist. Es kommt daher zu Mißverständnissen und zum Mißbrauch dieser Begriffe, die auch die Zurückhaltung gegenüber dem Appell des Papstes erklären. Manche Mitarbeiter in der Kirche hören einen Vorwurf gegenüber dem Weg der Kirche und den seelsorglichen Bemühungen der letzten 30 Jahre heraus, etwa: In dieser Zeit sei so schlecht „evangelisiert" worden, daß nun alles „neu" evangelisiert werden muß. Andere verstärken absichtlich dieses Mißverständnis und mißbrauchen den Ruf zur Neu-Evangelisierung als Parole gegen das Konzil und die nachkonziliare Entwicklung der Kirche. Es ist daher angebracht, den Begriffen und den damit bezeichneten Vorgängen genauer nachzugehen.

I. Evangelisierung

Die Zurückhaltung gegenüber dem Begriff „Evangelisierung" ist z. T. auch darin begründet, daß diese Wortbildung in der deutschen Sprache einen Totalitätsanspruch insinuiert, den der Begriff gar nicht meint. Die „Christianisierung" etwa ist perfekt, wenn in einer Region alle Menschen und ihre Lebensverhältnisse „verchristlicht" sind. Die „Arisierung" — dieser Begriff liegt uns noch schwer auf der Seele — ist durchgeführt, wenn alle Nichtarier ausgemerzt sind. Mit solchen Ansprüchen (etwa: alle unter das Evangelium oder unter die Kirche zwingen) hat „Evangelisierung" nichts zu tun.

Das griechische Wort „eu-angelizomai" kommt in der Bibel 43mal vor. Am bekanntesten ist wohl das Wort des Engels aus dem Weihnachtsevangelium: „Ich verkünde euch große Freude (euangelizomai hymin charan megalen)." Die mediale Form bedeutet innere Anteilnahme und Engagement in der Vermittlung. Evangelisierung heißt also, dem Wort nach, die gute Botschaft von der Liebe Gottes aus eigener Freude daran und aus Liebe zu den Mitmenschen weiterzugeben.

Es ist merkwürdig, daß ein an sich so schöner Begriff in keinem katholischen Lexikon vorkommt, auch nicht aus neuester Zeit. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht jedoch in einigen Dokumenten von „Evangelisierung"; insgesamt wird dieser Begriff 16mal verwendet.

Zum Verständnis dieser Terminologie ist es nützlich, sich die Schwierigkeiten vor Augen zu halten, vor denen die Kommission zur Erarbeitung des Dekretes über die Missionstätigkeit der Kirche stand. Die katholische Missionswissenschaft konnte sich nämlich trotz größter Bemühung auf keinen Missionsbegriff einigen, der allge-

meine Zustimmung fand. Die Kontroversen zogen sich nicht nur durch die gesamte Tätigkeit der vorbereitenden Kommission, sondern auch noch in die Debatten des Konzils selbst hinein. Im wesentlichen standen einander zwei missionswissenschaftliche Schulen gegenüber: 1. Der Missionsbegriff der Schule von Münster und ihres Begründers Joseph Schmidlin (1876—1944). Dieser stützte sich auf den Gründer der protestantischen Missionswissenschaft in Deutschland Gustav Warneck (1834—1910). Gemäß dieser Richtung versteht man unter Mission vor allem die Verkündigung des Evangeliums, die Bekehrung der Menschheit, die Seelenrettung der Nichtchristen. Dieser Missionsbegriff ist christozentrisch und individualistisch-personal ausgerichtet. Da in dieser Schule der Akzent auf der Verkündigung des Evangeliums liegt, wird Mission vorwiegend als „Evangelisierung" beschrieben.

Dieser Auffassung steht 2. der kurialkanonistische Missionsbegriff gegenüber. Dieser legt das Hauptgewicht auf die „Einpflanzung der Kirche", auf die Errichtung der kirchlichen Organisation und ihrer Hierarchie, auf die Gewinnung auch der Nichtkatholiken. Diese Konzeption ist ekklesiozentrisch und territorial: Ziel der Mission ist es, in einem bestimmten Territorium die Kirche zu errichten.

Das Konzil wollte (wie meist in solchen Fällen) für keine einzelne theologische Schule Partei ergreifen und versuchte, eine Synthese der beiden genannten Richtungen zu erreichen. Tatsächlich ist jede der beiden Konzeptionen durch die jeweils andere ergänzungsbedürftig: die Verkündigung des Evangeliums hat ihr Ziel erst erreicht, wenn sie auch zur Bildung von Gemeinden und zur Feier der Sakramente führt. Umgekehrt ist bloße Kirchenbildung ohne vorangehende Glaubensverkündigung und Bekehrung wirkungslos.

Beide Schulen waren sich jedoch einig, daß der Terminus „Mission" die Erstverkündigung des Evangeliums meint. Missionare und Missiologen lieben es daher nicht, wenn der Ausdruck „Mission" auf missionsähnliche Situationen übertragen und in analogem Sinn gebraucht wird. Sie hörten es nicht gerne, daß man von einer „Mission de France" sprach, und hören es auch nicht gerne, wenn man von einem „Missionsland Österreich" spricht. Sie wünschen, daß man der Sprachregelung des Dekrets über die Missionstätigkeit der Kirche (6) folgt, in dem es heißt:

„Gemeinhin heißen ‚Missionen' die speziellen Unternehmungen, wodurch die von der Kirche gesandten Boten des Evangeliums in die ganze Welt ziehen und die Aufgabe wahrnehmen, bei den Völkern oder Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium zu predigen und die Kirche selbst einzupflanzen . . . Das eigentliche Ziel dieser missionarischen Tätigkeit ist die Evangelisierung und die Einpflanzung der Kirche bei den Völkern und Gemeinschaften, bei denen sie noch nicht Wurzel gefaßt hat." In der Konzilsaula hat Kardinal Frings dazu erklärt: „Man vermeide in der Missionstheologie jeden analogen Gebrauch des Wortes ‚Mission' für Gebiete, die ehemals christlich waren, heute jedoch entchristlicht sind. Der Missionsgedanke muß in seiner ganzen ursprünglichen Leuchtkraft erstrahlen; er besagt die Verkündigung unseres Herrn Jesus Christus an Orten, wo dieser heilige Name noch nicht gepredigt worden ist" (ZMR 50 (1966) 23).

Damit ergibt sich nun eine gewisse Unterscheidung. Von Mission soll man dort sprechen, wo das Evangelium noch nicht verkündet wurde und die Kirche noch nicht vorhanden ist bzw. stark in der Minderheit ist. In Ländern jedoch, in denen die Kirche als Institution gut repräsentiert und durch bestimmte Formen der Volksfrömmigkeit in der Kultur verankert ist, denen es aber am Glauben und an der Bekehrung mangelt, spricht man von „Evangelisation". Sie muß auf der ganzen Welt und durch jeden einzelnen Christen stattfinden und ist identisch mit dem, was „Apostolat" meint, vor allem in der Form des Laienapostolates. Dieses meint nicht nur eine gezielte apostolische Tätigkeit,

sondern ist eigentlich identisch ist mit dem Vollzug eines christlichen Lebens. In diesem Sinne heißt es auch in der Kirchenkonstitution (35): „Diese Evangelisation, das heißt die Verkündigung der Botschaft Christi durch das Zeugnis des Lebens und das Wort, bekommt eine eigentümliche Prägung und besondere Wirksamkeit von daher, daß sie in den gewöhnlichen Verhältnissen der Welt erfüllt wird."

Papst Paul VI. hat zehn Jahre nach Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils das Thema „Evangelisierung" in einem Apostolischen Schreiben aufgegriffen, das die Ergebnisse der Bischofssynode 1974 verarbeitete. Wieder wird eine Begriffsklärung versucht, die jedoch als äußerst schwierig hingestellt wird, da es sich bei der Evangelisierung um eine so reiche, vielschichtige und dynamische Wirklichkeit handle, daß ihr keine partielle und fragmentarische Definition entsprechen könne (vgl. Evangelii nuntiandi (= EN 17). Man gewinnt den Eindruck, daß der Papst den Ausdruck „Evangelisierung" nun als eine Art Oberbegriff für Mission *und* Apostolat, für Verkündigung *und* Ekklesiogenese verwendet. „Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluß von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern . . . Das Ziel der Evangelisierung ist also diese innere Umwandlung" (EN 18).

Da sich die eine Menschheit in vielen und vielfältigen Kulturen darstellt, gilt es, „die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn . . . zu evangelisieren" (EN 20). Es geht um Inkulturation, das heißt um das Bemühen, die Botschaft des Evangeliums so mit einer bestimmten Kultur zu verbinden, daß sie in ihr einen neuen Ausdruck findet. „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist. Man muß somit alle Anstrengungen machen, um die Kultur, genauer die Kulturen, auf mutige Weise zu evangelisieren. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden. Diese Begegnung findet aber nicht statt, wenn die Frohbotschaft nicht verkündet wird" (EN 20).

Die Evangelisierung wird als ein vielschichtiges Geschehen mit verschiedenen Elementen beschrieben. Ziel ist die Erneuerung der Menschheit. Eine „Anfangsstufe der Evangelisierung" (EN 21) ist das staunende Fragen der Menschen nach dem Evangelium aufgrund des Lebenszeugnisses der Christen. Darauf folgt die ausdrückliche Verkündigung (EN 22) mit dem Ziel, eine Zustimmung des Herzens zum Lebensprogramm Christi zu erreichen und die Menschen zum sichtbaren Eintritt in die Gemeinschaft der Gläubigen zu bewegen (vgl. EN 23). Als Kirche sollen sie in den sakramentalen Zeichen die Gegenwart ihres Herrn feiern und so wiederum zum Einsatz im Apostolat Impulse empfangen (vgl. EN 24).

Soviel zum „Akt" der Evangelisierung. Nun zum Inhalt. Dazu wird in dem Apostolischen Schreiben gesagt, daß es in der Botschaft, die die Kirche verkündet, natürlich eine Reihe sekundärer Elemente gebe. „Ihre Darstellung hängt stark von den sich wandelnden Umständen ab." (EN 25). Es ist also nicht einfach „das Evangelium" oder „die Lehre der Kirche" zu verkünden, sondern es ist bei aller Evangelisierung zuerst auf den Menschen, auf seine Fragen und Nöte sowie auf seine Lebensumstände zu achten. Daraus ergeben sich unter Umständen nicht unerhebliche Akzentuierungen und Unterschiede in den Aspekten und Perspektiven, unter denen die Botschaft dargestellt wird. Ausführlich wird in dem Dokument auf die „Botschaft der Befreiung" (EN 30—39) als einer Akzentuierung der Botschaft des Evangeliums, die sich vor allem aus den

Umständen der Dritten Welt ergibt, eingegangen. Als wesentliche und „lebendige Substanz, die man nicht verändern noch unter Schweigen übergehen kann, ohne die Evangelisierung selbst schwer zu entstellen" (EN 25), wird bezeichnet: die Verkündigung Gottes als des Vaters aller Menschen, aus der unsere Gotteskindschaft und unsere Brüderlichkeit untereinander folgen (EN 26), die Verkündigung Jesu Christi, in dem für alle Menschen das Heil angeboten und angekommen ist (EN 27) sowie der Glaube an ein Leben nach dem Tod, das in den Sakramenten schon vorausbezeichnet und vorausgefeiert wird (EN 28).

Über die Methoden der Evangelisierung wird gesagt: „Die Weisen der Evangelisierung sind verschieden je nach den unterschiedlichen Umständen der Zeit, des Ortes und der Kultur. Diese Unterschiede sind eine ganz bestimmte Herausforderung an unsere Entdeckungs- und Anpassungsfähigkeit" (EN 40). Der Papst verweist auf das unerläßliche Zeugnis des Lebens, auf eine lebendige Predigt und Wortliturgie, auf eine fachkundige Katechese, auf die Benützung der Massenmedien, aber auch auf den unerläßlichen persönlichen Kontakt. Die Evangelisierung geschehe schließlich auch durch die Sakramente und die Volksfrömmigkeit (EN 41—48).

Als Adressat der Evangelisierung erscheint zunächst die Kirche selbst. Es wird gesagt, „daß es die Kirche immer nötig hat, selbst evangelisiert zu werden, wenn sie ihre Lebendigkeit, ihren Schwung und ihre Stärke bewahren will, um das Evangelium zu verkünden." (EN 15). Die Evangelisierung richtet sich aber auch an die Nichtchristen (EN 53) und an die Nichtglaubenden (EN 55). Sie richtet sich aber nicht nur an die Nochnicht-Christen und an die Nochnicht-Glaubenden, sondern auch an die Nichtmehr-Christen und Nichtmehr-Glaubenden. Damit ist der Terminus erreicht, der im Mittelpunkt dieser Überlegungen stehen soll, nämlich die zweite Evangelisierung bzw. die Neu-Evangelisierung.

II. Neu-Evangelisierung

Neu-Evangelisierung heißt selbstverständlich nicht, daß ein neues Evangelium gepredigt werden soll. Es meint aber auch nicht einfach eine Verstärkung der bisherigen Bemühungen, das Evangelium zu vermitteln, also „aufs neue" zu evangelisieren, sondern eine Evangelisierung unter neuen gesellschaftlichen Gegebenheiten. Größere Anstrengungen der Kirche unter gleichgebliebenen gesellschaftlichen Voraussetzungen und mit denselben Methoden wie bisher sind und bleiben bloße Evangelisierung. Eine Neu-Evangelisierung ist nötig, wenn der Glaube in einem Land seit längerer Zeit gepredigt und angenommen wurde und dort die Kirche bereits gewirkt hat, jedoch nicht in der bisherigen Weise weiterwirken kann, da sich die Kultur eines Landes geändert hat. Die Situation der Neu-Evangelisierung ist durch Restbestände der ersten bzw. einer früheren Evangelisierung gekennzeichnet. Sie können einerseits als Anknüpfungspunkte, andererseits aber auch als Hindernis für die Neu-Evangelisierung in Erscheinung treten.

1. Die Notwendigkeit einer Neu-Evangelisierung

Der Papst spricht nicht von der Notwendigkeit einer Neu-Evangelisierung der ganzen Kirche oder etwa der Kirche in Südamerika, sondern in der Ersten Welt. In dem Apostolischen Schreiben über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt vom 30. Dezember 1988 lautet die Diagnose:

„Ganze Länder und Nationen, in denen früher Religion und christliches Leben blühten und lebendige, glaubende Gemeinschaften zu schaffen vermochten,

machen nun harte Proben durch und werden zuweilen durch die fortschreitende Verbreitung des Indifferentismus, Säkularismus und Atheismus entscheidend geprägt. Es geht dabei vor allem um die Länder und Nationen der sogenannten Ersten Welt, in der der Wohlstand und der Konsumismus, wenn auch von Situationen furchtbarer Armut und Not begleitet, dazu inspirieren und veranlassen, so zu leben als wenn es Gott nicht gäbe." (Nr. 34).

Der Papst sieht also den Grund für eine Neu-Evangelisierung in einschneidenden gesellschaftlichen Veränderungen, die sich in Europa ereignet haben, meint damit in erster Linie den Prozeß der Emanzipation, der seit der Aufklärung im Gange ist und Verhältnisse geschaffen hat, in denen die früheren Methoden der Evangelisierung nicht mehr greifen. Es ist eine neue, pluralistische und säkularisierte europäische Kultur entstanden, die eine neue Inkulturation des Evangeliums herausfordert.

Es ist merkwürdig, daß ausgerechnet traditionalistische Kreise den Appell des Papstes zur Neu-Evangelisierung mit Begeisterung aufgegriffen haben und ihn wie eine Waffe gebrauchen. Wenn nämlich der Papst eine Neu-Evangelisierung fordert, dann kann er dabei nicht im Auge haben, daß man die alten Katechismusformulierungen wieder verwendet, daß man die alten Seelsorge- und Frömmigkeitsformen wieder belebt, die Katholiken bloß auffordert, wieder in die Kirche und zur Beichte zu gehen und dem heiligen Vater zu gehorchen. Das wäre wahrhaftig keine Neu-Evangelisierung, wie im folgenden gezeigt werden soll.

2. Grundschema für eine Neu-Evangelisierung

Bei einem Symposion der Konferenz der Europäischen Bischofskonferenzen im Jahre 1985 hat der Jesuit Robert White (Kommunikation und Evangelisierung in Europa, Centre for the Study of Communication and Culture, London) den Prozeß der Neu-Evangelisierung in folgenden Stufen beschrieben:

a) Kommunikationsstörung

Tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen (im politischen und wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bereich) führen zu einer tiefgreifenden Kommunikationsstörung zwischen der Kirche und einer bestimmten Kultur. Die frühere Evangelisierung hat zu einer Inkulturation mit der früheren Kultur geführt. Wenn sich nun die gesamte Kultur ändert und ihr die Kirche nur in der Gestalt und den Ausdrucksformen einer früheren Inkulturation entgegentritt, kommt es zu Kommunikationsstörungen. Die Menschen fühlen sich in ihren Fragen und ihrem Lebensstil durch die Kirche nicht mehr angesprochen und wandern zu anderen religiösen, weltanschaulichen oder sektiererischen Gruppen ab.

b) Aufbau einer neuen Kommunikation innerhalb der Kirche

Der verbliebene „Rest" wendet sich dem Studium der neuen Lebenssituation der Menschen zu. Er beschäftigt sich mit den Lebens- und Sinnfragen der Zeit; er analysiert die leiblichen und seelischen Nöte der Menschen und versucht, zunächst im eigenen Bereich zu einer einheitlichen Diagnose zu kommen und eine neue Sprache und Ausdrucksform zu finden. Dabei sind spirituelle Erfahrungen zu beachten und sind alle Mitglieder der Kirche in ihrer sprachlichen und formalen Kreativität herausgefordert.

c) Außenkommunikation

Die Kirche tritt in den Dialog mit Menschen aus den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft. Sie entwickelt eine neue Sprache und neue Symbole zur Vermittlung des Evangeliums im Sinne einer Weiterentwicklung und Anpassung unter Bewahrung dessen, was unwandelbar

gegeben ist wie z. B. der Sinn und die Grundgestalt der Sakramente.

d) Engagement für das sozio-politische, kulturelle Projekt einer Gesellschaft

Die Kirche muß sich für die Werte der neuen Gesellschaft engagieren und sich als eine Kraft darstellen, die zur Verwirklichung dieser Werte hilfreich ist. Es genügt also nicht eine Anpassung der institutionellen Struktur der Kirche, sondern die Kirche muß sich an der Durchsetzung der sozio-politischen, kulturellen Projekte der jeweiligen Gesellschaft beteiligen.

e) Entwicklung einer praxis- und kontextbezogenen Theologie

Die theologische Reflexion folgt ja normalerweise der Praxis nach. Sie ist jedoch unerläßlich für neue Formen pastoraler Kommunikation. Um eine gemeinsame und einheitliche kirchliche Praxis aufzubauen, bedarf es einer gemeinsamen theologischen Reflexion und Theorie. Aus der Reflexion der Glaubenspraxis und der Glaubenssymbole muß eine theologische Synthese gewonnen werden, die die neue Glaubenskultur mit dem jeweiligen sozio-politischen Projekt einerseits und mit der Tradition der christlichen Weisheit andererseits verbindet.

Dieses Schema ist brauchbar und einleuchtend. White verdeutlicht es an zwei Beispielen: an der Kirche der Einwanderer in den USA zwischen 1830 und 1890 sowie an der Wiederbelebung des Katholizismus in Lateinamerika in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts. Im vorigen Jahrhundert sind viele Katholiken in die Vereinigten Staaten eingewandert. Sie fanden jedoch dort eine völlig andere Kultur und Lebensweise vor als in jenen Ländern, aus denen sie kamen. Durch einen Prozeß der Neu-Evangelisierung, der nach den genannten Stufen verlief, gewann die Kirche in den USA ein hohes Ansehen und ist heute eine wichtige Kraft im sozio-politischen Prozeß. Als Beispiel mag der Wirtschaftshirtenbrief der nordamerikanischen Bischöfe dienen, aber auch das selbstbewußte Auftreten der Kirche in den USA in bezug auf strittige innerkirchliche Fragen heute.

Auch die Wiederbelebung des Katholizismus und die Evangelisierung in Lateinamerika verliefen nach dem gezeigten Schema. Die Verhältnisse des Kolonialismus, durch den auch die Kirche nach Lateinamerika gekommen war, gingen um die Mitte dieses Jahrhunderts entweder zu Ende oder sie konnten nur mehr durch diktatorische Machtausübung gegen die Bevölkerung aufrechterhalten werden. Die Option für die Armen war ein entscheidender Schritt zur Verständigung der Kirche mit dem Volk, zum Aufbau einer neuen Organisationsform in Basisgemeinden, zur Entwicklung einer eigenen Sprache und Theologie sowie zu einer beherzten Beteiligung an sozio-politischen Projekten. Analog zu diesen Beispielen müßte ein Prozeß der Neu-Evangelisierung in Europa stattfinden, für den ich anhand der fünf Stufen Robert Whites einen Entwurf versuchen möchte.

III. Entwurf einer Neu-Evangelisierung in Europa

1. Diagnose

Es besteht eine tiefgreifende Kommunikationsstörung zwischen der Kirche und der gegenwärtigen europäischen Kultur. Die erste Evangelisation Europas fand unter völlig anderen gesellschaftlichen Voraussetzungen statt, als wir sie heute haben. Ein großer Teil Europas gehörte zum Römischen Reich, dessen Verkehrssystem und zentralistische Verwaltung eine rasche Ausbreitung des Christentums durch Händler und Soldaten ermöglichte. Beim Eindringen in den germanischen Bereich hielt sich die Kirche an die gesellschaftlichen Gegebenheiten. Über Reli-

gion hatte der Stammeshäuptling zu entscheiden. Man wandte sich an diesen und konnte daher mühelos ganze Germanenstämme für die Kirche gewinnen. Aus der Verbindung von weltlicher Macht und Kirche entstand die hohe Kultur des Mittelalters.

Die Neuzeit beginnt mit der Aufklärung. Die weltlichen Bereiche entziehen sich dem Einfluß der Kirche und der Normierung durch sie. Monarchistische und absolutistische Formen der politischen Ordnung verschwinden allmählich und werden durch demokratische Formen ersetzt. Die Industrialisierung und Urbanisierung schafft die Notwendigkeit für eine neue Sozialordnung, für die die Französische Revolution die Parole liefert. Die Neuordnung wird zum Teil ohne die Kirche, ja gegen die Kirche durchgesetzt. Sie reagiert bis heute noch teilweise negativ auf Säkularisierung, Emanzipation und Pluralismus. Es gibt Strömungen in ihr, die die frühere Verbindung zu politischen Mächten suchen und durch Kontakt zu Spitzenpositionen in Wirtschaft und Kultur den Einfluß der Kirche erhalten und sichern möchten. Sie vertrauen nicht auf die Kraft des Evangeliums, sondern setzen auf Machtausübung und Geheimbündelei.

2. Binnenkommunikation

Die Kommunikationsstörung zwischen der Gesellschaft und der Kirche bewirkt auch eine Störung der innerkirchlichen Kommunikation. Es kommt zur Polarisierung und zur Bildung von kleinen Gruppen, die einander vorwerfen, Irrtümer zu vertreten und falsche Wege zu gehen. Es entsteht eine unangenehme Atmosphäre der Denunziation und der unbrüderlichen Zurechtweisung. Manche Gruppen emigrieren innerlich oder sie treten einfach aus der Kirche aus, mit der sie sich nicht mehr identifizieren können. Diese Auseinandersetzungen sind unvermeidlich, aber auch unerläßlich für den Aufbau einer gemeinsamen Überzeugung, Linie und Sprache.

3. Außenkommunikation

Die Kommunikationsstörung zwischen der Kirche und den übrigen Bereichen der Gesellschaft ist aufgetreten, weil diese sich geändert haben. Eine neue Inkulturation ist nur möglich, wenn die Kirche in ihrer gesamten Interaktion mit der übrigen Gesellschaft durch Wort, Tat und Symbol die gleichbleibende Botschaft des Evangeliums auf eine neue Weise darstellt. Die neue Weise kann nur darin bestehen, daß sie die Werte der heutigen Gesellschaft aufgreift und sich als eine Kraft darstellt, die diese Werte verwirklichen hilft.

Der heutige Mensch ist sehr empfindlich in bezug auf Freiheit. Jeder Versuch, bei der Vermittlung des Evangeliums die Freiheit zu überspringen, muß zu einer neuen Kommunikationsstörung führen. Als solche Versuche können eine übertriebene Emotionalisierung sowie eine Berufung auf Autorität unter Ablehnung von Argumenten angesehen werden.

Dem europäischen Menschen ist heute die Demokratie heilig. Sie ist immerhin jene Staatsform, in der der Staatsbürger seine Freiheit und Menschenwürde behält und wohl am ehesten zu seinem Recht kommt. Die pauschale Behauptung, die Kirche sei keine Demokratie, kann nur als Anti-Pastoral und Anti-Inkulturation angesehen werden. Die Kirche hat sehr viele demokratische Elemente, von der Papstwahl bis zur Wahl in die Pfarrgemeinderäte, vom Konzil bis zum liturgischen Arbeitskreis. Sie wird heute vor allem daran gemessen, wie ernst sie ihre eigenen demokratischen Elemente nimmt und wie aufrichtig sie diese praktiziert.

Der europäische Mensch schätzt heute auch die Freiheit, die ihm der Pluralismus bringt. Wenn sich die Kirche an das Evangelium hält, kann sie eine Schule des

Umgangs mit einer pluralistischen Welt sein. Sie vertritt zwar ihre Überzeugung und verkörpert ihre Botschaft, aber sie verzichtet auf Gewalt bei der Durchsetzung ihrer Überzeugungen und Interessen. Sie pflegt die Toleranz; Andersdenkende sind ihr nicht egal, sondern sie setzt sich mit ihnen auseinander und ist bereit, von ihnen zu lernen, ohne die eigene Überzeugung in billiger Harmonisierung aufzugeben.

Zur Außenkommunikation gehört auch das gesamte Symbolsystem der Kirche, von den Sakramenten bis zur niedrigen Autonummer des Bischofs. Die Forderung nach einer Neu-Evangelisierung stellt die Frage nach der Praxis der Säuglingstaufe, der Erstbeichte und Erstkommunion, des Firmalters u. a. m. Die Seelsorger fühlen heute schon sehr stark, wie dringend diese Fragen nach einer Antwort verlangen.

4. Beteiligung an sozio-politischen Projekten

Die Frage ist: Wohin geht heute die europäische Gesellschaft? Was will sie erreichen? Was ist ihr wichtig und heilig? Neu-Evangelisierung bedeutet, daß sich die Kirche bei der Durchsetzung aller Projekte engagiert, für die sie vom Evangelium her eintreten kann. Sie kann ohne Schwierigkeiten eintreten für den Frieden und die Abrüstung, für die Einigung Europas, für eine gerechte Sozialordnung, für die Lösung des Drogenproblems, für die Erhaltung der Umwelt. Ein Rückzug auf „rein religiöse" Vorgänge und Anliegen würde die Kirche zu einer Sekte machen und eine neue Inkulturation verhindern.

5. Eine neue Theologie

Der eine Glaube der Kirche hat von Anfang an viele Theologien ertragen und sie als Reichtum angesehen. Die Theologie hat im Lauf ihrer Geschichte mehrmals das philosophische Denksystem gewechselt und versucht, die Botschaft des Glaubens mit sehr verschiedenen begrifflichen Apparaten zu durchdenken und in verschiedenen Sprachspielen darzustellen. In einer pluralistischen Welt kann sich die Kirche in ihrer Theologie nur an dem Wunder von Pfingsten orientieren, damit sie ihre Botschaft mit verschiedenen Denksystemen vermitteln und in vielen Sprachen sagen kann.

Bei einer Pressekonferenz am 8. 5. 1989 in Laxenburg gab Kardinal Ratzinger einen wichtigen Hinweis: Neu-Evangelisierung sei „kein festgelegtes Programm. Der Papst gebe dazu nur die Anstöße, die Diözesen müßten ihre Phantasie entfalten" (kathpress vom 8. 5. 1989, S. 1). Der strategische Plan zur Neu-Evangelisierung liegt also nicht sozusagen schon in der Schublade des Papstes und soll nun Etappe um Etappe durchgeführt werden. Neu-Evangelisierung ist ein Prozeß, der die Phantasie und Kreativität aller Katholiken der Ersten Welt herausfordert und von dem man auch noch nicht sagen kann, was am Ende herauskommen wird. Es kann spannend und aufregend werden.

GERNOT EDER

Ansätze für eine Neuevangelisierung Europas

Im Anschluß an den vorausgehenden Artikel zeigt der Ordinarius für Kernphysik an der TU Wien und Vorstand des Atominstitutes der Österreichischen Universitäten an einigen Beispielen, wie heute wichtige Inhalte des Evangeliums so vermittelt werden können, daß sie der vom Denken und den Problemen der Ersten Welt geprägte Mensch versteht. (Redaktion)

Der Aufruf von Johannes Paul II. zu einer neuen Evangelisierung Europas verdient auch im Rahmen des Laienapostolats eine besondere Beachtung. Denn Europa ist zwar missioniert im Sinn einer Predigt des Evangeliums und einer Einpflanzung der Kirche. Trotzdem erscheint eine neue Evangelisierung notwendig, weil sich die europäische Kultur über Aufklärung, Demokratisierung und neuzeitliche Wissenschaftsentwicklung entscheidend verändert und dadurch von der ursprünglichen Sprache der Glaubensvermittlung weitgehend abgekoppelt hat. Wertordnung, Ethik, Not und Sehnsucht der Menschen, Sprache, Natur- und Weltverständnis haben sich gewandelt. Die neue Kultur ist zwar verkehrs- und nachrichtentechnisch eng vernetzt; trotzdem ist die Kommunikation mit der Botschaft Jesu gestört: Die Sprache der Kirche wird nur mehr beschränkt verstanden, die Hörer des Wortes nehmen den Nachrichtenzusammenhang nicht mehr auf, die Symbole wecken keine Assoziationen aus dem Lebenszusammenhang, Wertordnungen und ethische Postulate gehen an den aktuellen Nöten und Pflichtenkollisionen vorbei, nicht weil vielleicht die Botschaft Jesu grundsätzlich zurückgewiesen würde, sondern weil sie den Menschen, der in eine neue Kultur eingebettet ist, oft gar nicht erreicht. Die einzelnen Wörter sind zwar verständlich und durch Gewohnheit oder liturgische Übung vertraut; trotzdem läßt sich oft durch die Sätze kein Inhalt vermitteln, weil Sinnzusammenhang der Wörter und die begleitende Anschauungsbasis grundsätzlich andere wurden. Nicht das Gespür für Gutes und Böses ist verlorgengegangen; doch für die Güterabwägung in einer neuen Gesellschaft ist die Wertskala einer anders gebauten Sozietät nicht sehr hilfreich. Nicht das absolut Gute oder das absolut Böse steht in der Praxis zur Diskussion, sondern der Stellenwert eines Gutes im Kontext mit anderen Gütern.

Neue Evangelisierung kann sich weder darauf beschränken, funktionslos und unverständlich gewordene Formen und Formeln zu reaktivieren, noch darauf, jeder medialen Tagesparole nachlaufen zu müssen, um sie nachträglich zu taufen und zu einem christlichen Herzensanliegen zu stempeln. Denn zu den offiziell Armen zählen auch Tagediebe und Verschwender. Die wahrhaft Armen und Bedrängten müssen jeweils erkannt und ihre Nöte, durch das Evangelium animiert, aufgegriffen werden. So können manche an der Nächstenliebe zerbrechen, weil der gesetzliche Rahmen übermenschliche Härten bedingt. Vielleicht sind es Frauen, die ihre berufliche Laufbahn beenden, um kranke Eltern oder Geschwister zu pflegen; vielleicht sind es Männer, die an Überlastung zerbrechen, weil sie die Nöte erkennen und sonst niemand hilft; vielleicht sind es Frauen und Männer, die zwar gutwillig sind, aber im fremdbezogenen Normensystem ihren Lebenssinn

nicht mehr finden. Diesen Armen ist durch Wort und Tat die Frohbotschaft zu verkünden, damit die durch Angst Gelähmten wieder laufen, die in Bedrängnis Befangenen befreit und die, die in ihrer Verzweiflung keinen Ausweg mehr sehen, Hoffnung bekommen.

Die befreiende Botschaft ergeht an die Armen und die Verzagten: Gott, der alles erschuf, ist nicht bloß besser als der beste Bildhauer, der Kunstwerke formt, sondern auch besser als der beste Computerfachmann, der Programme erfindet. Denn schon seit Beginn dieses Kosmos sind die Naturgesetze so harmonisch abgestimmt aufeinander, daß die größte Fülle unterschiedlicher Wesen realisiert werden konnte: Atomkerne, Atome, chemische Elemente, anorganische und organische Verbindungen, Sternsysteme, Planeten, Pflanzen, Tiere und schließlich der Mensch. (In ihren Feinheiten sind diese Großtaten Gottes zwar offenbar; doch sie werden fast immer verschwiegen und auf einen mythischen Anfang beschränkt.) Sollte nun Gott, der einen so herrlichen Kosmos ersonnen, den Menschen vergessen? Nein, leiten wird er ihn durch die Geschichte, liebevoller und weiser, als Vater und Mutter dies können. Bezugsperson ist er also; und weil eine Menschenperson stets nur eine beschränkte Schlüsselrolle einnehmen kann, ist es billig und recht, mehr Personen in Gott zu verehren: Er ist Sender, Empfänger und Inhalt der freudigen Botschaft. Er beruft die Propheten. Durch das Wort und das Beispiel der Menschen tut er seine Zuneigung kund, und in seinem Geist wird die Gotteskindschaft erkannt.

Durch die Evolution bedingt, entstehen von Natur aus feindliche Gruppen und dazwischen eiserne Grenzen, die erst durch die Übernatur im Bewußtsein gemeinsamer Kindheit abgebaut werden können. Was an natürlichen Sozialisationsanlagen vorhanden ist, kann somit über Kleingruppengrenzen hinweg unter heilsgeschichtlichen Gesichtspunkten zu einem Gemeindeleben erweitert werden, das nichts von Geheimkulten und Geheimreligionen an sich hat, weil keine Lokal- und Stammgottheiten, sondern der eine universelle Gott aller Menschen das einigende Lebensprinzip ist.

Die Botschaft ist eine frohe Botschaft, weil sie Erlösung, das Herausreißen aus Schuldsklaverei und Tod impliziert. Dem Glauben an einen gütigen Gott wird oft der Hinweis auf Schmerz, Leid und Tod, insbesondere auf den gewaltsamen Tod des Gerechten, entgegengehalten. Ludwig von Bertalanffy hat dagegen gesagt: „Mit den Vielzellern kam der Tod, mit dem Zentralnervensystem der Schmerz." Somit sind Schmerz, Leid und Tod primär nicht Sündenstrafe und Fluch, sondern der Preis für eine höhere Form des Lebens und die Basis für Leibempfindung, Freude und Liebe. So wie die Geburtswehen vergessen werden in der Freude über die Geburt eines Menschen, so vertraut der Gläubige darauf, daß Gott, der die Schöpfung und insbesondere den Menschen bisher nicht im Stich gelassen hat, den Menschen auch nach seinem physischen Tod nicht verläßt und seine Person in ihrer spezifischen, individuellen und unverwechselbaren zwischenmenschlichen Rolle und Funktion weiterleben läßt in einer anderen materiellen Realisierung. Wie diese aussieht, wissen wir nicht. Wir vertrauen bloß im Glauben darauf, daß sie nicht mühsamer ist als die bisherige. Ansatzpunkte für ein Verständnis sind da: Genetische und geistig-kulturelle Information läßt sich auf sehr unterschiedliche Weise speichern und aktivieren. Je weniger die Information lokal, sippenmäßig und genetisch eingeengt ist, umso eher ist eine Transposition auf ein anderes Instrumentarium möglich.

Halten wir mit Aristoteles und Thomas von Aquin daran fest, daß die Seele der

Formaspekt eines real ungeteilten lebenden Menschen sei, wobei in den Formbegriff auch Physiognomie, Charakter, genetische und geistig-kulturelle Information als Programm eines Menschen einzubeziehen sind, so ist die Seele eine geistige Größe, die nicht in hadesartigen Gefilden für sich, sondern nur auf die eine oder andere materielle Weise realisiert sein kann. (Gott ist ein Gott der Lebenden und nicht der Toten.) Damit sind Auferstehung der Toten und ewiges Leben zwei unterschiedliche Aspekte der Leib-Seele-Einheit, wobei eine zeitliche Diskontinuität des Einzelmenschen nicht denknotwendig ist, weil durch Sterben und Tod die Eigenzeit der Menschen von der synchronisierbaren Zeitskala auf der Erde entkoppelt wird.

Gegen den monotheistischen Glauben wird auch mit dem Hinweis auf das Böse, die Sünde und das Sensorium für Schuld argumentiert; Schönheitsfehler, die zu Allmacht und Güte Gottes nicht passen. Doch Sünde und Schuldbewußtsein haben zunächst ihren Sitz im Leben der Kleingruppen und hängen primär mit Verstößen gegen die Ethik und gegen die Verhaltensregeln zusammen, die für das klaglose Funktionieren einer Institution notwendig sind. Damit erscheint die Projektion von Sühne und Rechtfertigung in den schicksalhaft-kosmischen Bereich, zu den rächenden Ahnen und Göttern unangemessen. Jesus verweist die Heilung sündhafter Lebenseinschränkung zurück auf den jeweiligen Lebenszusammenhang (vergib unsere Schuld wie wir unseren Schuldnern vergeben haben). Nur die Sünde wider den Geist, die Nichtannahme der befreienden Botschaft, ist nicht zu verzeihen.

Die natürliche Ausstattung des Menschen ist von der Evolution her abgestimmt auf die Arterhaltung, das Funktionieren von Kleingruppen und Abwehrmechanismen gegen andere Gruppen. Daher wird immer wieder eine Gebrochenheit (irreführend als Erbschuld bezeichnet) der Menschennatur offenbar, sowohl bei natürlichen Sozialisierungsprozessen zu größeren regionalen Einheiten, als auch bei übernatürlichen Sozialisierungsprozessen (Gemeindebildung im Licht gemeinsamer Gotteskindschaft unter teilweiser Blockierung natürlicher Reproduktions- und Abstoßungsmechanismen). Was für den Christen „natürlich" ist, läßt sich somit nicht einfach aus der Verhaltensforschung deduzieren. Das, was im natürlichen Kreislauf als Mißbildung gilt, wird von dort verstoßen oder in eigenen Heimen „betreut", isoliert und interniert, als wäre es reif für den Zoo. Das Frohe der Botschaft liegt eben darin, daß im übernatürlichen Leben jede Person in ihrer spezifischen Rolle den Auftrag erfüllt und damit Selbstwert besitzt. Das geknickte Rohr wird nicht nur aufgerichtet, sondern die Knicke selbst können zu Ecksteinen werden. Man muß sie nicht auf das Jenseits verweisen; denn was an ewigem Leben nicht hier und jetzt schon gesät wird, kann auch den natürlichen Tod nicht überleben.

„Du sollst Gott lieben aus ganzem Herzen und mit all deinen Kräften und deinen Nächsten wie dich. Darin sind das Gesetz und auch die Propheten enthalten." Diese Worte bedeuten nicht nur einen Ansatz zu Systematik und Deduktion von Ethik, Moral und Gebotssammlungen, sondern auch einen Anhaltspunkt für Güterabwägung; sie ersparen einen Motivebericht zu Gesetzeserlässen. Auch jemand, der sich nur für das Gute entscheidet, muß bei Pflicht- und Gebotskollisionen erkennen und oft schlagartig wissen, welcher Entscheidung der Vorrang gebührt. Der Barmherzige aus Samaria erkannte den Vorrang der Hilfe vor den Reinheitsgeboten. Auch manche Rechte verlieren in Notlagen ihre Bedeutung.

Die Relativierung von Geboten im Hin-

blick auf ihren inneren Lebenssinn wird oft als ethischer Relativismus verworfen. Aber erstens sind fallweise Blockierung und Aktivierung von Teilfunktionen im Rahmen eines umfassenden Lebens- und Funktionszusammenhangs schon in der Physiologie selbstverständlich. Zweitens kann die ängstliche Absolutsetzung von Geboten, die für Standardsituationen ausformuliert sind, genau das bewirken, was man ausschließen will: die Sinnentleerung der Satzung oder den Exodus derer, denen der Sinn wohl bewußt ist. Drittens ist das Verschmelzen von Gesetz und Propheten in dem Liebesgebot die Grundlage für die Gewissensfreiheit der Gotteskinder, die nicht mehr als Gesetzesknechte Leben erhalten, sondern selbst das Gemeindeleben gestalten: Durch Einbezug in das übernatürliche Leben werden sie zu einem gemeinsamen Leib; denn zum Leib gehört immer nur das, was in den Lebenszusammenhang voll integriert ist. Viertens schließlich liegt das Frohe der Botschaft auch darin, daß die Menschennatur im Spannungsfeld zwischen der Herkunft und der Berufung zwar Bruchlinien aufweist, aber doch nicht verloren oder verflucht, sondern von Gott angenommen ist und geleitet wird von seinem Geist in der übernatürlichen Programmerweiterung dessen, was von Natur aus schon vorliegt.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß Evangelisierung in der Sprache von heute möglich sein kann. Das bedeutet zwar nicht, daß man die alte Sprache und ihre Symbole verbietet; doch wenn man diese nicht in der neuen Grammatik und mit neuen Zeichen erläutert, so werden sie nicht mehr verstanden. Es wird auch befürchtet, daß vom Inhalt der älteren Sprache durch die Übertragung in die Sprache von heute ein wichtiger Teil verlorengehen könnte. Doch Worte ewigen Lebens sind an alle Menschen gerichtet und sind daher optimal transponierbar und intersubjektiv akzeptabel wie die Gesetze des Kosmos, die auch in anderen Galaxien erkannt werden können. Das Wesentliche ist damit kaum sehr bedroht. Über die Zeiten und Länder mag das Lokalkolorit sich verändern; doch dies ist auch notwendig, wenn ein wichtiges Wort ein Heim finden soll. Dazu kommt, daß eine Sprache mit einer neuen Grammatik flexibler sein kann und angemessen einen Problemkreis beleuchtet. Dadurch kann man vermeiden, daß systemspezifische Paradoxien den Blick auf das Wesen und auf das wahre Geheimnis des Glaubens verdecken. Denn vieles Bizarre und Widerspruchsvolle ist meist bloß durch die Grobheit philosophischer Denkformen bedingt. Das Evangelium wird nur teilweise sichtbar, wenn die Kausalitätskategorien einer philosophischen Sprache zu sehr beengt sind. Da hilft es nicht viel, wenn die Bedeutung einzelner Wörter deutlich vertieft wird, weil sich das bei der Starrheit des sprachlichen Rahmens nicht auswirken kann.

Eine neue Evangelisierung erscheint somit möglich und auch sehr nötig, damit erstens die Frohbotschaft nicht, in Scheinprobleme verstrickt, unterdrückt wird; damit zweitens nicht unbehelligt manichäische Weltangst geschürt wird, die den Menschen als rasenden Affen am Rande des Kosmos betrachtet; damit drittens nicht bloß einzelne Wörter der Botschaft, sondern vor allem das Frohe am Inhalt vermittelt werden, und damit viertens das Geheimnis des Glaubens an die Zuneigung Gottes und das unbedingte Vertrauen zu einem nicht sichtbaren Gott nicht durch selbstgebastelte Paradoxien verdrängt wird.

GERHARD B. WINKLER

Vom guten Eifer

Benediktinische Spiritualität

Die einzelnen spirituellen Beiträge dieses Jahrgangs unserer Zeitschrift bemühen sich darum, jeweils das Proprium der geistlichen Lebensform eines Ordens darzustellen. Es wird sich zeigen, daß es sich dabei um allgemein christliche Lebenshaltungen handelt, die eigentlich für alle Getauften bestimmend sein sollten. Sie werden aber von einem konkreten Orden akzentuiert vorgelebt.
Im ersten Beitrag, verfaßt von einem Zisterzienser, Professor für Kirchengeschichte in Salzburg, werden anhand des 72. Kapitels der Regel des hl. Benedikt acht mönchische Verhaltensformen aufgezeigt, die darlegen, daß in der „ecclesiola" eines Klosters nur der Versuch unternommen wird, das zu verwirklichen, was auch die Universalkirche auf dem Weg zu Gott beachten muß. (Redaktion)

Sollte jemand meinen, eine bestimmte Spiritualität könne man mit Hilfe guter Handbücher, bestimmter asketischer Übungen oder gar eines Fernkurses über Techniken der Meditation erlernen, so möchte ich an dieser Stelle lieber nicht von benediktinischer „Spiritualität" sprechen. Meint man aber darunter eine bestimmte geistliche Physiognomie, durch die man z. B. einen schwarzen Mönch von einem Kapuziner oder Jesuiten unterscheiden kann, dann mag das Reden von Spiritualität sinnvoll sein. Nur sollte niemand vergessen, daß alle Spiritualität letztlich — wie die Charismen (die Gnadengaben) von 1 Kor 12 — unwichtig ist, verglichen mit der Liebe, die nach dem hl. Paulus 1 Kor 13 für alle Christen ohne Unterschied von Amt, Stand, Geschlecht, Alter oder Volkszugehörigkeit gelten muß.
Wer von benediktinischer Spiritualität spricht, denkt zunächst an feierliche Basiliken, romanische Dome und barocke Gottesburgen wie Göttweig, Melk und Kremsmünster, an den erlesenen Gregorianischen Choral der Beuroner oder Solesmeser Mönche, an ihre prächtige Liturgie und an den Satz des hl. Benedikt, daß dem „Gottesdienst nichts vorzuziehen sei". Jeder kennt den Grundsatz *Ora et labora* (Bete und arbeite!), den man nicht zu Unrecht dem Mönchsvater zuschreibt, obwohl er sich in dieser Form nirgends in seiner Regel findet. Man weiß, daß Benediktinertum durchaus mit wirtschaftlicher Tüchtigkeit vereinbar ist, daß der benediktinische Gelehrtenfleiß sprichwörtlich war und daß demnach in den mittelalterlichen Schreibschulen der Mönche das Wissenswerteste der antiken Welt in unsere Zeit herübergerettet wurde. Bekannt ist die benediktinische „Diskretion", die Kunst, die Geister zu unterscheiden, Strenge und Liberalität zu verbinden, Extreme zu vermeiden und das Maß zu halten. Theologisch orientierten sich die Benediktiner kraft ihrer „Spiritualität" mehr am Studium der Bibel, der Kirchenväter und der Geschichte als an den gewagten Gedankengebäuden der Scholastiker. Da die Benediktiner ein Gelübde der Stabilität (Ortsgebundenheit) ablegten, entwickelte sich in ihren Häusern stärker als anderswo ein Gefühl für Tradition. Ein rechter Benediktiner denkt in Jahrhunderten, so wie ein Förster, der die Bäume für die nächste Generation pflanzt. Daher ist die benediktinische Spiritualität auch dem Modischen und Allzuvergänglichen in Theologie und Frömmigkeit abhold. Die Benediktiner sind auch keine Bettel-

mönche. Ihr Ordensvater wollte, daß sie würdig in der Öffentlichkeit erschienen. Er ächtete mit Entschiedenheit das Privateigentum seiner Mönche als Zeichen mangelnden Glaubens und mangelnder Kirchlichkeit. Aber die Regel ließ zu, daß die Abteien als Gemeinschaftsbesitz und Kirchengut wohlhabend, ja reich wurden. In der benediktinischen Spiritualität finden wir demnach die Kunst verwirklicht, eine „katholische" Fülle von Gegensätzen auf den einen gemeinsamen Nenner zu bringen: „daß Gott in allem verherrlicht werde".

Von dieser eher äußerlichen Charakteristik wollen wir an den Kern der Sache kommen, indem wir das 72. Kapitel der Regel des hl. Benedikt vorstellen. Darin faßt der Mönchsvater in einigen Kurzformeln zusammen, wie er sich seine „Spiritualität" vorstellt. Diese besteht letztlich darin, im räumlich und geistig beengten Rahmen der Mönchsgemeinschaft gerade das zu leben, was Kirche im großen bedeutet.

Die Mönchsgemeinschaft bezieht demnach ihren Sinn und ihre Berechtigung aus der Tatsache, daß sie ein Modell der bischöflich verfaßten Großkirche ist. Alles geistliche Streben, mit einem Wort alle „Spiritualität", muß demnach der benediktinische Christ diesem Ziel der „Erbauung" der Kirche unterordnen.

Das Kapitel lautet „Über den *guten Eifer (De zelo bono)*, den die Mönche haben müssen". Wir kennen das Fremdwort „Zelot", d. h. Eiferer. Damit meinen wir eigentlich nichts Gutes, vielmehr einen engstirnigen, gewalttätigen religiösen Fanatiker. Dieser „böse" Eifer, der „bittere" Eifer *(zelus amaritudinis)* trennt in den Augen Benedikts von Gott und „führt zur Hölle". Dem gegenüber fordert Benedikt den „guten" Eifer, der von den Lastern scheide und zu Gott und zum ewigen Leben führe. Genau dieser „gute" Eifer ist die Grundlage aller benediktinischen Spiritualität, die Fanatismus, Unduldsamkeit, Schwärmertum, Mystizismus und eigenwilligen Asketismus ausschließt. Nun ist es die Eigenheit dieses benediktinischen „guten Eifers", daß er nichts als die allgemeine Gottes- und Nächstenliebe enthält. Man könnte daher etwas maliziös sagen, die benediktinische Spiritualität sei eine allgemein menschliche, sie gelte für Juden, Heiden und Christen, für Mann und Frau, alt und jung, hoch und niedrig. Aber Benedikt wußte, daß große Worte und Ideale allein nicht zum Ziel führen. Die kleinen Schritte gehören zum Wesen jeglicher Spiritualität. Benedikt nennt im folgenden acht dieser kleinen Schritte in einer geistlichen Psychologie des „guten" Eifers:

Der erste Schritt des benediktinischen „Zelotentums" besteht nun darin, daß die Mönche „einander mit Ehrerbietung vorangehen" (Röm 12,10). Diese Forderung mag wegen ihrer Schlichtheit etwas enttäuschen. Sie bedeutet, freundlich zu grüßen, ohne erst auf den gebührenden Gruß zu warten, anderen den Vortritt zu überlassen und sie respektvoll zu titulieren. Das alles sind zunächst bloße Höflichkeiten, die aber der Beginn einer erlösten Atmosphäre sein können, wenn sie von ungeheuchelter Achtung für alle Kreatur getragen sind.

In Wirklichkeit drückt sich in dieser Regel Seinsbejahung, Demut und Glaube aus. *Salve Christe*, pflegte ein benediktinischer Heiliger alle seine Mitmenschen zu grüßen. Der Benediktiner verbeugt sich eben wie Abraham vor seinen Gästen, weil er weiß, daß sich in diesen Christus, der Herr, verbirgt.

Das zweite Gebot benediktinischer Spiritualität lautet, die Mönche sollten „ihre gegenseitigen Schwächen, die körperlichen wie die charakterlichen, mit größter Geduld ertragen". Auch dieser Satz könnte z. B. gut das Thema einer Trauungsansprache sein. Und doch wußte Benedikt,

daß dieses Anliegen ein Stolperstein für die Kirchenchristen aller Jahrhunderte ist. An der Frage, ob ich mich mit der Kirche der Sünder in Geduld und Humor zu identifizieren weiß, entscheidet sich der Kirchenglaube nicht nur der jüngeren Generation. Erasmus formulierte das 1518 so: „Ich ertrage die Kirche, solange sie mich erträgt."

Die dritte Stufe zur benediktinischen Vollkommenheit lautet: Die Mönche sollten einander „verläßlich Gehorsam leisten". Das biblische Wort vom Gehorsam ist heute nicht gerade populär. Man hört auch von eifrigen Christen, die Bergpredigt kenne nur die Armut, nicht den Gehorsam. Diese irrige Verkürzung der biblischen Botschaft läßt sich ein wenig durch den häufigen Mißbrauch des Gehorsams auch unter Christen entschuldigen. Nach der Spiritualität Benedikts darf der Abt kein bloßer Oberer sein, ein Boß, ein Chef, oder gar ein Tyrann. Er muß ein Vater sein. Die Autorität der Eltern besteht aber darin, dem Leben und den Kindern zu dienen. Je hilfloser das Kind, desto mehr müssen Vater und Mutter trotz aller Autorität ihm dienen. Das Gehorsamsgelübde ist der wichtigste Bestandteil der benediktinischen Profeß. Aber Benedikt verhehlt nicht, daß der eigentlich Gebietende im Kloster Christus, der Herr, ist, auf den Hirt und Herde zu hören haben. Der Hirt aber, z. B. der Abt, „gibt sein Leben hin für die Schafe" (Joh 10,11). Um auch den Amtsgehorsam mit all seinen Gefahren des Mißbrauchs zu relativieren, führte Benedikt das dritte Gebot seiner Spiritualität ein: Die Brüder mögen *einander* verläßlich gehorchen. Benediktinischer Gehorsam ist demnach nur ein anderes Wort für Liebe: Wenn man einen Partner liebt, sucht man jede Gelegenheit, ihm einen Wunsch zu erfüllen. Wenn die Brüder sich ohnedies bemühen, einander Wünsche zu erfüllen, dann werden sie nichts Ungeheuerliches daran finden, das gleiche auch dem Abt gegenüber zu leisten.

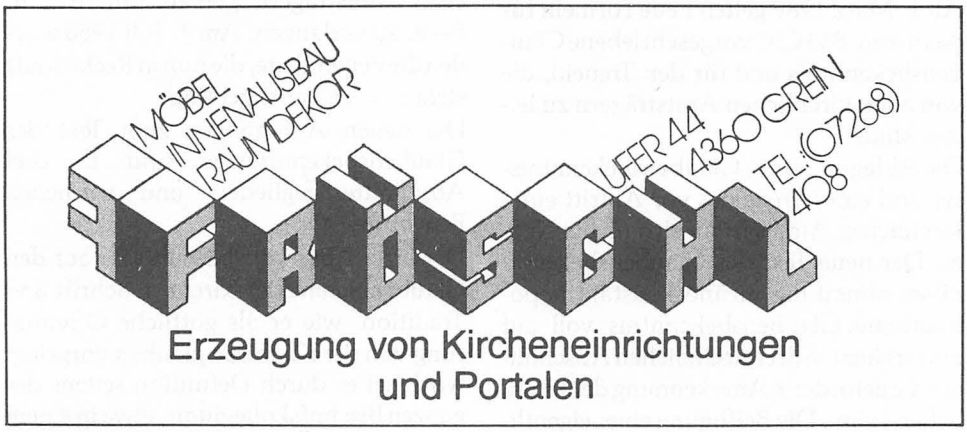
Die vierte Regel benediktinischer Spiritualität fordert — nach dem Gebot der Ehrerbietung, der Geduld und des Gehorsams — den Verzicht auf eigennützige Motive, d. h. eine gewisse Selbstlosigkeit im Umgang mit den Brüdern: „Keiner strebe zunächst nach dem, was er für sich, vielmehr was er für den anderen als nützlich erachtet." Auch diese Regel könnte als moralistische Platitude aufgefaßt werden. Aber im Zusammenhang mit den drei anderen Regeln bedeutet sie die gläubige und liebevolle Verwirklichung der *ecclesiola*, der Kirche im kleinen. Die Forderung der Selbstlosigkeit umschließt auch die Unterordnung der Eigeninteressen unter die Interessen der Klostergemeinschaft und der Gesamtkirche. Benediktinischer Mentalität entspräche demnach der alte Aufruf der Volksmissionäre: „Rette deine Seele!" nur zum Teil.

In einem fünften und sechsten Grundsatz fordert Benedikt nun auch ausdrücklich die zweifache Liebe, die zu den Brüdern *(caritas)* und die zu Gott *(amor)*: „Sie sollen einander selbstlos die brüderliche Liebe erweisen." Basilius Steidle übersetzt das *caste* des lateinischen Textes mit „selbstlos", wörtlich hieße es: „keusch". Die Liebe, die nach dem vierten Grundsatz eher an den Vorteil der anderen als an den eigenen denkt, ist nach Benedikt die „keusche Liebe". Dabei kann er in der lateinischen Sprache einen feinen Unterschied zwischen Liebe und Liebe machen. Der *amor* des Mönches gehört ausschließlich Gott. „Gott sollen sie in Liebe (in affektiver Liebe) fürchten."

Das Gefühl für die Majestät Gottes und seine Herrlichkeit steht sicher in einer großen Tradition benediktinischer Spiritualität. Spätere Formeln wie „Christus, unser Bruder" oder „Jesus, der Seelenfreund" liegen der klassischen Geistigkeit des Benediktinertums nicht so sehr. Wie wir schon

gesehen haben, ist benediktinische Spiritualität von Selbstachtung, von einem Gefühl für Rang und Ordnung und damit auch von einem übernatürlich und natürlich motivierten Respekt für den Mitmenschen gekennzeichnet. Die letzte Begründung dieser Haltung ist die hier genannte „von der Liebe getragene Furcht Gottes".
„Furcht Gottes" bedeutet für den Benediktiner, daß ihm Gott nicht nur zu den Gebetszeiten spürbar nahe ist, sondern daß er ihn als liebevolle und ehrfurchtsgebietende Wirklichkeit auch bei der Gartenarbeit, in der Schreibstube und im Refektorium möglichst ohne Unterbrechung begleitet. Das war das Wandeln des Mönches „in der Gegenwart Gottes". Dabei richtet sich die Furcht nicht so sehr auf Gott als auf das eigene Selbst. Furcht Gottes bedeutet für den Mönch Mißtrauen gegen sich selbst, die leise Bangigkeit, daß man durch Trägheit, Sinnlichkeit und eben mangelnden „guten Eifer" die Zuwendung eines liebenden Vaters verspielen könnte.
Das siebte Gebot benediktinischer Spiritualität lautet: „Ihrem Abt seien sie in aufrichtiger und demütiger Liebe *(caritate)* zugetan." Benedikt verwendet von der Beziehung der Mönche zu ihrem Abt die gleichen Begriffe *(diligere, caritas)* wie für die der Mitbrüder untereinander. Die Beziehung der Mönche zu ihrem Abt ist also qualitativ nicht unterschieden von der üblichen kirchlichen Kommunikation, aber qualitativ unterschieden von unserer Beziehung zu Gott. Die Beziehung zum Abt verlangt Aufrichtigkeit, weil ein Sklavengehorsam nichts mit Christentum zu tun hat. Sie verlangt Demut, weil es nicht selbstverständlich ist, sich vor einem Menschen zu beugen. In dieser vom Glauben her motivierten Demut findet sich aber für den katholischen Christen nichts Absonderliches. Vielmehr ist diese Demut eine Anerkennung der Sakramentalität einer menschlich-allzumenschlichen Kirche und in letzter Konsequenz eine Annahme der Menschwerdung.
Benedikt setzte das Gebot der „Abtliebe" an das gewichtige Ende seines Katalogs, genau zwischen „Gottesfurcht" und „Christozentrik". Damit wollte er wohl auch kompositorisch andeuten, daß es sich bei der Beziehung der Christen zu den Amtsinhabern um etwas Übernatürliches handelt, daß demnach die Amtsträger Gott Vater und Christus gewissermaßen sakramental vertreten. Diese Art von „patriarchaler" Theologie ist ein bekannter Wesenszug der benediktinischen Spiritualität. Seit dem Ersten Weltkrieg sprechen wir in unserer westlichen Zivilisation von einer „vaterlosen Gesellschaft". Viele politische Heilslehren, die unsere Gesellschaft eminent bedrohten, hatten u. a. in diesem Umstand ihren Ursprung. Somit kommt gerade heute in dieser Hinsicht der benediktinischen Spiritualität eine heilende Funktion zu. Sie hat wirkliche geistliche Väter und Mütter, nicht Herren oder Diktatoren heranzubilden.
Die letzte und achte Regel der benediktinischen Spiritualität ist eigentlich ein Gebot zur Christozentrik: „Sie sollen nichts höher stellen *(praeponant)* als Christus, der uns alle zum ewigen Leben führen möge." Das Alpha und das Omega alles benediktinischen Strebens ist demnach Christus, der Herr. Es ist eine sehr einfache Forderung, die eben auch für die Christen aller Zeiten gilt. Auch sie entbehrt aller Absonderlichkeit. Aber die Schlichtheit ist in diesem Fall kein Mangel. Nur wer sich von einer christlichen Spiritualität erwartet, daß sie besseres Wasser als die Wasser des Jordan (2 Kön 5,12) führt, könnte sagen, daß die benediktinische Spiritualität keine Spiritualität im eigentlichen Sinn sei.
Benediktinische Spiritualität besteht also in dem Versuch, in einer überschaubaren Mönchsgemeinschaft und im kleinen das zu verwirklichen, was die Universalkirche

im großen ist: nämlich die Gemeinschaft der Gläubigen, die sich in Achtung, Geduld, helfendem Gehorsam, Selbstlosigkeit und „keuscher" Liebe zusammenfindet und die Gottesfurcht, die Anerkennung der sakramentalen Eigenart des kirchlichen Amtes und die unsichtbare Gegenwart des auferstandenen Herrn zusammenhält.



Neuerscheinung

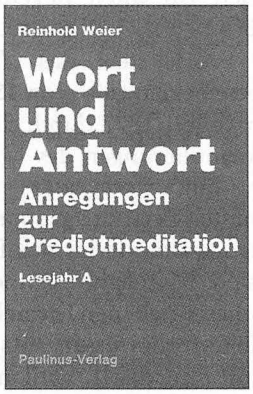
Reinhold Weier

Wort und Antwort

Anregungen zur
Predigtmeditation

Lesejahr A

140 Seiten, kt.
26,80 DM
ISBN 3-7902-1210-5



Nur wer selbst vom Wort des Evangeliums ergriffen ist, kann sich verkündigend auch zu anderen hinwenden. Die Antwort des eigenen Herzens ist für die Predigt wesentlich. Der Prediger muß wirkliche, individuelle Anliegen vortragen, vertieft und bereichert durch die Antwort, die die Kirche selber auf das Evangelium gibt. Dies ist es, was in dem hier vorgelegten Buch versucht wird: das eigene Antworten auf das Evangelium ausdrücklich in die Predigtvorbereitung einzubeziehen.

PAULINUS
VERLAG
TRIER

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Glaubensbekenntnis und Treueid

Ab 1. März 1989 gelten neue Formeln für das in can. 833 CIC vorgeschriebene Glaubensbekenntnis und für den Treueid, die von allen kirchlichen Amtsträgern zu leisten sind.

Die Ablegung eines Glaubensbekenntnisses und eines Treueides vor Antritt eines kirchlichen Amtes ist an sich nichts Neues. Der neue Text des Glaubensbekenntnisses nimmt das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis voll auf und ergänzt in drei zusätzlichen Abschnitten die geforderte Anerkennung der kirchlichen Lehre. Die Beifügung eines eigentlichen und selbständigen Treueides ist im Vergleich zur alten Regelung, die nur Bischöfe betraf, völlig neu. Am Beginn dieser Praxis steht das „Tridentinische Glaubensbekenntnis" von 1564, erneuert und erweitert 1877 durch die Aufnahme von Formulierungen des I. Vatikanums. Durch Jahrzehnte war sodann von bestimmten Personengruppen in der Kirche der „Antimodernismus-Eid" von 1910 zu leisten. Man spürte immer mehr, daß die vorgeschriebenen Formeln nicht mehr den Zeiterfordernissen entsprachen. Bei der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962 wurde das Glaubensbekenntnis noch in der alten tridentinischen Form abgelegt; kurze Zeit später legte die Glaubenskongregation einen neuen Text vor, der ab 1967 vorgeschrieben war: vom tridentinischen Text wurde nur das eigentliche Glaubensbekenntnis oder Symbolum beibehalten, die zusätzlichen Versprechen wurden auf eine Kurzform gebracht. Am 1. Juli 1987 wurde eine neue Formel für den Treueid der Bischöfe eingeführt; da tauchte der Gedanke auf, diesen Treueid auch von anderen kirchlichen Amtsträgern gemäß can. 833 n. 5—8, zu verlangen. Am 1. Juli 1988 wurden die neuen Texte, die nun in Rechtskraft stehen, vom Papst gebilligt.

Die neuen Anfügungen zum Text des Glaubensbekenntnisses sind in drei Abschnitte gegliedert und verdienen Beachtung:

Der erste Abschnitt bezieht sich auf den Glaubensschatz der Kirche in Schrift und Tradition, wie er als göttliche Offenbarung von der Kirche zu glauben vorgelegt wird, sei es durch Definition seitens des ganzen Bischofskollegiums, etwa in einem Konzil, sei es durch das ordentliche und universale Lehramt der Kirche. Hier ist „fester und unwandelbarer Glaube" eingefordert.

Im zweiten Abschnitt werden Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre behandelt, die von der Kirche in definierter Form, aber nicht als göttlich geoffenbart vorgelegt werden. Diese Wahrheiten sind ebenfalls voll anzunehmen und fest zu glauben, aber doch nicht in der gleichen rigorosen Weise wie die Wahrheiten unmittelbar göttlichen Ursprungs.

Der dritte Abschnitt zielt auf eine weitere Abstufung in der Nähe zum eigentlichen Glaubensbekenntnis: die Lehren des ordentlichen Lehramtes des Papstes und des Bischofskollegiums, die nicht „definiert", d. h. als endgültig verbindliche Glaubenslehren vorgelegt werden. Hier ist nicht absoluter Glaube bzw. unwiderrufliche Zustimmung gefordert, wohl aber ein „obsequium religiosum", religiöse Achtung und Folgeleistung von Wille und Intellekt. Als religiös motiviert sich dieses

„obsequium" nicht nur von Vernunftgründen, sondern stützt sich auf die Anerkennung der Funktion von Papst und Bischöfen als Nachfolger der Apostel. Insofern es nicht nur „obsequium" des Willens, sondern auch des Intellektes ist, bedeutet es nicht einfach disziplinäre Unterwerfung, sondern redliches Anhangen und Befolgen der Lehren, in denen das letzte Wort beim authentischen Lehramt der Kirche liegt.

Während die Ablegung des Glaubensbekenntnisses überhaupt erst befähigt, ein kirchliches Amt zu übernehmen, bedeutet der Treueid die öffentliche Verpflichtung, das Amt auch entsprechend auszuüben. Er war früher nur für Bischöfe obligat, nun wird er auch von anderen kirchlichen Amtsträgern verlangt; die Formel sieht daher einige textliche Varianten für die Oberen der klerikalen Ordensinstitute und der klerikalen Gemeinschaften des apostolischen Lebens vor: von ihnen fordert der Eid die Zusammenarbeit mit den Diözesanbischöfen, damit die „im Namen und Auftrag der Kirche auszuübende apostolische Tätigkeit — unbeschadet der Eigenart und Zielsetzung des eigenen Institutes — in Gemeinschaft mit ihr durchgeführt werde". Als einziger Sinn dieses Treueides wird betont, daß jeder Amtsträger in Wort und Tat die innere „Communio" in der Kirche erhalte und mehre, so daß „im Festhalten am überlieferten Glauben, in seiner Verwirklichung und in seinem Bekenntnis ein einzigartiger Einklang herrscht zwischen Vorstehern und Gläubigen" (Apost. Konst. „Dei Verbum, Nr. 10).

(Text in AAS 81/1898, 105—106; Kommentare in „L'Osservatore Romano" vom 25. Februar 1989 und 19. April 1989).

Apostolisches Schreiben zur Liturgiereform

Die 25. Wiederkehr des Tages der Veröffentlichung der Konstitution „Sacrosanctum Concilium" über die heilige Liturgie als erste Frucht des II. Vatikanischen Konzils (4. Dezember 1963) nahm Papst Johannes Paul II. zum Anlaß, eine päpstliche Stellungnahme zu Fragen der Liturgiereform abzugeben. Das Dokument ist in sechs Kapitel gegliedert und enthält insgesamt 23 Abschnitte.

Einleitend hebt der Papst die ekklesiologische Dimension der Liturgiekonstitution hervor: in ihr könne man den Kern jener Lehre über die Kirche vorfinden, die später von der Konzilsversammlung vorgelegt wurde: „Sacrosanctum Concilium" antizipiere somit die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium" über die Kirche (Nr. 1—2). Sodann erinnert das Dokument daran (Nr. 3—4), daß liturgische Reformen in der Kirche nichts Neues darstellen: Pius V. hat nach dem Konzil von Trient im 16. Jh. den Gottesdienst reformiert; Pius X. hat am Beginn des 20. Jhs. die Liturgie verändert und weitere Reformen in die Wege geleitet; Pius XII. hat tiefgreifende Änderungen z. B. für die Karwoche und die Ostervigil eingeführt; auch Johannes XXIII. stellte eine größere Neuordnung in Aussicht, über die das Konzil entscheiden sollte. Den Reformgegnern wird damit gesagt, daß die Erneuerungsbestrebungen des II. Vatikanums nicht einem plötzlichen Einfall entsprungen, sondern aus der Tradition der Kirche erwachsen sind. Sie stehen außerdem in Verbindung und Einklang mit anderen Bewegungen und Strömungen, wie mit der biblischen Erneuerung, der ökumenischen und missionarischen Bewegung und den ekklesiologischen Forschungen.

Im 2. Kapitel (Nr. 5—9) hebt das Schreiben drei Leitprinzipien der konziliaren Erneuerung als besonders wichtig heraus,

die auch richtungsweisend bleiben: die Vergegenwärtigung des Pascha-Mysteriums, die Lesung des Wortes Gottes und das Offenbarwerden der Kirche gegenüber sich selbst; in der Feier ihres Gottesdienstes bringe die Kirche zum Ausdruck, was sie ist: die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Diese Prinzipien sind auch für die Pastoral von Bedeutung: die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche; ihre Regelung hängt darum von der hierarchischen Autorität der Kirche ab. So ist es niemandem erlaubt, ihr etwas hinzuzufügen, wegzunehmen oder nach eigenem Gutdünken zu verändern. In der Durchführung erfordert die Liturgie als Feier der Kirche die aktive, bewußte und volle Teilnahme aller je nach Verschiedenheit von Stand und Aufgabe. So wurde die Konzelebration wiederhergestellt; die gemeinschaftliche Feier des Stundengebetes wird empfohlen. Die Liturgie ist ja auch die große Gebetsschule der Kirche; dazu soll auch der vom Konzil eingeführte erweiterte Gebrauch der Muttersprache, die vermehrte Zahl der Präfationen und der Eucharistischen Hochgebete eine Hilfe sein (Nr. 10).

Das Dokument gibt (im 4. Kap.) zu, „daß die Anwendung der liturgischen Reform auf Schwierigkeiten gestoßen ist, bedingt durch wenig günstige Zeitumstände, die durch einen Rückzug des Religiösen in das Private, durch eine gewisse Ablehnung jeder Art von Institution, durch eine geringere sichtbare Gegenwart der Kirche in der Gesellschaft, durch ein Infragestellen des personalen Glaubens gekennzeichnet waren." Für einige war der Übergang von einem einfachen Beiwohnen der liturgischen Feier zu einer volleren und aktiven Teilnahme eine zu große Forderung. Dadurch haben sich verschiedene Haltungen gegenüber der Reform ergeben: einige haben die neuen Bücher mit einer gewissen Indifferenz aufgenommen, andere sind leider in einseitiger und exklusiver Weise zu den vorhergehenden liturgischen Formen zurückgekehrt, die einige von ihnen als einzige Sicherheitsgarantie für den Glauben betrachten; andere haben schließlich phantasievolle Erneuerungen eingeführt und sich nicht an die vom Apostolischen Stuhl oder von den Bischöfen erlassenen Normen gehalten (Nr. 11). Insgesamt zieht das Papstschreiben jedoch eine positive Bilanz; als positive Wirkung werden vor allem aufgeführt: die großen, in der ganzen Welt unternommenen Anstrengungen, dem christlichen Volk die Übersetzungen der Bibel, des Meßbuches und der anderen liturgischen Bücher zu bieten; die Verantwortung, die Laien für den Gottesdienst übernommen haben, und die Dienste, die sie ausüben. Als Mißbräuche werden genannt: außerhalb der Vorschriften erfundene Riten, Gesänge, die dem Sinn für das Heilige abträglich sind, Mißbräuche in der Praxis der Generalabsolution, der Ersatz der Texte der Hl. Schrift durch profane Texte, die Verwendung privater eucharistischer Hochgebete (Nr. 12—13). Im 5. Kapitel über die Zukunft der Erneuerung unterstreicht das Dokument zunächst die bleibende Bedeutung der Liturgiekonstitution für die Förderung des liturgischen Lebens. Als dringendste Aufgabe wird die biblische und liturgische Bildung des ganzen Volkes Gottes, der Hirten und der Gläubigen, genannt. Eine weitere wichtige Aufgabe für die Zukunft sieht das Papstschreiben in der Anpassung der Liturgie an die verschiedenen Kulturen. Die Anpassung der Sprachen sei schnell geschehen, ihr müsse nun auch die Anpassung der Riten folgen. Es bleibe die große Aufgabe, die Liturgie in den verschiedenen Kulturen zu verwurzeln. Dazu sei ein gründliches theologisches, geschichtliches und kulturelles Wissen nötig, ebenso ein gesundes Urteilsvermögen, um zu unterscheiden zwischen dem, was in der

Anpassung notwendig und nützlich oder aber unnütz und gefährlich für den Glauben sei. Der Papst lenkt die Aufmerksamkeit auch auf neue Probleme: „Die Bemühungen um die liturgische Erneuerung müssen auch auf die Erfordernisse unserer Zeit Antwort geben". Während der letzten 25 Jahre haben sich neue Probleme gestellt oder haben alte eine neue Bedeutung gewonnen, z. B. die Ausübung des Diakonates durch verheiratete Männer, die liturgischen Aufgaben, die bei feierlichen Handlungen auch Laien, Männern und Frauen, anvertraut werden können, liturgische Feiern für die Kinder, die Jugendlichen und die Behinderten. Eine ausführliche positive Würdigung findet sodann auch die Volksfrömmigkeit (Nr. 14—18). Im 6. Kapitel über die Organe der Erneuerung zollt der Papst Lob und Anerkennung zunächst den nachkonziliaren Gremien des Apostolischen Stuhles, welche die ihnen anvertrauten Aufgaben bei der Durchführung der Reform mit Großmut, Kompetenz und Zügigkeit erfüllten. Die Bischofskonferenzen werden eingeladen, die Arbeiten an den Übersetzungen der liturgischen Bücher — soweit noch erforderlich — beschleunigt zu Ende zu führen und für gute Ausgaben der volkssprachlichen liturgischen Bücher zu sorgen. Sie sollen weiter prüfen, wie sie in rechter Weise die Arbeit der Liturgiekommissionen fördern und noch erfolgreicher gestalten können. Die Diözesanbischöfe werden daran erinnert, daß in jeder Diözese der Bischof „der Hauptspender der Geheimnisse Gottes sowie auch der Ordner, Förderer und Wächter über das ganze liturgische Leben in der ihm anvertrauten Kirche ist". Ausdrücklich wird wieder auf Diözesankommissionen für Liturgie, Musik und Kunst hingewiesen (Nr. 19—21). Zum Schluß wird hervorgehoben, daß die Tätigkeit der Kirche sich nicht in der Liturgie erschöpft. Sie ist aber eine Quelle und ein Höhepunkt, da in ihr die Kirche den Gläubigen das von Christus ein für allemal vollzogene Heilswerk offenbart und mitteilt. Abschließend erinnert der Papst an die Begeisterung, mit der die Liturgie-Konstitution vorbereitet, diskutiert, beraten und veröffentlicht wurde, und wünscht der Kirche, daß etwas von diesem Geiste wieder lebendig werde (Nr. 22—23).

(Apostolisches Schreiben vom 4. Dezember 1988.)

Soziallehre der Kirche

Ein am 27. Juni 1989 veröffentlichtes Dokument des Vatikans trägt den Titel: „Richtlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung".
Darin wird die Soziallehre der Kirche als Pflichtfach an den Theologischen Fakultäten gefordert, ist doch die Kirche zutiefst davon überzeugt, daß zwischen dem überweltlichen Heil und der innerweltlichen Gesellschaftsordnung ein enger Zusammenhang besteht. Sie hält nach wie vor an der Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils fest: „Man darf keinen künstlichen Gegensatz zwischen beruflicher und gesellschaftlicher Tätigkeit auf der einen Seite und dem religiösen Leben auf der anderen Seite konstruieren" (Kirche in der Welt 43).
Der bekannte Sozialethiker P. Johannes Schasching S. J. hat das neue Dokument in den „Nachrichten und Stellungnahmen der Katholischen Sozialakademie" (Nr. 15, 7. Oktober 1989) wie folgt charakterisiert: Es „spricht im ersten Teil von der Beziehung zwischen der Soziallehre der Kirche und dem pastoralen Auftrag der Kirche. Im zweiten Teil wird die Soziallehre der Kirche skizziert, wobei ein besonderer Akzent auf die soziale Praxis, auf den Impuls zum Handeln, gelegt wird. Der dritte Teil gibt konkrete Anweisun-

gen, wie die Ausbildung der Priesterstudenten in der Soziallehre der Kirche zu erfolgen habe. Bemerkenswerte Details: Es wird ausdrücklich gewünscht, daß diese Ausbildung nicht nur in einem theoretischen Unterricht, sondern auch in konkreten Experimenten zu bestehen habe — was nicht nur für die Studenten, sondern auch für die Professoren gelte.

Das vatikanische Dokument enthält keine neuen Inhalte der Soziallehre. Aber es apostrophiert und verpflichtet unüberhörbar einen entscheidenden Adressaten: die Priesterstudenten und damit die Priester überhaupt. Damit ist aus Rom ein Signal gesetzt, das nicht verharmlost werden darf."

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 81 2 82
glasmalerei
Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November

Pedro Casaldáliga
Kampf und Prophetie
Aufzeichnungen einer Reise durch Nicaragua
Mit einem Vorwort von Leonardo Boff
160 Seiten, 16 Seiten Fotos, öS 198,—

Ein hochbrisantes Buch, das seinem Autor, dem berühmten brasilianischen Befreiungstheologen und Bischof Dom Pedro Casaldáliga einen Konflikt mit dem Vatikan eintrug.
Leonardo Boff: „. . . Es ist dringlich notwendig, die Bande der Solidarität gegenüber dem kleinen David zu stärken, der den Drohungen des Riesen Goliath die Stirn bietet."

VERLAG ST. GABRIEL

Das aktuelle theologische Buch

Christliches Exil und christlicher Widerstand gegen das Dritte Reich*

Den Nationalsozialisten war es selbstverständlich, daß überzeugt gelebtes Christentum eine Kraft des Widerstands gegen die Ideologie des Dritten Reiches darstellte. Nur von daher sind die vielfältigen Formen des damaligen Kirchenkampfes verstehbar. Den Menschen von heute lassen sich diese Zusammenhänge hingegen oft nur mühsam einsichtig machen. Wer sich darum bemüht, kommt noch dazu gelegentlich in den Ruch eines unlauteren Apologeten. Man ist daher um jedes Werk froh, das den Blick schärft für die Situation der Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus und das die bunte Palette möglicher Formen des Widerstands gegen das totalitäre Regime aufzeigt, wozu auch Verhaltensweisen zählen, die in einem freien Staat nicht der Kategorie des Widerstands zugeordnet würden. Das vorliegende Buch dient dieser Aufgabe. Es ist das Ergebnis eines Symposions, das länder- und fächerübergreifend konzipiert war und so der differenzierten Wirklichkeit zumindest vom Ansatz her gerecht wird. Auch ist man darum bemüht gewesen aufzuzeigen, daß zwei scheinbar so entgegengesetzte Verhaltensweisen wie Exil und innerdeutscher Widerstand von der Intention her dieselbe Zielsetzung haben konnten.

Einleitend skizziert *K. Repgen* das Wesen des christlichen Widerstandes. Nach ihm lautet die mögliche Skala des Widerstandes: Nonkonformität — Verweigerung — Protest — Umsturz. Die Abstufung bringt einen wachsenden Umfang des Loyalitätsentzugs gegenüber dem Staat aus Loyalität zur Kirche zum Ausdruck.

F. Schlingensiepen behandelt den Theologen D. Bonhoeffer und seine Entscheidung *gegen* das Exil. Schon 1933 hatte sich Bonhoeffer in einem Aufsatz über „Die Kirche vor der Judenfrage" grundsätzlich mit den Hauptaufgaben kirchlicher Verantwortung auseinandergesetzt und drei mögliche Formen benannt: 1. Den Staat auf seine Verantwortung aufmerksam machen (man könnte vom verbalen Widerstand sprechen); 2. den Opfern helfen; 3. „dem Rad . . . in die Speichen fallen", wenn alles andere nichts mehr hilft. Genau das hat Bonhoeffer schließlich getan und ist dadurch zum Martyrer seiner Überzeugung geworden. Auch eine Gestalt wie Johannes Maassen, sprachlich meisterhaft vorgestellt von *K. Gotto*, faßte den Entschluß, *nicht* zu emigrieren. Es ist beeindruckend, mit welcher Konsequenz und Zähigkeit Maassen seinen Weg ging. Als Herausgeber der Zeitschrift „Junge Front" und dann, als diese 1934 verboten wurde, von „Michael" (1936 ebenfalls eingestellt), konnte er später nur mehr als Verlagsleiter bzw. durch eine umfangreiche Korrespondenz mit Soldaten gegen den Ungeist der Zeit wirken. Er tat alles in der ständig gleichen Richtung, indem er sich bemühte, das kulturelle Erbe des christlichen Europa zu vergegenwärtigen und dadurch zu christlicher Lebensgestaltung in der Gegenwart anzuregen. Man könnte auch sagen: er beschwor die Kraft der Geschichte. Dieses Instrumentarium wußten ja auch die Dichter der Zeit, ein Reinhold Schneider und eine Gertrud von le Fort zum Beispiel, trefflich zu handhaben. Die Verbote der Publikationen Maassens durch die Behörden beweisen, wie sehr diese die Gefahr seiner Position für den Nationalsozialismus begriffen. Maassen hat übrigens, trotz seiner Entscheidung „im Land zu bleiben", durchaus Verständnis für jene aufgebracht, die den Weg ins Ausland gingen und von dort tätig wurden, wie z. B. ein W. Gurian und ein K. Thieme. Auch Friedrich Muckermann, der ins Exil in die Niederlande ging und sich mit seiner Zeitschrift „Der Deutsche Weg" als aufbauende Kraft erwies, zählt zu diesen Gestalten. Ihm hat *C. ter Haar* im besprochenen Buch eine umfangreiche Darstellung gewidmet.

Es konnten nur einige Beispiele herausgegriffen werden. Zusammen sind sie wohl ein Beleg für

*FRÜHWALD WOLFGANG/HÜRTEN HEINZ (Hg.), *Christliches Exil und christlicher Widerstand* — ein Symposion an der Katholischen Universität Eichstätt 1985. (432). Pustet, Regensburg 1987. Kart. DM 76,—.

den gelungenen Versuch des Symposions, die integrale Erfassung von Exil und Widerstand als legitime Verhaltensweisen gegenüber der Herrschaft des Nationalsozialismus zu begreifen, die der gleichen Motivation entstammen konnten. In diesem Zusammenhang darf noch auf ein anderes Werk verwiesen werden, das die verschiedenen christlichen Gegenhaltungen gegen den Totalitarismus Hitlers ebenfalls an Einzelpersönlichkeiten lebendig werden läßt: *J. Pottier* (Hg.), Christen im Widerstand gegen das Dritte Reich, Burg-Verlag Stuttgart 1988. Es wurde erst kürzlich in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt (Heft 3/1989, S. 301).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Besuchen Sie das Stift Schlägl!

Gotische Stiftskirche
Romanische Krypta
(eigentl. Kapitelsaal,
erbaut um 1250)

Stiftsmuseum
Gemäldegalerie mit gotischen
Tafelbildern etc.
Stiftsbibliothek mit 60.000 Bänden

Laufend Sonderausstellungen
im neuen
Kapitelsaal

Stiftsmuseum geöffnet: Mai bis Oktober wochentags: 10—12 und 13—17 Uhr, an Sonn- und Feiertagen: 11—17 Uhr, im Winter gegen Voranmeldung.

Neu im Tyrolia Verlag

Für die Zukunft der Kirche

Reden von:

August Everding
Rita Süssmuth
Heinrich Fries
Odilo Lechner

Herausgegeben von Michael Langer und Anselm Bilgri, 80 Seiten, Broschur, S 88.–/DM 12,80

Ein kritisches Bekenntnis zu einer offenen, die Probleme unserer Gesellschaft und die Fragen, Ängste, Hoffnungen und Sehnsüchte vieler Menschen beantwortenden Kirche.

Von der Sprengkraft der Mystik

Am Beispiel Hildegard Burjans

Herausgegeben von Paul M. Zulehner
104 Seiten, Broschur, S 128.–/DM 19,80

Am Beispiel von Hildegard Burjan, Gründerin der „Caritas Socials", zeigen die Autoren auf, wie Mystik, Alltagsleben und politisches Engagement miteinander verbunden werden können.

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfanges ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

LEXIKA

■ FAHLBUSCH ERWIN u. a. (Hg.,) *Evangelisches Kirchenlexikon.* 5. Lieferung „Hellenistisch-römische Religion — Karman" (Sp. 481—960). Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1988. Brosch. DM 78,—.

Es zeugt von der geistigen Weite dieses Lexikons, daß z. B. auch ein Artikel über „Herz-Jesu-Verehrung" aufgenommen und man einen katholischen Autor (B. Fischer) mit der Abfassung betraut hat. Ausgewogen und keineswegs konfessionell fixiert wurde das Stichwort „Hexenglaube" abgehandelt *(T. Multhaupt),* doch hätte man die geschichtliche Entwicklung des Hexenwesens noch stärker herausarbeiten können. Die Gemeinschaft der „Hutterer" wird in ihrer Geschichte und Struktur von *E. Geldbach* knapp aber kompetent vorgestellt. Sehr informativ ist der Artikel über die „Ikone" von *A. Kallis.* Weite geistesgeschichtliche Perspektiven öffnet die Behandlung der „Ikonographie" durch *R. Warland;* er bietet auch eine gut ausgewählte Bibliographie. Für das Stichwort „Inquisition" konnte man mit *K.-V. Selge* einen ausgesprochenen Fachmann gewinnen. Er leitet die Entstehung der Inquisition mit Recht aus der Angst vor dem Zerfall der Einheit her. Mehr deskriptiv ist der Artikel über „Irland" von *A. D. Falconer;* der historische Aspekt kommt etwas zu kurz. Damit fehlt auch eine Erklärung für die gegenwärtigen konfessionell-politischen Konflikte in Nordirland. Der Überblick über „Island" von *B. Gudmundsson* ist sehr informativ, doch wird auf die wesentlich von Dänemark ausgehende Einführung des Protestantismus und die nationale Rolle des Katholizismus im 16. Jh. nicht eingegangen. Sehr prägnant hat *H. Reinalter* das Wesen des „Josephinismus" herausgearbeitet. *B. Moeller* geht den Beziehungen zwischen „Kaisertum und Papsttum" nach und bringt diese auch sprachlich meisterhaft zur Darstellung. Im Zusammenhang mit Otto I. hätte das „Pactum Ottonianum" Erwähnung verdient.
Diese Beispiele müssen genügen. Zusammenfassend darf gesagt werden: Hier ist ein lexikalisches Standardwerk im Entstehen. Frei von konfessioneller Enge bietet es zu den einzelnen Stichworten eine gediegene Information über den derzeitigen Forschungsstand. Darüber hinaus wird Orientierung auf das Evangelium hin vermittelt. In diesem Sinne heißt das Werk zu Recht „evangelisches" Kirchenlexikon.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), *Staatslexikon.* Recht — Wirtschaft — Gesellschaft. 7. Auflage, Bd. 4: Naturschutz — Sozialhilfe. (652 + XII.) Herder, Freiburg 1988. Kunstleder. DM 248,—.

Die Neuauflage des Staatslexikons schreitet gut voran. Wiederum sei versucht, durch Verweis auf einige Stichworte auf die Bedeutung des Werkes aufmerksam zu machen. Im Artikel „Ökumene" von *H. Fries* werden nach genauen Begriffsbestimmungen Fortschritte und Verzögerungen der ökumenischen Bewegung aufgezeigt. Für die katholische Kirche war eigentlich erst das 2. Vatikanum die Öffnung für die Ökumene. Ihr Ziel wird mit einem Zitat von J. Ratzinger treffend umschrieben: „Kirchen sollen Kirchen bleiben und eine Kirche werden." Sehr gediegen sind die Beiträge über das Ordenswesen in Geschichte und Gegenwart von *K. S. Frank, F. Wulf* und *P. Primetshofer.* Die Gegenüberstellung der Mitgliederzahlen einzelner Orden von 1970 und 1987 führt den erschreckenden Rückgang drastisch vor Augen (bei den christlichen Schulbrüdern etwa von 16.187 auf 9.177). Offenbar ist die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens noch nicht geglückt. Im Rahmen der Beiträge zum Stichwort „Österreich" bietet *P. M. Zulehner* eine gute Zustandsbeschreibung der Religion der Österreicher. Einen soliden Überblick über die österreichischen Katholikentage vermittelt *P. Malina.* Die Ausführungen von *H. J. Pottmeyer* über den Papst sind hilfreich. Sie zeigen, daß die Primatialbefugnisse keineswegs Willkür bedeuten, da der Papst in seiner Amtsausübung für die Kirche „in vielfacher Weise gebunden" ist. In dem klaren Artikel über das „Patronat" von *W. Schulz* vermisse ich einen Hinweis auf die gewaltige Umstrukturierung in Österreich durch das Kirchenbeitragsgesetz von 1939. *G. Schwaiger* charakterisiert Paul VI. u. a. als einen Papst, der „das Auseinanderbrechen der Kirche in eine progressive und betont konservative Richtung zu verhindern" suchte. Beim Artikel „Pfarrei" von *J. Müller* wird geschichtlich richtig der territoriale Aspekt in den Vordergrund gestellt. Im neuen Kirchenrecht (CIC c. 515, § 1) steht hingegen der personale Aspekt im Vordergrund, wenn über die Pfarre gesagt wird: „Paroecia est certa communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiliter constituta". Über Pius IX. und Pius X. schreibt *V. Conzemius.* Die starke Identifikation des ersteren mit der Kirche („. . . io, io sono la Chiesa . . .") bleibt allerdings unerwähnt, obwohl sie ein Schlüssel zum Verständnis mancher Maßnahmen dieses Papstes sein dürfte. Die Grenzen der Persönlichkeit und des Wirkens Pius' X. in seiner kirchenpolitischen Tätigkeit und als Theologe werden zurecht seinem „innerkirchlich-pastoralen Reformwirken" gegenübergestellt. Das Bild Pius XII. wird von *G. Schwaiger* markant herausgearbeitet. „In der Person und Regierung Pius' XII. hatte ein streng römischer, absolutistischer Pontifikalstil seine höchste Aufgipfelung erreicht, aber auch sein Ende gefunden." Als Meister der Formulierung erweist sich *K. Repgen,* der die „Reformation" als *„eine* europäische Antwort auf jahrhundertelange Spannungen, Einseitigkeiten und Mißstände in der abendländischen Kirche" bezeichnet und ihr zubilligt, daß sie „als ‚Reform' der

einen Kirche mit dem Schrei nach besserer Seelsorge und Theologie und nach intensiverer Frömmigkeit" begonnen hat. Das „Reichskonkordat" von 1933 hat nach *R. Morsey* „der Kirche und den dt. Katholiken" jedenfalls eine „günstige völkerrechtliche Verteidigungslinie" gebracht. Dem Begriff und der Geschichte der „Restauration" geht *H. Raab* nach, der auch die Zusammenhänge von „Restauration und Kirche" behandelt und gegenseitige Abstützungsvorgänge von Staat und Kirche verständlich macht.
Diese knappe Vorstellung konnte nur auf einige, vorwiegend kirchenhistorische Stichworte eingehen. Darum sei abschließend noch ausdrücklich die Vielfalt und Reichhaltigkeit des Werkes sowie die interdisziplinäre Behandlung der Themen (z. B. 4 Autoren für „Religionsfreiheit", 6 Autoren für „Schwangerschaftsabbruch") hervorgehoben. Zu jedem Artikel wird auch weiterführende Literatur angegeben. Das Lexikon ermöglicht einen umfassenden Überblick über das öffentliche Leben in seinen verschiedenen Facetten. Vor allem den Zusammenhängen von Staat und Kirche, Politik und Theologie wird systematisch nachgegangen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ DREHSEN VOLKER u. a. (Hg.), *Wörterbuch des Christentums.* (1439). Gütersloher Verlagshaus u. Benziger Verlag, Gütersloh und Zürich 1988. Kunstleder. DM 245,—.

Laut Verlagsankündigung handelt es sich bei dem Buch um „ein völlig neu konzipiertes Nachschlagewerk, das den Bedürfnissen von heute gerecht wird. Es geht auf Probleme, Anforderungen und Erfahrungen ein, mit denen sich Christen aller Konfessionen in den letzten Jahrzehnten auseinandersetzen mußten". Man kann dieser Charakterisierung des Werkes ohne weiteres zustimmen und seine Nützlichkeit bestätigen. Auf ca. 1400 Seiten wurden 1500 Stichwortartikel von 420 Autoren aufgenommen, die sich bemüht haben, grundlegende Daten, Fakten und Sachinformationen zum Christentum und seinen Wirkungen in Vergangenheit und Gegenwart in gut lesbarer Form zu vermitteln. Da das Lexikon interkonfessionell und interdisziplinär konzipiert ist, hat es eine Brückenfunktion. Die ökumenische Zielsetzung ist unübersehbar.
Einige Feststellungen, die ich bei der Durchsicht machen konnte, seien mitgeteilt. Beim Artikel „Großbritannien und Irland" wird Heinrich VIII. nur kurz gestreift. Wegen seiner Bedeutung für die konkrete Entwicklung der anglikanischen Kirche hätte er einen eigenen Artikel verdient. Beim Stichwort „Österreich" wird der große Türkensieg fälschlich mit 1699 (statt 1683) datiert. Auch hätte man unbedingt auf die gegenwärtige Situation der Kirche in Österreich eingehen müssen. Beim Artikel „Papsttum" wird die Papstgeschichte von Ranke als „Meisterwerk" bezeichnet, was ich aufgrund des heutigen Forschungsstandes ablehnen würde. Die Literaturauswahl zum Thema ist übrigens ziemlich dürftig. Zumindest hätte man auch W. Ullmann und G. Schwaiger erwähnen müssen. Gegen die Übernahme der Papstliste aus dem Annuario pontificio ist zwar grundsätzlich nichts einzuwenden, man hätte aber auf die höchst problematische Durchnumerierung der Päpste verzichten sollen. Ein so wichtiger Begriff wie „Geschichtlichkeit" hat ebensowenig ein Stichwort erhalten wie die „Pfarre". Wohl wird der „Pfarrer" behandelt und von ihm auf „Gemeinde" rückverwiesen; was jedoch hier geboten wird, kann den Verzicht auf eine Behandlung der „Pfarre" nicht rechtfertigen.
Wenn wir auch einige Mängel angemerkt haben, so ändert das nichts am positiven Gesamteindruck des umfangreichen und stark auf die Gegenwart bezogenen Werkes. Es wird sich sicherlich in der Studierstube und im Alltag als brauchbar erweisen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ RUH ULRICH, SEEBER DAVID und WALTER RUDOLF, *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen.* (519). Herder Freiburg, 2. Auflage (Sonderausgabe) 1989. Paperback. DM 29,80.

Schon bald nach der ersten wurde eine zweite Auflage des Handwörterbuchs nötig; sie liegt nun in einer preisgünstigen Sonderausgabe vor. Die zum größten Teil gut lesbar geschriebenen Artikel sind nicht nur informativ, sie regen zum Weiterdenken an und können die praktische Arbeit in Schule und Seelsorge fördern. Ohne damit andere Beiträge abzuwerten, sei es gestattet, auf einige besonders gelungene Artikel zu verweisen. *D. Wiederkehr* bietet einen klaren Überblick über die christlichen Sichtweisen vom „Jenseits" und trägt bei zur Überwindung des dualistischen Denkens. Die Funktionen des „Lehramts" stellt *W. Kern* übersichtlich dar, zeigt aber auch dessen Grenzen auf. Ergänzend sei der Artikel von *P. Neuner* über das „Papsttum" angeführt, wobei wieder einmal klar wird, daß der „Universalprimat" und seine Grenzen schwieriger zu fassen sind als diejenigen der päpstlichen „Unfehlbarkeit". Frisch in der Sprache und zukunftsweisend ist die Darstellung von *W. Bühlmann* über den Begriff „Mission". Sprachlich schön und inhaltlich gediegen sind die Ausführungen von *W. Zauner* über den „Sonntag". Vor allem die Hinweise auf den Wert der „Sonntagsruhe" überzeugen. Der Sonntag wird charakterisiert als „eine Form der Muße, also der Zustimmung zur Welt und zum Leben im ganzen, ein Tag der Orientierung, der Vergewisserung des Lebenssinnes, der Öffnung auf Transzendenz." *G. Greshake* handelt über „Spiritualität" als ein Leben in der Spannung. Er benennt „Spannungsbögen" der Offenbarung, die bewußt machen, daß es darauf ankommt, immer beides zu sehen und zu leben, etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, den „Glauben als Distanz zur Welt" *und* den „Glauben als Sendung in die Welt". Bei dem hilfreichen Artikel von *B. Fraling* über den „Zölibat" vermisse ich einen Hinweis auf die exemplarische Bedeutung des Mönchtums.
Insgesamt ist das Buch jedenfalls gut brauchbar. Etwas mehr Stellennachweise und Datenangaben (genügt es für den Durchschnittsbenützer wirklich, das 2. Laterankonzil ohne Datierung anzuführen? Vgl. S. 504) wären für eine Neuauflage wünschenswert, desgleichen die Aufnahme weiterer Stichworte. Es ist mir zwar klar, daß für ein Lexikon dieses Zuschnitts eine Beschränkung unerläßlich ist. Daß

aber Themen wie „Apokalyptik" und „Geschichtlichkeit", um nur zwei Beispiele besonders aktueller Fragen zu nennen, nicht einmal im Sachregister vorkommen, ist doch wohl als Defizit anzusehen. Für eine weitere Neuauflage sei auch die Aufnahme des Stichwortes „Neuevangelisierung" dringend empfohlen. (Wilhelm Zauner wäre ein möglicher Autor).
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ PETUCHOWSKI JAKOB J. / THOMA CLEMENS (Hg.), *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung.* (XV, 474 Spalten). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 38,—.

Dieser Band ist der erste Versuch, für den jüdisch-christlichen Dialog wesentliches Basiswissen in Lexikonform bereitzustellen. Beide Autoren sind Professoren für jüdisch-christliche Studien, Petuchowski am Hebrew Union College, Cincinnati, Thoma an der Theol. Fakultät Luzern, beide auch mit langer Erfahrung im Dialog. Dies läßt solides Wissen um die zentralen Probleme und Fragen erwarten, die in diesem Zusammenhang immer wieder auftreten, und man wird auch keineswegs enttäuscht. In insgesamt 96 Stichwörtern (und 70 Verweisstichwörtern) behandelt das Werk die wesentlichen Themen von Abendmahl bis Zionismus. Gewöhnlich zeichnet einer der beiden Autoren verantwortlich, auch wenn der andere den Artikel gegengelesen hat; nur 7 Stichwörter enthalten Abschnitte beider (die Auswahl ist nicht ganz klar). Die einzelnen Artikel sind allgemeinverständlich formuliert und setzen kein jüdisches, wohl aber etwas christlich-theologisches Wissen voraus. Das Zielpublikum ist, wie ja den Tatsachen entspricht, in erster Linie (aber durchaus nicht ausschließlich) christlich. Alle Beiträge gehen gezielt auf die jüdisch-christliche Fragestellung ein, zeigen in der historischen Entwicklung Ansätze zu gegenseitigen Mißverständnissen und Polemiken auf und betonen die Vermittlungsmöglichkeiten (z. B. Christus, Dreifaltigkeit, Gesetz, Sakrament usw.), aber auch die Punkte, wo es nichts zu verhandeln gibt (etwa Inkarnation). Jedem Beitrag ist eine kurze Bibliographie angefügt, die zum Teil doch eher Fachbibliotheken voraussetzt. Die Auswahl ist nicht immer ganz einsichtig, wenn etwa kurze Zeitschriftenartikel zitiert werden, dafür Standardwerke fehlen (etwa R. Pritz oder G. Strecker zu den Judenchristen, J. Le Moyne zu den Sadduzäern). Hier wäre bei einer Neuauflage eine Überarbeitung wünschenswert.

Angesichts der Kompetenz und Erfahrung der beiden Autoren kann sich die sachliche Kritik — abgesehen von Fragen der Gewichtung, die immer subjektiv bleiben — auf eher kosmetische Details beschränken. Die Umschrift des Hebräischen ist nicht ganz einheitlich, bei rabbinischen Schriften manchmal die Ausgabe genannt, manchmal nicht. Die Jahreszahl 314 auf S. 233 ist wohl ein Druckfehler, ebenso S. 409 suspicit statt richtig suscipit; S. 392 Hierosolyma statt richtig Judaea; die Etymologie von *oraita* als „lichtvolle" Offenbarung würde ich doch bezweifeln; den häufigen Ersatz des Genitivs durch „von" (etwa 309: „zur Schaffung von einem neuen Terminus") hätte wohl der Lektor korrigieren müssen. Platzmangel hat gelegentlich zu doch problematischen und mißverständlichen Verkürzungen geführt (z. B. zu „Reinheit" die Aussage: „überhaupt jeglicher Blutfluß bei Mann und Frau führt zu ‚Unreinheit'"; oder beim Stichwort „Staat Israel": die „Proklamierung eines rivalisierenden Palästinenserstaates im Staat Israel" sei „christlich nicht zu verantworten"). Nach welchen Gesichtspunkten die abschließende kurze Liste wichtiger Gestalten der jüdisch-christlichen Geschichte erstellt wurde, ist nicht immer klar (M. Buber oder A. Heschel wären wohl wichtiger als J. Roth oder G. Scholem; Origenes fehlt ebenfalls).

Doch das sind kleine Details. Das Werk als ganzes ist ausgezeichnet geplant, verständlich und engagiert geschrieben. Daß man P. die Position des Reformjudentums ankennt (v. a. zu Fragen des Gesetzes, aber auch im recht kritischen Zionismus-Artikel), ist durchaus kein Fehler (aus diesen Kreisen kommen ja gewöhnlich die jüdischen Dialogpartner), ebensowenig T.s oft fast beschwörende Warnungen vor christlichen Mißverständnissen oder Fehlhaltungen gegenüber dem Judentum. Hier ist eben nicht trockenes Lexikon-Wissen, sondern spürbarer Einsatz für die Sache. Wer immer an jüdisch-christlichen Veranstaltungen teilnimmt, aber auch in persönlicher Begegnung mit Juden ins Gespräch kommt, findet hier wertvolle Information, die vor vielen Mißverständnissen bewahren kann. Dem Werk ist viel Erfolg zu wünschen.
Wien *Günter Stemberger*

KIRCHENRECHT

■ MÜLLER HUBERT/POTTMEYER HERMANN J. (Hg.), *Die Bischofskonferenz.* Theologischer und juridischer Status. (304). Patmos, Düsseldorf 1989. Ln. DM 48,80.

Die zunehmende Bedeutung der Bischofskonferenzen im Leben der Kirche hat die Diskussion über deren theologischen und juridischen Status in den letzten Jahren neu belebt. Das II. Vatikanum hatte diese Frage bereits erörtert, aber nicht abschließend entscheiden wollen. Deshalb empfahl die Außerordentliche Bischofssynode 1985, den theologischen Ort der Bischofskonferenz genauer zu untersuchen und besonders die Frage ihrer Lehrautorität zu klären. Auf Weisung des Papstes erstellte die Kurienkongregation für die Bischöfe in Zusammenarbeit mit anderen römischen Dikasterien ein „Instrumentum laboris" genanntes Arbeitspapier mit dem Titel: „Der theologische und juridische Status der Bischofskonferenzen". Dieser Entwurf wurde im Jänner 1988 allen Bischofskonferenzen mit der Aufforderung zugeleitet, bis Ende 1988 dazu Stellung zu nehmen (Vorwort). Dieser Aufforderung kommt im vorliegenden Buch ein international zusammengesetztes Team von Fachleuten verschiedener Disziplinen nach. In einem 1. Teil wird der theologische Status beleuchtet, zunächst in historischen Streiflichtern an Hand der Partikularsynoden aus dem 1. Jahrtausend (Hermann Josef Sieben) bis zu den Debatten im II. Vatikanum (Remigiusz Sobanski). Der Mitherausge-

ber H. J. Pottmeyer legt in zwei Beiträgen die Positionen des Arbeitspapieres dar, ebenso Klärungen und Prinzipien, auch hinsichtlich des Lehramtes der Bischofskonferenz: „Den Sorgen, die zur Bestreitung der theologischen Grundlage der Bischofskonferenzen Anlaß geben, sollte . . . nicht durch den Abbau, sondern durch einen sinnvollen Ausbau der Strukturen der communio ecclesiarum und der Kollegialität begegnet werden" (S. 86). Ebenso findet der Dogmatiker G. Greshake, daß es für die Verwirklichung der Kirche als „communio ecclesiarum" Zwischeninstanzen zwischen dem Papst und den Ortsbischöfen geben müsse.

Im 2. Teil über den juridischen Status untersucht vor allem Heribert Schmitz in zwei Beiträgen Bischofskonferenz und Partikularkonzil als Rechtsinstitutionen unterschiedlicher Natur, Struktur und Funktion, sowie die Lehrautorität der Bischofskonferenz gemäß can. 753 CIC/1983; in weiteren Aufsätzen wird das Verhältnis zwischen Bischofskonferenz und Diözesanbischof (Hubert Müller) und zwischen Bischofskonferenz und Apostolischem Stuhl (Peter Krämer) beleuchtet, ebenso kommen die gegenseitigen, weltweiten Beziehungen zur Sprache (Ivo Fürer). Aus den Untersuchungen ergibt sich die Erkenntnis, daß eine Lehrautorität der Bischofskonferenz nicht ernsthaft bestritten werden kann. Die Diskussion ist noch im Gange. Somit liegt hier das rechte Buch zum rechten Augenblick vor.

Linz *Peter Gradauer*

KIRCHENGESCHICHTE

■ ZURSTRASSEN ANNETTE, *Die Passauer Bischöfe des 12. Jahrhunderts.* Studien zu ihrer Klosterpolitik und zur Administration des Bistums. (Vorarbeiten zu den Regesten der Passauer Bischöfe). (410). Wissenschaftsverlag Richard Rothe, Passau 1989. Kart. DM 98,—/S 700.—.

Das fleißige und materialreiche Buch vermittelt interessante Einblicke in den organisatorischen Aufbau und Ausbau des Bistums Passau im 12. Jahrhundert. Dabei werden bisherige Forschungsergebnisse bestätigt, etwa die Erkenntnisse von der Wichtigkeit der Chorherrenstifte für die Diözesanorganisation (Haider) oder von der Bedeutung des Investiturstreits für den Ausbau des Pfarrnetzes (Zinnhobler). Die Auswirkung des alexandrinischen Schismas auf Passau wird anhand vieler Belegstellen veranschaulicht.

Nach dem Haupttitel und dem Untertitel des Werkes geht es in erster Linie um die Bischöfe des behandelten Zeitraums bzw. um deren Klosterpolitik und Bistumsadministration. Es verwundert ein wenig, daß der Ausbau des *nicht* von Klöstern abhängigen Pfarrnetzes und die damals erfolgte Ablöse des bis dahin geltenden Eigenkirchenwesens eigentlich kaum zur Sprache kommt. Aufgrund einer Überschrift wie „Das Pfarrnetz der Klöster" (218) würde man zumindest diesbezüglich Vollständigkeit erwarten; doch wird z. B. das Pfarrnetz von Wilhering nicht erfaßt.

Die nüchterne, ja trockene Sprache macht die Lektüre streckenweise mühsam. Auch sind relativ viele Druckfehler, auch sinnstörende, stehen geblieben. Die Orts- und Flußnamen wurden oft ohne den Versuch einer Identifikation aus den Urkunden übernommen. Das führt zu abweichenden Bezeichnungen wie Halle (statt Hall), Schönhering (statt Schönering), Weihenflorian (statt St. Florian a. I.), Mühel (statt Mühl), was noch nicht gravierend ist. Bedenklich wird die Sache hingegen, wenn z. B. Garsten in einer Kremsmünsterer Urkunde von 1179 für Garsten bei Steyr statt für Windischgarsten gehalten wird. Die vor den Toren des Stiftes Garsten gelegene Kirche auf das Stift Kremsmünster zu beziehen (225, 226, 270f, 274), sie noch für 1247 als Kremsmünsterer Pfarre auszugeben und daraus abzuleiten, daß sich das Stift Garsten offenbar nicht durchsetzen konnte, ist überraschend. Ein Blick in die — von der Autorin zitierte — Literatur (z. B. Ferihumer, Lenzenweger u. a.), hätte zu denken geben müssen, wird doch darin die Pfarre Garsten nie für das Stift Kremsmünster reklamiert. In diesem Zusammenhang ist übrigens auch noch darauf zu verweisen, daß die Urkunde von 1179 schon lange als zumindest „verunechtet" nachgewiesen wurde. Damit wird diese zwar nicht wertlos, ist aber doch anders zu benützen als ein echtes Dokument. Mängel dieser und ähnlicher Art sind im vorliegenden Werk wiederholt feststellbar. Man wird es daher kritisch benützen müssen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GELMI JOSEF, *Die Päpste in Lebensbildern.* (359). 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Styria, Graz 1989. Ln. S 350.—/DM 49,—.

Das Werk wurde bei seinem ersten Erscheinen (1983) in dieser Zeitschrift so ausführlich gewürdigt (132, 1984, 403—405), daß wir uns diesmal kurz fassen können. Daß schon nach sechs Jahren eine Neuauflage nötig wurde, erweist die Brauchbarkeit des Buches. Es wurde vom Verfasser noch gründlich überarbeitet und ergänzt; aus den ursprünglich 272 Seiten sind nun 359 geworden. Damit ist freilich nur auf den Unterschied im Umfang hingewiesen. Der eigentliche Unterschied besteht jedoch in der Beibringung wichtiger zusätzlicher Daten und in der Berücksichtigung kritischer Hinweise, die in den Rezensionen gemacht wurden. Um sich von der Gründlichkeit der Überarbeitung zu überzeugen, schlage man etwa die Darstellung Clemens VII. nach oder die der Päpste des 20. Jahrhunderts. Was dieses Buch von anderen einbändigen Papstgeschichten unterscheidet, ist, das sei aus meiner Besprechung von 1984 wiederholt, die „pointierte Charakterisierung der einzelnen Päpste". Dadurch ist eine gute Lesbarkeit und Einprägsamkeit gewährleistet. Die kunstgeschichtliche Bedeutung der Päpste für Rom und darüber hinaus wird ebenfalls eingehend behandelt. Dagegen ist — trotz einer Erweiterung — das Einleitungskapitel über die Entstehung des Papstamtes immer noch etwas blaß geblieben. Schade ist es auch, daß der Verlag auf die teilweise recht guten Abbildungen der Erstauflage verzichtet hat. Wir wünschen dem Buch einen so guten Absatz, daß sich der Verlag bei der dritten Auflage auch wieder eine Bebilderung leisten kann.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WEIHER ECKHARD (Hg.), *Tausend Jahre Christen in Rußland.* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Freiburg). (77). Schnell & Steiner, München 1988. Kart. DM 19,—.

Wie der Hg. im Vorwort betont, ging es um „Zusammenfassungen von Bekanntem für einen größeren Kreis von gebildeten und interessierten Laien", nicht um neue Forschungsergebnisse, als die Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg anläßlich der Tausendjahrfeier der Christianisierung des Kiever Reiches eine Tagung über das Christentum bei den Russen, Ukrainern und Weißrussen durchführte. Die Vorträge sind in der vorliegenden Broschüre veröffentlicht.

Der Hg., der selbst Referent war, führt im 1. Beitrag (8—28) ein in die Anfänge der Literatur der Kiever Rus'. Soweit diese Übersetzungsliteratur ist, steht sie, wie der Slawist darlegt, in enger Beziehung zu südslawischen Texten aus Pannonien und Bulgarien; sie dokumentiert die völkerverbindende Bedeutung der Christianisierung im frühmittelalterlichen Osteuropa. Die eigenen literarischen Schöpfungen der Ostslawen, insbesondere die unter anderem zur Untermauerung des Anspruchs auf Eigenstaatlichkeit verfaßte Geschichtsschreibung, hört W. sachkundig ab auf das darin gezeichnete Bild von der Christianisierung der Rus' und zeigt, wie sich die besonderen Züge ostslawischen Christentums auszubilden begannen. F. Keller schreibt in einem Aufsatz „Die Bedeutung der Musik im orthodoxen Gottesdienst" (29—43) wenig über die Musik und viel über den Gottesdienst. Die Romantik seiner Darlegungen ist nicht durch liturgiegeschichtliches Sachwissen getrübt. Wer den Aufsatz überblättert, versäumt nichts. K. Felmy referiert auf wenigen Seiten (44—59) erstaunlich viel über „Marksteine der russischen Kirchengeschichte". Daß dabei manches sehr (bzw. zu) kurz kam, nimmt keiner übel, der selber schon Kurzreferate zu ozeanähnlichen Themen zu halten hatte. Als Altmeister erweist sich H. Biedermann, der auf engstem Raum (60—76) reichhaltige Informationen über Ikonen überhaupt und über Ikonen und Ikonenfrömmigkeit in Rußland im besonderen bietet, und zwar in einer für „Breitenarbeit" unter „gebildeten und interessierten Laien" mustergültigen Weise. Denn Phänomene, über die er Wertungen vorträgt, werden von ihm immer zuerst beschrieben. Ohne in aufdringliches Belehren zu verfallen, erläutert er mit knappen, in vieljähriger Vortragstätigkeit erarbeiteten Formulierungen, was beim Nichtfachmann vorauszusetzen eine Zumutung wäre. Es täte der Broschüre gut, hätten alle Mitarbeiter ebenso gehandelt.

Wien *Ernst Chr. Suttner*

■ ISERLOH ERWIN (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit 5.* (KLK 48). (168). Aschendorff, Münster 1988. Kart. DM 32,—.

Der vorliegende Band der verdienstvollen Reihe enthält, wie schon gewohnt, eine bunte Vielfalt von Seelsorgern, Ordensleuten, Theologen und Prälaten, deren Lebensgeschichte, Herkunft, Werdegang und Wirksamkeit — und deren Schrifttum und theologische Ansichten für die Erstellung eines ausgewogenen Bildes der Reformationszeit äußerst nützlich sind. Behandelt wurden der Lehrer und Obere Luthers, zuletzt Abt von St. Peter in Salzburg, Johann von Staupitz (W. Günter 11—31), der rheinische Franziskaner und Erasmianer Nikolaus Herborn (P. Fabisch 32—50), der Karmelit und Sohn des Bildhauers Veit Stoß, Andreas Stoß (A. Deckert 51—73), der Friebourger Augustiner-Eremit Konrad Treger (A. Zumkeller 74—87), der Eichstätter Augustiner-Chorherr Kilian Leib (M. Fink-Lang 88—96), der Kontrovers- und Vermittlungstheologe aus dem Karmelitenorden, Eberhard Billik (P. Fabisch 97—116), der Freisinger Domherr Konrad Braun (R. Bäumer 117—136), der Krakauer Humanist Stanislaus Hosius (H. D. Wojtyska, 137—152) und der Jesuitenkardinal Robert Bellarmin (G. Galeota 153—168).

Wer vom Widerstreit der Lehrmeinungen, von radikalen Positionen (z. B. in der Lehre von der Prädestination), von der Mühsal der Kontroverse, von Kämpfen und Leiden des Jahrhunderts der Reformation und der Tridentinischen Erneuerung liest, kann das Buch als Trostschrift für die Gegenwart benützen. Ich für meine Person habe mich nach der Lektüre dieses Bandes entschlossen, jetzt regelmäßig meine Andacht am Grab des Johannes von Staupitz in der Marienkapelle der Erzabtei St. Peter zu halten, damit unserem Jahrhundert ein ähnliches Schicksal wie dem 16. erspart bleibe.

Ich hätte noch gerne gelesen, daß Stanislaus Hosius die Kanonisierung des Erasmus befürwortet hatte und wie das Verhältnis Bellarmins zu Galilei wirklich war.

Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ REINALTER HELMUT, *Österreich und Französische Revolution.* (235). Bundesverlag, Wien 1989. Geb. S 290.—.

Dem Verfasser gebührt das Verdienst, sein Innsbrucker Institut zu einer international anerkannten Forschungsstelle für Fragen der Französischen Revolution gemacht zu haben.

Der vorliegende Band enthält im wesentlichen Aufsätze zum österreichischen, böhmischen und ungarischen „Jakobinertum", die im Zeitraum von 1974 bis 1988 verstreut erschienen waren. Mit den österreichischen Gesinnungsgenossen eines Danton, Marat und Robespierre, einer Handvoll enttäuschter Freimaurer, Offiziere, Barone und auch Geistlicher, meist aus den Randgebieten des Habsburger Reiches zugewandert, konnte sich die Wissenschaft erst nach dem Zweiten Weltkrieg systematisch befassen, weil die Prozeßakten seit der Restaurationspolitik Kaiser Franz II. (1792) zur Geheimsache deklariert worden waren.

Eine der folgenschwersten Wirkungen der Französischen Revolution auf das Habsburger Reich war demnach, um es gleich vorweg zu sagen, die Beendigung der Reformpolitik Josephs II. und Leopolds II., weil man keine französischen Verhältnisse im Reich haben wollte.

Auch die österreichischen „Jakobiner" begründeten ihre Umsturzpläne mit einem säkularisierten Schwärmertum und pseudoreligiöser Verabsolutie-

rung von Ideen der Menschheitsbeglückung. Der Verschwörer Baron von Riedel (100—108) gab beim Verhör zu Protokoll (S. 6): „Die Revolution ist nichts als eine große Handlung der Gerechtigkeit, wodurch sich der niedrigste und unterdrückteste Teil der Menschen zu seiner natürlichen Menschenwürde emporschwingt und seine Unterdrücker zu strenger Rechenschaft zieht . . ."
In den Köpfen dieser Idealisten wird demnach die Revolution zu einem „Jüngsten Gericht" hinaufstilisiert und der Umstürzler zu einem Instrument eines ewigen Willens. Wir finden diese Art der Motivation auch wortwörtlich bei den Franzosen wieder.
Das Buch enthält auch einen interessanten Quellenanhang und eine umfangreiche Zeittafel, für die der Praktiker dankbar sein wird.
Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ MÜHLEISEN HANS-OTTO (Hg.), *Die Französische Revolution und der deutsche Südwesten.* (Katholische Akademie Freiburg). (264). Schnell & Steiner, München 1989. Kart. DM 44,—.

Das geistige Profil der heutigen Erzdiözese Freiburg im Breisgau und der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit den entsprechenden theologischen Fakultäten ist in vieler Hinsicht durch die sowohl trennende wie verbindende Rheingrenze bestimmt. Ein aufgeklärter, liberaler, „offener" Katholizismus wird gern mit dem Namen des großen Kontanzer Generalvikars Wessenburg aus dem 18./19. Jahrhundert in Zusammenhang gebracht. Der vorliegende Band der Schriftenreihe enthält Tagungsbeiträge aus der Feder von Philosophen, Historikern, Politik-, Literatur- und Kunstwissenschaftern zu folgenden Themenkreisen: Politisches Denken (H. Ottmann), Deutsche Literatur und Publizistik (T. Stammen, G. L. Fink), Architektur von St. Blasien (J. Langner), Revolutionspropaganda (E. Pelzer), deutsche Jakobiner (W. Grab), Klosteraufhebung (H. O. Mühleisen).
Besonders eindrucksvoll ist die Analyse der Gründe für die Klostersäkularisation: Die prächtigen Abteien und Stifte verhielten sich wie die Kälber, die von ihren Metzgern die Rettung erhofften. Dabei waren die Messer schon seit Jahrzehnten geschliffen. Nur ganz wenige (wie etwa Ottobeuren und eine Reihe von Frauenklöstern) verstanden es, als geistliche Institution im Zusammenbruch der feudalen Ordnung zu überwintern.
Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Die Passauer Bistumsmatrikeln Bd. V:* Das östliche Offizialat/Die Dekanate südlich der Donau (Neue Veröffentl. des Institutes für Ostbairische Heimatforschung Nr. 45b). (362). Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1989. Brosch. DM 46,—.

Seit 1972 ist die Edition der Passauer Bistumsmatrikeln im Gange. Diese stellen Verzeichnisse der Klöster, Pfarren, Benefizien, Filialen und Kapellen im ehemaligen Großbistum Passau dar, das sich zunächst bis an die Westgrenze Ungarns erstreckte. Die Diözese umfaßte damit bis ins 18. Jahrhundert neben dem jetzigen Bistumsgebiet weithin auch die heutigen österreichischen Bundesländer Ober- und Niederösterreich sowie (bis 1469) Wien. Die genannten Matrikeln dienten der Verwaltung des Bistums. Sie haben sich — was im deutschen Sprachraum einmalig ist — für einen Zeitraum von 400 Jahren (13. bis 17. Jahrhundert) erhalten. Der organisatorische Aufbau der Diözese läßt sich anhand dieser Verzeichnisse gut rekonstruieren. Für die Zeit der jeweiligen Anlage einer Martrikel wird auch das gesamte Pfarrnetz greifbar. Daher bilden die Matrikeln außerordentlich wertvolle Quellen zur Kirchen- und Landesgeschichte, aber auch für die Geschichte einzelner Orte.
Die Matrikelausgabe wurde, wie einleitend schon gesagt, in jahrelanger Arbeit vorbereitet und das enthaltene Quellenmaterial durch einen reichen Anmerkungsapparat erschlossen. Nunmehr steht die auf sechs Bände berechnete Ausgabe vor der Vollendung.
Die Bände 1—3 erfassen das „westliche Offizialat" (Archidiakonate Passau, Interamnes; Lorch, Mattsee, Lambach; Register) und wurden von Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler bearbeitet. Die Bände 4—6 betreffen das „östliche Offizialat" (Dekanate Krems, Kirchberg am Wagram, Oberleis; Pottenstein, Tulln; Register). Für sie zeichnet Rudolf Zinnhobler als Herausgeber; die Bearbeitung besorgten die Herren Ernst Douda, Edmund Tanzer, Friedrich Schragl und Johann Weißensteiner. Diesem verdanken wir auch die Endredaktion. Die Bände 1—3 bzw. 4—6 stellen jeweils eine in sich geschlossene Einheit dar.
Jetzt liegt Band 5 der Ausgabe vor, der die Dekanate südlich der Donau im östlichen Offizialat betrifft, das sind konkret die Dekanate Tulln und Pottenstein (Wien). Sie wurden von E. Tanzer bzw. E. Douda für die Drucklegung vorbereitet, von J. Weißensteiner redigiert und von R. Zinnhobler, dem auch die Koordination des Gesamtwerkes zu danken ist, herausgegeben. Das preisgünstige Buch enthält eine Fülle von Information besonders zum Niederkirchenwesen der behandelten Dekanate. Es reflektiert aber auch — was man auf den ersten Blick gar nicht vermuten würde — in eindrucksvoller Weise die spätmittelalterliche Frömmigkeit, z.B. anhand der ca. 200 registrierten Benefizien an der Stephanskirche in Wien. Möge das Werk, das in seinen bisherigen Bänden durch zahlreiche positive Rezensionen gewürdigt wurde und das in der Fachliteratur starke Berücksichtigung fand, einen baldigen Abschluß und eine weite Verbreitung finden. Passau verfügt damit über eine gewichtigen Beitrag zum 1250-Jahr-Jubiläum der durch den hl. Bonifatius organisierten Diözese.
Linz *Kriemhild Pangerl*

■ HUBER KURT A. (Schriftleiter), *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien Bd. 8.* (137). Inst. f. Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien, Königsstein 1987.

Der Schriftleiter, *K. A. Huber*, bietet eine sehr lebendige Biographie des Prager Kirchenhistorikers A. Naegle (1869—1932). Dieser widmete sich nicht nur der Wissenschaft, sondern vor allem auch der Hochschulpolitik. Mitten hineingestellt in die Nationalitätenkonflikte seiner Zeit setzte er sich in verant-

wortbarer Weise für das Deutschtum ein, was ihm aber doch manche Anfeindungen eintrug. *A. Janko* behandelt „Das deutsche Generalvikariat Trautenau (1938—1945)". Damit haben nun alle 1939 im Bereich der Tschechoslowakei geschaffenen deutschen Jurisdiktionssprengel eine Darstellung gefunden. Es würde sich lohnen, diese in Buchform zusammenzufassen, bei dieser Gelegenheit in den bisherigen Veröffentlichungen unterlaufene Fehler zu korrigieren und das Material durch ein Register zu erschließen. Zur vorliegenden Arbeit sei zu S. 71 Anm. 3 nachgetragen, daß der Aufsatz von H. Rödhammer über „Das Generalvikariat Hohenfurt 1940 bis 1946"in einer verbesserten zweiten Auflage erschienen ist (vgl. R. Zinnhobler, Hg., Das Bistum Linz im Dritten Reich, Linz 1979, S. 29—60). In einer kurzen Abhandlung geht *J. Kadlec* den Spuren der Frühgeschichte der Franziskaner in den böhmischen Ländern nach, in einer anderen den Anfängen des Augustinerklosters Stockau (Pivoň). Die Ankunft der Augustinereremiten setzt er nach 1250/55 an. Abschließend werden, eingeleitet von K. A. Huber, die interessanten Ausführungen von *Th. Czermak* „Über die deutsche nationale Bewegung in katholischer Sicht" aus dem Jahre 1938 geboten. Sie zeigen wieder einmal, wie leicht es sich heute manche machen, wenn sie im nachhinein jemanden als „Nazi" abstempeln, der in Wirklichkeit nur einer aufgrund der geschichtlichen Entwicklung verständlichen Bewegung Rechnung tragen und dem Christentum dienen wollte.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KATHOLISCHE RELIGIONSPÄDAGOGISCHE DOKUMENTATIONSSTELLE (Hg.), *Katholische Kirche 1939—1989.* Enzykliken — Dekrete — Verlautbarungen — Erklärungen — Stellungnahmen. Eine Quellendokumentation. (Literaturdokumentation Religionspädagogik, Beiheft 2). (141 u. Anhang). KRD, München 1989. Brosch. DM 25,—.

Diese Auflistung und Erschließung kirchlicher Dokumente verweist auf Ausgaben und Inhalte und bietet genaue Datierungen. Das nützliche Nachschlagewerk erfaßt im einzelnen:

1. Alle Enzykliken von Pius XII. (1939) bis Johannes Paul II. (Stichdatum: 10. 6. 1989).
2. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils.
3. Die Dokumente der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Würzburger Synode).
4. Die Dokumente der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart.
5. Einige ausgewählte Verlautbarungen, Erklärungen, Erlässe und Stellungnahmen aus jüngster Zeit.
6. Ein Verzeichnis der pastoralen Auslandsreisen von Papst Johannes Paul II. (25. 1. 1979 bis 10. 6. 1989).
7. Zusätzliche Quellentexte und weiterführende Literatur.

Die Quellen sind jeweils im Original (Acta Apostolicae Sedis) und (soweit vorhanden) in deutscher Übersetzung zitiert. Für die deutsche Übersetzung wurden zugängliche Quellen benutzt (z. B. Herder Korrespondenz, Veröffentlichungen des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz).

Zusätzliche chronologische Zeittafeln und besondere Register (persönlicher Urheber, Literaturart, inhaltliche Schlagworte, Regionalangaben, zusätzliche Personenangaben) erleichtern den Zugang zu den Dokumenten.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ RICHTER RUDOLF, *Katholische Jugend und Politik.* (167 u. 36 Beilagen). (Veröffl. d. Internat. Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaft Salzburg, NF Bd. 20). Geyer Edition, Wien-Salzburg 1985. Kart.

Der ehemalige Bundessekretär der Katholischen Jugend Österreichs hat sich der Mühe unterzogen, aus dem Dokumentationsarchiv des Katholischen Jugendwerk Österreichs das einschlägige Material zum Thema zusammenzustellen. Man wird sich dadurch bewußt, welch gewichtigen Beitrag die Katholische Jugend nach 1945 zum Wiederaufbau unserer Heimat geleistet hat. Nach den Wirren des Krieges hätte man sich vielleicht eher politische Abstinenz erwartet. Statt dessen sind in den Reihen der Katholischen Jugend Kräfte herangereift, die teils noch heute in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik bestimmende Faktoren darstellen oder zumindest an deren Heranbildung maßgeblich beteiligt waren. Der Elan dieser Aufbruchsjahre wird im vorliegenden Werk mit vielen interessanten Dokumenten belegt. Schade, daß dem Buch kein eingehendes Register beigegeben wurde und daß der Verlag bei der Bindung so gespart hat. Auch hätte man auf dem Titelblatt den behandelten Zeitraum (1945—1965) ausweisen sollen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BIRNSTEIN UWE, *Neuer Geist in alter Kirche?* Die charismatische Bewegung in der Offensive. (219). Kreuzverlag, Stuttgart 1987. Kart. S 154,40/ DM 19,80.

Als der ursprünglich evangelische Romantiker Novalis angesichts der Folgen der Französischen Revolution 1799 seinen Aufsatz „Die Christenheit oder Europa" schrieb, schwor er seiner protestantischen Tradition mit dem Hinweis ab, daß die Reformation den Kult des Buchstabens eingeführt habe, der den Geist töte und Schuld an der rationalistischen Aushöhlung Europas sei. Er sah die Rettung in der Bild- und Symbolwelt eines integralistischen Katholizismus mit dem Papsttum als einer überrationalen Weltautorität. Das Problem mit diesem romantischen Katholizismus war nur, daß hier die Gewalttätigkeit des „Buchstabens" (Verbalinspiration) mit der Gewalttätigkeit der Bilder ausgetauscht werden sollte. Vergleichbares zeigt das vorliegende Buch auf im Zusammenhang mit dem *New Age* des neuen charismatischen Irrationalismus. Hier bildet Bultmann den Stein des Anstoßes: eine Bibelkritik, die im Umkreis von aufgeklärten Pietisten im 18. Jh. mächtig einsetzt und den orthodoxen Protestantismus revolutioniert. Damals wollte man den „Geist" im „Buchstaben" der hl. Schrift suchen. Auch das war ein charismatischer Ansatz. Daraufhin erfolgten in

dialektischem Gegenzug vor allen in den Kernländern des Rationalismus (in England und den Vereinigten Staaten) die evangelikalen Bewegungen und der Fundamentalismus des 19. Jhs. Dabei ging es wieder um die neuen (Schein-)Sicherheiten der unmittelbaren Geisterfahrung, der charismatischen Wundertat, der mystizistisch-medialen Religionsproduktion (wie wir sie auch von den Romantikern etwa bei Brentano) kennen, der erfahrbaren Kleinkirche, einer rigoristischen Moral, vor allem auch Sexualmoral, und vor allem einer eisernen Gruppendisziplin mit einer autoritären religiösen Gurugestalt. Diese Analyse sei kein verallgemeinerndes Verdikt über alle charismatischen Bewegungen der Gegenwart. Es scheint mir nur nützlich, im Interesse einer „Unterscheidung der Geister" auf diese historischen Zusammenhänge zu verweisen, damit man beizeiten merkt, daß radikale Alternativen oft keine sind nach dem Sprichwort der Alten, daß Extreme sich berühren. Nach der bekannten Stelle aus der Mosesgeschichte erscheint bekanntlich Gott nicht im Sturm, nicht im Feuer, sondern in der Schwäche und in der Stille.

Salzburg—Wilhering *Gerhard B. Winkler*

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

■ GÜNZLER CLAUS u. a., *Ethik und Erziehung.* (208). Kohlhammer, Stuttgart 1988. Ppb. DM 39,80.

Der Zusammenhang von Ethik und Erziehung war lange Zeit, wenn auch vielfach unreflektiert, faktisch gegeben. Es ist nun heute nicht nur so, daß das ethische Element aus verschiedenen Ursachen von der Erziehungswissenschaft bewußt ausgeklammert wird, sondern es sind ethische Zielsetzungen in der Praxis der Lehrer vielfach zu einer vergessenen Sache geworden. Fragen der Moral tauchen (nur) dann auf, wenn Schüler noch zufällig bestehende Tabus verletzen und dies zur verärgerten (wiederum nicht weiter reflektierten) Feststellung führt, daß dies nun doch zu weit ginge.

Die Diskussion um den Zusammenhang zwischen Ethik und Erziehung scheint nun neu zu beginnnen. Die Fragen, um die es dabei geht, lassen sich vereinfacht auf die Formel bringen: was geht einem Lehrer die Persönlichkeitsbildung der Kinder an, die er unterrichtet. Die Orientierung des Unterrichtsgeschehens an ethischen Fragestellungen weist eine Vielfalt von Facetten auf und ist jedenfalls mehr als das Einfordern von Verhaltensweisen, die für das Lernen unverzichtbare Voraussetzung sind. Es kann nach ethischen Normen gefragt werden, an die die Zielsetzungen und das Handeln des Lehrers gebunden sind; es kann um die Lehrerpersönlichkeit gehen, um die ethische Implikationen von Lehrinhalten, um die ethische Qualität der Begegnung von Lehrer und Schüler, um Haltungen und Einstellungen, die als moralische Qualitäten ähnlich wie verschiedene psychische Gegebenheiten Voraussetzung für Lehr- und Lernvorgänge sind. Es kann daran gedacht werden, wie Einsichten in das, was gut im Sinn von lebensfördernd ist, vermittelt werden können, und daran, wie solche Einsichten zur Lebenspraxis werden. Ethische Erziehung kann als solche beabsichtigt sein oder als nicht bewußter Hintergrund das Tätigsein des Lehrers steuern.

Ein Teil der Schwierigkeiten, die bei einem Zusammenbinden von Ethik und Erziehung heute entstehen, liegt darin, daß sich ethische Fragen nicht in der Weise verwissenschaftlichen lassen, wie das in der heutigen Erziehungswissenschaft üblich geworden ist. Auch sperren sich ethische Entscheidungen oft gegen eine heute vielfach geforderte Objektivierbarkeit. Es ist ein altes Problem, daß man immer dann, wenn man sich wissenschaftlich einem bestimmten Detail zuwendet und damit Fortschritte erzielt, Gefahr läuft, (wenigstens zunächst) den Blick auf das Ganze und die Zusammenschau zu verlieren.

Die einzelnen Autoren dieses Sammelbandes erweisen sich bei der Bearbeitung ihres Themas als ausgesprochen kompetent. *Cl. Günzler* geht zunächst in einer grundlegenden Weise auf den weitgehenden Verlust ethischer Fragestellungen im pädagogischen Geschehen und auf die dennoch bestehende Notwendigkeit von Leitorientierungen ein. Allerdings macht er es dem Leser infolge einer stark verwissenschaftlichten Sprache, die zu dem sehr komprimierten Druckbild noch dazu kommt, nicht immer leicht. *H. J. Werner* greift das-dialogische Prinzip von M. Buber auf und reflektiert seine Bedeutung für eine moralische Erziehung. Auch für diesen Beitrag gilt: bei aller inhaltlichen Qualität ist das, was von Buber zitiert wird, leichter verständlich als manches, was über sein Anliegen gesagt wird. *F. Pöggeler* geht in einer recht kompakten Weise auf Ethos und Ethik des Lehrerberufes ein. *L. Kerstiens* zeigt auf, daß es nicht nur darum geht, daß ethisches Handeln gelehrt und gelernt wird, sondern daß bereits im Vorgang des Lehrens und Lernens ethische Aspekte enthalten sind. Aufschlußreich ist die Darstellung, in der *L. Mauermann* die ethischen Grundlagen anglo-amerikanischer Erziehungskonzepte beschreibt, deren Ansätze immer wieder in Diskussionen überethische Fragestellungen auftauchen. Im letzten Beitrag setzt *Günzler* das Thema Umwelterziehung in Beziehung zum ethischen Grundansatz von A. Schweitzer. Die zentrale Haltung der Umwelt gegenüber war für Schweitzer die der Ehrfurcht, die zwar umfassende Naturkenntnisse voraussetzt, aus diesen allein aber nicht abgeleitet werden kann. Auch wenn dieser Ansatz von einer protestantischen Theologie mit beeinflußt sein mag, so hat er sicherlich insofern Allgemeingültigkeit, daß Umweltethik eine neue Grundbeziehung zur Umwelt bedeutet und nicht allein auf pragmatische Überlebensstrategien reduziert werden darf.

Abschließend läßt sich sagen: Der Verzicht auf einen ethischen Bezug würde, soweit er überhaupt möglich ist, zu einer Verarmung von Erziehung und Schule führen. Das gemeinte Anliegen dürfte jedoch nicht als eine moralisierende Verhaltenssteuerung mißverstanden werden. Gewiß verlangt auch Ethik ein bestimmtes äußeres Verhalten; dieses ist aber bei weitem nicht immer eindeutig und bleibt auf den jeweiligen Kontext angewiesen. Worauf es jedoch vor allem ankommt, das sind gereifte Überzeugun-

gen und gewordene innere Haltungen, die Leben ermöglichen und fördern, deren Glanz die gesamte Tätigkeit des Lehrers mitbestimmt, die weder exakt beschreibbar noch rechtlich einforderbar sind, deren Fehlen jedoch mehr als bedauerlich ist.

Linz *Josef Janda*

■ NOPPEN JEAN-PIERRE VAN (Hg.), *Erinnern, um Neues zu sagen.* Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache. Athenäum, Frankfurt a. Main 1988. Kart. DM 58,—.

Es ist ein aussichtsloses Unterfangen, in einer knappen Rezension die unterschiedlichen wissenschaftlichen Perspektiven zu erläutern, die Jean-Pierre van Noppen für sein Buch gesammelt hat. „Thesen zur theologischen Metaphorologie", „Metapher und Offenbarung", „Metaphern, Gleichnisse und ‚Ich bin'-Aussage im Johannesevangelium" — so und ähnlich, so und ganz anders betiteln die 12 Autoren ihre Beiträge: Theologie und Linguistik — ein weites Feld, um mit Fontane zu sprechen. *Anne Morelli* hat die traditionellen Metaphern der Religion mit den neuen Ansprüchen einer feministischen Theologie konfrontiert, *Frederick Ferrè* analysiert organisierende Bilder und wissenschaftliche Ideale als Quelle religiöser Weltmodelle, und *Earl R. MacCormac* erläutert die religiöse Metapher als „linguistischen Ausdruck kognitiver Prozesse".

Den einleitenden Grundsatzartikel „Metapher und Religion" hat der Herausgeber selbst verfaßt. Religiöse Sprache ist für ihn dadurch gekennzeichnet, daß sie auf eine mutmaßliche überempirische Realität verweist. Im Gegensatz zu einer Wissenschaftssprache, die sich an den Ansprüchen des logischen Positivismus oder des empirischen Verifikationismus orientiert, entwickelt daher die religiöse Sprache eine eigenständige Logik, und zwar eine Metapherlogik. Gott, der Überreale und folglich Undefinierbare entzieht sich der rationalen Sprache aber nicht Wittgensteins Satz, daß man schweigen müsse, wenn man nicht mehr logisch reden könne, ist für Noppen die Konsequenz daraus, sondern die Annäherung an den unaussprechlichen Gott durch die besondere Aussagequalität des Sprachbildes. Die Metapher, die Gott bezeichnet, ist daher alles andere als bloßes rhetorisches Mittel; sie ist nicht Ornament, sondern sprachlicher Ausdruck eines spezifisch religiösen Erkennens. Die Metapher gestattet dem Menschen, „eine Brücke zwischen dem Bekannten und Unbekannten, zwischen dem Ausdrückbaren und dem Unaussprechlichen" zu schlagen, „über Realitäten zu sprechen, die in eindeutiger Weise nicht angemessen diskutiert werden können."

„Erinnern, um Neues zu sagen" ist ein wichtiges und interessantes Buch, das auf die Bedeutung der modernen Sprachwissenschaft für das Gottesverständnis unserer Zeit hinweist. Der christliche Glaube wird zu einem beträchtlichen Teil durch das Medium Sprache vermittelt, und die Reflexion dieses Mediums ermöglicht einen weiteren Schritt zum besseren Verständnis des Glaubens. Der Leser sei allerdings gewarnt: Die Beiträge in Noppens Buch bewegen sich auf hohem theoretischen Niveau, daher ist auch der Abstraktionsgrad relativ hoch. Ein linguistisches Wörterbuch soll daher in greifbarer Nähe liegen. Wer von der linguistischen Terminologie und von sprachwissenschaftlichen Inhalten bisher völlig unberührt geblieben ist, wird wohl um das vorbereitende Studium eines entsprechenden Grundlagenwerks kaum herumkommen.

Gallneukirchen *Christian Schacherreiter*

■ LANGE GÜNTER, *Kunst zur Bibel.* 32 Bildinterpretationen. (Unter Mitarbeit von R. Hoppe-Sailer und H. D. Schütz). (271). Kösel, München 1988. Geb. DM 38,50.

Die Auswahl der 32 Farbtafeln dieses Buches ist bestimmt durch die deutsche Schulbibel von 1979, die diese Bilder enthält; die Bilder sind seit 1980 auch als Dia-Serie erhältlich (Bilder der Kunst zur Bibel, Verlag Kösel, DM 68,—). Das Buch will dem Leser und Betrachter einen Zugang zu den ausgewählten Bildern ermöglichen und damit zu der im Bild sichtbar gewordenen Wirklichkeit. Das katechetische Anliegen ist dieser Zielsetzung zu- und untergeordnet.

Die einzelnen Kapitel sind zwar nicht schablonenhaft gleich aufgebaut, beinhalten aber doch — der Individualität des jeweiligen Bildes angepaßt — vergleichbare Elemente. Man wird zunächst mit den Daten des Bildes, seinem Ort und dem Umfeld seiner Entstehung vertraut gemacht. Durch Verweise auf ähnliche Darstellungen und durch theologische Verknüpfungen wird der gläubige Hintergrund ausgeleuchtet, aus dem das Bild stammt und auf den es verweist. Zuletzt werden didaktisch-methodische Hinweise geboten, wie man für sich oder für andere einen Zugang finden könnte.

Vf. gibt nicht nur die für das Bildverständnis notwendigen Informationen, sondern er erreicht, daß die Bilder von dem erzählen, was sie (ver)bergend darstellen. Auch Bilder, die Szenen aus der Bibel zum Inhalt haben, sind ja nicht einfach Illustrationen der entsprechenden Szenen; sie gleichen vielmehr neuen Geschichten, die bestimmte Einzelheiten hervorheben und sichtbar machen. Sie malen aus und verdeutlichen, was die Bibel meint, verraten aber auch immer etwas vom gläubigen Verständnis des Malers, der mehr gesehen hat, als der Text vordergründig wiedergibt. Somit werden die biblischen Texte durch die Bilder zugleich ausgedeutet und weitergeschrieben, aber ihre dem Betrachter oft fremde Sprache verlangt neuerlich nach Ausdeutung. Man kann vom Vf. lernen, daß eine solche Ausdeutung solide Kenntnisse voraussetzt und auf die anstrengende Fähigkeit der Einfühlung angewiesen bleibt. Wer einmal gelernt hat, Bilder so zu sehen, wird nicht mehr in der Lage sein, Bilder in oberflächlicher Weise zu „verwenden" oder „einzusetzen".

Der Großteil der Bilder stammt aus der Zeit des Mittelalters, während nur zwei Bilder aus der Gegenwart ausgewählt wurden (Manessier, Auferstehung; Chagall, Opfer Isaaks); diesbezügliche Anfragen wären jedoch an den Herausgeber der Schulbibel zu richten. Die Beiträge von R. Hoppe-Sailer (5 Bilder) und von H. D. Schütz (1 Bild) fügen sich harmonisch in das Gesamtkonzept ein. Sieben der von G.Lange

stammenden Interpretationen sind bereits in den Katechetischen Blättern erschienen.
Linz *Josef Janda*

■ APPESBACHER MATTHÄUS, *Religionsunterricht in der Erzdiözese Salzburg 1968—1985.* (449). Otto Müller, Salzburg 1988. Brosch. S 248,—/DM 35,80.

Wenn A. Biesinger als Anreger und Betreuer der vorliegenden Untersuchung meint, daß es sich hierbei um eine einmalige Arbeit handle, die im deutschen Sprachraum ohne Beispiel sei, so ist das mehr als eine bloß wohlwollende Laudatio. Denn Vf., der in diesem Buch die Entwicklung des Religionsunterrichts in der Erzdiözese Salzburg von den verschiedenen Aspekten und den ihn prägenden Faktoren aus darstellt, liefert damit einen überaus wichtigen Beitrag zu Fragen der religiösen Erziehung in Österreich. Das 9 Kapitel umfassende Werk behandelt u. a. die Entwicklung der Schulsituation in der ED Salzburg in den nachkonziliaren Jahren 1968—1985, geht auf die Fragen der Aus- und Fortbildung der Religionslehrer ein, widmet je einen eigenen Abschnitt den betreffenden Lehrplänen und Religionsbüchern, befaßt sich mit den Querverbindungen von Religionsunterricht und Schulpastoral und schließt mit Ausblicken zu einzelnen heuristischen Problemstellungen, wobei die bereits früher genannten Problemfelder im Lichte einschlägiger Literatur noch eingehender reflektiert und Impulse entwickelt bzw. Vorschläge für Lösungsansätze gemacht werden.
Diese kurze Inhaltsangabe vermag nur einen schwachen Einblick in die ungemein vielfältigen, mit reichen Details versehenen Ausführungen zu geben. Der Autor, der nicht nur aus eigener Erfahrung als Religionslehrer, sondern vor allem auch als langjähriger Leiter des Katechetischen Amtes der ED Salzburg das gesamte Aufgaben- und Problemfeld des Religionsunterrichtes bestens kennt, bringt damit jene Qualifikationen mit, die ihn befähigen, mit großer Sachkenntnis diese umfangreiche Arbeit zu erstellen.
Über den Kreis der in der ED Salzburg religionspädagogisch Tätigen hinaus wird die Publikation auch für die übrigen Diözesen von Interesse sein und ist deshalb in einschlägigen Fragen gebührend heranzuziehen.
Linz *Franz Huemer*

■ ZISLER KURT (Hg.), *Im Leben und im Glauben wachsen.* Handbuch zu „Glaubensbuch 6". (449). O. Müller, Salzburg 1988. Geb. S 298,-/DM 45,—.

In ähnlich qualitätsvoller Inhaltsstruktur und Ausstattung wie der Vorgängerband zum Glaubensbuch 5 ist nun auch das Lehrerhandbuch für das Glaubensbuch 6 erschienen.
Im 1. Teil wird der religionsdidaktische Hintergrund ausgeleuchtet — eine für den Religionslehrer wichtige Information, die man früher bei derartigen Handbüchern nur zu oft vermißt hatte. Schwerpunktartig werden wesentliche Bezugsebenen zur Sprache gebracht, die den Religionsunterricht in dieser Schulstufe kennzeichnen. Zunächst wird die konkrete Lebenssituation der 11/12jährigen umrissen (P.B. Hofmann): Von einer mehr skizzenartigen Situationsanalyse ausgehend wird das Selbst- und Fremdverständnis dieser Schüler detailliert aufgezeigt, wobei relevante Einzelfragen wie die des sozialen Lernens, des Verhaltens in Konfliktfällen und die der Einstellung zu Autorität und Strafe behandelt werden. Diese Ausführungen werden schließlich an einem konkreten Unterrichtsbeispiel verifiziert. — Ein kurzer aber informativer Beitrag geht auf das sog. entdeckende und darstellende Lernen ein (A. Biesinger), wobei eine beide Grundformen verbindende Lernstrategie als die für die meisten Unterrichtssituationen zielführende Lernweise intendiert wird. — Ziemlich ausführlich hingegen — dem Lehrplan für die 6. Schulstufe angemessen — kommt die Bibelarbeit zur Darstellung (A. Schrettle). Besonders beachtenswert ist dabei m. E. die Charakterisierung der „Elementaren Sprachformen" und der verschiedenen Ebenen der Schriftauslegung. — Zwei abschließende Artikel befassen sich mit der Symbol- und Sakramentendidaktik und mit der in der Religionspädagogik oft genug vernachlässigten Aufgabe, Bilder in ihrer mehrdimensionalen Ausdrucksweise zu erschließen (K. Zisler).
Der 2. Teil des Handbuches ist den einzelnen Kapiteln des Schülerbuches gewidmet und gibt zu den einzelnen Texten und Bildern vielfältige didaktische Hinweise und ausführliche methodische Gestaltungsvorschläge. Vermutlich — und naturgemäß — werden gerade diese Praxishilfen, die die Kreativität des Religionslehrers keinesweg einengen, sondern anregen wollen, besonders geschätzt werden. — Man darf dieses Lehrerhandbuch nicht nur als hilfreich, sondern schlichtweg als unentbehrlich bezeichnen für jene, die in der betreffenden Schulstufe Religionsunterricht erteilen. Darüber hinaus ist eine wechselseitige Ergänzung und didaktische Bereicherung durch die Benützung beider Handbücher zu erwarten.
Linz *Franz Huemer*

■ LANG WALTER, *Begleitlektüre für den Religionsunterricht in der Oberstufe.* Teil 4: Grundwissen. (184). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 19,80.

Eine Zusammenfassung jenes religiösen Grundwissens, das Schüler der Oberstufe höherer Schulen und insbesondere der Maturaklasse erwerben sollten, hat seine spezifischen Vor- und Nachteile. Der mögliche Nachteil liegt zumeist in einer durch Straffung der Inhalte sich ergebenden verkürzenden Vereinfachung. Dieser entgeht — zumindest bei einzelnen Darlegungen — auch der vorliegende Studienbehelf nicht gänzlich. Der unleugbare Vorteil hingegen ist in der Übersichtlichkeit und Transparenz von Wissensbereichen gegeben, die ansonsten infolge ihrer Komplexität von Studenten dieser Altersstufen kaum durchschaut und infolgedessen nur allzu leicht abgelehnt werden.
Der vorliegende Band stellt die Quintessenz der drei anderen Teilbände dieser Reihe dar, die das Verhältnis von Glaube und Wissen, die Frage nach Gott, die Frage nach dem Menschen und die Christen in Staat

und Kirche behandeln. Exemplarisch sei auf den ersten Teilbereich hingewiesen, der in sehr faßlicher und zutreffender Art auf die Daseinserfahrung in Naturwissenschaft, Philosophie und Glauben eingeht, die genetische Entwicklung der verschiedenen Weltbilder und Weltanschauungsmodelle darlegt und u. a. auch die Bedeutung der Sprache zur Erfassung der Wirklichkeit beschreibt. — Insgesamt kommt dieser Begleitlektüre zugute, daß in Tabellen und Grafiken wesentliche Bezüge sichtbar gemacht werden. Für österreichische Interessenten ist allerdings darauf hinzuweisen, daß die vorliegende Zusammenfassung des Grundwissens aus dem Unterricht der in der BRD installierten Kollegstufe erwachsen ist und daher mit den österreichischen Lehrplänen nicht in allem konform geht.

Linz *Franz Huemer*

■ EIZINGER WERNER, *Schülergottesdienste im Kirchenjahr.* 36 Modelle mit Spielszenen. (125). Pustet-Verlag 1987. Kart. DM 16,80.

Gestaltungsvorschläge für Schülergottesdienste, die am grünen Tisch erstellt werden, erweisen sich allzubald als steril und wenig ansprechend. Die vorliegenden Modelle hingegen tragen insgesamt das Markenzeichen der praktischen Erprobung. Vf Pfarrer und Gymnasiallehrer, hat mit seinen Ministrantenteams diese Gottesdienste erprobt und gefeiert. Was die Eucharistiefeier auszeichnet, ist das Element „Spiel": Sprechszenen, Pantomimen, Zeigespiele udgl. werden bei jedem Gottesdienst eingesetzt und beleben so die Feieraktivität der Schüler.

Die Grundstruktur der Vorschläge bleibt annähernd gleich: Angabe der nötigen Requisiten, Textangebote für Vergebungsbitte und Tagesgebet, Evangeliumstelle (die in der Regel aus einer Werktagsperikope entnommen ist), Spielanleitung, Predigtgedanken und Fürbitten. Wenn auch die vorliegenden Modellskizzen zunächst auf die 3. bis 6. Klasse zugeschnitten sind, können die meisten durch geringfügige Veränderungen auch für höhere Schulstufen adaptiert werden.

Linz *Franz Huemer*

SPIRITUALITÄT

■ BALLING A. L./HOPFGARTNER J. (Hg.), *Es gibt viele Wege zu Gott* — Ordensfrauen berichten über ihre Berufung. (384). Herder, Freiburg, Kart. DM 10,90.

Durch den überraschenden Erfolg ihres Buches „Für wen gehst du" (HTB 1325, 1987[2]), in welchem die beiden Herausgeber Ordensmänner über ihre Berufung und ihren Beruf schreiben ließen, angeregt, haben sie diesen Band folgen lassen. Über 180 Ordensfrauen berichten über ihre Berufungsgeschichte und auch über ihr Leben in klösterlicher Gemeinschaft. Hier sind Zeugnisse zusammengetragen von jüngeren und älteren Ordensfrauen, die auf manchmal verschlungenen und geheimnisvollen Wegen zum Ordensberuf kamen. Die Schilderungen sind offene und ehrliche Geständnisse, lebensnah, ohne etwas zu beschönigen oder zu verklären. So gesteht eine Ordensfrau: „Auch Nonnen häuten sich ein Leben lang." Immer aber leuchtet die Zuversicht und die Freude darüber heraus, diesem Ruf Gottes gefolgt zu sein. Es ist ein ermutigendes Buch für unsere Zeit, in welcher der Ordensberuf für viele junge Christen oft so problematisch erscheint, für die vielfältigen Dienste der Kirche aber so nötig wäre.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ NOUWEN HENRI, *Jesus, Sinn meines Lebens.* Briefe an Marc. (120). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988. Ppb. DM 16,80.

Viele Menschen, nicht nur junge, stehen heute überlieferten christlichen Lebensmustern nicht nur kritisch, sondern oft auch verständnislos und hilflos gegenüber. Und doch suchen sie immerfort nach Leitbildern und Hilfen in der Ungewißheit des Lebens. Die Zahl der Heilswerber ist groß, ihre Methoden sind weithin verfänglich. Der Pastoraltheologe Henri Nouwen hat es unternommen, seinem achtzehnjährigen Neffen Marc in einem Briefwechsel zu zeigen, daß „das Herz meines Daseins meine persönliche Beziehung zu Jesus ist". Wie eine gut fundierte und doch menschlich schlichte Bekanntschaft mit Jesus im Auf und Ab des Lebens zu führen und zu helfen vermag, das leuchtet in diesen Briefen auf.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ ELCHINGER LEON ARTHUR, *Sät die Kirche auf Beton?* Der Zukunft den Boden bereiten. (96). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 12,80.

Vor 12 Jahren hat Bischof Elchinger ein mutiges und einladendes Buch geschrieben: „Der Mut, heute Kirche zu sein" (1976, Herder). Nun folgte zum gleichen Anliegen ein kleines Büchlein mit Fragen, Anliegen und Antworten mit der Aufforderung, die Kirche zu sehen, ihren Stand inmitten der Welt von heute mutig wahrzunehmen und trotz der „betonharten" Lage nicht zu einer jammernden und klagenden Kirche zu werden; denn die Menschen warten auf die Botschaft Christi, selbst dann, wenn ihnen die Kirche manches Mal zu starr und zu doktrinär und zu wenig als die „Frohbotschaft Bringende" erscheint. Wer durch die Straßen unserer Städte geht, die Menschen mit ihren in die Gesichter geschriebenen Sehnsüchte sieht, den ständig steigenden Wohlstand, das erhöhte Angebot zum Konsum, die grellen Verheißungsschriften, daß man glücklich ist, wenn man mehr genießt, spürt die Wahrhaftigkeit des Titels dieses Büchleins: Sät die Kirche auf Beton? Er sagt: „Viele Menschen sind an der Kirche nicht interessiert, denn sie fühlen sich von ihr nicht verstanden und nicht geliebt, und sie meinen, das Christentum könne ihnen, wenn es darauf ankommt, nicht leben helfen" (8). Bischof Elchinger spricht die Situation nüchtern aus, daß sich ein neues Heidentum ausbreite und die Kirche den Anschluß an die heutige Welt oft verpasse, man bleibe zu sehr intern stecken, streite untereinander über Fragen, die vielen Menschen nicht einsichtig sind. Europa erleidet einen gewissen Zusammenbruch der geistig-moralischen Überzeu-

gungskraft (11). „Wir leben in einer Zeit der Meinungsmanipulation, der Deformation, der Lüge" (14). Er spricht über den Verlust der Jugend, die Unbeholfenheit unserer religiösen Sprache, die fehlende Freude der christlichen Glaubensgemeinschaft.
Viele Anstöße gibt der Verfasser den Katecheten, den Predigern, den Seelsorgern, zum Nachdenken, für priesterliche und seelsorgliche Gespräche, für eine neue Evangelisierung: Den Gemeinschaftsgeist in der Kirche erneuern (26), weg vom „Konsumentenchristentum" zur aktiven Teilnahme, das aggiornamento des Vatikanischen Konzils muß neu verstanden werden. „Einem Gemeinschaftsbund der getrennten Kirchen entgegen" (29)! Die Sorge um die gläubige Familie (32ff), wo das erste Gebot Gottes die Gottesverehrung sein muß und Überwindung der manichäischen und jansenistischen Sicht der Sexualität. Die Familie muß in der Seelsorge als Zentralanliegen für Kirche und Gesellschaft gesehen werden. Die Kirche darf die Eheleute nicht verlieren. Weiters die Erziehung zu den christlichen Grundhaltungen: Wahrhaftigkeit, Treue, rechtes Freiheitsbewußtsein. Mit Recht betont der Verfasser: „Das Zeugnis des Lebens wiegt schwerer als das Zeugnis der Worte" (67). Er regt an, daß wir mutig den Menschen auf die Beziehung zu Gott führen müssen, denn das erste Gebot ist der Glaube an Gott und die Liebe zu ihm. Die Kirche muß Zweitrangiges eben auch so sehen, vorrangig ist die Beziehung zu Gott in den Sakramenten und in der Botschaft; das erst hilft, die menschliche Verzweiflung, die „Selbstmordversuchung" zu überwinden.
Elchinger schließt mit einem einladenden mutigen Apell: „Das große Drama unserer Epoche liegt darin, daß es uns noch nicht gelungen ist, die Aufgaben in der Welt zu erfassen und zu erfüllen, die der christliche Glaube uns stellt. Wir trennen unsere wirtschaftlichen, sozialen, wissenschaftlichen Bemühungen zu sehr von der religiösen Dimension unseres Lebens . . . Die Kirche ist aufgerufen, ihre ursprüngliche Sendung wiederzufinden." (91/92)
Das Büchlein bringt nur Anstöße zum Nachdenken, formuliert vieles nicht aus, aber Bischof Elchinger regt an, ladet ein zu einem mutigen Vorwärts einer heilbringenden aktuellen Pastoral. Für jeden Seelsorger und Mitarbeiter ein wertvolles Betrachtungsbüchlein.
Rom *Alois Wagner*

■ CARRETTO CARLO, *Und doch ist alles gut — Zeugnis des Vertrauens.* (144.) Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 19,80.

Carlo Carretto starb am 4. Oktober 1988 in seiner Einsiedelei bei Spello/Umbrien im Alter von 78 Jahren. Er war zunächst Lehrer und Journalist, trat 1954 der Gemeinschaft der Kleinen Brüder von Charles de Foucauld bei, verbrachte dann zehn Jahre als Eremit in der Sahara und lebte seither mit Mitbrüdern in einer Eremitage bei Spello, die zu einem kleinen geistlichen Zentrum herangewachsen war. Carretto war ein begnadeter geistlicher Schriftsteller, offen für die Sorgen und Nöte der Menschen, aufgeschlossen für das aktuelle Weltgeschehen, vor allem aber lebte er in einem intensiven Dialog mit Gott. Menschen, die ihm begegneten, faszinierte er durch seinen frohen und unerschütterlichen Glauben. Diesen trifft man in seinen zahlreichen Büchern und auch in dieser kleinen Theodizee „Und doch ist alles gut". War sie sein letztes Buch? Wenn ja, dann ein ganz lebendiges Zeugnis seines Heilsoptimismus, das er inmitten so vieler zum Pessimismus neigenden Voraussagen für die Zukunft der Welt und der Menschheit, dieser unserer Zeit und diesen Menschen unserer Tage schenken wollte. Nicht in lehrhafter Sprache, denn „zu viele Theologen strapazieren eure Geduld . . . gehen immer ein wenig auf die Nerven mit ihrer Sorge, richtig abzuwägen! Selten sind sie Dichter . . ." (27), sondern in einem lebendigen Dialog, häufig gestützt durch Worte aus der Heiligen Schrift, führt Carretto den Leser durch die Themen: „Was Gott zur Schöpfung sagt" und „Mensch, was hast du zu sagen". Es ist ein froher, zuversichtlicher Dialog, der anregt zu einem kindlich-gläubigen Gottvertrauen. In einem kurzen, dritten Teil — anklingend an das Werk der sechs Tage — bietet er aus Texten des Alten und Neuen Bundes Anleitungen zu Gebet und Meditation.
Die Übertragung aus dem Italienischen in angenehmes, flüssiges Deutsch ist dem Übersetzer P. Radbert Kohlhaas OSB wohl gelungen.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ FRERE LEONARD (TAIZÉ), *Mit Augen, die sehen.* Geistliche Erfahrungen. (144). Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 16,80.

Die Reinheit und Erhabenheit des Evangeliums ist die innere Küste (Originaltitel: „Along an inner shore"), die Frère Leonard abtastet und ihre Markierungen erkennt.
Er führt den Weg nach innen, indem Christus uns „Mit Freuden willkommen" heißt (1. Teil), den Weg nach „Unten" in der Nachfolge des Gekreuzigten (in ergreifender Verbundenheit auch mit Maria), der aber die Strukturen der Welt umkehrt und zum unwiderruflichen Aufstieg wird (2. Teil). Er zeigt den Weg der Pilgerschaft nach der Lebensbewegung Christi, des Pilgers zwischen Gott und jedem menschlichen Wesen, der das Herz weit macht zur Gemeinschaft mit den Gottsuchern aller religiösen Traditionen und schon die Heimat ahnen läßt (3. Teil). Er ruht in einer Communio aller Lebenden und toten. Das Licht aus der Magd des Herrn, das Wiegenlied der Jungfrau trägt den „Hauch von Zärtlichkeit" (Bild für die Liebe Christi) schon in dieses Leben, das wie ein Segelboot aufgebrochen ist, „zu suchen die andere Frucht der Tage" (4. Teil). Lebenswirklichkeit, Einsatz, Glaubenswirklichkeit, Mystik, getragen in 48 Meditationen. Initiationen, jenseits der schmerzenden Grenzen, aber ganz in der Wirklichkeit, den Glanz des Evangeliums zu ahnen: Christus, in dem die Zeiten zusammenfallen, die Kulturen sich vereinigen, die Menschheitsgeschichte auf eine erfüllte Zukunft zuläuft.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

■ ENOMIYA-LASSALLE HUGO M., *Kraft aus dem Schweigen.* Einübung in die ZEN-Meditation. (158). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.

Wer sich im Dickicht der Auseinandersetzung um fernöstliche Spiritualität nach einer Lichtung sehnt, wird mit gespannter Erwartung nach diesem Herder-TB greifen. Vf. zählt zu den bedeutendsten Vermittlern des ZEN-Buddhismus und wird auch von japanischen ZEN-Meistern anerkannt; das vom Vf. gegründete ZEN-Zentrum wird respektvoll „Höhle des göttlichen Dunkel" genannt. Die ersten drei Kapitel handeln über die religiösen und geschichtlichen Hintergründe, den Vollzug und die Wirkungen der ZEN-Meditation (Zazen). Der mit Meditationsliteratur vertraute Leser merkt, wie einfach, klar und authentisch hier ein Meister selbst zu Wort kommt. Die profunde Kenntnis der geistigen Ströme und Zusammenhänge, angereichert mit Meister-Schüler-Geschichten, ergeben ein sehr differenziertes Bild und lassen erkennen, das ZEN aus einer Synthese von indischem Yoga, chinesischer Philosophie und japanischer Meditationsweise entstanden ist. Zum Aufzählen der positiven Wirkungen, wie Überwindung der Zerstreuung, seelisches Gleichgewicht, intuitive Erkenntniskraft und der Erleuchtung (Satori, Wesensschau) als höchste Wirkung und letztem Ziel, kommt auch die Warnung vor den Gefahren und negativen Wirkungen (ZEN-Krankheiten). Dem anspruchsvollen Weg zur Erleuchtung wird nichts von seiner Herbheit genommen, das strenge Sitzen auf dem Boden wird nicht umfunktioniert zu einer flüchtigen Entspannungsübung im Polstersessel. Andererseits möchte Vf., der seit zwanzig Jahren seine ZEN-Sesshins in Deutschland abhält, aufzeigen, daß die Methode des Zazen aus der buddhistischen Tradition losgelöst werden kann. So folgen die Kapitel vier bis sechs mit der Thematik: Zazen und christliche Meditation, Psychologische Interpretation der mystischen Erfahrung nach C. Albrecht und ZEN-Meditation in Europa, ein Protokoll eines Symposiums mit G. Stachel als Moderator. Besonders informativ gestaltet sich der Überblick über die verschiedenen Kursarten, angefangen vom strengen Zazen, vergleichbar dem Alpinismus, bis zu den modifizierten Formen, die dem sich Bewegen in freier Natur gleichkommen (S. 106—120). Um die Schwerpunkte der Diskussion, wie europäische Christen die Übung des ZEN interpretieren bzw. kritisieren, und wie sich Zazen auf den christlichen Beter und Liturgen auswirkt, wird die ganze Breite und Tiefe der Fragestellungen und Antwortversuche in diesem anstrengenden Dialog ausgelotet. Im Streit um den Stellenwert um Glaube und Erfahrung gilt, daß lebendiger Glaube die *Erfahrung* der Transzendenz nötig hat, und zugleich christl. Glaube „auch wieder die *Transzendenz* der Erfahrung ist" (S. 139). Weil aber die entscheidenden Antworten in den Lebensfragen nicht in geistreichen Wortspielen gefunden werden, sondern in einer gelebten Praxis, schließt dieses wertvolle Buch mit einem Hinweis auf jene Meditationshäuser, die ZEN-Meditation und kontemplative Übungen im deutschsprachigen Raum anbieten.

Asten *Helmut Jobst*

■ HERMES GERHARD, *Du kommst nach Hause.* Erfahrungen einer Pilgerschaft. (183). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988. Geb. DM 19,—.

Die Rückschau auf vieles, was sich vor einem halben Jahrhundert zugetragen hatte, ließ nicht nur manches wieder wach werden, was inzwischen die Wohlstandsjahre verdeckt hatten, sie rührte auch nicht wenige Emotionen auf, die Anlaß zu Anschuldigungen boten, die nicht nur lieblos, sondern oft auch ungerecht waren. Der Pallottinerpater Gerhard Hermes (+1988) hat als junger Priester im Sanitätsdienst an russischen Fronten und in einer fast fünfjährigen russischen Kriegsgefangenschaft nicht nur bitteres Leid, sondern auch echte christliche Nächstenliebe und vor allem auch überzeugten Glauben gefunden. Seine anschaulichen Erzählungen bieten Zeugnisse dieser wichtigen menschlichen Haltungen. Sie sind eine Gewähr dafür, daß es auch inmitten von Unheil und Leid möglich ist, sich den Glauben und auch die Liebe zu erhalten.

Linz *Josef Hörmandinger*

VERSCHIEDENES

■ SCHNURR OTHMAR, *Aberglaube: Faszination und Versuchung.* Kösel, München 1988. Kart. DM 19,80.

Der Autor, Dozent an der Fachhochschule für Religionspädagogik in Freiburg, hat in seiner Tätigkeit als Berufsschullehrer die Erfahrung gemacht, „daß alles, was mit Aberglaube und Okkultem zu tun hat, bei den Schülern auf besonderes Interesse stößt" und daß dieses „Interesse in den letzten Jahren beträchtlich zugenommen" hat (7). Auch auf viele Erwachsene übt das Okkulte eine große Anziehung aus (ebd.). Das Buch will angesichts dieses Tatbestandes Information und Orientierung anbieten. Dies geschieht in einer lebendigen Form: Interviews, Erzählungen, Berichte, Auszüge aus okkultistischer Literatur wechseln ab mit Analysen und theologischen Reflexionen. Behandelt werden abergläubische Elemente im religiösen Brauchtum, Astrologie, Spiritismus, Magie, Kettenbriefe, Hexenwesen einst und heute, Satanismus (einschließlich des Rock-Satanismus) New Age und die Theorien Erich von Dänikens. Der enge Rahmen zwingt zu Vereinfachungen — da und dort gibt es auch Ungenauigkeiten, so gehen z. B. 35f Psychologie und Parapsychologie durcheinander —, aber im großen und ganzen sind die Informationen zutreffend.

Letztlich ist Aberglaube für den Autor „Ersatz-Vertrauen auf 'Dinge', die statt der Religion Leben sichern" (114). Er tritt an die Stelle des Glaubens, der charakterisiert wird als Vertrauen auf Gott, der den Menschen kennt und liebt, so wie er ist; vor dem er keine Masken zu tragen braucht; auf den er sich ganz verlassen kann (22). Aberglauben im weiteren Sinn gibt es aber nicht nur im Randbereich des Okkulten, sondern auch in unserem Alltag. Er steckt unbewußt „hinter vielen Mechanismen, Riten, Bräuchen und sogenannten Normalitäten" (114), wie im letzten Kapitel in witziger Verfremdung gezeigt wird:

Schnurr läßt hier Archäologen kommender Zeiten aus Funden unsere Kultur rekonstruieren und beispielsweise Autos als Hausgötter (116f) und das Fernsehen als Empfang von Botschaften, aus denen die Menschen „ihre Moral, ihr Rechtsempfinden, ihre Hoffnungen und ihre Träume beziehen" (119), deuten.
Ein Buch aus der Praxis und für die Praxis.
Salzburg *Bernhard Wenisch*

■ FINK JOSEF, *Das Petrusgrab in Rom.* (96, mehrere Bilder u. Pläne). Bearbeitet von Heinrich M. Schmidinger. Tyrolia, Innsbruck-Wien 1988. Geb. S 148,—/DM 22,—.

Die Ausgrabungen unter dem Petersdom in Rom wurden anläßlich des Begräbnisses von Papst Pius XI. 1939 begonnen und nach etwa zehn Jahren im wesentlichen abgeschlossen. Nicht abgeschlossen ist bei weitem die wissenschaftliche Auswertung, zumal sich in der Bestimmung und Zuordnung der vatikanischen Nekropole als solcher und vor allem der vielen Einzelfunde immer wieder neue Aspekte und auch Probleme ergeben.
Josef Fink († 25. 10. 1984), ehemals Professor für christliche Archäologie in Münster und Salzburg, war seit 1954 an den Forschungsarbeiten über das Petrusgrab mitbeteiligt und hat wiederholt in einschlägigen Fachzeitschriften dazu publiziert. Die Herausgabe dieses Buches hat sein plötzlicher Tod verhindert. So hat Heinrich M. Schmidinger das hinterlassene Manuskript überarbeitet und aus bereits erschienen Arbeiten Finks ergänzt.
Im vorliegenden Band stellt Fink Thesen über den Kreuzigungsort Petri, über die Bestattungsweise seines Leichnams, über das Petrusgrab und über die sogenannten Petrusreliquien auf, die in vieler Hinsicht zu den Ansichten der Autoren, die sich bisher um die Erforschung des Petrusgrabes verdient gemacht haben (z. B. E. Kirschbaum, Margherita Guarducci) kontrovers sind.
Fink will u. a. als Kreuzigungsort des Apostels Petrus das ehemalige Marsfeld (heute im Bereich der Piazza del Popolo) ansehen und vertritt die Auffassung, daß der Leichnam des Apostels eingeäschert worden sei, gemäß damaliger römischer Sitte, so daß es daher keine Knochenreliquien des Apostels geben könne. Auch führt er Gründe dafür an, daß erst Jahrzehnte nach dem Tod des Apostels, nach dem Abbruch des Zirkus des Nero am Vatikanischen Hügel, dort ein römisch-christlicher Friedhof mit einem Tropaion für Petrus entstanden sei.
Zur Erhärtung seiner Thesen beruft er sich vor allem auf Aussagen zeitgenössischer antiker Literatur, kaum auf Beweismittel archäologischen Ursprungs. Unseres Erachtens haben aber die herangezogenen Stellen nicht immer jene Stringenz, daß sie die Ergebnisse bisheriger Forschungen erschüttern könnten.
Der knappe Rahmen einer Rezension gestattet keine intensivere Auseinandersetzung mit den Ansichten Finks. Auf alle Fälle aber ist diese Publikation dazu angetan, sich noch eindringlicher mit den bisherigen Forschungsergebnissen über den Tod des Apostels Petrus und sein Grab zu beschäftigen.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ STUHLHOFER FRANZ, *Charles Darwin.* Weltreise zum Agnostizismus. (Telos Leben — Werk — Wirkung). (166). Schwengeler, Berneck 1988. Kart.

Eine verspätete Darwinbiographie? Nein! Weil viele Darwinbiographen und Darwinismus-Historiker zusehr Partei sind, bringt Stuhlhofer durch eine eingehende Untersuchung von Darwins Ansichten, seiner Argumentationsweise und seiner autobiographischen Aussagen eine notwendige Ergänzung und Korrektur zum Bild von Darwin und des Darwinismus. Und dies besonders in Deutschland, der zu Lebzeiten Darwins in den Naturwissenschaften führenden Nation und erfolgreichsten Darwinismus-Propagandistin.
Darwins Theorie war nicht die erste und einzige Evolutionstheorie. Er hat auch seine Theorie nicht bewiesen und schon in seinen eigenen Schriften findet sich der Gedanke des Sozialdarwinismus und des evolutionären Humanismus.
Darwin war in erster Linie Naturbeobachter und Sammler, in seinen Schlußfolgerungen ist er zwar abwägend und differenzierend, doch in seinen Aussagen nicht eindeutig und exakt genug.
Bemerkenswert genau wird Darwins Charakter und der Wandel seiner religiösen Einstellung vom Theologiestudenten zum Agnostiker untersucht und dargelegt.
Darwin gab der deutschen Naturwissenschaft, die schon vorher den Schöpfungsglauben aufgegeben hatte, die Hoffnung, von der Unlösbarkeit der Frage der Entwicklung, zu ihrer wissenschaftlichen Lösung zu gelangen. Darwins Entwicklungsgedanke wird insbesonders durch die deutsche Naturwissenschaft, bis hin zur Philosophie, zu einer umfassenden Weltanschauung hochstilisiert, die ohne Schöpfergott auszukommen wähnt.
Für alle, die sich mit der Evolution beschäftigen müsse, z. B. Lehrer, kann dieses Buch eine willkommene Korrektur und Ergänzung sein.
Puchenau *Karl Rohregger*

■ GRAFL WILHELM, *Geht die Kirche an der Zeit vorbei?* (176). Veritas, Linz 1988. Ppb. S 178,—/DM 26,80.

Aus einer langjährigen priesterlichen Erfahrung in pfarrlicher Arbeit und verantwortlicher Mitwirkung in kirchlichen Leitungsstellen der Diözese Eisenstadt hat Prälat Wilhelm Grafl mehrmals Beiträge zu pastoralen Gegenwartsfragen vorgelegt.
In diesem Buch versucht er in knapper Form Probleme der praktischen Seelsorge im Rückblick auf das II. Vatikanum aufzuzeigen. Gleichzeitig bietet er eine Art „Stimmungsbericht" zur kirchlichen Lage. Die reiche Zitation aktueller Literatur unterstreicht dieses Bemühen.
Für eine Kurzinformation oder zum Aufzeigen und Behandeln gegenwärtiger Seelsorgsfragen in kirchlichen Gremien mag dieses Buch wertvolle Dienste leisten. Gelegentlich wäre jedoch eine theologisch exaktere Begriffsbestimmung erwünscht. So wird das Gewissen mehrmals als „letzte Norm der Entscheidung" (22; 25) bezeichnet, andererseits aber

auch „letzte Instanz" (100) genannt. Auch der Terminus „Ortskirche" wird zu wenig differenziert gebraucht (wie heute leider häufig im katholischen Raum). „Ortskirche" diente ursprünglich als Umschreibung für die synodal verfaßten evangelischen Kirchen. Darauf hat vor kurzem Adolf Kolping hingewiesen.
In der Angabe der Quellen, bzw. der Literatur weist das Buch leider erhebliche Mängel auf.
Linz *Josef Hörmandinger*

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Die Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestattet, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

PHILOSOPHIE

SEIFERT JOSEF, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion.* Eine systematisch-kritische Analyse. (327). Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1989. Geb.
MUCK OTTO (Hg.), *Sinngestalten.* Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. FS Emerich Coreth SJ. (408). Tyrolia, Innsbruck 1989. Ln. S 390.—/DM 58,—.

HEILIGE SCHRIFT

LOHFINK NORBERT, *Der niemals gekündigte Bund.* Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog. (120). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 15,80.
WESTERMANN CLAUS, *Schöpfung.* Wie Naturwissenschaft fragt — was die Bibel antwortet. (208). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.
SCHMITT ARMIN, *Weisheit.* (Die Neue Echter Bibel, AT, Lieferung 23). (88). Echter, Würzburg 1989. Brosch. DM 24,—/S 187.20.
SCHWIER HELMUT, *Tempel und Tempelzerstörung.* Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66—74 n. Chr.). (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 11). (431). Universitätsverlag, Freiburg Schweiz, und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. Geb.
BOCK SEBASTIAN, *Kleine Geschichte des Volkes Israel.* Von den Anfängen bis in die Zeit des Neuen Testaments. Mit einer Einleitung von N. Lohfink SJ. (TB 1642). (192). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.
KOPP JOHANNA, *Das Alte Testament — ein Buch für heute.* Zugänge zu den Büchern der Geschichte Israels. (154). Bonifatius, Paderborn 1989. Kart. DM 18,50.
ZEILINGER ALBERT, *Das Alte Testament verstehen I—III.* (350, 315, 334). MANN DIETRICH, *Das Neue Testament verstehen.* (432). Christliche Verlagsanstalt, Konstanz 1987². 4 Bände in Kassette DM 76,60.
ELWELL WALTER A. (Hg.), *Kleines Bibelhandbuch.* Bearbeitet von Herbert Hartmann. (402). Friedrich-Bahn-Verlag, Konstanz 1988. Geb. DM 29,—.
STIER FRIDOLIN, *Das Neue Testament.* Übersetzung aus dem Nachlaß von E. Beck, G. Miller u. E. Sitarz. (580). Kösel, München, und Patmos, Düsseldorf 1989. Geb. DM 19,80.
TROBISCH DAVID, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung.* Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 10). (163). Universitätsverlag, Freiburg Schweiz, und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. Geb.
MÄRZ CLAUS-PETER, *Hebräerbrief.* (Die Neue Echter Bibel, NT, Bd. 16). (88). Echter, Würzburg 1989. Brosch. DM 24,—/S 187.20.
SCHNEEMELCHER WILHELM, *Neutestamentliche Apokryphen.* II. Band: Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes. (704). J. C. B. Mohr, Tübingen 1989. Geb. DM 148,—.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

BIEMER GÜNTER/TZSCHEETZSCH WERNER (Hg.), *Glaube zum Leben.* Die christliche Botschaft. Ausgabe in vier Teilbänden. (144, 192, 256, 240). Herder, Freiburg 1989. Kart. je Band DM 8,— (Mengenpreise).
RAHNER KARL, *Visionen und Prophezeihungen.* Zur Mystik und Transzendenzerfahrung. Hg. v. J. Sudbrack. (128). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 19,80.
RUH ULRICH/SEEBER DAVID/WALTER RUDOLF (Hg.), *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen.* Sonderausgabe. (520). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 29,80.
PLATE MANFRED (Hg.), *Was ist ein Christ in der Gegenwart?* Standpunkte und Zeugnisse. (240). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 24,—.
NIEWIADOMSKI JÓSEF (Hg.), *Eindeutige Antworten?* Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft. 2., aktualisierte Auflage. (theologische trends 1). (210). Österr. Kulturverlag, Wien 1988. Kart. S 198.—/DM 28,—.

KIRCHE

RAHNER KARL, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance.* Mit einer Einführung von J. B. Metz. (160). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 24,80.
BISER EUGEN, *Glaubenskonflikte.* Strukturanalyse der Kirchenkrise. (128). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 9,90.

FRIES HEINRICH, *Leiden an der Kirche.* (80). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 10,80.
HÄRING BERNHARD, *Meine Erfahrung mit der Kirche.* (240). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 28,—.
LAURIEN HANNA-RENATE/SEEBER DAVID (Hg.), *Was Laien bewegt.* Zur Lage der Kirche. (224). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 28,90.
LANGER MICHAEL/BILGRI ANSELM (Hg.), *Für die Zukunft der Kirche.* Reden von A. Everding, R. Süssmuth, H. Fries u. O. Lechner. (80). Tyrolia, Innsbruck 1989. Brosch. S 88.—/DM 12,80.

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

AUGUSTINUS AURELIUS, *Schriften über die Gnade. Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer.* Lateinisch-Deutsch. (Prolegomena, Band 1). Eingeleitet, übertragen und erläutert von Thomas G. Ring OSA. (120). Augustinus-Verlag, Würzburg 1989. Ln. DM 56,—.
SCHENK RICHARD, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit.* Zur transzendental-theologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie. (Freiburger theologische Studien 135). (638). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 98.—.
MEESSEN FRANK, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes.* Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung. (Freiburger theologische Studien 140). (562). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 68,—.
MÜLLER GERHARD LUDWIG, *Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?* Eine theologische Deutung. (Quaestiones disputatae, 119). (128). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 29,80.
BAYER OSWALD, *Promissio.* Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. (376). Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1989. Geb.
WILLEBRANDS JOHANNES KARD., *Mandatum Unitatis.* Beiträge zur Ökumene. (Konfessionskundliche Schriften 16). (363). Bonifatius, Paderborn 1989. Ln. DM 48,—.
PETUCHOWSKI JAKOB J./THOMA CLEMENS, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung.* (256). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 38,—.

PASTORALTHEOLOGIE

NOUWEN HENRI J. M., *Schöpferische Seelsorge.* Mit einem Vorwort von R. Zerfaß. (176). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 24,80.
GARHAMMER ERICH (Hg.), *Unnütze Knechte?* Priesterbild und Priesterbildung. (264). F. Pustet, Regensburg 1989. Kart. DM 36,—.
STENGER HERMANN, *Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens.* Pastoralpsychologische und spirituelle Texte. (208). 2. Auflage (1. Auflage erschien 1985 unter dem Titel: Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade, im Verlag Otto Müller, Salzburg). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 24,80.
RICHTER KLEMENS (Hg.), *Eheschließung — mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120). (180). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 39,—.
ZULEHNER PAUL M., *Kleine Lebenswelten.* Zur Kultur der Beziehungen zwischen Mann und Frau. (96). Bonifatius, Paderborn 1989. Kart. DM 12,80.
WACHINGER LORENZ, *Paare begleiten.* Heilende Seelsorge. (136). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 19,80.
HÄRING BERNHARD, *Ausweglos?* Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer. (96). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 14,80.
WEBER-GAST INGRID, *Weil du nicht geflohen bist vor meiner Angst.* Ein Ehepaar durchlebt die Depression des einen Partners. Sprechkassette. Grünewald, Mainz 1989. DM 19,80.
BLÄSER BRIGITTE, *Ungewollt schwanger.* Konflikte — Beratung — Hilfe. (120). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 17,80.
MÜLLER WUNIBALD, *Gemeinsam wachsen in Gruppen.* (Heilende Seelsorge). (120). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 19,80.
SCHÜTZ KLAUS-VOLKER, *Gruppenarbeit in der Kirche.* Methoden angewandter Sozialpsychologie in Seelsorge, Religionspädagogik und Erwachsenenbildung. (388). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 48,—.
GÖRRES ALBERT/RAHNER KARL, *Das Böse.* Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum. (256). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 14,90.
NÜCHTERN MICHAEL, *Die Lebenskrise Krankheit im Spiegel biblischer Erfahrungen.* Eine Handreichung für Menschen in helfenden Berufen. (143). Christliche Verlagsanstalt, Konstanz 1989. Kart. DM 14,80.
MANDERSCHEID HEJO, *Kirchliche und gesellschaftliche Interessen im Kindergarten.* Ein pastoraltheologischer Beitrag zur Frage nach dem katholischen Profil. Mit einem Vorwort von Rolf Zerfaß. (Freiburger theol. Studien 141). (206). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 24,—.
SCHNEIDER-HARPPRECHT CHRISTOPH, *Trost in der Seelsorge.* (XII, 368). Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 74,—.
SCHMATZ FRANZ, *Menschenwürdig leben, leiden, sterben, helfen.* (104). Tyrolia, Innsbruck 1989. Brosch. S 128.—/DM 19,80.
WOLF VON GODENTHOW DIETHER, *Mit dem Tod leben.* Sterbebegleitung und praktischer Rat. (191). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 29,80.
NEYSTERS PETER, *Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir.* (32, Fotos). Echter, Würzburg 1989. Brosch DM 6,80/S 53.— (Mengenpreise).

MORALTHEOLOGIE

GRUBER HANS-GÜNTER, *Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert.* Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' des Kartäusers. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 29). (288). F. Pustet, Regensburg 1989. Kart. DM 68,—.

HÄRING BERNHARD, *Frei in Christus.* Erweiterte und aktualisierte Sonderausgabe. 3 Bände in Kassette. (1536). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 68.—.
ESER ALBIN/LUTTEROTTI MARKUS VON/SPORKEN PAUL (Hg.), *Lexikon Medizin — Ethik — Recht.* Unter Mitwirkung von F. J. Illhardt und H. G. Koch. (656). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 88,—.
DEMMER KLAUS, *Glaube, der zur Tat wird.* (88). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 9,90.

KIRCHENGESCHICHTE

MANSELLI RAOUL, *Franziskus.* Der solidarische Bruder. (390). Herder, Freiburg 1989. Geb.
SCHINDLING ANTON/ZIEGLER WALTER (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung.* Land und Konfession 1500 — 1650. Teil 1: Der Südosten (KLK 49). (152). Aschendorff, Münster 1989. Kart. DM 32,—.
FREUDENBERGER THEOBALD, *Die Fürstbischöfe von Würzburg und das Konzil von Trient.* (rst 128). (XVI, 227). Aschendorff, Münster 1989. Kart. DM 58,—.
FREUND GERHARD, *Theologie im Widerspruch.* Die Lessing-Goeze-Kontroverse. (VIII, 289). Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 69,—.
HARTWICH RICHARD SVD, *Steyler Missionare in China.* V. Aus Kriegsruinen zu neuen Grenzen 1920—1923. Beiträge zu einer Geschichte. (Studia Inst. Missio. SVD 48). (528). Steyler-Verlag, Nettetal 1989. Kart.
BESIER GERHARD/THIERFELDER JÖRG/TYRA RALF (Hg.), *Kirche nach der Kapitulation.* Das Jahr 1945 — eine Dokumentation. Band 1: Die Allianz zwischen Genf, Stuttgart und Bethel. (310). Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 58,—.
GORSCHENEK GÜNTER/REIMERS STEPHAN (Hg.), *Offene Wunden — brennende Fragen.* Juden in Deutschland von 1938 bis heute. (176). J. Knecht, Frankfurt 1989. Brosch. DM 17,80.

KARTÄUSER

HOGG JAMES, *The Evolution of the Carthusian Statutes from the Consuetudines Guigonis to the Tertia Compolatio.* Documents: Volume 2. (161—321). Inst. f. Angl. u. Amerikan., Universität Salzburg 1989. Kart.
ZEY KATHARINA, *Geistliche Texte des Kölner Kartäuserpriors Johannes Reckschenkel (1525—1611).* (Analecta Cartusiana 123). (116). Inst. f. Angl. u. Amerikan., Univ. Salzburg 1989. Kart.
HOOG JAMES (Hg.), *Kartäuserliturgie und Kartäuserschrifttum,* Internationaler Kongreß vom 2. bis 5. September 1987. Bände 3 und 4. (Analecta Cartusiana 116:3). (96, 164). Inst. f. Angl. u. Amerikan., Universität Salzburg 1988. Kart.

LITURGIK

KLEINHEYER BRUNO, *Sakramentliche Feiern I.* Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. (Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 7,1). (266). F. Pustet, Regensburg 1989. Ppb. DM 44,—.
SCHAUBE WERNER, *Nun ist die Zeit.* Wortgottesdienste für Advent und Weihnachten in der Gemeinde. (80). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 12,80.
BÜSCHLEB ALIPIUS, *Proviant für die Woche.* Gottesdienste für das Lesejahr A. (144). Echter, Würzburg 1989, Brosch. DM 24,—.
HOFFSÜMMER WILLI, *Geschichten als Predigten.* Für Gottesdienst, Schule und Gruppe. (120). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 19,80.

MUSIK UND TANZ

BISCHÖFLICHES INSTITUT für Kirchenmusik Mainz (Hg.), *Chorsätze zum GOTTESLOB für gemischte Stimmen.* Heft 11, Vesperheft II. (45). Bonifatius-Druck, Paderborn 1989. Geb. DM 7,80.
BISCHÖFLICHES INSTITUT FÜR KIRCHENMUSIK MAINZ (Hg.), *Chorsätze zum Gotteslob für gemischte Stimmen.* Heft 12: Halleluja — Verse und Codas zum Ruf vor dem Evangelium. (36). Bonifatius, Paderborn 1989. DM 7,80.
KOTTENBERG KLAUS (Hg.), *Schön ist das Lachen, das Singen.* Ein Chorheft für Kinderchöre. (32). Bonifatius, Paderborn 1989. DM 4,80.
VOSS RAPHAELE, *Tanz in der Liturgie.* Eine Einführung mit Beispielen. (64, zahlr. Abb.). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 12,80.

KATECHETIK

TIEFENSEE EBERHARD, *Die religiöse Anlage und ihre Entwicklung.* Der religionsphilosophische Ansatz Johann Sebastian Dreys (1777—1853). (Erfurter theologische Studien 56). (260). St.-Benno-Verlag, Leipzig 1988. Kart.
ANDRIESSEN HERMAN/DERKSEN NICOLAS, *Lebendige Glaubensvermittlung im Bibliodrama.* Eine Einführung. Aus dem Niederländischen v. G. Mueller u. F. Sieben. Neubearbeitung für die deutsche Ausgabe. (184). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 32,—.
KLAUSHOFER JOHANN W., *Gestalt, Ganzheit und heilsame Begegnung im Religionsunterricht.* Eine Auseinandersetzung mit der Gestaltkatechese von Albert Höfer. (251). Otto Müller, Salzburg 1989. Kart.
FEINER FRANZ/SCHRETTLE ANTON, *Leben gestalten — Glauben verantworten.* Handbuch zu „Glaubensbuch 7". (496). Otto Müller, Salzburg 1989. Ppb.

PSYCHOLOGIE

JUNG CARL GUSTAV, *Von Mensch und Gott.* Ein Lesebuch. Ausgewählt von Franz Alt. (326). Walter, Olten 1989. Ln. DM 34,—/sFr. 31,—.
ANDERTEN KARIN, *Umgang mit Schicksalsmächten.* Märchen als Spiegelbilder menschlichen Reifens. (349). Walter, Olten 1989. Brosch. DM 39,80/Fr. 36,50.

GESELLSCHAFT

LOSINGER ANTON, *„Iusta autonomia".* Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils. (Abhandlungen zur Sozialethik 28). (271). F. Schöningh, Paderborn 1989. Kart. DM 51,—.
BAADTE GÜNTER/RAUSCHER ANTON (Hg.), *Christliche Gesellschaftslehre.* Mit Beiträgen von H. Büchele, W. Korff, W. Ockenfels, A. Rauscher, T. Rendtorff, J. Rief. (Kirche heute, Bd. 3). (168). Styria, Graz 1989. Kart. S 148.—/DM 19,80.
NIEWIADOMSKI JOZEF (Hg.), *Verweigerte Mündigkeit?* Politische Kultur und die Kirche. (theol. trends 2). (256). Österr. Kulturverlag, Thaur 1989. Kart. S 198.—/DM 28,—.
LENZ KARL, *Jugendliche heute.* Lebenslagen, Lebensbewältigung und Lebenspläne. (Soziale Perspektiven, Bd. 5). (160). VERITAS, Linz 1989. Kart. S 198.—/DM 29,80.

FRAUEN

SCHLÜNGEL-STRAUMANN HELEN, *Die Frau am Anfang.* Eva und die Folgen. (frauenforum). (192). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 26,80.
KAMPHAUS FRANZ, *Mutter Kirche und ihre Töchter.* Frauen im Gespräch. (128, 16 Fotos). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 6,80.
BÖHM WINFRIED, *Männliche Pädagogik — weibliche Erziehung?* (168). Tyrolia, Innsbruck 1989. Brosch. S 128.—/DM 19,80.

SPIRITUALITÄT

GRESHAKE GISBERT/WEISMAYER JOSEF (Hg.), *Quellen geistlichen Lebens.* Band 3: Die Neuzeit. (360, zahlr. Abb.). Herder, Freiburg 1989. Ln. DM 48,—.
MARTINI CARLO M., *Was er euch sagt.* Leben aus der Freude des Evangeliums. (160). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 22,80.
BAUMANN ROLF, *„Gottes Gerechtigkeit"* — Verheißung und Herausforderung für diese Welt. (TB 1643). (256). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 15,90.
CLERICI AGOSTINO, *La Correzione Fraterna in S. Agostino.* (115). Edizioni Augustinus, Palermo 1989. Kart. L. 12.000.
SCHILSON ARNO, *Die wahre Freude der Weihnacht.* (96). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 14,80.
BOURS JOHANNES, *Zu Dir rufe ich.* Das tägliche Schriftgebet. Mit einem Vorwort von P. Deselaers. (192). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 16,80.
NOUWEN HENRI J. M., *Nachts bricht der Tag an.* Tagebuch eines geistlichen Lebens. (272). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 29,80.
CARRETTO CARLO, *Empfangen und unvergänglich.* Unser Leben. (156). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 22,80.
MANN DIETRICH, *Maria für den Glauben entdecken.* Fünf biblische Betrachtungen über die Mutter Jesu. (Konstanzer theologische Reden 8). (24). Christliche Verlagsanstalt, Konstanz 1989. Geb. DM 8,50.
JUNG RADEGUND, *Medjugorje Rosenkranzbeten mit Botschaften Mariens, der Königin des Friedens: Jesus kennen und lieben lernen.* (112). Miriam, Jestetten 1989. Kart. S 66.—/DM 8,80/sFr. 7,50.
TEXTOR MARTIN R. (Hg.), *Christliches Leben in unserer Zeit.* Sieben Glaubenszeugnisse. (104). Uni-Druck, München 1989. Brosch. DM 14,80.
BUOB HANS, *Die Gabe der Unterscheidung der Geister.* (140). VERITAS, Linz 1989. Kart. S 148.—/DM 22,—.
MORLEY JANET, *Preisen will ich Gott, meine Geliebte.* Psalmen und Gebete. (frauenforum). (96). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 19,80.
KASPAR PETER PAUL, *Sehnsucht.* Die Unruhe des Herzens. (100). Herder, Wien 1989. Ppb. S 98.—/DM 13,80.
KASPAR PETER PAUL, *Zärtlichkeit und Trost.* Die Uhren lügen nicht. Sonderausgabe in einem Band. (184). Herder, Wien 1989. Ppb. S 168.—/DM 24,—.

VERSCHIEDENES

ELIADE MIRCEA, *Hochzeit im Himmel.* Roman. (208). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 32,—.
COX HARVEY, *Göttliche Spiele.* Meine Erfahrungen mit den Religionen. (240). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 36,—.
FAIRY VON LILIENFELD, *Das Herz zum Verstand neigen.* Altrussische Heilige des Beginns. (Texte zum Nachdenken, TB 1173). (158). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 10,90.
DORN LUITPOLD A., *Der Papst und die Kurie.* Wie eine Weltkirche regiert wird. (TB 1673). (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.
FELBERMAYR HERBERT, *Ein bißchen moderner, Herr Lehrer.* Ein Lesebuch über Esoterik, New Age und christliches Gebet. (174, 37 Grafiken). Miriam, Jestetten 1989. Kart. S 135.—/DM 18,—/sFr. 15,—.
KITTLER UDO/MUNZEL FRIEDHELM, *Lesen ist wie Wasser in der Wüste.* Das Buch als Begleiter auf dem Lebensweg. (TB 1646). (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.
ANGSTMANN GUSTL, *Schreiben hilft leben.* Wege zur Selbstentfaltung. (128). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 9,90.
PLOIER EDUARD, *Gesprächsleitung.* Rede- und Kommunikationshilfen in Beruf und Alltag. (124). Veritas, Linz 1989. Kart. S 148.—.

FESTSCHRIFTEN

GNILKA JOACHIM, *Neutestamentliche Theologie im Überblick.* (Die neue Echter Bibel, Ergänzungsband 1 zum NT). (156). Echter, Würzburg 1989. Brosch. DM 32,—/S 249.60.
SCHULZ WINFRIED (Hg.), *Recht als Heilsdienst.* Matthäus Kaiser zum 65. Geburtstag. (Cassiciacum, Bd. 40). (LXIV, 670). Augustinus-Verlag, Würzburg 1989. Kart. DM 248,—.
BIESINGER ALBERT/TZSCHEETZSCH WERNER (Hg.), *Das Geheimnis erspüren — zum Glauben anstiften.* Für Günter Biemer. (288). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 58,—.

Peter Eicher,
Norbert Mette
(Hrsg.)

Auf der Seite der Unterdrückten

Reihe: Theologie zur Zeit, Band 6

300 Seiten,
Format 13,5 x 20,5 cm,
Broschur,
Fortsetzungspreis
DM 35,80 / S 279.20
Einzelpreis DM 39,80 /
S 310.40
ISBN 3-491-77787-9

Leser

Theologen in Studium und Beruf; Mitglieder in Arbeitskreisen für Dritte Welt, Mission, Ökumene; in Fragen der Politik und der Wirtschaft Interessierte.

Theologie zur Zeit

Friedenssicherung, Erhaltung des Lebensraumes, das Verhältnis zwischen den hochindustrialisierten Gesellschaften und den Ländern der Dritten Welt – das sind *die* brennenden, globalen Probleme von heute. „Theologie zur Zeit" nimmt sich dieses Zusammenhangs an und arbeitet die Herausforderung heraus, die in der Wirklichkeit der Welt von heute für den christlichen Glauben liegt.
Zuerst einmal geht es darum, überhaupt die Situation zur Kenntnis zu nehmen. Das ist Sache der Politik- und Wirtschaftswissenschaft: „Entwicklungstheorie, Weltmarkt und das Problem der Gerechtigkeit", „Krisenmanagement auf dem Rücken der Schwachen", Entwicklungshilfe als Faktor der Unterentwicklung?" sind die Themen der einschlägigen Beiträge. Der so beschriebenen Realität muß sich die Theologie stellen. Sie ist zuinnerst und zutiefst herausgefordert durch die Weltwirklichkeit von heute und durch die jüdisch-christliche Tradition selbst. „Der Gott des Lebens und seine Option für die Armen" und „Die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten" sind die systematisch-theologischen Reflexionen überschrieben. Ein letzter Schritt bedenkt die kirchliche Praxis, die von den beiden ersten Elementen her gefordert ist. Stichworte in diesem Zusammenhang: „Sozialpastoral" und „Der Ort der Kirche im Gefüge der Weltwirtschaftsordnung".
Der Titel des Buches spricht eine Option aus, die vom Evangelium inspiriert ist: die Parteinahme zugunsten der Kleinen, der Schwächeren, der Abhängigen. Nur in dieser Orientierung kann christlicher Glaube zeitgerecht sein.

Herausgeber und Autoren

Dr. Gregory Baum, Professor für Religionswissenschaften an der McGill University, Montreal.

Dr. Andreas Boeckh, Professor für Politikwissenschaft an der Universität Essen.

DDr. Peter Eicher, Professor für Systematische Theologie an der Universität/GH Paderborn.

Dr. Marita Estor, Bonn

Dr. Folker Froebel, Mitarbeiter am Starnberger Institut für Erforschung globaler Strukturen, Entwicklungen und Krisen.

Dr. Norbert Mette, Professor für Praktische Theologie an der Universität/GH Paderborn.

Dr. Günter Reese, Pfarrer in Polch.

Dr. Wolfgang Schoop, Professor und Mitarbeiter im Kirchlichen Hilfswerk „Misereor", Aachen.

Dr. Jürgen Werbick, Professor für Systematische Theologie an der Universität/GH Siegen.

In der Reihe „Theologie zur Zeit" bereits erschienen:

Josef Blank/Jürgen Werbick (Hrsg.)
Sühne und Versöhnung
Theologie zur Zeit, Band 1
1986. 172 Seiten, Broschur,
Fortsetzungspreis DM 22,80
S 177.80
Einzelpreis 26.80 DM/
S 209.–
ISBN 3-491-77656-2

Marie-Theres Wacker (Hrsg.)
Der Gott der Männer und die Frauen
Theologie zur Zeit, Band 2
1987. 172 Seiten, Broschur,
Fortsetzungspreis 19,80 DM/
S 154.40
Einzelpreis 24,80 DM/
S 193.40
ISBN 3-491-77677-5

Paul Hoffmann (Hrsg.)
Priesterkirche
Theologie zur Zeit, Band 3
1987. 372 Seiten, Broschur,
Fortsetzungspreis 29,80 DM/
S 232.40
Einzelpreis 34,80 DM/
S 271.40
ISBN 3-491-77683-X

Ottmar Fuchs (Hrsg.)
Die Fremden
Theologie zur Zeit, Band 4
1988. 320 Seiten, Broschur,
Fortsetzungspreis 27,80 DM/
S 216.80
Einzelpreis 32,80 DM/
S 255.80
ISBN 3-491-77690-2

Volker Eid (Hrsg.)
Prophetie und Widerstand
Theologie zur Zeit, Band 5
1989. 296 Seiten, Broschur,
Fortsetzungspreis 32,80 DM
S 255.80
Einzelpreis 36,80 DM/
S 287.–
ISBN 3-491-77706-2

Patmos

Patmos

Auslieferung für Österreich:
Österreichisches Katholisches Bibelwerk
VERSAND: Stiftsplatz 8, A-3400 Klosterneuburg, Postfach 48, Tel. 0 22 43/29 38

Józef Niewiadomski (Hg.)

Verweigerte Mündigkeit?

Politische Kultur und die Kirche

Die Veränderungen der politischen Kultur im Kontext der großen Massenbewegungen in den 80er Jahren sensibilisierten ein breiteres Umfeld auch der kirchlich engagierten Kreise in einem noch nie dagewesenen Maß für die Fragen der Mitverantwortung, für die Entscheidungsprozesse und die Gestaltung der Zukunft. Viele der bis zu diesem Zeitpunkt „brav und autoritätsgläubig" denkenden Menschen gingen auf die Straße, um gegen den Rüstungswahn, Ungerechtigkeit im sozialen Bereich, Naturzerstörung, aber auch für neue Lebensformen zu demonstrieren. Sie entdeckten „ihre" eigene, nicht delegierbare politische Verantwortung. Auf diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage nach politischer Kultur in der Kirche neu. Sie betrifft nicht mehr die eng verstandene Ebene der unmittelbaren Entscheidungsfindung im kirchlichen und kirchenpolitischen Kontext. Es ist die grundsätzliche Ebene der ekklesialen Mündigkeit der Gläubigen. Diese scheint vielen Gläubigen immer mehr an den Glaubensvollzug und dies fast schon als conditio sine qua non, gebunden zu sein. In einem solchen Kontext wirken die kirchlichen Entscheidungen, die die Kompetenz des Glaubensvolkes außer acht lassen, natürlich umso schmerzlicher.

In der Reihe **theologische trends** sind bisher erschienen:

Józef Niewiadomski (Hg.)
Eindeutige Antworten?
Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft.
210 Seiten, öS 198,– / DM 28,–

Józef Niewiadomski (Hg.)
Verweigerte Mündigkeit?
Politische Kultur und die Kirche
256 Seiten, öS 198,– / DM 28,–

Walter Buder
Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit?
Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk.
210 Seiten, öS 198,– / DM 28,–

In Ihrer Buchhandlung erhältlich oder beim Verlag:

Österreichischer Kulturverlag

Krumerweg 9, A-6065 Thaur, Telefon 0 52 23 / 64 53-20.

Marina Thudichum

Geschichten zur Erstkommunion und für die Zeit danach

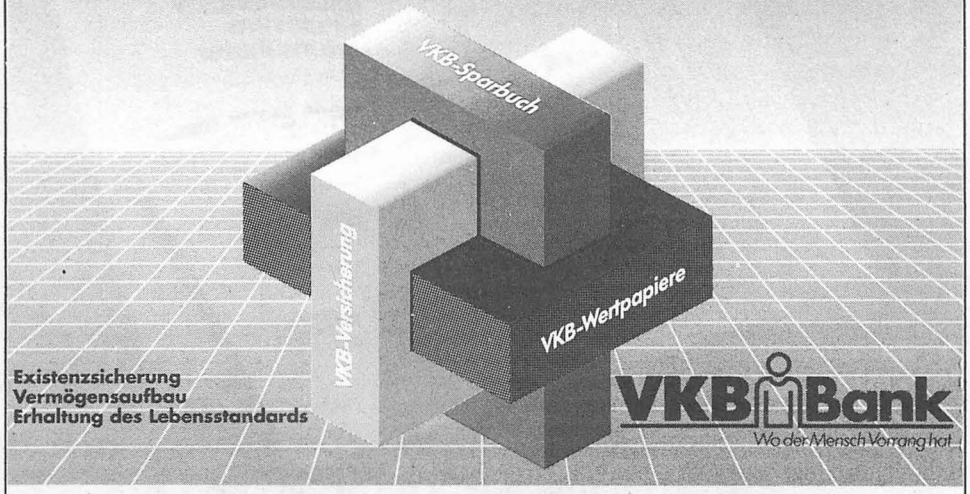
Mit 8 ganzseitigen, vierfarbigen Illustrationen von Klemens Ganzenmüller

48 Seiten, geb., DM 18,80
Best.-Nr. **1951**

Dieses Kinderbuch zeigt in acht Einzelgeschichten aus dem Alltag von Schulkindern, wie jene in ihren zwischenmenschlichen Beziehungen Christsein verwirklichen.

Verlag Ludwig Auer · Postfach 1152 · 8850 Donauwörth

VORSORGE x3



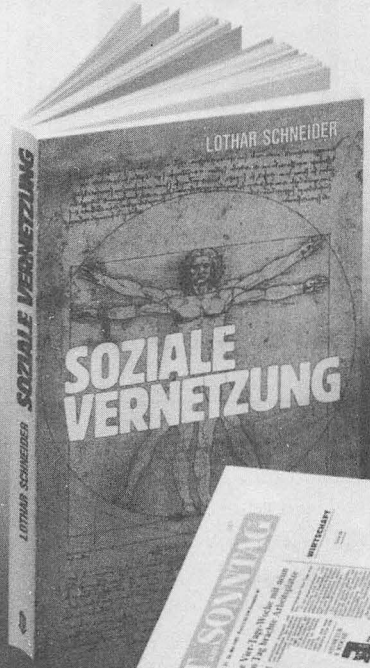
Existenzsicherung
Vermögensaufbau
Erhaltung des Lebensstandards

VKB Bank
Wo der Mensch Vorrang hat

Kundenzentrum Linz, Rudigierstraße 5-7·40 Geschäftsstellen in Linz und OÖ.

Oswald von Nell-Breuning, der Nestor der kath. Soziallehre, gratulierte dem Autor: „Dies Buch ist ein wunderbarer Erfolg, ich habe viele Anregungen gewonnen, Ihre Richtung stimmt."

Glaube und Gesellschaft, neue Überlegungen und Lösungen:



Lothar Schneider, Theologe und Wirtschaftswissenschaftler, stellt hier das von ihm entwickelte, z. Zt. vieldiskutierte Modell der „schwingenden 4-Tage-Woche" ausführlich vor. Weitere Themen u. a.: ***Der Priester als Anwalt, Propheten haben es schwer, Gedanken zur Taufe, Moderne Technik – künftige Gesellschaft, Arbeit teilen . . .***

Lothar Schneider
SOZIALE VERNETZUNG
Elemente für eine christliche Gesellschaftslehre. 170 Seiten, mit zahlreichen Schaubildern, Tabellen, kart. DM 19,80

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Paul Mikat

Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft

Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat

Herausgegeben von

Dieter Schwab · Dieter Giesen
Joseph Listl · Hans-Wolfgang Strätz

899 S. 1989. Lw. DM 298,–

ISBN 3-428-06759-2

Paul Mikat vollendet am 10. Dezember 1989 das 65. Lebensjahr. Seit vielen Jahren hat er als akademischer Lehrer an den Universitäten Würzburg und Bochum, als Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen von 1962 bis 1966, als Abgeordneter des Deutschen Bundestages von 1969 bis 1987, als Präsident der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft seit 1967 sowie in anderen bedeutenden Funktionen das wissenschaftliche, kulturelle und politische Leben in Staat, Kirche und Gesellschaft mitgeprägt . . . Sein umfassendes Wissen ist auf der Grundlage einer in der Gegenwart selten anzutreffenden Synthese juristischen, theologischen und geschichtlichen Denkens erwachsen. Paul Mikat verbindet die Klarheit und Weite grundsätzlicher Welterfahrung mit dem Sinn für den Kairos praktischer Wertverwirklichung. Dies war für viele immer wieder Anlaß, sich seines Rates und seiner Ermutigung zu versichern. Die Verbindung dieser Wissenschaftsbereiche hat Paul Mikat auch dazu befähigt, Fragen der Rechtsgeschichte, der Rechtsdogmatik und der Rechtspolitik aufzugreifen und unter grundsätzlicher Wahrung institutioneller Werte und unter Beobachtung des geschichtlich Bewährten mit realistischem Blick für die Wirklichkeit und für die künftige Entwicklung über das jeweilige Tagesgeschehen hinaus neue und zukunftweisende Perspektiven aufzuzeigen.

Aus dem Vorwort der Herausgeber

Duncker & Humblot · Berlin

Postfach 41 03 29 · 1000 Berlin 41

Inlandsbezug	vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November vorgenommen werden.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentralkasse Linz, Kto. 7-01.032.697 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Belgien:	Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich:	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland:	Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1988	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	S 320.—	S 90.—
	(einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland	DM 54,—	DM 15,—
Schweiz	sfr 51.—	sfr 13.—
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Studenten erhalten eine Ermäßigung

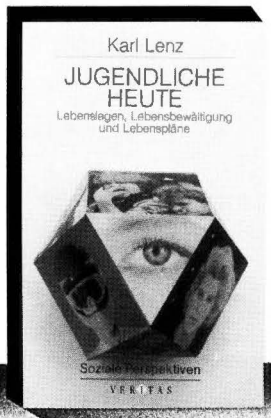
Theologisch-praktische Quartalschrift
Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/27 81 21
Hersteller: LANDESVERLAG Druck, A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

Offenlegung gemäß § 25 Mediengesetz:

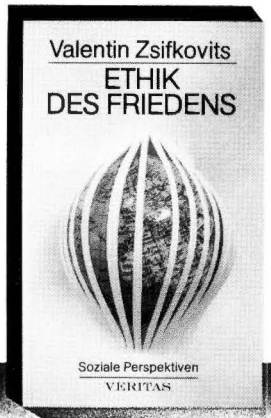
Medieninhaber: LANDESVERLAG Ges.m.b.H.
Unternehmensgegenstand: Druck-, Zeitschriften- und Buchverlag, Buch- und Papierhandel
Sitz: 4020 Linz, Hafenstraße 1—3
Geschäftsführer: Mag. Wilhelm Pohn, DDr. Willibald Girkinger
Aufsichtsrat: Helmut Bergthaler, Dr. Helmut Schützeneder, Dr. Ludwig Scharinger, Ludwig Kneidinger, Dr. Josef Kolmhofer, Franz Hiesl, Mag. Friedrich Mayrhofer, Dipl.-Volkswirt Helmut Ornezeder, Eduard Ploier, Mag. Hans Schilcher, Josef Wiener, Dr. Josef Wöckinger, Alexander Baratsits, Theodor Greilinger, Josef Hanetseder, Günther Halbmayr, Klaus Rührlinger, Walter Schmid
Gesellschafter, deren Anteil 25 % übersteigt: Diözese Linz, RZK-Bank, reg. Gen. m. b. H.
Grundlegende Richtung: katholisch

DIE AKTUELLE REIHE
ZU GESELLSCHAFTSPOLITISCHEN STREITFRAGEN

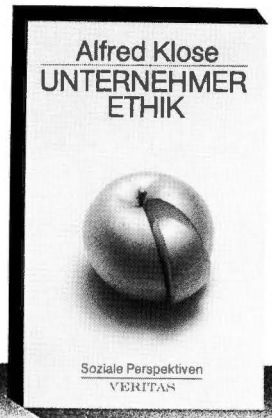
SOZIALE PERSPEKTIVEN



160 Seiten,
S 248.—/DM 37,80
ISBN 3-85329-735-8

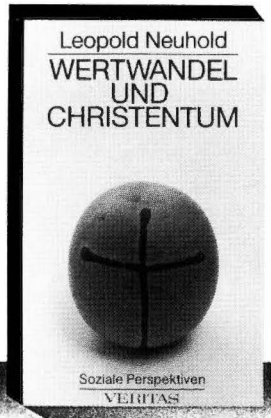


224 Seiten, kt.,
S 198.—/DM 29,—
ISBN 3-85329-607-6

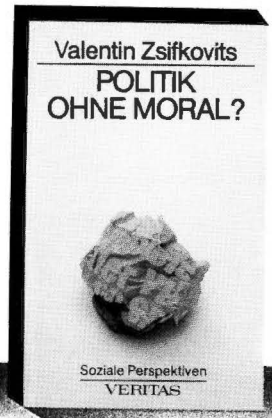


152 Seiten, kt.,
S 148.—/DM 22,—
ISBN 3-85329-638-6

210 Seiten, kt.,
S 198.—/DM 29,—
ISBN 3-85329-608-4



160 Seiten, kt.,
S 198.—/DM 29,80
ISBN 3-85329-677-7



136 Seiten, kt.,
S 198.—/DM 29,80
ISBN 3-85329-773-0

Fragen zur Geschichte
Antworten bei Ploetz

Deutsche Geschichte, Epochen und Daten

Hrsg. Werner Conze und Volker Hentschel. Mit einer Einführung von Professor Carlo Schmid. 4., akt. und erw. Auflage, 368 S., 64 Bildtafeln und Register. Geb. **DM 44,–.**

Der Große Ploetz:

Auszug aus der Geschichte, 30., akt. Aufl., Lexikonformat, 1721 S., Tabellen, Schaubilder und 100 S. Register. Leinen **DM 178,–.**

Geschichtslexikon

Weltgeschichte von A bis Z; 576 S., zahlreiche Abbildungen u. Tabellen. Geb. **DM 49,80.**

Der farbige Ploetz:

Illustrierte Weltgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, 11., akt. Aufl., 736 S., 82 Farbbildtafeln, Karten; 488 Abbildungen im Text. Geb. **DM 39,80.**

Die Deutsche Demokratische Republik

Daten – Fakten – Analysen. Hrsg. Alexander Fischer unter Mitwirkung von Nikolaus Katzer, 256 S., mit Graphiken, Tabellen und Register. Geb. **DM 39,80.**

Weimarer Republik

Eine Nation im Umbruch. Epochenband. Hrsg. Gerhard Schulz. 256 S. mit 16 Bildtafeln, Chronik, Kurzbiographien, Tabellen, Statistiken und Register. Geb. **DM 39,80.**

Die Bundesrepublik Deutschland

Daten, Fakten, Analysen. Hrsg. Thomas Ellwein und Wolfgang Bruder. 2., akt. Aufl., 248 S., Graphiken, Tabellen, Karten und Register. Geb. **DM 34,–.**

Die Französische Revolution

Hrsg. Rolf Reichardt; Epochenband, Register, mit 39 schwarzweißen Abbildungen im Text, 336 S. Geb. **DM 44,–.**

Verlag Ploetz
7800 Freiburg

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ PFARRE — GEMEINDE — SEELSORGE

Friemel Pfarrei und Gemeinde

Zauner Sakramente in einer säkularisierten Gesellschaft

Baumgartner Zur Frage der Generalabsolution

Prieler Supervision in der Pastoral

Zinnhobler Vom Sinn und Wert des Pfarrarchivs

Scharer Katechese wider den Tod

Simon Meister Eckhart — Mystik und Denken

Leinsle Eine Gemeinschaft auf Gott hin

Röthlin Begräbnis in der Stadt

Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur:
Dogmatik im Fragment, Gemeinde-Amt-Sakrament, Festschriften, Heilige Schrift, Thema Kirche, Pastoraltheologie und Pastoral, Kirchengeschichte

2. Heft 1990 138. Jg.

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1990

Schwerpunktthema:
Pfarre — Gemeinde — Seelsorge

Franz Georg Friemel: Pfarre und Gemeinde 91
Wilhelm Zauner: Sakramente in einer säkularisierten Gesellschaft 99
Jakob Baumgartner: Zur Frage der Generalabsolution 108
Gerhard Prieler: Supervision in der Pastoral 120
Rudolf Zinnhobler: Vom Sinn und Wert des Pfarrarchivs 131

Abhandlungen:

Matthias Scharer: Katechese wider den Tod. Lateinamerika als Herausforderung für die Glaubensvermittlung 135
Werner Simon: Meister Eckhart — Mystik und Denken 144

Spiritueller Beitrag:

Ulrich G. Leinsle: Eine Gemeinschaft auf Gott hin. Zur Spiritualität der Prämonstratenser-Chorherren 157

Berichte:

Eduard Röthlin: Begräbnis in der Stadt. Erfahrungen und Überlegungen eines Seelsorgers 162
Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen 164

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch:
Otto König: Studien zur Dogmatik (O. H. Pesch, Dogmatik im Fragment) 171
Claus-Peter März: Gemeinde-Amt-Sakrament (Hans-Josef Klauck) 173
Besprechungen 176
Festschriften (176), Heilige Schrift (181), Thema Kirche (189), Pastoraltheologie und Pastoral (191), Kirchengeschichte (195), Gesellschaft (198)
Eingesandte Schriften 200
Impressum ..... letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz

Redaktion: o. Prof. Dr. Johannes Marböck, A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58
o. Prof. DDr. Walter Raberger, A-4820 Bad Ischl, Feldgasse 22
Mag. Otmar Stütz (Redaktionssekretär), A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner, A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29
o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler (Chefredakteur), A-4040 Linz, Petrinumstraße 12
Mitarbeit von Professoren der Kath. Theol. Fakultäten Graz, Passau und Regensburg

Anschriften der Mitarbeiter: o. Prof. Dr. Jakob Baumgartner, CH-1700 Fribourg, Chemin de l'Abbe Freely 18
o. Prof. Dr. Franz-Georg Friemel, DDR-5104 Stotternheim, Goethestraße 19
o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1
o. Prof. Dr. Otto König, A-8020 Graz, Schillerstraße 38
o. Prof. Dr. Ulrich G. Leinsle, D-8400 Regensburg, Friedrich-Ebert-Str. 12/VI
o. Prof. Dr. Claus-Peter März, DDR-5071 Erfurt, Arndtstraße 2
Mag. Gerhard Prieler, A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 84
Dr. Eduard Röthlin, A-4600 Wels, Königsederstraße 20
o. Prof. Dr. Matthias Scharer, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
o. Prof. Dr. Werner Simon, D-1000 Berlin 37, Hans-Böhm-Zeile 9

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und das Bundeskanzleramt Wien.

FRANZ GEORG FRIEMEL

Pfarrei und Gemeinde

Für den Durchschnittschristen besteht zwischen den Begriffen „Pfarrei" und „Gemeinde" (im kirchlichen Sinn verstanden) kaum ein sachlicher Unterschied. Er hält die beiden Wörter für austauschbar und vielleicht für synonym. Die christliche Gemeinde ist in der christlichen Pfarrei zu finden. Wo sollte sie sonst zu finden sein? Die Pfarrei ist die Zusammenfassung der Gemeinde. Wie sollte man sich das anders denken? Der Begriff „Pfarrgemeinde" erscheint ihm nicht besonders problematisch, er hält ihn eher für tautologisch, wie die Bezeichnung „weißer Schimmel". Er hat beide Begriffe in engster Verbindung erlebt und übernimmt diese Zusammengehörigkeit unreflektiert. Welche Unterschiede und welche Zusammenhänge zwischen den beiden Begriffen bestehen, erörtert im folgenden der Professor für Pastoraltheologie am Theologischen Studium in Erfurt.

Das Verhältnis von Pfarrei und Gemeinde als Problem

Unser mittlerer Christ stutzt erst, wenn er — vermutlich durch Zufall — von Steinkamps These[1] und der sich daran anschließenden Diskussion[2] in der Zeitschrift „Diakonia" hört, Pfarrei sei gemeindeverhindernd, das Parochialprinzip sei als Hindernis für Gemeindebildung zu betrachten. So einen Gedanken wird er nicht ohne weiteres nachvollziehen können — und manche Theologen tun sich offenbar auch nicht leicht damit —, aber man könnte ihm wohl begreiflich machen, daß die beiden Wörter „Pfarre" bzw. „Pfarrei" einerseits und „Gemeinde" anderseits nicht dasselbe bedeuten, weil es zum Beispiel Gemeinden gibt, die nicht Pfarreien sind und Pfarreien, von denen man nicht behaupten kann, daß in ihnen christliche Gemeinde lebt.

Gemeinde, die nicht Pfarrei ist

Als Beispiel kann man hinweisen auf entstehende Pfarrgemeinden. Viele der mitteldeutschen Diasporapfarreien entstanden z. B. vor etwa hundert Jahren dadurch, daß katholische Christen aus den volkskirchlichen katholischen Gebieten des zu Preußen gekommenen Rheinlandes oder Westfalens in den Regierungsbezirk Merseburg oder in den preußischen Teil der Lausitz kamen. Sie fanden eine Gesellschaft vor, die vom katholischen Christentum nicht nur nichts wußte, sondern den zuziehenden Katholiken fremd, in manchen Fällen sogar feindselig gegenüberstand. Viele assimilierten sich schnell in der neuen Umgebung und gaben ihr gesellschaftlich bestimmtes katholisches Christentum auf, um in einem anderen gesellschaftlich bestimmten Christentum, nämlich dem protestantischen, zu leben. Wo aber innerlich entschiedene Katholiken zuwanderten, hielten sie Ausschau nach Gleichgesinnten, trafen sich regelmäßig nach Art eines Vereins, luden immer wieder einmal einen Priester zur Feier der heiligen Messe ein, feierten gemeinsam manche Feste des Kirchenjahres und gründeten einen Kirchbauverein, der sich um Geld, um ein Grundstück und um Kontakt zu

[1] Diakonia 19 (1988) 78—89.
[2] Diakonia 20 (1989) Heft 3.

dem fernen Erzbischof in Paderborn oder Breslau bemühte.[3]

Diese Katholiken, die sich nach Art eines Vereins organisiert hatten, um ihre Interessen in der Gesellschaft zu erreichen, waren im Grunde Gemeinden. Sie wollten fern der katholischen Heimat als Christen leben, das Christentum an ihre Kinder weitergeben und sich gegenseitig Lebenshilfe in einem als fremd und gleichgültig erlebten konfessionell anderen Umgebung erweisen. Ganz einfach gesagt, sie wollten inmitten einer Gesellschaft, die von den Kirchen der Reformation bestimmt war, katholisch bleiben und hofften, eines Tages zu einer „richtigen" katholischen Pfarrei zu gehören.

In einer anderen und sehr viel härteren Situation waren die Wolgadeutschen, die von Stalin nach Sibirien verschleppt wurden und die dann in der Zeit Chrustschows zwar nicht in ihre Heimat an der Wolga zurückkehren, aber sich in den mittelasiatischen Republiken der Sowjetunion ansiedeln konnten. Sie lebten und leben bis heute, da die aktivsten Familien in die Bundesrepublik Deutschland auswandern, von wo sie zur Zeit Katharinas II. († 1796) fortzogen, in Kasachstan, Tadschikistan oder Usbekistan und versuchen noch immer, sich an ihrem christlichen Glauben in mohammedanischer Umwelt und im Kontext des marxistisch-leninistischen Staatsatheismus zu orientieren. Das geschah etwa auf folgende Weise: Sie kamen regelmäßig am Sonntagmorgen auf dem Friedhof zusammen, tauschten Erfahrungen und Nachrichten aus, beteten den Rosenkranz, sangen die alten Kirchenlieder; das geschah unter ständiger Überwachung durch die Geheimpolizei. Diese Christen hatten als großes Anliegen, den Glauben der Väter an die nächste Generation weiterzugeben. Sobald es politisch möglich war, ließen sich diese Gruppen beim staatlichen Amt für religiöse Angelegenheiten registrieren. An manchen Stellen bauten sie einen Gebets- und Versammlungsraum. Hin und wieder, wenn ein Priester als Tourist in diese weitab von Europa entfernte Gegend kam, baten sie ihn um die Feier der Eucharistie, um die Spendung des Bußsakramentes, um die Einsegnung der Ehen, um Taufen und Segnungen heiliger Bilder und Rosenkränze. Im Laufe der Zeit gab es in diesen Christengruppen gewisse Traditionen und eine Art Gemeindeleitung. Man nahm Kontakt mit den Bischöfen in Litauen und Lettland auf und bat immer wieder um einen ständigen Seelsorger. In manchen Gemeinden, etwa in Duschanbe, wo die kleine Gemeinde schon eine Kirche gebaut hat, hatten solche Bitten Erfolg.

Auch aus der Missionsgeschichte könnten wir Beispiele zusammentragen, welche zeigen: Es gibt Gemeinden, die nicht Pfarreien sind. Ihre Aufgabe ist es, im gemeinsamen Bemühen als Christen zu leben, sich dabei zu helfen in meist nichtkatholischer Umgebung geistlich, geistig und materiell leben zu können, einen gewissen Kontakt zu den Christen an anderen Orten zu halten und auf diese Weise zu überleben. Eine solche Gemeinde, in der sich die meisten Mitglieder mitverantwortlich fühlen, kann durch Jahre und Jahrzehnte hindurch existieren und Dienst am Glauben leisten. Die junge, sich ausbreitende Kirche, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben ist, hat übrigens auch mit Zusammenschlüssen von Christen in Antiochien, in Samaria oder in Rom „gemeindlich" angefangen, nicht „pfarrlich".

[3] *Cl. Herold*, Gemeinde der Zugezogenen. Die katholische Kirche in und um Halle im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Leipzig 1983.

Pfarreien, die nicht Gemeinden sind

Es gibt auch Pfarren, die nicht Gemeinde sind; richtiger ist es vermutlich zu sagen, die nicht *mehr* Gemeinde sind. Sie werden aber eher in der Literatur als in den Handbüchern der Pastoraltheologie beschrieben. Solche Werke handeln dann von dem Schicksal von Priestern, die sehr alleingelassen sind, wie der Pfarrer von Ambricourt in G. Bernanos' Roman „Tagebuch eines Landpfarrers", der in sein Journal notiert: „Meine Pfarrei wird von Stumpfsinn geradezu aufgefressen. Wie die meisten anderen Pfarreien auch! Vor unseren sehenden Augen frißt der Stumpfsinn sie auf und wir sind machtlos dagegen."[4] Edzard Schaper erzählt vom Einsturz der Kirche am Fest der Verklärung Christi in Port Juminda während der Osternacht. Und er hält dieses Unglück, bei dem elf Menschen getötet wurden, für „ein Ereignis, das in zwei Wirklichkeiten eintraf: in der kleinen weltverlorenen Hafenstadt — und in den Herzen derer, die am Glauben, an denen, die ihn verkündet und denen, für die er verkündet ward, Anteil gehabt hatten."[5]

Manchmal ist eine Nur-Pfarrei aber nicht Anzeichen einer sterbenden, sondern einer aufstrebenden und wachsenden Kirche, etwa wenn von der Diözese in einem im Aufbau befindlichen Neubaugebiet einer Großstadt eine Kirche geplant und gebaut, ein Territorium umschrieben und ein Pfarrer eingesetzt wird, der die dazugehörige Gemeinde aber erst sammeln muß.

Zur Bedeutung von Pfarrei und Gemeinde

Wir können also Pfarrei und Gemeinde begrifflich und erlebnismäßig auseinanderhalten. Dabei zeigt sich, daß in unserer Sprache der Begriff „Gemeinde" sich nicht nur auf eine Anzahl von Christen bezieht, also nicht nur Quantität meint, sondern auch eine bestimmte Qualität des Zusammenlebens. Wir denken bei dem Wort Gemeinde an den Zusammenhalt dieser Christen, an ihr Interesse am Glauben und gleichzeitig aneinander. Wobei es sich nicht um zwei verschiedene Interessensbereiche handelt, sondern um ein und dasselbe: Das Interesse am Glauben ist der Grund des Interesses an den Glaubenden. Die Einbindung in die Gemeinschaft der Glaubenden begründet Glaube und christliches Leben. Gemeinde hat es mit der Gesellung Gleichgesinnter zu tun. Etymologisch handelt es sich ja um ein Lehnwort, das mit dem lateinischen Wort communitas zusammenhängt: Es geht um die, die in den gleichen Mauern — moenia — leben. Das Wort „Gemeinde" ist heutzutage das „wärmere" Wort. Die Theologen ziehen es dem „kühleren" Wort Pfarrei bzw. dem altmodischen Begriff „Parochie" vor.[6]

Die Pfarrei erscheint heute als die kleinste kirchliche Verwaltungseinheit. Sie ist die aus der Nähe erlebte Organisationsform der zumeist als ferne und abstrakt erlebten Kirche, die Forderungen aufstellt und auch noch das persönliche Leben reglementiert. Aber Pfarrei ist mehr als eine „Agentur der Weltkirche". Sie ist mehr als die Filiale einer Weltinstitution. Die Pfarrei hat eine eigene theologische Würde. In ihrem Zentrum vollzieht sich Kirche in ihrer konzentriertesten Form; in der Feier der Eucharistie, die ein ortshaftes Ereignis ist, sammelt sich das Volk Gottes, das ein Volk von Priestern und Königen ist, verkündet den Tod des Herrn und preist seine

---

4 *G. Bernanos*, Tagebuch eines Landpfarrers, Köln ⁷1952, 9.
5 *E. Schaper*, Der letzte Advent, Frankfurt/Main 1953, 5.
6 Zur Etymologie von Gemeinde vgl. *F. Klostermann*, Allgemeine Pastoraltheologie der Gemeinde, in: Handbuch der Pastoraltheologie III, Freiburg 1968, 18—19.

Auferstehung.[7] In dieser Feier lassen sich die Anwesenden daran erinnern, daß Jesus Christus wiederkommen wird und einen neuen Himmel und eine neue Erde heraufführen wird. Der Begriff „Pfarrei" ist auch von seiner Wortgeschichte her mehr als eine Verwaltungsbezeichnung. Er leitet sich nämlich vom griechischen Wort „paroikia" her, welches eigentlich „Fremdlingsschaft" bedeutet. Ursprünglich ist damit nicht ein abgegrenztes Territorium mit Christen, Pfarrer und Kirchenraum gemeint, sondern ein Lebensgefühl. Christen sind Menschen, die — jeder DDR-Bürger z. B. wird das Bildwort sofort verstehen — einen Ausreiseantrag gestellt haben. Sie sind letztlich in dieser Welt nicht daheim, sondern warten auf die endgültige Heimat. Sie sind noch nicht angekommen, sind noch unterwegs. Paroikia ist das Wohnen in der Fremde, der vorläufige Aufenthalt, ein Leben ohne Bürgerrecht. Dieses Lebensgefühl wird schon im ersten Petrusbrief (1,17 und 2,11) beschrieben.[8] Der altchristliche Brief an Diognet beschreibt es in einer uns noch heute anrührenden Weise.

Nach diesem Brief unterscheiden sich die Christen „weder im Wohnort noch in der Sprache, noch in den Gewohnheiten von den übrigen Menschen . . . Indem sie aber Städte von Griechen und Barbaren bewohnen, wie es eben jeden trifft und den einheimischen Gewohnheiten in Kleidung, Nahrung und sonstigem Leben folgen, zeigen sich doch eine wunderbare und offenbar seltsame Art in ihrem Wandel. Sie haben eine Heimat zu eigen und leben in ihr wie Fremdlinge. Sie haben an allem teil wie Bürger und nehmen alles auf sich wie die übrigen Einwohner. Jede Fremde ist ihnen Heimat, und jede Heimat ist ihnen Fremde . . . Sie weilen auf Erden, sind aber Bürger des Himmels. Als Fremdlinge wohnen die Christen vorübergehend im Vergänglichen, erwartend die himmlische Unvergänglichkeit." (V, 5).

Pfarrei als juristische Größe

Im heutigen Kirchenrecht wird die Pfarrei beschrieben als „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist und deren Seelsorge unter der Autorität des Diözesanbischofs einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut wird" (CIC can. 515 § 1). Das ist eine ziemlich dürre Formulierung, aber in ihr wird eine wichtige Eigentümlichkeit der Pfarrei deutlich. Durch die Errichtung, durch den Bischof, durch die Weihe des Priesters, durch das Gebet für Papst, Bischof, alle Dienste der Kirche und das ganze Volk und viele organisatorische Verknüpfungen, steht die Pfarrei in Bistum und Weltkirche. Auch in einer Pfarrei, in der es kein lebendiges Gemeindeleben gibt, wird die Eucharistie gefeiert, werden die Sakramente gespendet und das Wort Gottes gepredigt. Kirche als ganze und Kirche am Ort sind ja nicht Selbstzweck, sondern stehen im Dienst am Heil der Menschen. Dieser Dienst — freilich gesellschaftlich verkümmert — ist auch in einer Nur-Pfarrei möglich. André Frossard ist der Meinung, ein Nicht-Glaubender könnte im Laufe der Zeit ein Christ werden, wenn er nur ein paar Wochen hindurch jeden Tag an der 6-Uhr-Messe teilnimmt.[9] Bei einer solchen Einführung in das Christentum — es handelt sich noch dazu um die sogenannte Stille Messe — scheint es ganz ohne Gemeinde zu gehen. Freilich ist eine rein juristisch aufgefaßte Pfarrei nicht das, was Gemeinde Jesu

[7] Vgl. *L. Gerosa*, Die Pfarrei als ein Grundtyp der eucharistischen Gemeinde, in: Trierer theologische Zeitschrift 98 (1989) 297—310.

[8] F. X. Arnold weist allerdings nach, „daß der ursprünglich ganz vom religiösen Verständnis christlicher Existenz und Gemeinde erfüllte Terminus ‚paroikia' im Laufe seiner Entwicklung mehr und mehr seine Prägung vom kanonistischen Recht her bekommen hat". (Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, Düsseldorf 1955, 83).

[9] *A. Frossard*, Gott existiert, Freiburg [10]1986, 121.

Christi sein soll; ein zwar vom Bischof bestellter Seelsorger, der nur katholische Individuen, die nichts miteinander zu tun haben, durch Predigt und Sakramentenspendung geistlich versorgt, scheint jedenfalls nicht im Sinne des Herrn zu sein.

Pfarrei verlangt nach Gemeinde

Schon das Kirchenrecht kennt Ansätze dafür, eine solche Karikatur von Pfarre, wie wir sie oben beschrieben haben, zu vermeiden. Es spricht ja von einer „Gemeinschaft von Gläubigen" — communitas Christifidelium (CIC can. 516 § 1). Es kennt Mitsprache und Mitverantwortung in pastoralen und ökonomischen Aufgaben (can. 536 und 537). Ein Pfarrer hat den Anteil der Laien an der Sendung der Kirche anzuerkennen und zu fördern (can. 529 § 2). Aber das sind erst Ansätze. Eine nur am Kirchenrecht orientierte Pfarrei vermeidet noch nicht den Eindruck, daß der Pfarrer der Gemeinde gegenübersteht; auch nicht die Auffassung, daß die Beziehung zwischen Pfarrer und Pfarrgemeinde ein Betreuungsverhältnis, ein Subjekt-Objekt-Bezug ist; an der nur juristisch gesehenen Pfarrei kann man auch nicht ablesen, daß es neben dem Amt des Pfarrers noch viele Dienste und Charismen gibt, die zum Wohle des gemeinsamen christlichen Lebens eingebracht werden. Die bloß juristisch aufgefaßte Pfarrei distanziert sich noch nicht vom Bild des Pfarrers als aktiven und Weisung erteilenden Hirten, dem eine passive und an den Befehlsempfang gewöhnte „Herde" gegenübersteht. Wer freilich Angst vor den Laien hat oder vor der Spontaneität christlicher Aufbrüche, die sich nicht immer in bestehende kirchliche Strukturen einfügen lassen, dem wird eine nur rechtlich gedachte „Pfarrei" das Gefühl vermitteln, daß alles beim alten bleibt.

Vermutlich aber gibt es die Pfarrei, die über das im juristischen Raster erfaßte Bild hinaus nichts anderes bietet, höchstens als Endphase im Sinne einer „sterbenden Kirche" oder als Vorform und Ausgangspunkt, wie er oben beschrieben worden ist. Pfarrei, die *lebt* und nicht nur aufgrund der Errichtungsurkunde „auf Dauer" besteht — „stabiliter" sagt das Kirchenrecht — muß beständig nach Mitarbeit und Aktivität der Gläubigen und damit nach ihren Charismen Ausschau halten und dahin wirken, daß die ganze Gemeinschaft der Christen zusammen mit dem Pfarrer Subjekt der Heilsvermittlung ist. Sie ermöglicht christliches Leben unter den Pfarrangehörigen, das wiederum dazu anreizt, den Glauben an die nächste Generation und an die Menschen im Umkreis der Gemeinde, die Nichtchristen sind, weiterzugeben.

Gemeinde verlangt nach Pfarrei

„Die Parochie behält ihre — auch theologische — Legitimation da und nur so lange, wie sie ihre Chance zur Gemeindebildung nutzt."[10] Pfarrei verlangt also nach Gemeinde. Man kann diesen Satz aber auch umkehren und sagen, Gemeinde verlangt nach Pfarrei. Bei den unter den Wolgadeutschen entstandenen Gemeinden gab es bald die Notwendigkeit von Ordnungen, zu Querverbindungen zu anderen Gemeinden und zu Anfängen einer Organisation. Leitungsfunktionen bildeten sich heraus, man sorgte sich um eine Stätte der Zusammenkunft; feste Bräuche und Zeiten, gewisse Ritualisierungen des Zusammenlebens, Möglichkeiten des Überblicks — wer dazu gehörte und wer

[10] *M. Blasberg-Kuhnke*, Parochie als Ortsgemeinde noch keine Garantie für Gemeinde. In: Diakonia 20 (1989) 188.

nicht — waren nötig. Wo es möglich war, bemühten sich die Verantwortlichen um einen ständigen Priester. Noch viel stärker — weil sie es sich anders gar nicht vorstellen konnten — drängten die Katholiken in der mitteldeutschen Diaspora im vorigen Jahrhundert auf Pfarrgründungen und bereiteten sie so weit vor, daß der Erzbischof von Breslau oder Paderborn sozusagen einen Priester dafür entsenden *mußte*. Zur Pfarrei gehört auch wesentlich die Eucharistie, für die der Gemeindepriester eingesetzt ist. Sie kann natürlich in verschiedener Weise gefeiert werden, von der „Meßgelegenheit" bis hin zur Feier, in der alle integriert sind und in der die Messe des alltäglichen Lebens mit der Messe der Kirche verbunden ist. Eucharistiefeier gibt es natürlich auch in integrierten Gemeinden, in Basisgemeinden und in kleinen christlichen Gemeinschaften. Aber dort ist die Eucharistiefeier ein Glücksfall, in der Pfarrei gehört sie zum Grundbestand.

Christliches Leben in der Spannungseinheit von Pfarrei und Gemeinde

Christliches Leben spielt sich zwischen beiden, in diesen Überlegungen etwas überspitzt dargestellten Polen Gemeinde und Pfarrei ab. Pfarrei zeigt die Ordnung der Kirche, die Gründung von Seite der kirchlichen Autorität, sie stellt „auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis verbreitete sichtbare Kirche dar."[11]

Wer Gemeinde sagt, sagt auch: Der Geist Gottes weht, wo er will. Beide Elemente gehören zusammen. Pfarrei hat es zu tun mit dem Amtspriestertum, Gemeinde mit dem Priestertum aller Gläubigen. Auch diese beiden geistlichen Realitäten sind aufeinander bezogen. Pfarrei ist der Rahmen, christliche Gemeinde ist das Bild. Man könnte in diesem Spiel mit aufeinander bezogenen Begriffen so weit gehen, daß man im Pfarrei-Gemeinde-Problem nur einen Sonderfall einer Form-Inhalt-Beziehung sieht, die für die Kirche insgesamt gilt. In einer solchen Sicht wird die Kirche als das Gefäß, die christliche Wahrheit und das christliche Leben als der Inhalt betrachtet. Am 6. Jänner 1816 schreibt Johann Michael Sailer an Johannes Goßner, der im Begriff war, sich von der katholischen Kirche zu trennen und zu den erweckten Christen überzugehen: „Da nun aber der Geist überall eines Gefäßes, das ihn hält, einer Nahrung, die ihn stärkt, und eines Zaunes, der ihn schützt, bedarf, so ist es unerläßlich für den Zögling des himmlischen Lebens, daß er sich nun auch die Gemeinschaft mit der Kirche heilig seyn lasse."[12]

Pfarrei als tauglicher Rahmen für Gemeinde

Die Frage ist nun freilich, ob die Pfarrei ein tauglicher Rahmen für die Gemeinde ist, ob sie das gemeindliche und gemeinschaftliche Leben der Brüder und Schwestern in Jesus Christus fördert. Man soll diese Frage nicht sogleich abweisen. Es gibt das untaugliche Gefäß bzw. die verhindernde bzw. einengende Organisation. Europa hat in den letzten Monaten erlebt, wie in den kommunistischen Ländern manifest wurde, daß weder die Verwirklichung der hehren Ideale einer sozialistischen Gesellschaft, noch die angestrebte Effizienz der Wirtschaft unter einer stalinistischen Organisationsform und Menschenbehandlung zu realisieren war. Im Fall der Beziehung zwischen Pfarrei und Gemeinde scheint es sich aber um einen brauchbaren Rahmen zu handeln. Wenn Pfarrei auf Gemeinde und damit auf

[11] Liturgiekonstitution Nr. 42.
[12] *J. M. Sailers* sämtliche Werke, Band 39, Sulzbach 1841, 313.

christliches Leben bezogen ist, zu dem wesentlich Diakonie und Mission gehören, so ist es eine pastorale Hauptaufgabe, darauf zu sehen, daß die Pfarrei nicht nur offen für Gemeinde ist, sondern den Weg auf ein immer überzeugenderes Gemeindeleben hin tatsächlich auch geht. Die Dresdener Synode (1973—1975) hat diese Aufgabe so formuliert:

Der Priester wird „besonders darauf hinwirken, daß aus einer Ansammlung von Betreuten eine lebendige Gemeinde wird, für die eine möglichst große Zahl von verantwortlichen Mitarbeitern und Helfern ein typisches Merkmal ist. Deshalb wird der Priester ständig nach solchen Gemeindemitgliedern Ausschau halten, die fähig und bereit sind, Dienste und Aufgaben mitzutragen bzw. zu übernehmen, Kontakte mit anderen herzustellen und so die Voraussetzungen für Gemeindebildung zu schaffen. Auch bei der Verkündigung wird er darauf achten, nicht nur das Evangelium zu predigen, sondern zugleich Männer und Frauen zu finden, die imstande sind, den Glauben an Einzelne und Gruppen weiterzugeben".[13]

Dieselbe Aufgabe hat die Würzburger Synode (1971—1975) gesehen: „Aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen läßt, muß eine Gemeinde werden, die ihr Leben im gemeinsamen Dienst aller und in unübertragbarer Eigenverantwortung jedes Einzelnen gestaltet."[14]

In diesem Zusammenhang sind noch zwei Anmerkungen zu machen. Es ist möglich, daß der überschaubare christliche Lebenskreis, in dem Glaube und Glaubensgemeinschaft als lebensfreundlich und hilfreich für den Glauben erlebt wird und ansatzweise die Erfahrung ermöglicht, daß Gott in seinem Volk anwesend ist, und die Pfarrei sich nicht decken. Eine Pfarrei ist zumeist größer und unübersichtlicher, ist mehr Organisation als Familie. Es ist wohl eine falsche Romantik, von Pfarrfamilie zu reden. Deshalb empfiehlt es sich, daß in vielen Fällen in einer Pfarrei mehrere Gemeinden existieren. Die sonntägliche Eucharistiefeier, ebenso wie eine Pfarrwallfahrt wären dann eine Zusammenkunft nicht von Einzelnen, sondern von Gemeinden, ein pilgernder Zug nicht von Individuen, sondern von Gruppen, die auch sonst versuchen, christlich miteinander zu leben. Substrukturen werden oft nötig sein. Wir dürfen aber in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß Pfarrei nicht nur gemeindliches Leben ermöglichen soll und damit den Privatbereich stärkt, sondern auch — so gut sie kann — in die Großstrukturen einer Stadt hineinwirken muß, sich also in die Massenmedien, die Wirtschaft oder das Erziehungssystem „einmischen" muß.[15]

Auf eine zweite Beobachtung sei nur noch hingewiesen. Derartige Gemeinden und Lebenskreise bzw. Gruppen eines bewußten christlichen Lebens in der Pfarrei sind im allgemeinen weniger dauerhaft als die Pfarrei selbst. Gruppen und kleine Gemeinschaften haben ihre eigenen Gesetze des Entstehens, aber auch des Vergehens — je informeller sie sind, umso leichter zerfallen sie auch wieder. Der Rahmen der Pfarrei bietet die Möglichkeit, daß Gruppen und Gemeinden kommen und leben, einem Höhepunkt zustreben, dann aber eines Tages an ein Ende kommen. Man muß das nicht beweinen. Wenn eine Pfarrei aufmerksam ist, wird es zu neuen Gründungen kommen. Eine Pfarrei ist mit ihrer dauerhaften Organisation und ihrem hauptamtlichen Personal auch eine beständige Anregung zu neuer Gemeindebildung. Auch in dieser Hinsicht hat sie eine Gemeinde ermöglichende Funktion.

[13] Dienste und Ordnungen Nr. 29.
[14] Dienste und Ämter 1.2.3.
[15] Vgl. *P. Eicher* (Hg.), Neue Summe Theologie III, Freiburg 1989, 112.

Pfarrei und Gemeinde sind nicht zwei sich widersprechende Wirklichkeiten wie Feuer und Wasser. Beide Begriffe in dem zusammengesetzen Wort „Pfarrgemeinde" zu vereinigen, ist nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich möglich. Es handelt sich aber um eine beständige Aufgabe.

Ihre Fidelis in Mitarbeiter-Selbstverwaltung

FIDELIS DRUCK GmbH

4020 Linz, Kapuzinerstraße 38
Telefon (0732) 277487, 279253
Telefax (0732) 283387

Österreichische Bibelgesellschaft

Die führende Fachbuchhandlung für Bibelausgaben in über 50 Sprachen

Wissenschaftliche Ausgaben — Kommentare — Kinderbibeln — Großdruckausgaben.

Breite Gasse 8, 1070 Wien
Telefon 0222/93-82-40

WILHELM ZAUNER

Sakramente in einer säkularisierten Gesellschaft

Es gibt heute eine ziemlich umfangreiche Literatur, die sich mit der Frage nach der Zukunft der Kirche beschäftigt. Es gibt Kirchenträume und Kirchenträumer, es gibt pastorale Visionen, die oft recht interessant und spannend zu lesen sind. In dieser Literatur spielt die Frage nach der Feier der Sakramente eine bemerkenswert geringe Rolle.
Jeder amtliche Seelsorger der Kirche wird jedoch sehr rasch aus seinen Kirchenträumen gerissen, wenn eine Taufe angemeldet wird, wenn die Erstbeichte und Erstkommunion vorzubereiten sind, wenn die Firmung herankommt oder wenn sich ein Brautpaar zur Hochzeit anmeldet. Die dabei auftretenden Probleme werden von Jahr zu Jahr größer. Die Sakramentenpastoral wird immer schwieriger; viele Seelsorger werden unruhig und sind frustriert. In dieser Situation bemüht sich der Linzer Pastoraltheologe um eine Wegweisung.

I. Zur Situation der Sakramentenpastoral

Wir haben in unseren Ländern nach wie vor ein volkskirchliches Sozialisationssystem. Das Dreieck Familie — Pfarrgemeinde — Religionsunterricht leistet die Eingliederung und die weitere Sozialisation in die Kirche. Dieses System ist immer noch von einer starken Plausibilität getragen. Es ist weithin noch „üblich", kirchlich zu heiraten, die Kinder taufen zu lassen, sie zur Erstkommunion und Firmung zu schicken. Die gegenwärtige Entwicklung ist jedoch durch tiefgreifende Änderungsprozesse gekennzeichnet:

1. Die Plausibilität nimmt ab

Auf Plausibilitäten ist kein Verlaß. Wie rasch sie sich verflüchtigen können, hat sich in den sechziger Jahren bezüglich des Bußsakramentes gezeigt. Ohne einen erkennbaren Grund, ohne Absprache oder Agitation brach die bestehende Bußpraxis weltweit zusammen. Seit den siebziger Jahren ändert sich die Plausibilität, die Kinder gleich in den ersten Tagen nach der Geburt zu taufen. Es ist heute üblich geworden, mit der Taufe nicht nur einige Wochen, sondern auch einige Monate oder Jahre zuzuwarten.
Im Bereich Ehe nimmt das Zusammenleben ohne Eheschließung weiter zu und wird mehr und mehr gesellschaftsfähig.[1] Relativ geschlossen werden noch Erstbeichte und Erstkommunion gefeiert; es kommen jedoch auch hier schon mehr und mehr Ausnahmen vor, z. B. bei Übersiedlungen. Die Krankensalbung ist entweder ein Krankenhaus-Sakrament geworden oder sie wird dort oder da gemeinsam in der Kirche gefeiert. In charismatischen Kreisen wird sie manchmal auch zum Bestandteil von Heilungsgottesdiensten. Jedenfalls ist die allgemeine Plausibilität, daß man „mit den Tröstungen der heiligen Religion versehen" sterben soll, stark zurückgegangen. Sogar bezüglich des Begräbnisses nimmt die Plausibilität, daß dies ein Monopol der Kirche sei, ab.[2] Die Bestattungsunternehmen bieten heute einen kompletten Ritus mit Ansprache an. Manche verzichten überhaupt auf eine Begräbnisfeier. Sie geben bekannt, daß sie ihren Verstorbenen „in aller Stille" beerdigt hätten und geben ein Konto an, auf das man eventuell

[1] vgl. *W. Zauner*, Ehen ohne Heirat, in: ThPQ 129 (1981) 43—50.
[2] vgl. *F.-G. Friemel*, Die Toten begraben, in: ThPQ 136 (1988) 326—334.

für Kranz- oder Blumenspenden vorgesehene Gelder überweisen könne. Das zeigt nicht nur, daß der Sinn für die Begräbnisfeier als Hilfe bei der Trauerarbeit verloren gegangen ist. Es nimmt auch der Kirche die Möglichkeit, durch die Begräbnisfeier sinnenfällig darzustellen, was im heutigen Taufritus nicht zum Ausdruck kommt: Wir werden durch die Taufe mit Christus begraben, damit wir mit Christus auferstehen (vgl. Röm 6,4).

An Ursachen für die Verflüchtigung der Plausibilitäten für kirchliche Feiern lassen sich viele angeben: die Mobilität der Bevölkerung, Rückgang der Identifikation mit der Kirche und der Beziehungen zu einer konkreten Gemeinde, Reaktion auf frühere einseitige und überspitzte Darstellungen in der Sakramentenkatechese und vieles andere mehr.

2. Änderungen bei verbleibender Plausibilität

Trotz der geschilderten Entwicklungen verbleibt noch ein starker Plausibilitätsdruck zur Feier von Sakramenten, der die Seelsorger manchmal eher in Verlegenheit bringt. Es ergeben sich folgende Probleme:

a) Die Sozialisation wird zunehmend mehr als Leistung der Kirche erwartet.

Manche Eltern, die ihr Kind zur Taufe anmelden, erklären ganz offen: Wir beteiligen uns selbst nicht am kirchlichen Leben und werden auch das Kind nicht selbst religiös erziehen. Wir haben jedoch nichts dagegen, wenn unser Kind in den Religionsunterricht gehen wird, zur Erstbeichte und Erstkommunion geführt wird und sich einmal am kirchlichen Leben beteiligt. Besonders schwierig wird die Frage, wenn dies Eltern sagen, die selbst aus der Kirche ausgetreten sind. Die entsprechenden Fragen im Taufritus nach der Bereitschaft, die Kinder im Glauben zu erziehen, werden entweder einfach mit „Ja" beantwortet oder die Eltern bitten gleich beim Taufgespräch, diese Frage zu ändern oder auszulassen. Ähnliche Probleme gibt es bei der Erstbeichte und Erstkommunion sowie bei der Firmung. Die Eltern überlassen ihre Kinder der Kirche wie einem Sportverein, einer Theatergruppe oder einer Musikschule. Sie kommen auch in diesen Bereichen gerne zu einem Sportfest, aber sie werden nicht selber ihren Kindern vorturnen. Sie kommen zu einer Theateraufführung und freuen sich, wenn ihre Kinder mitspielen, aber sie denken nicht daran, sich selbst auf die Bühne zu begeben. Bischof Johann Weber (Graz-Seckau) hat in einem Gespräch über diese Erwartungen der Eltern gesagt, er habe den Eindruck, zunehmend mehr Eltern wollten heute nicht nur die religiöse Erziehung, sondern die gesamte Erziehung einzelnen Institutionen der Gesellschaft delegieren (Schulen, Vereinen, Beratungsstellen usw.). Es sei daher verständlich, daß sie sich auch an der religiösen Erziehung ihrer Kinder selbst nicht weiter beteiligen wollen.

b) Die Anliegen der Eltern bzw. der Mitfeiernden decken sich nicht mit den Anliegen der Kirche.

Die Kirche stellt durch ihre Sakramente die Botschaft des Evangeliums dar und weiß, daß in ihnen Jesus Christus wirksam handelt.[3] Die Vorbereitung und Feier der Sakramente zielt daher auf Bekehrung und Lebensänderung ab, sie will zu einem Leben aus dem Glauben und mit der Kirche führen.

Viele Eltern und Mitfeiernde aber wollen ein Erlebnis, ein Fest, eine Feier und Verschönerung der Höhepunkte ihres Lebens.

[3] So mehrfach in den Konzilstexten, z. B. in der Liturgiekonstitution Art. 7.

Das läßt sich ohne Schwierigkeit mit den Absichten der Kirche in Einklang bringen. Man hat ja sogar die Sakramente als Zeichen an den „Lebenswenden" gedeutet und kann sie (mit Einschränkungen) auch so verstehen. Es wird jedoch problematisch, wenn Eltern dagegen protestieren, daß bei der Vorbereitung und Deutung des Sakramentes ein bestimmter, von ihnen selbst festgesetzter Rahmen überschritten wird. Manche können sehr heftig werden, wenn die Vorbereitung und Feier eines Sakramentes tatsächlich zu einer Lebensänderung führen, und sei es auch nur, daß ihre Kinder nach der Erstkommunion oder Firmung sonntags zur Kirche gehen wollen. Seelsorger, die darauf abzielen oder auch die Vorbereitung und Feier einer Hochzeit dazu benützen wollen, das Brautpaar zu einem Leben mit der Kirche zu bringen, müssen sich manchmal den Vorwurf eines religiösen Fanatismus gefallen lassen. Die Plausibilität, die zum Wunsch nach dem Sakrament geführt hat, ist manchmal dem Sinn und der Wirkung des Sakraments geradezu entgegengesetzt.

c) Spannung Gemeindekirche — Volkskirche

Bald nach dem Konzil hat sich weltweit als pastorale Leitidee die christliche Gemeinde durchgesetzt. Der Wiener Pastoraltheologe Ferdinand Klostermann hat wohl als erster dafür das Stichwort geliefert.[4] Je intensiver der Aufbau lebendiger Gemeinden aus mündigen Christen betrieben wurde, desto stärker hob sich ein breiter Rand der „Fernstehenden" ab. Je mehr die Vorbereitung und Feier aller Sakramente in die Gemeinde verlagert und nicht mehr über die Schulen und den Religionsunterricht betreut wurde (Erstbeichte, Erstkommunion), desto stärker machten sich auch die Spannungen zwischen der Gemeindekirche mit ihren hohen Ansprüchen und den bisherigen volkskirchlichen Formen bemerkbar. Nicht alle schätzen es, mit einer konkreten Gemeinde in einen so engen Kontakt zu kommen. Viele Seelsorger sehen dies jedoch als eine unerläßliche Voraussetzung für die Feier der Sakramente an und reagieren heftig, wenn sich die Kandidaten oder deren Eltern ihren Bemühungen entziehen. Sie fragen sich in ihrem Gewissen, ob sie überhaupt der Feier eines Sakramentes dienen dürfen, wenn keine entsprechende Beziehung zur Kirche in der Form einer konkreten Gemeinde besteht oder sich aufbauen läßt. Sie fragen sich, ob die Feier eines Sakraments vertretbar ist, wenn der aus dem Evangelium damit verbundene Anspruch von vornherein auf ein bürgerliches Format reduziert ist, in dem eine Lebensänderung und Bekehrung geradezu als Fanatismus erscheinen. Sie fragen sich vor allem, ob man Sakramente feiern kann, wenn den Mitfeiernden und Kandidaten die Botschaft des Evangeliums ganz fremd ist und sie allem Anschein nach zu den Nicht-Glaubenden zu zählen sind.

II. Reaktionen der Seelsorger

Die geschilderten Probleme und Entwicklungen führen zu unterschiedlichen Reaktionen bei den Seelsorgern. Sie führen oft zu heftigen Auseinandersetzungen und gegenseitigen Vorwürfen. Es kommt mit Brautleuten oder Eltern zu Konflikten, die die Seelsorger oft stark belasten. Diese wenden sich dann an die Pastoralämter, an die Ordinariate oder an den Bischof und beklagen sich vielfach darüber, daß sie von ihnen im Stich gelassen würden. Die pastoralen Standpunkte lassen sich in etwa so beschreiben:

[4] *F. Klostermann*, Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens, Wien 1965.

1. Sakramente setzen Glauben und Kirchlichkeit voraus

Anhänger der Gemeindetheologie sehen in den Sakramenten Zeichen des Glaubens vor allem in der Weise, daß sie den Glauben voraussetzen. Die Sakramente sind für sie auch Realisierung des „Sakraments Kirche", die eine intensive Beziehung zur Kirche in der konkreten Gemeinde voraussetzen. Sie wollen diese kostbaren Heiligtümer des Glaubens und der Kirche nicht zu folkloristischen Vorgängen verkommen lassen und sind nicht bereit, Sakramente zu feiern, bei denen nur eine „schöne Erinnerung", ein „gelungenes Fest" oder gar nur die Erfüllung einer gesellschaftlichen Üblichkeit beabsichtigt ist. Sie nehmen in Kauf, daß mit jeder Erhöhung der Anforderungen die Zahl der Feiernden geringer wird und sehen dies dadurch als kompensiert an, daß dafür die Intensität des Glaubens und der Kirchenbindung bei den anderen gestärkt wird.

2. Sakramente können Glauben und Kirchlichkeit bewirken

Andere Seelsorger meinen, man solle grundsätzlich niemand ein Sakrament verweigern. Es wirke ja „ex opere operato" und könne also kaum völlig fruchtlos sein. Die durch das Sakrament empfangene Gnade könne zumindest bei Taufe und Firmung auch später aufleben und ihre Wirkung tun. Eine Zurückweisung von Kandidaten oder die Verweigerung eines Sakraments könne zu Verärgerung, ja zu völliger Trennung von der Kirche führen.

3. Aufbau eines Katechumenats

Die Anliegen der ersten und der zweiten Gruppe von Seelsorgern werden meist dadurch verbunden, daß ein entsprechendes „Katechumenat" gefordert wird. Man sagt: Wenn sich auch der Wunsch zur Feier eines Sakraments nur aus einer noch bestehenden gesellschaftlichen Plausibilität ableitet, so kann man immerhin diesen Wunsch als Anknüpfungspunkt für einen Kontakt mit der Kirche nützen, der zur Glaubensvermittlung dienen kann. Daher wurde in der nachkonziliaren Sakramentenpastoral der Grundsatz vertreten: kein Sakrament ohne vorheriges Gespräch (Taufgespräch, Gespräch mit den Brautleuten). Erstkommunion und Firmung wurden zur Vorbereitung einem Helferkreis (Tischmütter, Firmhelfer) anvertraut, der von der Gemeinde bereitgestellt wird. Immer lauter erhebt sich jedoch die Forderung nach einem längeren „Katechumenat" sowie nach der Einbeziehung eines größeren Personenkreises (Eltern, Paten, Verwandte und Freunde). In Ländern mit einer größeren Zahl von Erwachsenentaufen wurde die Veröffentlichung des Ritus „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche" vom Jahre 1971 mit der Aufforderung zur Erprobung und zur Erarbeitung von Riten, die zur endgültigen Approbation vorzulegen sind, Anlaß zum Aufbau längerer Katechumenate. Balthasar Fischer hat nach einem Aufenthalt in Amerika darüber einen interessanten Bericht gegeben. Demnach umfaßt das amerikanische Erwachsenenkatechumenat vier Schritte:

— feierliche Aufnahme in das Katechumenat
— intensive Vorbereitung
— die Feier der drei Initiationssakramente in der Osternacht
— Mystagogie bis Pfingsten.[5]

In einem anderen Beitrag weist Fischer übrigens darauf hin, daß der Name „Katechumene" nur für Ungetaufte gebraucht

[5] *B. Fischer*, Das amerikanische Beispiel, in: Liturgisches Jahrbuch 37 (1987) 67—74, hier 69. — Weitreichende Vorschläge für den Aufbau einer „Katechumenatspastoral" in unseren Ländern macht *K. Gartner*, Lieber Bruder Bischof, Freiburg 1989, bes. 135—167.

werden darf und die Bezeichnung „Konvertit" jenen vorzubehalten ist, die sich vom Unglauben zum Glauben bekehren und nicht etwa nur von einer Kirche zur anderen übertreten.[6] Es wäre sicher gut, wenn man sich auch in unseren Ländern an diese Sprachregelung hielte. Sonst wird jede Vorbereitung auf ein Sakrament einfach „Katechumenat" genannt oder es heißt eine spirituelle Bewegung von Getauften auf einmal „Erwachsenenkatechumenat" oder „Gemeindekatechumenat".

So vernünftig die Vorgangsweise erscheint, jeden Wunsch nach einem Sakrament zu einer pastoralen Chance zu machen und sie durch eine längere und gründliche Vorbereitung zu nützen, in der Praxis bleibt auch dieser Versuch manchmal ohne Erfolg. Der Aufbau und die Durchführung einer so langen und gründlichen Vorbereitung überfordert oft die Gemeinden und ihre Seelsorger. Aber auch bei den Kandidaten und ihren Angehörigen wird manchmal der Wunsch nach dem Sakrament abgekühlt, wenn damit solche Hürden verbunden sind. Erst kürzlich hörte ich über einen Pfarrer, der sich eine solche Mühe nicht macht, viel Lob: „Er ist immer lieb und macht keine Schwierigkeiten". Es ist tatsächlich nicht jedem Brautpaar angenehm, nach einem ohnedies recht schwierigen Entschluß zu einer kirchlichen Trauung in eine langwierige Ehevorbereitung verwickelt zu werden. Auch die Eltern von Erstkommunikanten und Firmlingen schätzen es nicht unbedingt, wenn sie eine ganze Reihe von Vorträgen anhören und Gottesdienste besuchen sollen, bis sie schließlich zur Feier mit ihren Kindern eingeladen werden. Da wünschen sich manche einen Pfarrer, der keine „Schwierigkeiten" macht.

III. Grundsätzliche Überlegungen

Eine adäquate Reaktion der Sakramentenpastoral auf die gegenwärtige Situation bedarf einiger grundsätzlicher Überlegungen. Die Kirche ist ja im Umgang mit den Sakramenten an die Botschaft des Evangeliums und an ihre eigene Tradition gebunden. Eine Weiterentwicklung ist zwar immer möglich und wohl auch nötig, sie kann jedoch nicht rein pragmatisch oder nach dem Marktgesetz von Angebot und Nachfrage vorgenommen werden. Aus der Lehre der Kirche und den bisherigen Erfahrungen in der Sakramentenpraxis läßt sich etwa folgendes sagen:
1. Für die würdige Feier eines Sakramentes ist nicht entscheidend, was zunächst als Motiv für den Wunsch nach dem Sakrament auftritt, sondern das Formalobjekt, unter dem es dann gefeiert wird. Karl Rahner hat einmal in einer Vorlesung recht drastisch gesagt: Das Motiv für die Beichte eines jungen Burschen kann unter Umständen seine Großmutter sein, die ihn in den Beichtstuhl schiebt (Motiv). Wenn sich dann der Bursche drinnen sagt: Nun bin ich einmal da und werde meine Sünden aufrichtig beichten und mich bekehren (Formalobjekt), so hat er das Sakrament würdig gefeiert und wird Gnade empfangen. Das Motiv geht nicht in den Vollzug des Sakraments ein; es bleibt draußen wie die Großmutter vor dem Beichtstuhl.
Ähnlich sind wohl die verbliebenen gesellschaftlichen Plausibilitäten für die Feier der Sakramente zu beurteilen. Es ist durchaus wertvoll, wenn es noch als üblich erscheint, die Kinder taufen zu lassen, sie in den Religionsunterricht zu schicken, sie an der Erstkommunion und Firmung teilnehmen zu lassen. Es ist wertvoll, wenn es zu den Üblichkeiten gehört,

[6] *B. Fischer*, Zur endgültigen Gestalt des Ritus der Erwachseneninitiation in den USA ab 1. 9. 88, in: Liturgisches Jahrbuch 39 (1989) 226.

daß man kirchlich heiratet, in die Christmette geht oder für seine Verstorbenen eine kirchliche Beerdigung haben will. Diese Plausibilitäten haben eine starke Schubkraft, sind also wichtige „Motive". Die Sorge des Seelsorgers muß sich freilich auf das Formalobjekt richten, d. h. der Seelsorger muß vor allem darauf achten, daß im Lauf der Vorbereitung und durch die Feier das vollzogen wird, was das Sakrament meint.

2. Die Sakramente sind Zeichen des Glaubens. Sie dürfen daher sicher nicht gefeiert werden, wenn der Glaube ausdrücklich abgelehnt wird bzw. wenn es auch durch die Vorbereitung auf das Sakrament nicht gelingt, die Feier zu einem Ausdruck des Glaubens der Mitfeiernden zu machen. Wir kommen damit zum Kern unserer Fragestellung: Darf man ein Sakrament feiern, wenn der Glaube der Mitfeiernden nicht vorhanden ist? Sind unsere Sakramente auch für Nicht-Glaubende zugelassen?

Eine bemerkenswerte Behandlung dieser Frage findet sich in dem Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. vom Jahr 1981 „Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute". Hier heißt es: „Wenn die Brautleute trotz aller pastoralen Bemühungen ausdrücklich und formell zurückweisen, was die Kirche bei der Eheschließung von Getauften meint, kann sie der Seelsorger nicht zur Trauung zulassen." Auf der anderen Seite aber wird gesagt: „Der Glaube dessen, der von der Kirche eine Trauungsfeier für sich erbittet, kann verschiedene Grade haben, und es ist eine vorrangige Verpflichtung der Seelsorger, diesen Glauben entdecken zu helfen, ihn zu stärken und zur Reife zu führen."[7] Die Seelsorger werden also nicht zu Richtern über den Glauben derer bestellt, die ein Sakrament feiern wollen. Sie haben es zur Kenntnis zu nehmen, wenn der Glaube ausdrücklich und formell zurückgewiesen wird; im übrigen ist es ihre Aufgabe, den Glauben derer, die ein Sakrament feiern wollen, „zu entdecken". Sie sollen also einen Blick und ein Gespür dafür haben, wo der Glaube wenigstens anfanghaft vorhanden ist; sie sollen diese Anfänge stärken und zur Reife führen.

Die Frage muß also lauten: Enthält der Wunsch nach einer Feier des Sakramentes zumindest etwas von dem, was das Sakrament meint? Wenn beispielsweise ein Brautpaar sagt, es sei ihnen mit ihrer Bindung aneinander, bis sie der Tod scheidet, so ernst, daß sie sogar kirchlich heiraten wollen, so ist damit die Übereinstimmung mit der Kirche in einem wesentlichen Punkt ihrer Botschaft über die Ehe zum Ausdruck gebracht. Für die Zulassung zu einer kirchlichen Trauung sind also nach der Vorstellung dieses Dokuments nicht oder nicht in erster Linie jene Aspekte heranzuziehen, die anderen Sakramenten zukommen. Es wäre also nicht gerechtfertigt, jemand von der kirchlichen Trauung auszuschließen, der nicht bereit ist, die Sonntagsmesse mitzufeiern.

3. Sakramente sind Wegzeichen, nicht Ziel. Alle Sakramente haben einen Verweischarakter, sind Orientierungshilfen. Sie sind nicht Zielbahnhof, sondern Stationen, an denen man sozusagen zusteigen kann in einen Zug, der selbst noch nicht am Ziel ist. Kriterium für die Feier kann also nicht sein, ob einer das bereits erreicht hat, was das Sakrament meint, worauf es abzielt (z. B. ein Leben aus dem Geist, vollkommene Gemeinschaft mit Christus und den Christen, völlige Überwindung der Sünde), sondern ob einer das erreichen möchte, worauf das Sakrament hinweist.

4. Sakramente sind Zeichen der Ankunft

[7] Familiaris Consortio Art. 68.

und des wirksamen Handelns Gottes in Christus, und nicht Zeichen oder Belohnungen für menschliche Leistungen. Wir feiern im Bußsakrament nicht zunächst unsere Bekehrung, sondern die vergebende Liebe Gottes. Wir feiern in der Taufe und Firmung nicht zunächst unsere Entscheidung für Christus und die Kirche, sondern die Entscheidung Christi und der Kirche für uns. Das wird auch zu beachten sein, wenn der „Entscheidungscharakter" einiger Sakramente starkt betont wird.

5. Pastorale Härte hat noch jedem Sakrament geschadet. Die ständige Erhöhung der Anforderungen für die Feier des Bußsakramentes hat im 6. Jahrhundert zum Aussterben der Feier in der damaligen Form geführt. Die Forderung nach Reinheit oder Reinigung von jeder Sünde vor dem Empfang der hl. Kommunion hat zu einer jahrhundertelangen Abstinenz von der Eucharistie geführt, so daß meist nur der Priester allein die Kommunion empfangen hat. Eine überzogene Anhebung der Bedingungen für die Mitfeier führt normalerweise nicht dazu, daß das Sakrament mit größerem Ernst gefeiert wird, sondern daß Menschen auf das Sakrament verzichten. Der Ausdruck „Sakramente verweigern" sollte aus dem kirchlichen Vokabular gestrichen werden. Die Bemühungen der Seelsorger müssen vielmehr immer in die Richtung gehen, daß die Voraussetzungen für eine sinnvolle Feier geschaffen werden. Die Härte mancher Äußerungen kann schwer verletzen und zu einer definitiven Trennung von der Kirche führen, etwa wenn ein Seelsorger sagt: „Ihr Kind taufe ich nicht", „bei ihrer religiösen Praxis verweigere ich Ihnen eine kirchliche Trauung", usw. Pastorales Handeln muß immer auf Kommunikation aus sein und nicht auf Exkommunikation. Bei entsprechender Gesprächsführung ziehen jene, die den Wunsch nach einem Sakrament, für dessen Feier die Voraussetzungen nicht gegeben sind, geäußert haben, diesen Wunsch meist ohnedies von selbst zurück.

6. Bleibende Richtschnur für die Sakramentenpastoral ist das Verhalten Jesu. Er hat Menschen geheilt und unterwiesen, die an ihn geglaubt und ihn darum gebeten haben. Er hat aber auch heilende Zeichen an jenen vollzogen, die ihn nicht darum gebeten haben und ist selbst initiativ geworden. „Möchtest du gesund werden?", fragt er einen Gelähmten beim Bethesda-Teich (Joh 5,6). Er heilt ihn, doch der Kranke erfaßt nicht einmal, wer Jesus ist und wußte auch nicht, wer ihn geheilt hatte (Joh 5,13). Es kam erst nachher zu einer Begegnung mit ihm.[8]

Oder es brachten andere einen Blinden zu Jesus und baten ihn, ihn zu berühren (Mk 8,22). Die Berührung durch Jesus hat dazu geführt, daß er zunächst etwas wie „wandelnde Bäume" sah. Erst durch eine zweite Berührung sah er klar und deutlich (Mk 8,25). Sakramente sind solche Berührungen, Berührungen durch Jesus Christus. Sie haben ihre Wirkung oft erst später und in Etappen.

7. Die Seelsorge muß das Vorfeld und Umfeld der Sakramente mitbeachten. Die Sakramente dürfen nicht als bloß juridische oder rituelle Vollzüge erscheinen, die einer fremden religiösen Welt angehören. Die gesamte Symbolik der Sakramente kommt aus dem Alltag und ist an sich unmittelbar verständlich (Wasser, Brot, Wein, Salbe, Handauflegung usw.). Dieser Zusammenhang mit dem Alltagsritual und den dadurch symbolisierten Inhalten muß gedeutet und im Vollzug beachtet werden. Unter Umständen kann

[8] Ein ähnliches Erzählmuster vgl. Joh 9, 1—38 mit einer vergleichbaren Tendenz in der Aussage: Die heilende Handlung selbst führt nicht unbedingt schon zur Begegnung mit Jesus, sie spielt jedoch in der Geschichte dieser Begegnung eine wichtige Rolle — und zwar nicht als Vollendung, sondern als Initiation.

durch eine andere Symbolhandlung das erreicht werden, was das Sakrament meint.

IV. Pastorale Anregungen

1. Neuevangelisierung

Unsere Überlegungen müssen wohl auch auf dem Hintergrund des wiederholten Aufrufes des Papstes zu einer Neuevangelisierung der Ersten Welt stattfinden.[9] Die Kultur der Ersten Welt hat sich so tiefgreifend geändert, daß es zu schweren Kommunikationsstörungen mit der Kirche gekommen ist. Für die Kommunikation der Kirche mit der Gesellschaft ist das Symbolsystem von fundamentaler Bedeutung. Die Frage lautet also, ob die Menschen der Ersten Welt durch die Art und Weise, wie wir die Sakramente feiern und mit ihnen umgehen, die dadurch zu vermittelnde Botschaft noch verstehen können. Es genügt nicht, daß darüber einige Professoren nachdenken. Es muß Anliegen aller Seelsorger sein, durch die gesamte Sakramentenpastoral die Botschaft Christi so darzustellen, daß sie an das Leben der Menschen anknüpft und so zur Umkehr und Nachfolge Jesu bewegt.

2. Ergänzende Systeme

Wir können unter heutigen Verhältnissen immer weniger damit rechnen, daß alle Kinder katholischer Eltern bald nach der Geburt getauft werden und in dem von uns vorgesehenen Alter die Erstkommunion und Firmung feiern. Unser volkskirchliches Sozialisationssystem erweist sich als zu schwerfällig, um flexibel auf diese Veränderungen zu reagieren. Soweit vorhandene Plausibilitäten noch diese Termine stützen, sollen diese eingehalten werden. Es bedarf jedoch zusätzlicher Systeme, um auf die Taufe auch in einem höheren Alter vorzubereiten. Auch die Firmung läßt sich immer weniger auf ein bestimmtes „Firmalter" festlegen. Wir sind jedoch so stark auf unsere Termine fixiert, daß für eine Firmung auch in einem höheren Alter, z. B. für Brautleute oder gar für Senioren, kein ordentliches System der Vorbereitung und Feier vorgesehen ist. In etwa einem Dutzend amerikanischer Diözesen nimmt man diese Aufgaben so ernst, daß man einen hauptamtlichen Referenten im Ordinariat angestellt hat, der das ganze System der Sakramentenvorbereitung und des Katechumenatswesens begleitet und koordiniert.[10] In der Diözese Basel ist ein Bischofsvikar damit betraut.

3. Laienmitarbeiter

Ein flexibles System läßt sich nur unter Ausschöpfung aller Möglichkeiten aufbauen, die das Kirchenrecht für Laienmitarbeiter in der Pfarrpastoral grundsätzlich vorsieht.[11] Das reicht von der Spendung der feierlichen Taufe bis zur Eheassistenz. Balthasar Fischer schreibt, „daß die mütterliche, neues Leben gebärende Funktion der Kirche keine klerikale, sondern eine ekklesiale Aufgabe" sei.[12] Er erinnert an den englischen Slogan: Not shepherds make sheep, sheep make sheep.

4. Mitwirkung der Gemeinde

Es ist oft nur schwer möglich, durch die Feier eines einzelnen Sakramentes eine stärkere Bindung an eine konkrete Gemeinde zu erreichen. Wenn jedoch die Bereitschaft dazu besteht, scheitert das Vorhaben manchmal am Verhalten der Gemeinde selbst. Sie ist zu wenig darauf vorbereitet und geübt, Neue aufzunehmen. Wenn dies jedoch nicht geschieht, ist

---

[9] vgl. *W. Zauner*, Evangelisierung und Neu-Evangelisierung, in: ThPQ 138 (1990) 49—56.
[10] *Fischer*, Beispiel 74.
[11] vgl. *H. Pree*, Priestermangel — Abhilfe durch das neue Kirchenrecht?, in: ThPQ 132 (1984) 372—378.
[12] *Fischer*, Beispiel 70.

eine weitere Sozialisation nicht möglich. Ein geänderter Umgang mit den Sakramenten muß also Hand in Hand gehen mit einer Erneuerung der Gemeinden. Dazu wird es noch vieler Kirchenträume bedürfen.

Florian Kuntner / Inge Ute Brunner

KREUZWEG DER WELT

ca. 50 Seiten, 15 farb. Abb., ca öS 148.-, ca DM 20,80 ISBN 3-7013-0782-2

Meditationstexte von Weihbischof Florian Kuntner, die in ihrer einfachen Prägnanz unter die Haut gehen, sind den eindringlichen und eigenständigen bildnerischen Ausdeutungen der Künstlerin (in Farbe abgebildet) gegenübergestellt.

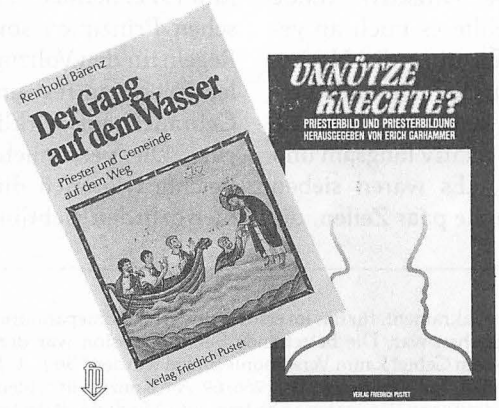
OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Priester und Gemeinde auf dem Weg

Bücher zum Thema

R. Bärenz
Der Gang auf dem Wasser
Priester und Gemeinde auf dem Weg
125 S.,
DM 24,—/S 187.20
Rück- und Ausblicke, ermutigende Möglichkeiten für eine bessere Gemeinsamkeit.

W. Beinert (Hrsg.)
Kirche zwischen Konflikt und Konsens
Versöhnung als Lebensvollzug der Glaubensgemeinschaft
164 S.,
DM 24,80/S 193.40



VERLAG FRIEDRICH PUSTET, REGENSBURG
— In allen Buchhandlungen —

E. Garhammer (Hrsg.)
Unnütze Knechte?
Priesterbild und Priesterbildung
264 S.,
DM 36,—/S 280.80
HEIL(en) und helfen — der aktuelle Anspruch der Menschen an die Seelsorge und die Konsequenzen daraus für die Priester heute.

H. Windisch (Hrsg.)
Mut zum Gewissen
Einladung zu einer riskanten Seelsorge
184 S.,
DM 24,80/S 193.40
Ein mutiger Beitrag, der neue, ungewöhnliche Wege zu einer zeitbezogenen Seelsorge vorschlägt.

JAKOB BAUMGARTNER

Zur Frage der Generalabsolution

Der Verfasser, Professor für Praktische Theologie (Liturgiewissenschaft) in Fribourg, legt — mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz — dar, welchen Weg die vom Zweiten Vatikanum geforderte Erneuerung des Bußsakramentes hinsichtlich der Generalabsolution genommen hat. Entsprechend einer Wortmeldung von Kardinal C. Martini bei der Bischofssynode 1983 soll eine „postsynodale pastorale Besinnung über die Bedingungen und Formen der Generalabsolution" stattfinden. Diesem Anliegen möchte auch der folgende Beitrag dienen. Ein weiterer Artikel wird die gegenwärtige Situation in der Schweiz behandeln. (Redaktion)

1. Die Erteilung der Generalabsolution gemäß den Weisungen der Schweizer Bischofskonferenz von 1974

„Ritus und Formeln des Bußsakramentes sollen so revidiert werden", erklärte das Zweite Vatikanum, „daß sie Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher ausdrücken".[1] Als diese Direktive (Ende 1963) herauskam, fehlte es noch an genaueren Vorstellungen über die Neugestaltung der Bußliturgie.[2] Deshalb verwundert es nicht, daß die konkrete Reform der Bußriten relativ langsam und beschwerlich verlief. „Es waren sieben Jahre notwendig, um die paar Zeilen, die die Liturgiekonstitution diesem Thema widmet, in die Wirklichkeit umzusetzen."[3] In einer ersten Etappe (1966—1969) sammelte die eigens für das Bußwesen eingesetzte Studiengruppe das ganze Material, das einzelne Wissenschafter zum Thema veröffentlicht hatten. Schon seit Beginn ihrer Tätigkeit sah sich die Gruppe mit der Frage nach der Möglichkeit allgemeiner Bußfeiern samt Generalabsolution konfrontiert; das heikle Problem verlangte eingehendes Studium, so daß aufwendige Nachforschungen notwendig wurden. Nachdem das Schema, das einen Ritus der Generalabsolution ohne vorausgehende Einzelbeichte enthielt, mühevoll zustandegekommen war, kündigte die Glaubenskongregation (Mitte 1970) Grundsätze an, nach denen die Bußfeier mit allgemeiner Lossprechung zu geschehen habe.

So kamen einige Zeit später die „Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam" (16. Juni 1972) heraus.[4] Sie legten die theoretischen Prinzipien sowie die praktischen Regeln für den Vollzug dieser sakramentalen Feierform fest und schränkten deren Gebrauch auf wirkliche Ausnahmefälle ein. „Die persönliche und vollständige Beichte wie auch die Lossprechung", so hieß es in den Richtlinien, „bleiben der ein-

[1] SC 72.

[2] „Die Buße ist das einzige Sakrament, für das im ersten Entwurf der Praeparatoria (August 1961) noch kein Reformvorschlag vorgesehen war. Die betreffende Subkommission war der Meinung gewesen, daß Reformwünsche auf diesem Gebiet kaum Verständnis finden würden." So *J. A. Jungmann*, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I (Freiburg i. Br. 1966) 69. Am Konzil wünschten die Bischöfe Kolumbiens im Hinblick auf den Andrang von Pönitenten an Festtagen die Möglichkeit der Generalabsolution für priesterarme Diözesen.

[3] Ende 1966 bis Ende 1973. *A. Bugnini*, Die Liturgiereform 1948—1975. Zeugnis und Testament, Freiburg i. Br. 1988, 697—716 (hier 697).

[4] *H. Rennings — M. Klöckener* (Hg.). Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963—1973, Kevelaer 1983: „Sacramentum Paenitentiae", Nr. 2818—2831.

zige gewöhnliche Weg, auf dem sich die Gläubigen mit Gott und der Kirche aussöhnen, wenn nicht physische oder moralische Unmöglichkeit von einer solchen Beichte entschuldigen."[5]

Weil das, was die erste Studiengruppe im Hinblick auf einen künftigen Ordo Paenitentiae erarbeitet hatte, sich im Lichte der „Pastoralen Normen" als unzulänglich erwies, bedurfte es einer gründlichen Veränderung des Schemas von 1970. Mit der Bildung einer gänzlich neuen Studiengruppe begann die zweite Etappe der Revision der Bußriten (1972—1973), eine Revision, die den Forderungen der Glaubenskongregation zu entsprechen hatte.[6] „Im allgemeinen spürte man (in dieser letzten Phase) das lebhafte Bemühen, die Einzelbeichte und ihren Vorrang vor der gemeinschaftlichen Beichte durchzusetzen."[7] Erst nach Intervention Pauls VI. konnten die zwischen Glaubens- und Gottesdienstkongregation weiterbestehenden Unstimmigkeiten behoben werden: Die Veröffentlichung des Ordo Paenitentiae erfolgte mit Dekret vom 2. Dezember 1973.[8]

Im Anschluß daran gaben die Schweizer Bischöfe am 7. November 1974 ihre Weisungen über die Buße heraus.[9] Der wundeste Punkt der postvatikanischen Bußordnung beziehungsweise die Crux bei der Anwendung der sakramentalen Bußform C (Versöhnungsfeier mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution) liegt in der Deutung des Begriffs der „schwerwiegenden Notwendigkeit" (gravis necessitas). Es lag in der Absicht der Schweizer Direktiven von 1974, die für die Generalabsolution geltenden Bestimmungen nicht restriktiv auszulegen. Denn es gibt auch moralisch-subjektive Gründe, die es manchem Christen erschweren oder verunmöglichen, sich der Einzelbeichte zu unterziehen, obwohl genügend Beichtväter vorhanden wären.

Es sei kurz daran erinnert, wie damals die bei uns geltende Regelung bezüglich der Generalabsolution aussah.[10] Gemäß dem Ordo Paenitentiae hielten die Schweizer Bußweisungen am Grundprinzip fest: Zur Spendung der sakramentalen Generalabsolution bedarf es einer schwerwiegenden Notwendigkeit.[11] Darauf folgte die Umschreibung der gravis necessitas gemäß dem neuen Rituale unter Nennung der zwei Bedingungen: entsprechende Zahl der Pönitenten und nicht genügend Beichtväter, so daß die Gläubigen lange der Gnade des Bußsakramentes und der

---

[5] Normae pastorales Nr. I: *Rennings-Klöckener*, a.a.O. Nr. 2819. — Zum Verhältnis von Buße und Eucharistie siehe das neueste aufschlußreiche Werk von *C. Blanchette*, Pénitence et eucharistie. Dossier d'une question controversée. Recherches, Nouvelle série — 21, Ed. Bellarmin/Ed. du Cerf, Montréal-Paris 1989. Das Buch trägt auch manches zur Erhellung der Pflicht bei, nach empfangener Generalabsolution die schweren Sünden noch einzeln beichten zu müssen.

[6] Siehe *A. Bugnini*, a.a.O. (Anm. 3) 703—710.

[7] Ebd. 706. Die Gottesdienstkongregation forderte (am 21. Mai 1973) eine Abschwächung des Satzes über die Notwendigkeit, jede einzelne schwere Sünde anzuklagen, „weil Gott es so will". Diese Formulierung schien jede Diskussion und Untersuchung über den Sinn der tridentinischen Entscheidung zu unterbinden. Der von der Gottesdienstkongregation vorgeschlagene Text war allgemeiner: er bekräftigte die Notwendigkeit einer vollständigen Anklage, ohne sie auf den Willen Gottes zurückzuführen (ebd. 707).

[8] Cf. die Praenotanda in: *Rennings-Klöckener*, a.a.O. Nr. 3170—3216; ferner: Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg-Trier-Zürich, Einsiedeln u. a. 1974. — Vgl. *P.-M. Gy*, Le sacrement de pénitence d'après le rituel romain de la Pénitence de 1974, in: LMD 139 (1979) 125—137.

[9] Weisungen der Schweizerischen Bischofskonferenz über die Buße, in: SKZ 142 (1974) 733—735; Laßt euch versöhnen . . . Eine pastorale Handreichung zur neuen Bußordnung, hg. von der Liturgischen Kommission der Schweiz, Zürich 1975, 9—16.

[10] *J. Baumgartner*, Bußdisziplin im Wandel. Zu den Bußweisungen der Schweizerischen Bischofskonferenz, in: SKZ 142 (1974) 735—740.

[11] Bußweisungen (Anm. 9) 2.8.1.1.

vollen Mitfeier der Eucharistie entbehren müßten.[12] In einem weiteren Schritt hieß es in bezug auf unser Land: Die besonderen Umstände, unter denen es erlaubt oder sogar geboten ist, mehreren Gläubigen nach kollektivem Bekenntnis das Sakrament der Versöhnung gemeinsam zu spenden, können in der Schweiz eintreten („z. B. in der Vorbereitungszeit auf Weihnachten und Ostern"). Es obliege den Pfarrern beziehungsweise den Rectores ecclesiae, sich ein besonnenes Urteil über das Vorhandensein einer gravis necessitas zu bilden. Anstatt die Fälle genau abzugrenzen — und damit der Kasuistik Vorschub zu leisten —, rechneten die Schweizer Bischöfe mit der Fähigkeit der Priester, verantwortungsbewußt und selbständig zu entscheiden.[13] Deshalb brauchten diese weder um eine Erlaubnis beim Ordinariat anzusuchen noch im nachhinein Meldung zu erstatten. Wenn die Direktiven forderten, die Geistlichen sollten „im Einverständnis mit dem Ordinarius" vorgehen, so beinhaltete dies einfach, die Seelsorger hätten ganz allgemein im Sinn und Geist der vom Diözesanbischof gewünschten Bußdisziplin zu handeln. Das besagte praktisch: Eine Generalabsolution durfte erteilt werden, wenn bei einer Bußfeier sich zahlreiche Pönitenten einfanden, die unter den gegebenen Verhältnissen nicht zur Einzelbeichte hinzutreten konnten beziehungsweise wollten,[14] oder wenn es in kleineren Pfarreien Mühe machte, den Gläubigen auswärtige Beichtväter zur Verfügung zu stellen. Bei aller Weitherzigkeit in der Anwendung der Normen trachteten die Bischöfe danach, Willkür auszuschalten; sie warnten davor, „schwerwiegende Notwendigkeiten" selber zu schaffen oder jede Bußfeier mit der sakramentalen Generalabsolution zu schließen.[15]

Das Dokument der Schweizer Bischöfe von 1974 über die Bußdisziplin stieß auf ein erstaunlich positives Echo im Kirchenvolk und bei den Seelsorgern.[16] Den Bußfeiern mit gemeinsamem Bekenntnis und sakramentaler Generalabsolution kam eine wachsende Bedeutung zu. Geeignet, das Gewissen zu bilden, trugen sie dazu bei, das Sündenbewußtsein in unseren Pfarreien wachzuhalten. „Auf diesem Weg war es für sehr viele Katholiken möglich", so schreiben unsere Oberhirten nach fünfzehnjähriger Erprobung der Bußordnung, „das Erbarmen Gottes ganz neu zu erfahren. Gleichzeitig trat dadurch die gesellschaftliche Dimension von Sünde und Vergebung deutlicher in den Vordergrund."[17]

2. Die Zurückdrängung der Generalabsolution im Zuge der schwindenden Einzelbeichte

Angesichts des alarmierenden Rückgangs der Beichte in den Nachkonzilsjahren

---

[12] Ebd. 2.8.1.2.

[13] Die zentrale Stelle in den Bußweisungen (2.8.1.3.) lautet: „Die Schweizer Bischöfe stellen fest, daß diese Situation (der schwerwiegenden Notwendigkeit) in unserem Lande eintreten kann, z. B. in der Vorbereitungszeit auf Weihnachten und Ostern. Es ist Sache der Pfarrer bzw. der Rectores ecclesiae zu beurteilen, ob eine Notwendigkeit vorliegt. Ihrer Verantwortung bewußt, sollen die Priester mit Klugheit und im Einverständnis mit dem Ordinarius vorgehen."

[14] Viele Gläubige zeigten sich wohl bußwillig, indem sie das Sakrament unter der Form C begehrten, nicht aber zur Form A (Einzelbeichte) zu bewegen waren (sind).

[15] Bußweisungen (Anm. 9) Nr. 2.8.1.4. und 2.8.1.5.

[16] *J. Baumgartner*, Erste Erfahrungen mit der neuen Bußordnung. Ein Situationsbericht über die Schweiz, in: SKZ 143 (1975) 709—713, 725—729; *ders.*, Die Einführung der neuen Bußordnung in der Schweiz, in: ThPQ 125 (1977) 233—249; *ders.*, Erfahrungen mit der neuen Bußordnung in der Schweiz, in: Diakonia 8 (1977) 120—125.

[17] Partikularnormen zum neuen Kirchenrecht VI, in: SKZ 157 (1989) 546.

fühlte sich schon Paul VI. gegen Ende seines Pontifikates veranlaßt, das Bußsakrament (in der Form der Einzelbeichte) in Schutz zu nehmen, zum Beispiel in der Generalaudienz vom 23. März 1977. Wenn die Kirche in einzelnen besonderen Fällen die Kollektivabsolution gestatte, so handle es sich um Ausnahmen, die nicht von der persönlichen Beichte entheben.[18] Ein Jahr später schärfte der Papst amerikanischen Bischöfen ein, die Pastoralnormen „Sacramentum Paenitentiae" von 1972 genauestens zu befolgen, Normen, welche für den Dienst der Versöhnung in der Gesamtkirche ihre Gültigkeit besäßen. „Im Leben der Kirche darf die Generalabsolution nicht als normale Pastoraloption zum Einsatz gelangen oder als ein Mittel Verwendung finden, um irgendwelchen schwierigen Seelsorgssituationen zu begegnen. Sie ist nur in außergewöhnlichen Fällen schwerer Notlage gestattet."[19] Daß die Neubelebung der Einzelbeichte von Anfang seines Pontifikates an Johannes Paul II. ein Herzensanliegen bedeutete, erhellt aus seiner Antrittsenzyklika „Redemptor hominis" (4. März 1979). Darin betonte der Papst, daß die Umkehr ein Akt von besonderer Tiefe sei, bei dem ein Mensch weder durch andere Menschen ersetzt noch durch die Gemeinschaft „vertreten" werden könne, obwohl diese sich von großem Nutzen für die persönliche Bekehrung erweise. Wenn die Kirche die Praxis der individuellen Beichte verteidige, so wurzle diese ihre Auffassung im Recht des Menschen „zu einer mehr persönlichen Begegnung" mit dem gekreuzigten Christus sowie im „Recht Christi selbst hinsichtlich eines jeden Menschen, der von ihm erlöst worden ist".[20] Anläßlich seiner Japanreise berief sich Johannes Paul II. vor den Bischöfen des Landes (23. Februar 1981) auf die eben angeführten Aussagen von „Redemptor hominis", um ihnen die hohe Wertschätzung der Einzelbeichte als einer persönlichen Begegnung mit dem Erlöser vor Augen zu führen, während er die gemeinsame Lossprechung nur in wirklichen Ausnahmefällen angewandt wissen wollte.[21] Dieselbe Ansicht vertrat er bei seinem Afrikaaufenthalt vor den Bischöfen Nigerias in Lagos (15. Februar 1982), wo er sich wiederum auf sein Rundschreiben bezog.[22] Recht ausführlich äußerte sich der Papst zur Krise des Bußsakramentes beim Ad-limina-Besuch französischer Bischöfe (1. April 1982),[23] wobei er im Zusammenhang der Bußfeiern mit Nachdruck die „Normae pastorales" von 1972 in Erinnerung rief. Der Generalabsolution dürfe man sich nur in außergewöhnlichen Umständen (physischer oder moralischer Unmöglichkeit) bedienen. „Deshalb kann man nicht auf sie zurückgreifen, um die gewöhnliche Pastoral des Bußsakramentes zu erneuern."[24] In der Argumentation Johannes Pauls II. schiebt sich die individuelle Dimension des Bekenntnisses und der Lossprechung so sehr in den Vordergrund, daß der gemeinschaftliche Aspekt

[18] Documentation Catholique 59 (1977) 357—358; vgl. die Ansprache Pauls VI. an die holländischen Bischöfe beim Ad-limina-Besuch am 17. 11. 1977, in: ebd. 1006.

[19] *Paul VI.*, Le sacrament de pénitence dans la doctrine de l'Eglise (20. 4. 1978), in: Doc. Cath. 60 (1978) 405—406. Vgl. die Ermahnung der Glaubenskongregation an die Bischöfe der USA in Sachen Generalabsolution (8. 2. 1977), in: Doc. Cath. 59 (1977) 297—298.

[20] Redemptor hominis Nr. 20. Vgl. Doc. Cath. 62 (1980) 495: Nachricht über den Papst als Beichtvater am Karfreitag 1980 in der Petersbasilika; vgl. *Johannes Paul II.*, Dives in misericordia (30. 11. 1980) Nr. 13.

[21] Doc. Cath. 63 (1981) 318—320: La rencontre avec les évêques (Nr. 9).

[22] Ebd. 64 (1982) 247—250 (Nr. 4).

[23] Ebd. 438—441: Discours aux évêques de la région „est".

[24] Ebd. Nr. 8.

des Umkehrgeschehens beinahe ganz verschwindet.[25]

Mit der Veröffentlichung des revidierten Codex des kanonischen Rechtes (25. Jänner 1983) bahnte sich, was die Erteilung der sakramentalen Generalabsolution betrifft, eine rückläufige Entwicklung an.[26] Zugegeben, die vom neuen Codex verlangten Änderungen der den gottesdienstlichen Büchern beigegebenen Vorbemerkungen fielen, insgesamt gesehen, kaum ins Gewicht.[27] Doch macht diesbezüglich gerade die Generalabsolution eine Ausnahme: Das neue Rechtsbuch ändert mehrfach den Wortlaut der pastoralen Richtlinien von 1972 und unterzieht sie einer verengenden Relecture, „um den Ausnahmecharakter der sakramentalen Bußform C so stark wie möglich zu unterstreichen".[28] Das sticht schon dadurch in die Augen, daß das Kapitel I „Feier des Sakramentes"[29] mit der Aussage beginnt: „Das persönliche und vollständige Bekenntnis und die Absolution bilden den einzigen ordentlichen Weg, auf dem ein Gläubiger, der sich einer schweren Sünde bewußt ist, mit Gott und der Kirche versöhnt wird." Nur physische oder moralische Unmöglichkeit entschuldige von einem solchen Bekenntnis.[30] Die Betonung der „individualis et integra confessio" zur Vergebung der Todsünden begründete die Kongregation für die Glaubenslehre in den Pastoralnormen 1972 mit dem Konzil von Trient, welches „das göttliche Gebot" der Einzelbeichte feierlich bekräftigt habe. Andererseits dränge diese sich auf, weil sie „für die Seelen von großem Nutzen" sei, wie die jahrhundertelange Erfahrung zeige.[31]

Auch die Canones 961—963, welche die Generalabsolution im einzelnen regeln, bringen gegenüber der bis dahin geltenden Disziplin einige abweichende Bestimmungen, einer Disziplin, die im Ersten Weltkrieg eingeführt und im Zweiten aufgegriffen wurde.[32] Während die Normae pastorales (Nr. II) und der Ordo Paenitentiae (Nr. 31) die Möglichkeit einer allgemeinen sakramentalen Lossprechung positiv formulieren, bedient sich der Codex (can. 961§1) einer negativen Fassung: „Mehreren Pönitenten gleichzeitig kann . . . die Absolution in allgemeiner Weise nicht erteilt werden, außer . . ." (non potest . . . nisi . . .). Somit erscheint diese Form der Versöhnung erneut als strikte Ausnahme, als eine Weise, die dem „unicus modus ordinarius" reconciliationis nicht bei-, sondern untergeordnet ist. Es handelt sich um ein sakramentales Bußgeschehen, dessen Besonderheit —

---

[25] Vgl. die Homilie Johannes Pauls II. in der Kathedrale von Liverpool am 30. 5. 1982: Doc. Cath. 64 (1982) 593—594: unter „Bußsakrament" versteht der Papst hier die Einzelbeichte; vgl. auch die Ansprachen bei den Generalaudienzen am 21. und 28. März 1984: Doc. Cath. 66 (1984) 466—468; die Ansprache an die kanadischen Bischöfe (am 20. September 1984) in Ottawa: ebd. 983—987 (hier 985): erneuter Hinweis auf „Redemptor hominis" Nr. 20.

[26] Siehe *B. Franck*, Vers un nouveau droit canonique? Présentation, commentaire et critique du Code de droit canonique de l'Eglise catholique latine révisé à la lumière de Vatican II, Paris 1983, 136—137.

[27] Es handelte sich um 76 zu modifizierende Praenotanda-Nummern. Siehe S.C. pro Sacramentis et Cultu Divino, Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam Codicis Iuris Canonici nuper promulgati introducendae, in: Notitiae 206 (1983) 540—555.

[28] *P.-M. Gy*, Les changements dans les Praenotanda des livres liturgiques à la suite du Code de Droit Canonique (commentaire), in: ebd. 556—561 (hier 560).

[29] Can. 960—964.

[30] Can. 960. Vgl. Normae pastorales I; OPaen n. 31.

[31] Normae pastorales I; vgl. Code de droit canonique annoté, hg. von L. de Echeverria, Paris 1989, 531.

[32] Cf. Instruktion der Pönitentiarie „Ut dubia" (25. 3. 1944), in: AAS 36 (1944) 155—156; auf sie stützten sich die Pastoralen Grundlinien „Sacramentum paenitentiae" 1972 ab. Vgl. Code de droit canonique annoté (Anm. 31) 532; *B. Dufour*, Le sacrement de pénitence et le sacrement de l'onction des malades. Commentaire des Canons 959—1007, Paris 1989, 38—39.

gemäß dem Codex — in der Umstellung der verschiedenen Akte besteht: Die Absolution geht dem Einzelbekenntnis voraus, das weder dahinfalle noch durch eine allgemeine Beichte ersetzt werden könne. Nach dem Rechtsbuch gehört das persönliche, vollständige Sündenbekenntnis zur Substanz des Sakraments, die keinen Abstrich duldet.[33] Neben der Todesgefahr (can. 961 §1,1°) bezeichnet der Codex die „schwere Notlage" (2°) als Grund für die Erteilung einer Generalabsolution. Allerdings brauche es zu einer „gravis necessitas" mehr als einen großen Andrang von Pönitenten (etwa bei einem Fest oder einer Wallfahrt), wenn genügend Beichtväter zur Verfügung stehen könnten.[34] Die Bußordnung — und nicht anders die Normae pastorales — anerkannte: eine schwerwiegende Notwendigkeit sei vor allem in den Missionsgebieten, „aber auch an anderen Orten und bei Personengruppen, die sich in einer solchen Notlage befinden", denkbar. Der Codex führt diese Beispiele nicht mehr an — ein zusätzlicher Hinweis darauf, daß die Generalabsolution, als höchst selten in Frage kommend eingestuft, niedergehalten werden soll.

Diese Tendenz bestätigt sich auch in dem, was das neue Rechtsbuch dem Diözesanbischof an Kompetenz in Sachen Generalabsolution einräumt. Vormals hieß es, es bleibe dem Ortsordinarius (Normae pastorales Nr. V) beziehungsweise dem Diözesanbischof (Ordo Paenitentiae Nr. 32) nach Beratung mit (den) anderen Mitgliedern der Bischofskonferenz vorbehalten zu beurteilen, ob die Voraussetzungen für die Spendung einer Generalabsolution erfüllt seien. In anderen als den vom Bischof umschriebenen Notlagen mußte sich der Priester vorher, wenn möglich, an den Ortsordinarius wenden, um erlaubterweise die Lossprechung zu erteilen, andernfalls den Bischof binnen kurzem darüber in Kenntnis setzen. Nach can. 961 § 2 fällt es jetzt dem Diözesanbischof zu, zunächst mit den übrigen Mitgliedern der Bischofskonferenz Kriterien aufzustellen, dann für seine Diözese zu bestimmen, ob die Voraussetzungen einer schweren Notlage vorliegen und infolgedessen sich eine sakramentale Generalabsolution rechtfertige.[35] Von der Entscheidungsbefugnis der Priester in außerordentlichen, nicht vorhersehbaren Notfällen steht nichts mehr im Rechtsbuch.[36]

Wir sehen, der Ausnahmecharakter der sakramentalen Versöhnung in Form C hat sich derart zu verfestigen vermocht, daß man sich fragt, warum das Rituale überhaupt einen eigenen Ritus der Generalabsolution enthält . . . Die französischen Bischöfe, die nach dem Erscheinen der Normae pastorales 1972 zwei Situationen als schwerwiegende Notlagen eingestuft hatten,[37] sahen sich aufgrund des Codex veranlaßt, einen Rückzieher zu machen, indem sie die Bedingungen für die Kollektivlossprechung verschärften und mit einigen Wenn und Aber ausstatteten.[38]

Zum gültigen Empfang der Generalabsolution, so statuiert can. 962 § 1, bedarf es — übrigens genauso unabdingbar wie bei einer Einzelbeichte — der rechten Disposition; außerdem müssen die Pönitenten, falls sie sich schwerer Sünden bewußt

---

[33] Dufour, a.a.O. (Anm. 32) 39—40.

[34] So schon die Normae pastorales Nr. III und der Ordo Paenitentiae Nr. 31.

[35] *R. Weigand*, Das Bußsakrament, in: *L. Listl — H. Müller — H. Schmitz* (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechtes, Regensburg 1983, 695—697.

[36] Nr. 32 des Ordo Paenitentiae ist ersetzt durch can. 961 § 2, Nr. 40 ebd. fällt dahin. Siehe Variationes (Anm. 27), in: Notitiae 206 (1983) 550—551.

[37] *J. Baumgartner*, Die Einführung der neuen Bußordnung (Anm. 16) 238.

[38] Siehe *B. Dufour*, a.a.O. (Anm. 32) 44—45; Code de droit canonique annoté (Anm. 31) 532—534.

sind, den Willen haben, diese „zu gebotener Zeit" einzeln zu beichten, das heißt „bei nächstmöglicher Gelegenheit", vor Empfang einer weiteren Generalabsolution (can. 963), spätestens innerhalb eines Jahres (can. 989). Diese gegenüber den Normae pastorales (Nr. VII) und dem Rituale (Praenotanda Nr. 34) verschärfte Vorschrift, wonach bereits erlassene (schwere) Sünden noch zu bekennen sind, versuchte J. Visser, Konsultor der Kongregation für die Glaubenslehre, so einsichtig zu machen:

„Es geht nicht darum, von schon nachgelassenen Sünden noch einmal loszusprechen, als ob sie es nicht endgültig gewesen wären. Vielmehr handelt es sich um das Bußurteil der Kirche, die die Umkehr, ihre praktische Durchführung, besonders die Beseitigung der Gelegenheiten zur Sünde, ihre Folgen, das Ärgernis, die künftige Einstellung beaufsichtigen muß, alles Dinge, die (bei der Generalabsolution bisher) nicht beachtet worden sind, es sei denn, bestenfalls, durch sehr allgemeine Ermahnungen."[39]

Es fragt sich aber, ob eine derartige Kontrolle vom heutigen Menschen noch verstanden und angenommen wird, auch wenn die Priester ihre Gläubigen ausdrücklich darauf hinweisen, daß für Todsünden die Verpflichtung zum persönlichen Bekenntnis nicht zu umgehen sei.

3. Die vergebliche Verteidigung der Generalabsolution an der Bischofssynode 1983

Daß der revidierte Codex die Bußfeier mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution zurückbinden will, hat unser Blick auf die einschlägigen Bestimmungen hinreichend belegt.[40] Die einige Monate nach seiner Veröffentlichung abgehaltene Bischofssynode (29. September bis 29. Oktober 1983), die sich mit dem Thema „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche" befaßte, würde, so war zu erwarten, daran kaum etwas ändern.[41]

Von den Wortmeldungen der Synodalen zur Praxis der Generalabsolution wählen wir hier einige Stimmen aus. Vor allem waren es die afrikanischen Bischöfe, die eine schöpferische Fortentwicklung des Bußwesens befürworteten, dies aufgrund der Tatsache, daß die Frohbotschaft des Friedens in der afrikanischen Seele und den einheimischen Bräuchen auf fruchtbaren Boden fällt (pierres d'attente). Soll das Umkehrgeschehen im afrikanischen Kontext wirklich eingewurzelt sein, muß es auf die Wiederherstellung der Harmonie mit dem gesamten Kosmos abzielen, die Gemeinschaft berücksichtigen, ja im Höchstmaß einbeziehen, den Freuden- und Festcharakter der Versöhnung zur Darstellung bringen. Im Namen der zairischen Bischofskonferenz plädierte Msgr. A. Kaseba für eine Mehrzahl von Lossprechungsformen. Um der gemeinschaftlichen Dimension besser zu entsprechen, wünschte er überdies eine Überprüfung der geltenden Disziplin, welche die Generalabsolution mit der Einzelbeichte verkoppelt, aber auch wegen des herrschenden Priestermangels. Bei aller Hochschätzung der Einzelbeichte gelte es, „im Rahmen der gemeindlichen Feier selbst Wege und Mittel zu finden, um eine ernsthafte Umkehr und Wiedergutmachung zu erreichen, nötigenfalls ohne Einzelbekenntnis".[42] Ausgehend von der geringen Zahl von Priestern, zog der Obere der Lyoner Missionare R. M. Gay die Früchte in Zweifel, welche die Beichtpraxis gemäß Arbeitspapier abwerfe. Es handle sich um

[39] *J. Visser*, Le recenti norme circa l'assoluzione comunitaria, in: Seminarium 25 (1973) 572—596.
[40] Vgl. L'absolution générale selon le nouveau Code de droit canonique. Extrait du rapport du Circulus minor de langue latine (an der Bischofssynode 1983 in Rom), in: *J. Potin* (Hg.), Synode des évêques, Rome 1983. La pénitence et la réconciliation dans la mission de l'Eglise, Paris 1984, 217—221.
[41] Siehe *J. Tomko*, La préparation du Synode des évêques, in: Doc. Cath. 65 (1983) 285—287.
[42] *J. Potin*, a.a.O. (Anm. 40) 40—42 (hier 42).

eine Dauernotlage, so daß die anläßlich einer Generalabsolution urgierte Pflicht, die schweren Sünden nachträglich noch zu beichten, beim Pönitenten den Eindruck hinterlasse, die Aussöhnung nicht voll erlangt zu haben. „In solchen Situationen sieht man nur schwerlich ein, wie der Zelebrant jedesmal die Notwendigkeit dieser ‚anderen Beichte' in Erinnerung rufen soll — was er mit der einen Hand gibt, nimmt er mit der anderen zurück." Deshalb wirft der Synodale einige Fragen auf: Ist die Beichte mit Einzellossprechung wirklich der einzige Ort der vollen Verwirklichung des Sakramentes der Versöhnung? Muß man die Form der Generalabsolution als einen weniger vollkommenen Vollzug des sakramentalen Zeichens betrachten, als einen Vollzug, dem ein wesentliches Element fehlt? Jedenfalls hält Père Gay dafür: Die liturgisch-gemeinschaftliche Feier der Versöhnung entspricht einem echten Bedürfnis der christlichen Gemeinden in der heutigen Welt.[43]

Neben den afrikanischen Vertretern setzten sich die kanadischen Bischöfe kraftvoll für eine Aufwertung der Generalabsolution ein. Unter den Feierformen des Sakraments, so erklärte B. Blanchet, Bischof von Gaspé,[44] hebe insbesondere der „Ordo ad reconciliandos paenitentes cum confessione et absolutione generali" die gemeinschaftliche Seite der Versöhnung hervor, eine Dimension, „die zu privilegieren die Liturgiekonstitution (Artikel 27) uns einlädt". Trotz der Vorzüge dieser Bußform[45] hätten sich die offiziellen kirchlichen Verlautbarungen ihr gegenüber nur mit Zurückhaltung geäußert. Aus mehreren Gründen dränge sich jedoch das Weiterstudium der Voraussetzungen für die Praxis der Kollektivbeichte und -absolution auf. Zunächst von der Geschichte her, denn diese zeige, daß es im Verlauf der Jahrhunderte drei Bußsysteme gegeben hat.[46] Bezüglich des Vollzugs des Heilszeichens liege es also an der Kirche, „die Formen dieses Sakraments zu umschreiben und, je nach Epoche, den jeweiligen Bedürfnissen des Volkes Gottes anzupassen". Ohne irgend etwas vom sakramentalen Dienst der Versöhnung preiszugeben, wäre es der Kirche möglich, eine neue Form der Bußbegehung anzuerkennen. Die Frage weiterzuverfolgen, lege sich ferner von den Ostkirchen her nahe, deren sakramentales Handeln die katholische Kirche billigt. Hinsichtlich des Bußsakramentes habe sich bei ihnen sowohl der individuelle als auch der gemeinschaftliche Vollzug eingebürgert.[47] Was (drittens) die Schwierigkeiten betrifft, die sich aus den Erklärungen des Konzils von Trient ergeben — die Notwendigkeit des Einzelbekenntnisses aller schweren Sün-

[43] Ebd. 66—69.

[44] Ebd. 103—107.

[45] Sie fördert das gemeinsame Stehen zur Sünde; sie verhilft zur Wahrnehmung der sozialen und politischen Dimensionen der Sünde; sie sammelt die Gemeinde, die von Gott in ihrer Taufberufung erneuert wird; sie ermöglicht, daß die Gläubigen miteinander bekennen, ein Volk von begnadeten Sündern zu sein; sie bietet die Chance, gelockerte oder abgebrochene Beziehungen neu zu beleben und mit anderen das Geheimnis der Versöhnung zu leben, kurz und gut, zu erfahren, was Kirche ist.

[46] Kanonische Buße, Tarifbuße, Ohrenbeichte. Vgl. *C. Vogel*, Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne, Paris 1966; *ders.*, Le pécheur et la pénitence au moyen âge, Paris 1969.

[47] *J. Potin*, a.a.O. (Anm. 40) 106: „Während bei den Byzantinern die Bußdisziplin sich in der individuellen Form abspielt, verbunden mit dem Einzelbekenntnis der Sünden, haben die Kirchen Ägyptens und Syriens die individuelle Form erst seit dem zwölften Jahrhundert gekannt; die nestorianische Kirche ihrerseits praktiziert nur die gemeinschaftliche Form. Beigefügt sei, daß in manchen dieser Kirchen der Einzelbeichte nicht immer dieselbe Bedeutung wie den gemeinschaftlichen (Buß-) Feiern zukam, besonders im Mittelalter. Außerdem erlangten das vollständige Sündenbekenntnis und die rechtliche Verpflichtung, die schweren Sünden zu beichten, nie jenes Gewicht wie im Westen."

den entspringe „göttlichem Recht" —, sind nach Msgr. Blanchet die tridentinischen Canones im Kontext der Reformation auszulegen, welche die private Form des Sakramentes bekämpfte. „Unmöglich, das Konzil von Trient als Autorität anzurufen, um die Verwirklichung einer Bußform mit allgemeinem Bekenntnis und allgemeiner Lossprechung zu verhindern." Und schließlich, so Msgr. Blanchet, enthält die Bußform C alle für das Sakrament erforderlichen Elemente,[48] weshalb es nicht angeht, sie gegen die persönliche Beichte auszuspielen; beide Formen ergänzen sich. „Diese Bußgottesdienste (mit Generalabsolution) ermöglichen es zahlreichen Gläubigen, am Fest der Versöhnung die Freigebigkeit Gottes zu entdecken, seine bedingungslose Liebe zu verkünden und zu feiern." Die Stellungnahme des Bischofs von Gaspé mündet aus in die Empfehlung, im Hinblick auf eine Ausweitung der Praxis der Generalabsolution der Frage weiterhin auf den Grund zu gehen.

Als Sprecher der kanadischen Bischofskonferenz unterzog Msgr. M. Gervais, Bischof von London/Kanada, die drei im Rituale angebotenen sakramentalen Bußformen einer Prüfung und Bewertung.[49] Die herkömmliche Form, welche immer weniger dem religiösen Empfinden der jüngeren Christen, ja selbst der älteren Generation entspreche, könne allein kaum mehr die Bedürfnisse der Gläubigen bei ihrem Umkehrbemühen befriedigen. Die Form B (Bußfeier mit eingebauter Einzelbeichte), wie segensreich sie sich bei kleineren Gruppen auch auswirken möge, verhindere in den meisten Fällen eine echte Begegnung zwischen Priester und Pönitent. Die Form C bewährte sich aufgrund folgender Vorzüge:

„1. Sie drückt klar die menschenfreundliche Initiative Gottes aus und das Entgegenkommen der Kirche beim Dienst der Versöhnung. 2. Sie ermuntert jene Menschen zu einem Neubeginn, die von der sakramentalen Praxis Abstand genommen haben. 3. Sie hilft vielen Gläubigen, den Sinn des Sakraments wiederzuentdecken; anderen eröffnet sie erneut den Zugang zur Einzelbeichte. 4. Sie schafft ein Klima des Friedens und des Vertrauens in die grenzenlose Barmherzigkeit des Herrn; dadurch wirkt sie gewissen unliebsamen oder gar quälenden Erfahrungen im Beichtstuhl wohltuend entgegen. 5. Sie treibt die Christen, die keine schweren Sünden begangen haben, um, so daß sie sich durch das Evangelium beunruhigen lassen und das Erbarmen Gottes erfahren".[50]

Die Bischöfe Kanadas wünschen anschließend, a) die Bußfeier mit allgemeiner Lossprechung bei besonderen Gelegenheiten und in den liturgisch geprägten Zeiten (Advent, Fastenzeit) anwenden zu dürfen; b) daß man die Beichtpflicht für schwere Sünden nach empfangener Generalabsolution noch einmal studiere und aus der Sicht der Seelsorge neu formuliere, wobei die Komplementarität der beiden Formen aufzuzeigen sei.

Nach Ansicht der Bischofskonferenz Indonesiens müßte die Kirche, in deren Kompetenz es liege, nach geeigneten Weisen der Sakramentenspendung zu suchen, die gemeinschaftliche Form des Bekenntnisses und der Buße vermehrt in Anschlag bringen, zumal in einer Gemeindebeichte die sozial-kirchliche Dimension des Sakramentes der Versöhnung deutlicher hervortrete.[51] Dasselbe Anliegen verfocht der Bischof der Inseln des Indischen Ozeans, Msgr. G. Aubry. Eine Generalabsolution schalte die persönliche Dimension keineswegs aus, da die Lossprechung

[48] Das Bekenntnis, obwohl allgemein und kollektiv, die Absolution, die Genugtuung.

[49] *J. Potin*, a.a.O. (Anm. 40) 107—111.

[50] Die Gefahr der Form C liege darin, daß die Pönitenten gleichsam einen magischen Gebrauch von der Generalabsolution machten und sich um die wahre Umkehr herumdrückten.

[51] *Msgr. A. Sinaga*, Bischof von Sibolga, in: *J. Potin*, a.a.O. (Anm. 40) 130—133.

nicht einer Masse gelte, sondern jeder einzelnen Person der Gruppe. Jedenfalls dürften die bestehenden Normen eine gesunde Kreativität nicht abblocken, sondern sollten Raum für unterschiedliche Lösungen, je nach Regionen und Kontinenten, belassen.[52]

Das Thema der vom Rituale vorgesehenen Form C (Bußfeier mit Generalabsolution) sei von zahlreichen Synodenvätern angesprochen worden, erklärte Kardinal C. M. Martini in seinem zweiten Bericht (10. Oktober 1983).[53] Die voneinander abweichenden Standpunkte rührten von den unterschiedlichen örtlichen Gegebenheiten her, die je nachdem zur Ausweitung oder Einschränkung dieser Bußweise raten. Zugunsten der Generalabsolution führte man u. a. diese Argumente ins Feld: die geringe Zahl der Priester, psychologische Gegebenheiten (etwa Hemmungen vor dem Einzelbekenntnis), gutgestaltete Feiern könnten den Zugang zur Beichte wieder ermöglichen.[54] Angesichts der Verpflichtung, schwere Sünden nachträglich noch einzeln zu bekennen, gaben afrikanische Bischöfe zu bedenken, es sei quasi ein Ding der Unmöglichkeit, ihren Leuten beizubringen, weshalb eine schon nachgelassene Sünde noch gebeichtet werden müsse. „Alle Wortmeldungen der Väter zeigen", so Kardinal Martini, „daß eine postsynodale pastorale Besinnung über die Bedingungen und Formen der Generalabsolution sich aufdrängt, damit diese wirklich zum Nutzen der Gläubigen ausschlägt, ohne der Einzelbeichte Abtrag zu tun."[55]

4. Die Marginalisierung der Generalabsolution im Anschluß an die Bischofssynode

An der Synode selber erregte die längere Intervention Kardinal J. Ratzingers (6. Oktober 1983) Aufsehen.[56] In seiner Eigenschaft als Präfekt der Glaubenskongregation verbreitete er sich zu den in den Normae pastorales 1972 über die Erteilung der Generalabsolution erlassenen Bestimmungen. Zunächst skizzierte er deren Werdegang. Sie lägen auf der Linie des Konzils von Trient, welches festhalte, es sei iure divino notwendig, alle Todsünden zu beichten, um die Vergebung zu erlangen.[57] Wie ist dieses „göttliche Recht" zu verstehen? Diesbezüglich hätte man in der bewegten nachkonziliaren Phase Theorien entwickelt, wonach es sich hier nicht um ein ius divinum im eigentlichen Sinne handle. Deshalb bleibe es der Kirche anheimgestellt, die Disziplin zu ändern. Weil die Übung der Ohrenbeichte stark abgenommen habe, ja mancherorts beinahe ganz verschwunden sei, komme der Frage hoher Aktualitätswert zu. Nachdem der Kardinal sehr kurz auf die Schwierigkeit eingegangen war, war-

---

[52] Ebd. 137—140. Vgl. *Msgr. Verschuren*, Bischof in Helsinki ebd. 175—179: Die Konferenz der skandinavischen Bischöfe hoffe, „daß die sakramentale Generalabsolution sich im Leben der Kirche allgemein durchsetzt, damit der Geschenkcharakter des Bußsakraments besser zutage tritt. Sie bittet ferner, man möge dahin wirken, daß nicht alle Pönitenten verpflichtet sind, ihre schweren Sünden einzeln zu einem bestimmten Zeitpunkt zu beichten. So wäre eine Pastoral denkbar, welche die Pönitenten nach und nach dazu brächte, das Bußsakrament voll zu bejahen."

[53] Ebd. 193—215 (hier 212—213).

[54] Einzelne Synodalen befürchteten das Verschwinden der Einzelbeichte, falls die Generalabsolution um sich greife.

[55] Ebd. 213. Vgl. *U. Ruh*, Gehversuche in Sachen Buße. Die sechste Vollversammlung der Bischofssynode, in: HerKorr 37 (1983) 568—573.

[56] Text in: Doc. Cath. 65 (1983) 992—994; *Potin*, a.a.O. (Anm. 40) 180—187. Der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre überschritt die den Vätern zugestandene Redezeit (acht Minuten) erheblich und sprach über eine halbe Stunde lateinisch.

[57] DS 1707.

um es nach erhaltener Generalabsolution noch der Beichte der schweren Sünden bedürfe, wandte er sich dem Problem zu: Ist das persönliche Bekenntnis ein wesentliches Element dieses Sakraments, ein Element, das außer im Notfall nie fehlen darf? Nach erneutem Studium der Materie sei die Kongregation zum Schluß gelangt: „Sowohl gemäß der anthropologischen als auch der theologischen Struktur dieser Wirklichkeit ‚Umkehr-Buße' erweist sich das Element des persönlichen Bekenntnisses als innerlich notwendig, wie das Konzil von Trient es mit der Redeweise vom ‚göttlichen Recht' gegen die Lehre Calvins ausgedrückt hat." Die rein disziplinäre Interpretation des Ausdrucks de iure divino sei „ganz und gar inakzeptabel", weil falsch, und zwar von der Geschichte wie von der Sache her.

Trotz der Intervention Ratzingers wird man kaum behaupten können, die Frage sei ein für allemal erledigt, geht es doch zuerst schlicht und einfach um einen geschichtlichen Sachverhalt: Was meinten die Väter von Trient an dieser Stelle mit dem ius divinum?[58] Gewiß brauche es angepaßte Feierformen der Buße, erklärt der Präfekt der Glaubenskongregation; gewiß sei die pastorale Phantasie unentbehrlich, doch betrachte er die Zuhilfenahme der allgemeinen Lossprechung über die in den Normen beschriebenen Notfälle hinaus als eine Flucht, als pastorale Phantasielosigkeit, als Gefahr, die zur Entpersönlichung und zum Kollektivismus führe . . .

Wie sehr die prekäre Situation der Einzelbeichte und das Aufkommen der Generalabsolution die römischen Stellen beschäftigten und zu einer „konzertierten Aktion" bewogen, beweist auch die Thematik „Versöhnung und Buße", welche die Internationale Theologenkommission an ihrer ordentlichen Sitzung im Jahre 1982 auf Wunsch des Generalsekretärs der Bischofssynode (J. Tomko) behandelte.[59] Bezüglich der Beichtpflicht bei schweren Sünden verficht auch dieses Gremium die Notwendigkeit „göttlichen Rechts", das heißt gemäß dem Heilswillen Gottes. „Die vollständige Beichte der Todsünden gehört notwendigerweise, iure divino, zum Bußsakrament; sie entzieht sich also dem freien Ermessen des Pönitenten, ebenso der Verfügungsgewalt in der Kirche."[60] Dieser obliegt es vielmehr, dafür zu sorgen, daß in Ausnahmesituationen, in denen das Einzelbekenntnis entfällt, die Beichte der Todsünden nachgeholt wird. Weil Trient auf die sündentilgende Kraft der (vollkommenen) Reue (contritio) verweise — sie bewirke die Versöhnung mit Gott, wenn sie das votum sacramenti (und damit auch das votum confessionis) einschließe[61] —, empfehle es sich in den meisten pastoralen Notlagen, auf diese Möglichkeit anstatt auf die Generalabsolution zurückzugreifen, „da es psychologisch so dem Großteil der Gläubigen leichter fallen dürfte, die Verpflichtung zur späteren persönlichen Beichte zu begreifen".[62]

Das Festhalten an der Verbindlichkeit des individuellen Bekenntnisses der schweren Sünden reicht also so weit, daß die Internationale Theologenkommission die vollkommene Reue, einen individuellen Frömmigkeitsakt, bei weitem einer gemeinschaftlichen Bußfeier mit allge-

[58] Z. B. leuchtet die Behauptung nicht ein, daß bei einer Generalabsolution die persönliche Zuwendung des Bußsakramentes an jeden Pönitenten nicht gewährleistet sei.

[59] Der Bericht in der französischen Urfassung, unter dem Datum vom 29. 6. 1983 veröffentlicht, findet sich in: Doc. Cath. 65 (1983) 1158—1169.

[60] B, IVc, 6.

[61] DS 1677.

[62] C, II, 4.

meiner Lossprechung — welcher Ritus immerhin vom Ordo Paenitentiae angeboten wird — vorzieht. Dadurch verstrickt sie sich aber in Widersprüche, denn sie erklärt im Blick auf die Bußgeschichte, in der Disziplin und Pastoral der Versöhnung habe die Kirche einen großen Freiheitsraum bewahrt; die gegenwärtige Krise der Buße und des Bußsakramentes lasse sich nicht durch eine einzige Bußform überwinden[63] — versucht jedoch gleichzeitig, die Einzelbeichte mit allen Mitteln zu retten und die Generalabsolution dermaßen zu erschweren, daß sie, als Ausnahmefall der Ausnahmefälle hingestellt, in der seelsorglichen Praxis kaum mehr eine Chance besitzt.

Angesichts der römischen Gegnerschaft bestanden keine großen Aussichten, daß in dem im Anschluß an die Bischofssynode 1983 erschienenen Apostolischen Schreiben (2. Dezember 1984)[64] das von manchen Synodenvätern vorgetragene Anliegen der Generalabsolution eine positive Würdigung fände. Im zweiten Kapitel des dritten Teils („Das Sakrament der Buße und Versöhnung"), wo Johannes Paul II. „einige grundlegende Glaubensüberzeugungen" bekräftigt, heißt es an vorderster Stelle: „Die erste Grundüberzeugung besteht darin, daß für den Christen das Bußsakrament — nach dem Kontext die Einzelbeichte — der ordentliche Weg ist, um Vergebung und Nachlaß seiner schweren Sünden zu erlangen, die nach der Taufe begangen worden sind."[65]

Die nachkonziliare Liturgieerneuerung berechtige „zu keinerlei Illusion und Änderung in dieser Richtung". Man dürfe nicht vergessen, daß die Generalabsolution „keine normale Form (des Sakramentes der Versöhnung) werden darf", daß sie nur in „schweren Notlagen" in Frage komme, wobei einmal mehr die Pflicht „zur persönlichen Beichte der schweren Sünden vor dem Empfang einer weiteren Generalabsolution" eingeschärft wird. Dem Bischof allein stehe es in seiner Diözese zu, zu befinden, ob die für den Gebrauch der Generalabsolution aufgestellten Bedingungen konkret gegeben sind: eine „schwerwiegende Gewissensentscheidung". Es müsse stets eine pastorale Sorge bleiben, „jene Bedingungen zu schaffen und zu gewährleisten, daß auch diese dritte Form die von ihr erhofften geistlichen Früchte erbringen kann". Trotz aller Wenn und Aber rechnet offenbar der Papst damit, daß die Geistlichen die Generalabsolution tatsächlich dann und wann anwenden . . . Im gesamten hinterläßt das Dokument aber den Eindruck, als ob sich die tiefsitzende Bußkrise vor allem durch die Aufwertung der Einzelbeichte beheben lasse, auf die die Gläubigen „ein unverletzliches und unveräußerliches Recht" hätten. An diesem Recht zweifelt aber ohnedies niemand. Die Frage ist vielmehr, ob die Gläubigen davon in ihrer Situation auch Gebrauch machen können oder wollen.

[63] B, IVb, 3.
[64] Reconciliatio et paenitentia, in: SKZ 153 (1985) 5—31.
[65] Nr. 31, I. Dasselbe wird wiederholt in Nr. 32 und 33.

GERHARD PRIELER

Supervision in der Pastoral

Dieser Beitrag soll Mißverständnisse und Vorurteile gegenüber Supervision aufklären und zeigen, was Supervision intendiert, was sie im Bereich der Seelsorge zu leisten vermag und unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen sie sinnvoll eingesetzt werden kann. Der Verfasser arbeitet in der Ausbildung und Begleitung kirchlicher Jugendleiter in der Diözese Linz.

Wenn man im kirchlichen Umfeld das Wort Supervision in den Mund nimmt, löst man mitunter heftige emotionale Reaktionen aus. Die einen finden allein die Bezeichnung „Supervision" als abstoßend und einschüchternd, andere erzählen mit Begeisterung über ihre wertvollen Erfahrungen, die sie mit dieser Form der Praxisbegleitung gemacht haben, wieder andere befürchten Kontrolle oder wehren sich strikt, irgendwelchen Psychologen oder gruppendynamischen Prozessen ausgeliefert zu sein.

Zum einen ist das Bild von Supervision noch sehr diffus, bzw. wissen die meisten, die keine eigenen Erfahrungen damit gemacht haben, wenig über Ziele, Funktion und Arbeitsweise von Supervision. Zum anderen werden alte Ressentiments der Kirche gegen jede Form von psychologischer Hilfe und Beratung wieder aktualisiert, vor allem die Angst, daß der Therapeut den Seelsorger im Bereich der persönlichen Aussprache und Beratung, vor allem aber den Priester im Beichtstuhl ersetzen könnte.

1. Was ist Supervision?

Dazu ein Bild, mit dem ein Jugendleiter einer neuen Kollegin die Funktion von Supervision näherzubringen versuchte: „Es ist, wie wenn ich direkt vor einer hohen Mauer stehe. Ich weiß nicht, wie ich weiterkommen soll. Ich probiere mit voller Kraft vergeblich darüber zu klettern oder hindurch zu kommen. Die Supervision hilft mir, einige Meter zurückzutreten, und plötzlich sehe ich, daß sich daneben eine Tür befindet, die offen steht." Natürlich ist es nicht immer so einfach, daß sich gleich eine offene Tür finden läßt, doch ist dies ein schönes Beispiel für laterales Denken, d. h. Distanz zu gewinnen, umzukehren und alle Seiten eines Problems zu beleuchten, ohne sich im Detail zu verlieren. Supervision ist eine spezielle Form der Praxisbegleitung bzw. Praxisberatung. Zielgruppe sind alle im Umgang mit Menschen tätigen Personen, in der derzeitigen Praxis in erster Linie Angehörige verschiedener psycho-sozialer, pädagogischer sowie pastoraler Berufsgruppen (z. B. Sozialarbeiter, Lehrer, Krankenpflegepersonal, Berater, Pastoralassistenten, Jugendleiter . . .).

Supervision entstand vor mehreren Jahrzehnten in den USA und nahm ihren Ausgangspunkt teils als „Kontrollanalyse" in der Ausbildung von Psychotherapeuten, teils in der Aus- und Weiterbildung von Sozialarbeitern, wobei es dabei primär um Effektivitätskontrolle bzw. -steigerung ging (vgl. Pühl/Schmidbauer, 1986). Von daher stammt sicherlich ein Teil der Skepsis gegenüber der Supervision. Heute versteht man unter Supervision nicht Kontrolle des „Supervisanden" im Auftrag des Dienstgebers, sondern eine berufsbegleitende Hilfestellung durch einen geschulten Supervisor. Die Grundidee der Supervision geht davon aus, daß eine

außenstehende Person, die nicht emotional in die Situation involviert ist, sozusagen als Geburtshelfer, als Katalysator den Supervisanden anleitet, an seinen Fragen und Problemen zu arbeiten. Der Supervisor stellt somit das „Handwerkszeug" für eine planmäßige und gezielte Auseinandersetzung mit Fragen, die den einzelnen beschäftigen, zur Verfügung.

Wenn man von Supervision spricht, muß klargestellt werden, daß es nicht d i e Supervision gibt, genauso wie es nicht d i e Psychotherapie gibt. Wie in der Therapie existieren auch hier verschiedene „Schulen", deren Konzept von Supervision jeweils auf dem Hintergrund bestimmter tiefenpsychologischer Basismodelle entwickelt wurde. Diese verschiedenen supervisorischen Handlungskonzepte vertreten teilweise unterschiedliche Sichtweisen über Ziele, Aufgaben, methodische Vorgangsweisen sowie unterschiedliche Basisvorstellungen, z. B. in bezug auf das Menschenbild.

Meine Darstellung bezieht sich auf das Konzept der Integrativen Gestalt-Supervision, eine Supervisions-Modell, das nach meiner Erfahrung gut mit einem christlichen Menschen- und Weltbild konvergiert und somit auch in der Pastoral einsetzbar ist.

Integrative Gestalt-Supervision fußt auf dem Menschenbild der humanistischen Psychologie und nahm ihren Ausgangspunkt in der Gestalttherapie. Dieses Konzept wurde durch die Einbeziehung verschiedener anderer Elemente ergänzt bzw. erweitert, vor allem des Psychodramas und gruppenpädagogischer sowie organisationssoziologischer Ansätze.

2. Das Ziel der Supervision

Ein häufiges Mißverständnis gegenüber Supervision besteht in der Annahme, diese ziele nur auf Situationen und Probleme ab, die der einzelne allein nicht lösen kann. So meinen viele, Supervision brauche man nur, wenn man allein nicht mehr zurecht kommt. Sie sei eo ipso das Eingeständnis der eigenen Unfähigkeit. Daß das nicht so ist und daß Supervision wesentlich umfassendere Zielvorstellungen verfolgt, soll hier dargestellt werden.

Ziele von Supervision sind:

a) die Steigerung der Effektivität der beruflichen Tätigkeit;

b) die Förderung der personalen und beruflichen Identität des Supervisanden. Dies umfaßt sowohl die Bearbeitung von Problemen und Konflikten wie die Förderung noch nicht genutzter Potentiale;

c) die Förderung von sozialer Kompetenz und Performanz, z. B. im Umgang mit Konflikten, in bezug auf die Steigerung der Kommunikations- und Kontaktfähigkeit des Supervisanden;

d) die Reflexion und gegebenenfalls Verbesserung institutioneller Bedingungen, unter denen die jeweilige berufliche Tätigkeit stattfindet;

e) die Reflexion politischer Rahmenbedingungen sowie die Erarbeitung entsprechender Strategien.

Zudem beinhaltet Integrative Gestalt-Supervision auch den Aspekt der fachlichen Weiterbildung, z. B. in bezug auf konzeptionelle, theoretische und methodische Fragestellungen des jeweiligen Berufsfeldes.

Neben der defizit-orientierten Arbeit an verschiedenen Problemen bietet Supervision also die Möglichkeit zu einem personalen und fachlichen Wachstumsprozeß, der mithilft, brachliegende Fähigkeiten (weiter-)zuentwickeln, zusätzliche Kompetenzen zu erwerben.

3. Formen und Inhalte der Supervision

Nach Zeitpunkt bzw. Einsatzdauer von Supervision lassen sich folgende Unterscheidungen vornehmen:

— Supervision als begleitende *Praxiseinführung* für Berufsanfänger bzw. für Mitarbeiter, die noch in Ausbildung stehen.

Hier wird das Gewicht tendenziell in Richtung Praxis-Anleitung gehen. Vielfach ist diese Form der Supervision als verpflichtende Ausbildungsmaßnahme vorgesehen. (Es ist fraglich, ob man hier von Supervision sprechen soll, da eine wesentliche Konstituente, nämlich die Freiwilligkeit, nicht gegeben ist.) Ich neige in diesem Fall zur Bezeichnung Praxisbegleitung oder Praxisreflexion (vgl. Pühl, 1986).

— Supervision als *punktuelle Krisenbegleitung*. Dabei steht die Lösung einzelner vom Supervisanden allein nicht bewältigbarer Probleme im Mittelpunkt. Supervision wird in diesem Fall nur für die Zeitdauer der vorliegenden Konfliktlösung in Anspruch genommen.

— Supervision als längerdauernde *berufsbegleitende Maßnahme*.

Supervision kann entweder als *Einzel-, Gruppen- oder Team-Supervision* stattfinden. Dort wo Arbeitsteams vorhanden sind, ist es sicher am günstigsten und effizientesten, wenn diese als Team Supervision in Anspruch nehmen. Allerdings ist dazu die Bereitschaft aller Teammitglieder notwendig. In den meisten übrigen Fällen wird — nicht zuletzt aus Kostengründen — Gruppensupervision die Regel sein. In beiden Formen versteht sich Integrative Gestaltsupervision nicht nur als Beratung des Einzelnen in der Gruppe, sondern als Gruppenprozeß, in dem gruppendynamische Vorgänge selbst Thema der Supervision sind. Vorteile von Einzelsupervision sind die hohe Intensität sowie die geringere Angst des Supervisanden sich zu öffnen.

Inhalte von Supervision können alle Themen sein, die von den Supervisanden eingebracht werden und in irgendeinem Zusammenhang mit deren Arbeitssituation stehen, d. h., der Supervisor schlägt von sich aus keine Themen vor, sondern arbeitet ausschließlich mit dem Material, das die Teilnehmer bringen. Eine wesentliche Funktion des Supervisors besteht allerdings darin, mitzuhelfen, (noch) nicht greifbare Themen, „Dinge, die in der Luft liegen" beim Namen zu nennen und damit bearbeitbar zu machen.

Um eine klarere Vorstellung davon zu geben, welche Themen in der Supervision behandelt werden, sollen anhand der *Ebenen*, auf denen Supervision arbeitet (vgl. Schreyögg, 1986), einige Beispiele angeführt werden.

a) Individuelle Arbeitsebene

Bei dieser klassischen supervisorischen Ebene geht es um Reflexion der Lebenssituation einzelner Individuen inklusive ihrer persönlichen Geschichte. Dazu gehört sowohl die Reflexion der Situation des Supervisanden selbst als auch die Beschäftigung mit einzelnen Klienten bzw. Personen, mit denen der Supervisand beruflich zu tun hat. Ziel ist es, Einsicht in individuelle psychische Vorgänge zu gewinnen, Störungen, Defizite, Blockierungen zu beheben sowie noch ungenutzte Potentiale zu beleben.

Einige Beispiele:

— G. fragt sich, warum sie immer wieder in Konflikte mit Vorgesetzten hineinschlittert. Sie bearbeitet in der Supervision ihre ungelöste Beziehung mit ihrem verstorbenen Vater, der eine sehr autoritäre Erziehung ausübte, gegen die sich G. nicht aufzulehnen wagte.

— R. hat mit einem Jugendlichen Kontakt, der im Spaß Selbstmordabsichten äußerte. Sie möchte wissen, wie ernst sie solche Äußerungen nehmen soll, welche Aussage in ihnen steckt bzw. welche Interventionsmöglichkeiten sie hat.

— H. hat vor, seine Arbeit als Jugendleiter zu beenden und möchte in der Supervision seine weiteren beruflichen Perspektiven abklären.

b) Interaktionale Arbeitsebene

Individuell erscheinende Komplikationen erweisen sich oft als interaktional,

zwischenmenschlich bedingte Schwierigkeiten. Im Mittelpunkt stehen hier Beziehungsstörungen zwischen einzelnen Beteiligten (Konflikte mit Mitarbeitern, Vorgesetzten, Klienten . .).

Einige Beispiele:

— H. ist seit neun Jahren Pastoralassistentin in einer Pfarre. Ihr Verhältnis zum Pfarrer wird immer schwieriger. Sie sieht keine Möglichkeit mehr zu einer Klärung der Beziehungen. In mehreren Supervisionen reflektieren wir die neunjährige „Konfliktgeschichte" und überlegen gemeinsam, welche Handlungsmöglichkeiten denkbar wären bzw. welche davon für H. brauchbar sind und spielen diese in Rollenspielen durch.

— S. berichtet von Spannungen im PGR, die ihn in seiner Arbeit belasten und die sich vorwiegend zwischen „konservativen" und „progressiven" Vertretern abspielen. Wir stellen die Situation mit Hilfe einer Skulptur dar. S. kann sich die Szene einmal von außen ansehen und Veränderungen versuchen.

— B. hat mit einer Klasse große disziplinäre Probleme. Einigen „Rädelsführern" gegenüber, die häufig den Religionsunterricht stören, fühlt sie sich hilflos. Mehrere Rollenspiele helfen ihr, die ablaufenden Mechanismen zu durchschauen und verschiedene Handlungsalternativen konkret zu erproben.

c) Systemische Arbeitsebene

Eine noch relativ junge Erkenntnis in der psycho-sozialen Arbeit ist es, den einzelnen Menschen immer auf dem Hintergrund des ihn umgebenden sozialen Systems zu begreifen und dieser Determiniertheit angemessen Rechnung zu tragen. So ist eben z. B. ein Rollenkonflikt eines Pastoralassistenten oft kein individuell zu verstehendes Problem oder nur als Konflikt zwischen ihm und dem jeweiligen Pfarrer oder sonstigen Gemeindemitglied, sondern eine Frage des Sozialsystems Pfarrgemeinde oder der Institution Kirche insgesamt. Im Gegensatz zu anderen Basiskonzepten betrachtet Integrative Gestaltsupervision jedes Thema als eingebunden in den jeweiligen institutionellen Kontext. Supervision kann und soll so auch beitragen zu einer Weiterentwicklung der Institution, soll Kirche erneuern helfen.

Einige Beispiele:

— Eine Gruppe von Laientheologen überlegt gemeinsam, wie sie selbst ihre Rolle als Pastoralassistenten verstehen und wie sie mit den Konflikten umgehen können, die sich aus dem noch unklaren Berufsbild ergeben.

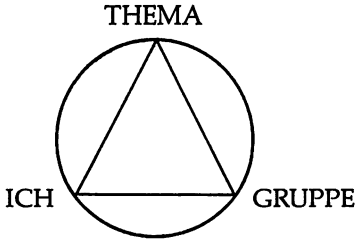
— Das Team eines Jugendzentrums klagt, daß es immer schwieriger wird, Jugendliche als ehrenamtliche Mitarbeiter zu finden. Wir überlegen die sozialen Hintergründe dieser Entwicklung und erarbeiten gemeinsam, welche Voraussetzungen erforderlich sind, damit jemand zu einer ehrenamtlichen Mitarbeit bereit ist.

— D. erzählt, daß ihr Chef, er ist Pfarrer, es schwer akzeptiert, wenn sie sich an ihrem freien Tag konsequent frei nimmt und ihre Arbeitsstunden genau aufzeichnet. Im Gespräch wird schnell deutlich, daß dieses Problem mehrere in ähnlicher Weise betrifft und es sich um einen strukturellen Konflikt handelt zwischen zölibatär lebenden Priestern mit dem verinnerlichten Berufsbild des „Immer-zur-Verfügung-Stehens" und Laien mit einem davon abweichenden Berufsverständnis.

Hinzufügen möchte ich, daß sich in einem Thema häufig mehrere Ebenen vermischen und es Aufgabe des Supervisors ist, mit dem Supervisanden abzuklären, welche Ebene vorrangig behandelt werden soll.

4. Supervision — eine neue Form der Weiterbildung

Ziel jeder beruflichen Weiterbildung ist es, die fachliche und personale sowie soziale Kompetenz von Mitarbeitern zu erhöhen. Durch traditionelle Formen der Weiterbildung wird dies jedoch nur zu einem relativ geringen Teil erreicht. Traditionelle Formen des Lernens in der beruflichen Erwachsenenbildung sind meist
a) punktuell angelegt,
b) einseitig kognitiv orientiert,
c) primär inhaltsorientiert,
d) wenig praxisnahe,
e) gekennzeichnet durch ein-Weg-dominierte Lernformen, die kaum zu selbstbestimmter Auseinandersetzung mit Problemen führen. (Vgl. Ernsperger, 1984 a.)
Wenn jedoch Lernen bedeutet, die eigene (Berufs-)Situation als Problem wahrzunehmen sowie die Lösung dieses Problems in Reflexion und Aktion anzustreben (vgl. Freire, 1973), so müssen Bildungsprozesse, die effizient sein sollen, vollkommen anders konzipiert und gestaltet werden.
Integrative Gestaltsupervision stellt m. E. eine Form der Weiterbildung dar, die „Lebendiges Lernen" (vgl. Cohn, 1975) ermöglicht. Lebendiges Lernen umfaßt folgende Aspekte:



Es handelt sich dabei um ganzheitliche Lernprozesse, bei denen individuelle Aspekte (das ICH), interaktionale Vorgänge (die GRUPPE) zum Tragen kommen, die mit einem THEMA gleichwertig verbunden und auf dem Hintergrund des Gesamtkontextes, also der historischen, ökonomischen, politischen und ökologischen Rahmenbedingungen betrachtet werden (vgl. Petzold, 1980).
Wesentlich ist weiters, daß ganzheitliches Lernen sowohl die kognitive wie auch die emotionale und körperliche Ebene einbezieht und sich nicht wie bei traditionellen Lehrformen auf einseitig intellektuelle Auseinandersetzung beschränkt. Außer bei punktueller, also zeitlich begrenzter Supervision geht es jeweils um kontinuierliche Prozesse. Dies ist insofern von großer Bedeutung, als es kaum um Vermittlung von Wissen, sondern vielfach um Einstellungs- und Denkstrukturen geht. Für solche Art der Bildung ist Vertrauen, sind tragfähige Beziehungen nötig, die nur in kontinuierlichen Lernprozessen entstehen. Motivation dafür, etwas zu lernen, ist jeweils die eigene Betroffenheit, die Wahrnehmung, mit einer Situation nicht befriedigend umgehen zu können bzw. der Wunsch, seine Kompetenz zu erweitern.
Material für Lernprozesse in der Supervision sind nie irgendwelche „Themen", sondern immer die konkreten mitgebrachten Erfahrungen bzw. unaufgearbeiteten Probleme der Supervisanden. So werden „die Widerfahrnisse in der pastoralen Lebens- und Arbeitspraxis zur Chance für ein gedeihliches Wachstum" (Ernsperger, 1984 b, S. 329).
Supervision wird somit allen Prinzipien gerecht, die für effizientes Lernen relevant sind: sie ist prozeß-, situations-, person-, gruppen- und erlebnisorientiert (vgl. Prieler, 1985).

5. Wie kommt ein Mitarbeiter zu Supervision und wie läuft diese konkret ab?

Um dies zu verdeutlichen, möchte ich kurz schildern, wie Supervision in der Diözese Linz für Jugendleiter und Pastoralassistenten und sonstige regionale (Laien-)Mitarbeiter organisiert ist.
Zu Beginn des Arbeitsjahres werden alle betroffenen Mitarbeiter eingeladen, sich

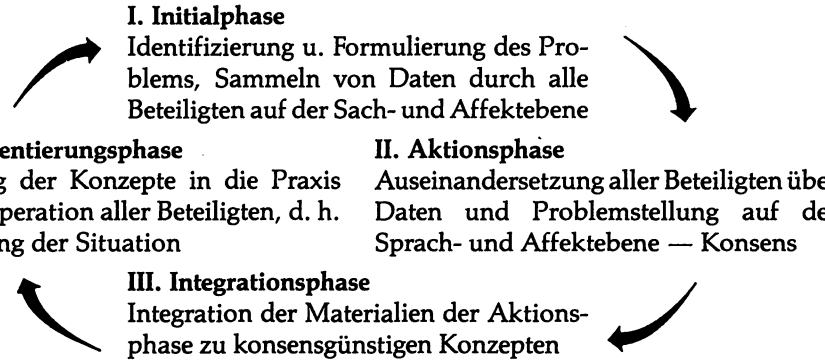
schriftlich zu melden, wenn sie interessiert sind, an einer Supervisions-Gruppe teilzunehmen. Im 1989 neugeschaffenen und für die oben genannten Mitarbeiter zuständigen Betrieb „Diözese Linz — Regionale Dienste" gibt es eine Liste von zur Verfügung stehenden Supervisoren. Dabei handelt es sich sowohl um Supervisoren, die im Pastoralamt angestellt sind, wie um solche, die diese Aufgabe auf Honorarbasis übernehmen.

Bei einem Treffen aller an Supervision Interessierten werden dann gemeinsam Gruppen eingeteilt, die in der Regel aus vier bis sieben Teilnehmern bestehen und sich vorwiegend nach regionalen und berufsspezifischen Gesichtspunkten, aber auch nach persönlichen Beziehungen zusammensetzen. Jede Gruppe nennt ihren Wunsch-Supervisor und nimmt — nach einer Abklärung der Wünsche in der Gesamtgruppe — mit diesem Kontakt auf.

Vorauszuschicken ist, daß es seit kurzem eine Regelung in der Diözese Linz gibt, die alle regionalen Laienmitarbeiter im ersten Dienstjahr zur Teilnahme an einer Supervisionsgruppe verpflichtet. Die Zeit der Teilnahme wird vom Dienstgeber voll bezahlt. Ab dem zweiten Dienstjahr haben die Mitarbeiter unter folgenden Bedingungen Anspruch auf Supervision: 75 Prozent der Zeit ist Dienstzeit, und jeder Teilnehmer muß pro Stunde einen Eigenbeitrag von S 30.— leisten; die Fahrtkostenwerden vom Dienstgeber ersetzt.

Sobald sich die Gruppe mit dem gewünschten Supervisor geeinigt hat, läuft alles weitere zwischen diesem und der Gruppe ab. Gemeinsam werden Termine und Ort der Supervision vereinbart — in der Regel treffen sich die Gruppen drei- bis vierwöchig für jeweils drei Stunden — und die gegenseitigen Vorstellungen bezüglich Arbeitsweise und Rahmenbedingungen abgeklärt. In den von mir begleiteten Gruppen läuft Supervision in etwa nach folgendem procedere ab: Zum Einstieg schlage ich entweder ein kurzes „Blitzlicht" („Wie geht es mir im Moment, was beschäftigt mich? Gibt es etwas zur letzten Supervision zu berichten?") oder eine kurze nonverbale Übung (z. B. eine Entspannungsübung) vor. Anschließend sammeln wir die Themen, die die einzelnen Teilnehmer diesmal behandeln möchten und stellen gemeinsam Prioritäten auf. Vorrang haben Themen, die für jemand einzelnen sehr drängend bzw. für mehrere Teilnehmer relevant sind.

Nachdem der Betroffene sein Thema kurz dargestellt hat, leite ich ihn in der Regel an, so präzise als möglich das Ziel zu formulieren, das er hier und jetzt in der Supervision erreichen möchte. Die anschließende Bearbeitung des Themas erfolgt nach einem tetradischen Prozeß-Modell (vgl. Petzold, Mathias, 1982).



Die zum Einsatz kommenden Methoden richten sich nach der jeweiligen Thematik und reichen von rationaler Reflexion bis zur therapeutischen Methode. Gerade bei individuellen und interaktionalen Phänomenen bzw. Problemen ist es oft entscheidend, nicht nur darüber zu *reden*, sondern die jeweilige Situation nochmals zu *erleben*. Entscheidend ist dabei jedoch immer die Zustimmung des Supervisanden zur jeweiligen Vorgangsweise. Ziel ist eine maximale Transparenz und eine möglichst symmetrische und gleichberechtigte Subjekt-Subjektbeziehung zwischen Supervisor und Supervisand.
Den Abschluß jeder Supervision bildet meist wieder eine Runde, bei der jeder seine aktuelle Befindlichkeit mitteilt bzw. was er sich aus der jeweiligen Situation an Einsichten und Lernerfahrungen mitnimmt.

6. Warum Supervision für pastorale Arbeit eine wertvolle Unterstützung darstellt

Um dies zu begründen, erscheint es mir nötig, kurz einige Spezifika des pastoralen Arbeitsfeldes darzustellen.

6.1. Pastorale Arbeit ist primär Beziehungsarbeit

Wenn wir überlegen, was uns vom Wirken Jesu überliefert ist, so dürften den meisten von uns als erstes verschiedene Begegnungen Jesu mit einzelnen Personen oder -gruppen einfallen. Die grundlegende Haltung Jesu im Umgang mit Menschen ist gekennzeichnet durch ein offenes, vorurteilsloses, stark persönlich geprägtes Zugehen auf den bzw. die anderen. Jesus überzeugt die Menschen, weil es ihm gelingt, mit ihnen in Beziehung zu treten, als sinnenhafter Mensch Kontakt von Person zu Person herzustellen. In unserer Sprache formuliert: Jesus wird uns als einer dargestellt, der im hohen Maße kontakt-, kommunikations- und konfliktfähig ist.
Ziel Jesu und damit jedes pastoralen Handelns war bzw. ist es, Heil zu stiften: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10). Heil zu stiften ist dabei sowohl individuell gedacht, als Heilung des einzelnen, wie auch strukturell als Befreiung von unterdrückenden Strukturen.
Wenn es vorrangige Aufgabe pastoraler Arbeit ist, Heil zu stiften, so müssen wir uns als Mitarbeiter vorerst einmal bemühen, selbst heil zu werden. Noch immer gilt der Einwand Nietzsches, daß die Christen erlöster aussehen müßten, wenn sie andere überzeugen wollen.
Und: „Während in früheren Jahren die pastorale Rolle die Person des Seelsorgers getragen hat, ist es heute angesichts der Pluralität und Offenheit der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation eher umgekehrt: die Person des Seelsorgers muß seine berufliche Rolle tragen, stützen und gestalten." (Ernsperger, 1984 a, S. 328).
Supervision soll dazu beitragen, daß pastorale Mitarbeiter ihre Identität weiter entfalten, indem sie Blockierungen in ihrer Persönlichkeitsstruktur aufbrechen, abgespaltene Persönlichkeitsanteile integrieren, ihr Verhaltensrepertoire im Umgang mit Menschen erweitern, zu neuen Einstellungen gelangen. Supervision kann also Heil stiften, „insofern sie den kirchlichen Mitarbeitern hilft, ihre Charismen zu leben und die in den Gemeindemitgliedern vorhandenen Charismen zu entdecken und zu fördern" (Stenger, 1984, S. 299).
Mitarbeiter in der Pastoral sind nicht selten mit persönlich belastenden Beziehungen konfrontiert. Gerade in menschlichen Extremsituationen, z. B. angesichts des Leides, des Todes, angesichts ausweglos erscheinender Situationen, wenden sich viele Menschen an die Kirche und erwar-

ten von ihr Hilfe, Unterstützung, einen guten Rat oder einfach Trost. Priester, Pastoralassistenten, Jugendleiter sind außerdem oft konfrontiert mit Menschen bzw. -gruppen, die man landläufig als „schwierige Personen", „Problemfälle" etc. bezeichnet.Mancher Seelsorger schlittert dabei in „Helferbeziehungen", in denen er die Kontrolle verliert und dem anderen deshalb nicht effektiv helfen kann (vgl. Schmidbauer, 1977). Dies umso mehr, als kirchliche Mitarbeiter von ihrer Persönlichkeitsstruktur her nicht selten dazu neigen, eine unreflektierte Helferrolle zu übernehmen. Supervision soll beitragen, persönlich belastende Beziehungen zur Sprache bringen zu können, Be-last-endes abzuladen bzw. aufzuarbeiten. Sie soll helfen, Distanz zu gewinnen, aus einem Beziehungsnetz, aus der Rolle des „hilflosen Helfers" (Schmidbauer, 1977) herauszusteigen, die Situation sozusagen von außen bzw. aus der „Vogelperspektive" anzusehen und das eigene Handeln kritisch zu durchleuchten.

Ein anderer Aspekt, der in dieser Weise für die Seelsorge eher neu ist, ist die Tatsache, daß pastorale Arbeit zunehmend im Team geplant und durchgeführt wird. Damit ist einerseits das Team der hauptamtlich Tätigen gemeint, andererseits die Zusammenarbeit mit ehrenamtlichen Mitarbeitern in verschiedenen Gremien, wie beispielsweise im Pfarrgemeinderat und dessen Fachausschüssen. Der Wandel im Gemeindeverständnis, nach dem Gemeinde nicht mehr als eine vom Priester zu versorgende, sondern als Gemeinschaft von Mit-Sorgenden verstanden wird, in der alle Mitglieder aufgerufen sind Verantwortung zu übernehmen, hat zu neuen Anforderungen an die Seelsorger geführt (vgl. Zulehner, 1984). Ich denke hierbei an die Begleitung und Leitung von Gruppen, den Umgang mit Gremien, das Delegieren und Koordinieren von Aufgaben, die Kooperation mit und die Führung von Mitarbeitern, den konstruktiven Umgang mit Konflikten (vgl. Ernsperger, 1984 a, Virnech/Pschibul 1984). Die Bearbeitung von Erfahrungen, Problemen und Konflikten in der Zusammenarbeit mit anderen haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern nimmt vielfach breiten Raum in der Supervision ein. Hier können eingefahrene Kommunikationsstrukturen z. B. im Rollenspiel nochmals nacherlebt und aus diesem Erleben heraus analysiert sowie neue Verhaltensmöglichkeiten ausprobiert und eingeübt werden.

Ein Problem — zumindest in der Diözese Linz — besteht allerdings darin, daß Supervision zwar für die hauptberuflichen Laien, also Jugendleiter und Pastoralassistenten institutionell vorgesehen und auch in immer größerem Umfang in Anspruch genommen wird, Priester jedoch (bis auf wenige Ausnahmen, die sich privat darum kümmern) hiervon — im doppelten Wortsinn — nicht berührt werden. So mache ich als Supervisor leider öfters die schmerzliche Erfahrung, daß z. B. ein Jugendleiter in der Supervision versucht, Lösungen für seine Kommunikations- oder Kooperationsprobleme, die er mit seinem Pfarrer hat, zu erarbeiten, die Umsetzung dann aber an mangelndem Willen oder Fähigkeit desselben, offen und ehrlich zu kommunizieren, scheitert.

6.2. Das pastorale Berufsfeld ist gekennzeichnet durch starke Rollenunsicherheit

Aufgrund der Impulse des 2. Vatikanums, in denen den Laien eine verantwortliche Aufgabe in der Seelsorge zugesprochen wurde und die, mitbegründet durch den Priestermangel, zum vermehrten Einsatz von hauptamtlichen Laienmitarbeitern führten, kam es zu einer Erschütterung der traditionellen Rollenbilder (vgl. Ernsperger, 1984[a]). Die Priester verstehen sich in der Regel nicht mehr als „Pfarrherren" früherer Tage und ihnen zur Seite arbeiten

vielfach statt Kaplänen hauptamtliche Laien. Viele sogenannte „einfache Christen" können mit Berufsbezeichnungen wie Pastoralassistent oder Jugendleiter noch wenig anfangen und auch die Betroffenen selbst können auf keine vorgeprägten Rollenbilder zurückgreifen, sondern sind gezwungen, ihr persönliches Selbstverständnis zu entwerfen. Diese Aufgabe stellt sich für Frauen in der männerorientierten Institution Kirche in nochmals verschärfter Weise. Außerdem sind die traditionellen kirchlichen Berufsbilder stark zölibatär geprägt, so daß sich für nichtzölibatär lebende Mitarbeiter oft Spannungen in bezug auf ihre zeitliche und sonstige Verfügbarkeit bzw. Abgrenzung auftun.

Supervision soll dem einzelnen Mitarbeiter helfen, sich seiner Rolle und seiner persönlichen Zielvorstellungen klarer zu werden und ihn befähigen, mit den verschiedenen, manchmal widersprüchlichen Außenerwartungen in konstruktiver Weise umzugehen. Gerade in der Berufseinstiegsphase ist dies nach unseren Erfahrungen in allen Supervisionsgruppen ein zentrales Thema. Die Gruppe hat dabei insoferne eine wichtige Funktion, als der einzelne sein Problem nicht nur als individuelles sehen lernt und er gemeinsam mit anderen Betroffenen — wenn es sich um eine berufshomogene Gruppe handelt oder zumindest um Teilnehmer, die alle in der Seelsorge tätig sind — auf einer solidarischen Suche ist.

Schließlich soll Supervision die einzelnen Betroffenen befähigen, auf struktureller Ebene zu einer Berufsbildklärung, einer Strukturierung des pastoralen Aufgaben- und Rollengefüges beizutragen.

6.3. Pastorale Arbeit stellt hohe Anforderungen an die Mitarbeiter

Diese Aussage wird teilweise bereits durch die beiden oben genannten Punkte untermauert. Es kommen jedoch noch einige weitere Spezifika hinzu. Einsatzstellen in der Pastoral, seien es Pfarrgemeinden oder regionale Dienststellen, sind, wie viele Bereiche im sogenannten „non-profit-Sektor", vielfach personell sehr knapp besetzt. Spezifisch für die Pastoral wie überhaupt für soziale Arbeit ist, daß sie kaum meßbar, ihr Erfolg nur selten sichtbar, noch seltener quantifizierbar ist. Und daß man so gut wie nie „fertig" ist mit der Arbeit, sondern ihr eine Tendenz innewohnt, die nach immer mehr verlangt. Auf dem Hintergrund des gesellschaftlichen Leistungs- und Machbarkeitsdenkens bewirkt dies ein hohes Maß an physischem und psychischem Streß.

Aktivismus zu hinterfragen, d. h. zu überprüfen, wozu ein Mitarbeiter seinen vollen Terminkalender braucht, ob hinter den vielen Aufgaben Ziele und Prioritäten stehen, ob ein Mehr desselben im konkreten Fall ziel-führend ist, ist auch eine wesentliche Aufgabe von Supervision. Und es ist paradox: Gerade jene Mitarbeiter, die so tief in der Arbeit stecken, daß sie sich nicht mehr hinaussehen und manchmal am dringendsten eine Distanznahme, eine kritische Reflexion ihres Tuns benötigen würden, winken beim Vorschlag, in Supervision zu gehen, oft ab mit dem Hinweis, sie hätten keine Zeit dafür.

Bei einer Untersuchung, die wir unter Jugendleitern der Diözese Linz durchführten, kam zutage, daß drei Viertel von ihnen ihren Beruf als sehr belastend erleben. Dies ist sicherlich eine der Ursachen, warum sie durchschnittlich nur wenige Jahre im Dienst bleiben. Als zentrale Belastungen werden in der Untersuchung genannt: die Arbeitszeit (Abend-, Wochenend- und Feiertagsdienst, unregelmäßige Arbeitszeit, Überstunden, lange Dienste) und die Schwierigkeit, sich emotional und zeitlich von der Arbeit abzugrenzen. Weiters folgen: das Fehlen von Rückmeldungen bzw. daß wenig

Erfolg sichtbar wird, der hohe Erwartungs- und Leistungsdruck, Konflikte mit Vorgesetzten und dem Dienstgeber, der Zwang, immer wieder von vorn anfangen zu müssen, mit ständig wechselnden ehrenamtlichen Mitarbeitern, Rollenkonflikte und unklare Zielsetzungen, der Druck des Dienstgebers nach ehrenamtlichem Engagement sowie die mangelnde Unterstützung.

Supervision soll dazu beitragen, daß Mitarbeiter lernen, qualitative Entwicklungen, z. B. bei einzelnen Jugendlichen oder in Gruppen, besser wahrzunehmen, für sich Erfolgskriterien zu entwickeln, mit Unfertigkeiten zu leben und sich in ihrem Einsatz zeitlich und emotional begrenzen zu können. Ein weiteres Ziel ist es, effizienter mit Zeit umgehen bzw. diese nach beruflichen Erfordernissen und privaten Wünschen strukturieren zu lernen.

Ein Charakteristikum pastoraler Arbeit — sowohl Chance wie manchmal Erschwernis — liegt darin, daß Mitarbeiter relativ wenige strukturelle Vorgaben vorfinden. Wenn man beispielsweise an Dekanatsjugendleiter denkt, so haben diese nur sehr wenige feste Strukturen bzw. finden ein weitgehend offenes Berufsfeld vor, das sie zu einem großen Teil selbst gestalten können bzw. müssen. Supervision kann — vor allem in der Berufseinstiegsphase ist dies oft ein wichtiges Thema — zur Strukturierung des Arbeitsfeldes sowie der Abklärung des Aufgabenfeldes und der eigenen Ziele beitragen.

Dazu kommt, daß viele Mitarbeiter, außer sie arbeiten in einem Team, als Hauptamtliche oft auf sich allein gestellt sind und wenig Möglichkeiten des Erfahrungsaustausches und der Reflexion vorfinden. Wie die Untersuchung unter Jugendleitern zeigte, ist gerade die Frage der Unterstützung ein zentraler Punkt, der sich stark auf die Berufszufriedenheit und damit auch auf die Effizienz der Arbeit auswirkt. Bei den Jugendleitern wurde auch deutlich, daß jene, die in einem Team arbeiteten, überdurchschnittlich lange im Dienst bleiben und das Team als wichtige Unterstützung erlebten. Als solche Unterstützung wird von vielen auch die Supervision erlebt. 90 Prozent der befragten Jugendleiter gaben an, daß für sie die Supervision eine wertvolle Unterstützung darstellt(e).

Supervision kann zuallererst einmal das Gefühl vermitteln: Ich bin mit meiner Situation nicht allein. Andere schlagen sich mit ähnlichen Problemen herum. Und sie kann die wichtige Erfahrung vermitteln, daß bei weitem nicht alles, was nicht gelingt, individuelles Versagen ist. Allein schon das Wissen darum, daß z. B. bestimmte strukturelle Bedingungen (Mit-)Ursachen sind für verschiedene Schwierigkeiten, läßt viele Mitarbeiter diese leichter ertragen. Es ist also eine wesentliche Aufgabe von Supervision, unterscheiden zu lernen zwischen individuell und strukturell bedingten Ursachen bzw. zwischen Veränderbarem und Unveränderlichem und für ersteres Kraft und Strategien zu entwickeln und mit zweiterem leichter umgehen zu lernen.

7. Voraussetzungen für den Einsatz von Supervision

Eine Grundvoraussetzung für effiziente Supervision ist die persönliche Bereitschaft und Motivation des Supervisanden. Daher soll Supervision vom Dienstgeber zwar ermöglicht und unterstützt werden, die Teinahme jedoch im freien Ermessen des einzelnen Mitarbeiters liegen. (Verpflichtende Supervision im Rahmen der Ausbildung bzw. der Berufseinstiegsphase hat daher auch einen etwas anderen Charakter). Auch die Wahl des jeweiligen Supervisors soll den Teilnehmern überlassen bleiben. Nur so ist ein Vertrauensverhältnis möglich, das die zentrale Grundlage für die Arbeit dar-

stellt. Um echte Wahlmöglichkeiten anzubieten, ist es günstig, eine größere, heterogene Gruppe von Supervisoren zur Verfügung zu haben. Heterogen meint, daß die Supervision aus verschiedenen Berufen kommen, nach unterschiedlichen psychotherapeutischen Richtungen arbeiten, haupt-, neben- oder freiberuflich als Supervisor tätig sind, daß sowohl Männer wie Frauen, Laien wie Priester zur Verfügung stehen. Wichtig ist jedoch in jedem Fall eine qualifizierte Supervisions- bzw. Beratungsausbildung mit supervisorischer Kompetenz.
Eine Bedingung für Supervision ist schließlich, daß die Supervisanden in keinerlei dienstrechtlichem Abhängigkeitsverhältnis zum Supervisor stehen.

Mit den vorliegenden Ausführungen konnte hoffentlich anschaulich gemacht werden, daß Supervision eine wertvolle Begleitmaßnahme für pastorale Arbeit darstellt, die sowohl die Arbeit selbst befruchtet, als auch zur Steigerung der Berufszufriedenheit der Mitarbeiter und damit indirekt der Effizienz der Arbeit beiträgt. Ich bin somit überzeugt, daß Dienstgeber gut daran tun, wenn sie deren Einsatz ermöglichen und fördern, sowohl ideell als auch was die materielle Unterstützung anlangt.

Literatur

R. Cohn, Von der Psychoanalyse zur Themenzentrierten Interaktion, Klett, Stuttgart 1975
B. Ernsperger, Praxis der Seelsorge und Praxis des Lernens, in: Lebendige Seelsorge, 5/1984 a, 325—333
B. Ernsperger, Erfahrungen mit pastoraler Praxisbegleitung, in: Lebendige Seelsorge, 5/1984 b, 334—337
P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten, Rowohlt, Reinbeck/Hamburg, 1973
H. Petzold, Die Rolle des Therapeuten und die therapeutische Beziehung in der integrativen Therapie, in: H. Petzold (Hg.): Die Rolle des Therapeuten und die therapeutische Beziehung, Junfermann, Paderborn 1980, 223—290
H. Petzold / U. Mathias, Rollenentwicklung und Identität, Junfermann, Paderborn 1982
G. Prieler, Praxisintegrierte Jugendleiter-Ausbildung: Anspruch und Verwirklichung, Diplomarbeit, Klagenfurt 1985
G. Prieler, Ursachen und Bedingungen der hohen Fluktuation bei Jugendleiter/innen, unveröffentlichtes Manuskript, Linz 1989
H. Pühl, Supervision in der Ausbildung: Bindeglied zwischen Theorie und Praxis, in: H. Pühl/W. Schmidbauer, Supervision und Psychoanalyse, Kösel, München 1986, 22—44
H. Pühl / W. Schmidbauer, Helfen als Beruf, Entfremdung und Supervision, in: Supervision und Psychoanalyse, Kösel, München 1986, 7—21
W. Schmidbauer, Die hilflosen Helfer, Rowohlt, Reinbek/Hamburg 1977
A. Schreyögg, Integrative Gestalt-Supervision, in: Gruppendynamik, 3/1986
H. Stenger, Identität und pastorale Kompetenz, in: Lebendige Seelsorge, 5/1984, 293—300
J. Virnich/R. Pschibul, Pastorale Praxisberatung als Hilfe für Gemeindeentwicklung, in: Lebendige Seelsorge, 5/1984, 338—347
P. Zulehner, Lebenserfahrungen auf dem Weg von der versorgten zur sorgenden Gemeinde: in: Lebendige Seelsorge, 5/1984, 300—308

RUDOLF ZINNHOBLER

Vom Sinn und Wert des Pfarrarchivs

In einem Heft über Pfarre und Seelsorge scheint vielleicht ein Beitrag über das Pfarrarchiv fehl am Platz zu sein. Der Verfasser, Direktor des Diözesanarchivs Linz, zeigt aber, daß das Archiv durchaus auch Hilfen für die Pastoral bieten kann. (Redaktion)

Ein Pfarrer oder Pfarradministrator ist in erster Linie Leiter der Seelsorge in seiner Pfarre. Gleichzeitig aber ist ihm auch die Aufsicht über ein geschichtlich-kulturelles Erbe übertragen (Kirche, Kapellen, Wegkreuze etc.). Bei der Hütung dieses Erbes unterstützen ihn Kirche und Staat. Sie beraten ihn und gewähren finanzielle Beihilfen. Dagegen stehen die Pfarrarchive, die auch zum historischen Erbe gehören, viel weniger im Mittelpunkt dieser Fürsorge.

Der heutzutage mit Aufgaben zumeist überbürdete Seelsorger, dem im Rahmen seiner theologischen Ausbildung keinerlei Einführung in das Archivwesen geboten wurde, wird das Archiv oft als zusätzliche und vielleicht sogar überflüssige Last empfinden.

Die folgenden Hinweise möchten dazu beitragen, die vielfache Bedeutung des Pfarrarchivs aufzuzeigen und kleine Hilfestellungen für dessen Verwaltung zu bieten.

1. Der Wert des Archivs

Die Archive der Kirche dokumentieren ihr Wirken und dienen ihrer Verwaltung und der Erforschung ihrer Geschichte. Das alte Schriftgut, das in den Archiven aufbewahrt wird, stellt aber auch — was oft übersehen wird — schon rein materiell einen beachtlichen Wert dar.

Da der Mensch aus der Geschichte lebt und die Pfarrarchive gleichsam das Gedächtnis einer Pfarre darstellen, kann aus ihnen durchaus auch mancher Zugang für die pastorale Praxis gewonnen werden. Wer sich die Mühe macht, die Pfarrchronik zu studieren, wird wohl manches, was in seiner Pfarre vor sich geht, besser verstehen können. Es wird ihm *ein* Schlüssel zum Verständnis geboten, warum z. B. diese und jene Tradition so hochgehalten wird, warum die Menschen an einem bestimmten Brauch so hängen, oder warum es etwa Konflikte zwischen einzelnen Ortschaften gibt. Solche Kenntnis aber kann dazu beitragen, einen geeigneten pastoralen Einstieg zu finden und behutsam zu sein bei der Wahl seiner Vorgangsweisen.

Im allgemeinen wird man sich spätestens dann, wenn ein Jubiläum zu feiern ist, des Nutzens eines geordneten Archivs bewußt. Die Leute wollen ja auch wissen, *was* sie feiern. Eine gediegene Festschrift, die ohne die Auswertung des Archivs kaum zustandekommen wird, fördert oft ihrerseits das Pfarrbewußtsein und motiviert nicht selten die Bevölkerung auch in unaufdringlicher Form dazu, ihren ideellen und materiellen Beitrag zur Pfarrarbeit zu leisten.

Die Archive dienen aber auch der Rechtssicherung. In einem einzigen Jahr konnten z B. in der Diözese Linz mittels Rückgriff auf das jeweilige Pfarrarchiv folgende „Fälle" einer positiven Lösung zugeführt werden:

— Sicherung der strittigen Nutzungsrechte an einer Gruft des Ortsfriedhofs

— Nachweis der Pflichten des Patrons für die Erhaltung des Pfarrhofs

— Klärung der Verpflichtung der Gemeinde zur Schneeräumung um eine größere kirchliche Bauanlage
— Durchsetzung mehrerer Versicherungs- und Haftpflichtleistungen.

Die Pfarrarchive lassen sich also durchaus auch wirtschaftlich nutzen.

Auch zum Nachweis von Rechten an Grundbesitz oder zur Feststellung von Dienstrechten (Dienstverträge) wird man das Archiv oft mit Gewinn heranziehen können. Je besser es geordnet ist, umso eher wird man im Bedarfsfall fündig werden.

Das Archiv enthält aber auch (z. B. durch Baupläne und Kirchenrechnungen) Angaben über die Bau- und Kunstgeschichte der Pfarrkirche, der Kapellen, des Pfarrhofs usw. Diese bieten immer wieder wertvolle und dringend benötigte Anhaltspunkte bei Restaurierungen (Denkmalschutz).

Schließlich ist das Pfarrarchiv eine wichtige Quelle für den Geschichtsforscher. Für manche Orte bietet es den Zugang zu den ältesten Urkunden eines Ortes.

2. Die Sorge um das Archivgut

Leider kommt es immer wieder zu bedauerlichen Vorfällen. An feuchten Orten aufbewahrte Archivalien vermodern, Kirchenrechnungen tauchen auf Flohmärkten auf, Pergamenturkunden, die das wertvollste Archivgut einer Pfarre darstellen, müssen bisweilen unter Glas und Rahmen als Zimmerschmuck herhalten oder geraten in Verlust.

Auf einer Spanienreise mußte ich im Diözesanmuseum von Astorga feststellen, daß man neben päpstlichen Urkunden des Hochmittelalters u. a. auch eine Pergamenturkunde König Ramiros I. (842 bis 850), ein geschichtlich höchst bedeutsames Dokument aus dem 9. Jahrhundert, mit Reißnägeln an die Vitrinenwand geheftet und Schadstellen mit Tixo-Streifen verklebt hatte. Daß man auch anderswo leichtfertig mit Archivgut umgeht, darf für uns keine Entschuldigung sein.

Niemand erwartet, daß jeder Seelsorger auch ein vollendeter Archivar ist. Das Hüten des Vorhandenen ist aber jedem zumutbar. Was nicht geordnet ist, kann später einmal in Ordnung gebracht werden; was jedoch zugrunde gegangen ist, bleibt unersetzbar.

a) Unterbringung

Für die sachgemäße und sichere Unterbringung des Pfarrarchivs ist ein trockener, feuersicherer und absperrbarer Raum bzw. Kasten zu wählen. Daher kommt z. B. ein Dachboden nicht in Frage.

Bei Pfarrhofneubauten soll von vornherein ein nach Größe und Lage entsprechender und zweckmäßiger Raum eingeplant werden. Dieser soll bei trockener Witterung von Zeit zu Zeit auch gelüftet werden. Die wertvollsten Bestände (z. B. Pergamenturkunden) sollen nach Möglichkeit in einem Panzerschrank aufbewahrt werden. Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn der Archivraum auch als Sitzungszimmer oder dergleichen dient, sofern die Archivschränke versperrt sind. Auf keinen Fall darf jedoch das Archivzimmer als Rumpelkammer oder zum Abstellen organischer Substanzen (Lebensmittel, Pflanzen) benützt werden.

b) Aufbewahrungspflicht

Grundsätzlich ist der gesamte Altbestand aufzubewahren. Auch heute nicht mehr rechtsgültige Schriften behalten ihren Wert (Heimatforschung, Diözesangeschichte).

Von den neueren Akten sind unbedingt aufzubewahren: alle Verträge, Gestionsprotokolle, Verkündbücher (wenn Zettel verwendet werden, sammle man sie und schnüre sie nach Jahrgängen zusammen),

Jahresrechnungen, Belege über wichtige Neuanschaffungen und größere Reparaturen, künstlerische Aufträge, Pläne, Kirchen- oder Pfarrhofinventare etc.

c) Die Ordnung des Pfarrarchivs

Für den Altbestand halte man sich grundsätzlich an die schon vorhandene Ordnung, und führe diese nach gleichen Gesichtspunkten weiter, um die spätere Nachsuche zu erleichtern. Das übliche Gliederungsprinzip des Archivgutes ist dieses:

1. Urkunden (Pergament oder Papier)
2. Akten
3. Handschriften in Buchform (Codices, Chroniken, Matriken)
4. Andere Archivgegenstände (Siegel, Pläne, Fotos, Tonbänder etc.). Fotos sollen beschriftet und datiert und in Papierumschlägen aufbewahrt werden. (Plastikfolien vermeide man.)

Jede Urkunde ist in eine eigene Schutzhülle einzuschlagen, auf der ein Kurzregest anzubringen ist, der folgende Angaben betrifft: Ort und Datum der Ausstellung, Aussteller und Adressat, knappe Inhaltsangabe.

Die Akten gehören in beschriftete, möglichst staubdichte Schachteln. Innerhalb der Schachteln sollen die Akten nach Sachgebieten in einzelnen verschnürten Faszikeln in Packpapierumschlägen (Bindfäden allein zerschneiden die Archivalien!) untergebracht werden. Das Material innerhalb der Faszikel ordnet man am besten chronologisch. Die Schachteln sind am Rücken, die Faszikel am Umschlag zu beschriften (Zeit- und Sachangaben).

Bei Überschneidung von Sachbelangen sollen Hinweise und Gegenverweise (Einlegen entsprechender Blätter) angebracht werden.

Die neuesten Akten (Registratur) ordne man nach den entsprechenden diözesanen Richtlinien (Aktenplan).

Schon aus zeitlichen Gründen wird mancher Seelsorger nicht in der Lage sein, sein Archiv persönlich zu ordnen. Bevor er aber den nächstbesten Pfarrangehörigen „über das Archiv läßt" — durch unsachgemäße Vorgangsweisen wird der Sache oft mehr geschadet als genützt —, erkundige er sich bei den zuständigen diözesanen Stellen (Diözesanarchiv), die ihm sicherlich behilflich sind, einen gangbaren Weg zu finden. Manche Diözesanarchive stellen auch einen Archivar für diese Zwecke zur Verfügung.

3. Hinweise zur Benützung des Archivs

Ein Einblick in das Pfarrarchiv kann nicht jedermann gewährt werden. Der Pfarrer muß Sicherheit darüber haben, daß ein Benützer mit dem Archivgut auch sachgemäß umgehen kann, daß er nichts eigenmächtig entlehnt oder gar entfernt, daß er keinen Mißbrauch mit den gewonnenen Informationen treibt oder sie unberechtigt veröffentlicht. Daher kann die erbetene Erlaubnis zur Archivbenützung nicht jedem erteilt werden und ist eine entsprechende Aufsicht im Falle der gewährten Einsichtnahme erforderlich. Archivalien dürfen grundsätzlich nicht an Privatpersonen verliehen werden, auch wenn man diese noch so gut zu kennen glaubt.

Das Anfertigen von Kopien ist meist problematisch, vor allem bei gebundenen Handschriften, etwa bei Pfarrmatriken (Gefahr der Beschädigung der Buchrücken oder des Papiers). Es sei auch darauf verwiesen, daß es — schon aus Gründen des Datenschutzes — eine *Sperrfrist* für Archivalien gibt. Diese beträgt bei den meisten Archiven 50 Jahre. Der Verwalter eines Pfarrarchivs wird also gut daran tun, jüngeres Material nicht zur Einsicht freizugeben.

4. Gesetzliche Bestimmungen

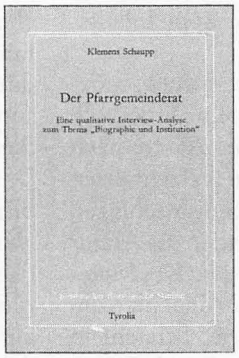
Das neue kirchliche Gesetzbuch (CIC/1983) schärft an vielen Stellen die

Sorgfalt ein, mit der kirchliches Archivgut aufzubewahren und zu betreuen ist (vgl. c. 486 § 1—2, c. 491 § 2, c. 535 § 4—5, c. 1306 § 2). Auch die Führung eines *Pfarrarchivs* ist vorgeschrieben und dem Bischof obliegt die Aufsicht über die Pfarrarchive (c. 535 § 4—5). Er wird im allgemeinen die Diözesanarchivare damit beauftragen, diese Kontrollaufgaben wahrzunehmen. Wenn sie das auch tatsächlich tun, kommen sie damit streng verpflichtenden Bestimmungen des Kirchenrechtes nach. Das mögen auch die Inhaber der Pfarren bedenken und gegebenenfalls darin nicht von vornherein Akte des Mißtrauens sehen, sondern viel eher einen Ausdruck der *gemeinsamen* Sorge um die Erhaltung wertvollen kirchlichen Traditionsgutes.

Literaturhinweise:

Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive der katholischen Kirche. In: Amtsblatt für die Diözese Augsburg 98 (1988) 709—713.
E. F. Franz, Einführung in die Archivkunde. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt ^{2}1977.
W. Mayrhofer, Quellenerläuterungen für Haus- und Familienforscher in Oberösterreich, Linz (1988).
R. Zinnhobler, Das Pfarrarchiv. In: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz, Jg. 4 (1985/86) 179—185.

Klemens Schaupp
Der Pfarrgemeinderat
Eine qualitative Interview-Analyse zum Thema „Biographie und Institution". Innsbrucker theologische Studien (ITS-)Band 26. 320 Seiten, kart., lam., S 320.–, DM 46.–.
ISBN 3-7022-1704-5
Die Dissertation des jungen Pastoraltheologen der Innsbrucker Universität untersucht die derzeitige Situation und die wünschenswerte Funktion deutschsprachiger Pfarrgemeinderäte aufgrund von Interviews in einer Großstadtgemeinde.



Neu im Tyrolia Verlag

Franz-Martin Schmölz, Kirche – Wirtschaft
Überwundene Berührungsängste. 232 Seiten, Broschur, S 264.–, DM 39.–. ISBN 3-7022-1705-3
Im Spannungsfeld der Themen Ethik und Wirtschaft, Schuldenprobleme der dritten Welt, Arbeitslosigkeit, Verhältnisse von Ökonomie und Ökologie stand ein Forschungsgespräch „Kirche – Wirtschaft" des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften in Salzburg, welches Franz-Martin Schmölz in diesem Band dokumentiert.

MATTHIAS SCHARER

Katechese wider den Tod

Lateinamerika als Herausforderung für die Glaubensvermittlung

Die folgenden Ausführungen[1] beziehen sich auf ein Studienprojekt in Peru mit dem Thema: „Ganzheitliche Verkündigung. Analysen und Perspektiven nach 20 Jahren Medellin", an dem der Verfasser, Professor der Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik an der Kath.-Theol. Fakultät Linz, im Sommer 1988 mit anderen deutschsprachigen Theologen mitgearbeitet hat.
Der Beitrag ist ein Plädoyer, sich den Herausforderungen, die durch die Situation der Kirche in Lateinamerika an uns gerichtet werden, zu stellen. (Redaktion)

1. Aus der Teilhabe lernen

Im Mittelpunkt unseres Forschungsinteresses standen die unmittelbaren Erfahrungen aus der Teilhabe am Leben der Betroffenen:
○ Wir lebten ungefähr die Hälfte der Seminarzeit zu zweit oder dritt in den Gebieten der Armen: in den Elendsvierteln um Lima und anderen Städten; im Hochland bei den Indios oder bei den „mineros" (Bergarbeitern). Wir erfuhren also wenig vom Leben in den Zentren bzw. in den Vierteln der Reichen.
○ Wir sprachen und arbeiteten mit Bischöfen, Pfarrern, Katechisten, Theologen, die großteils mit den Armen leben, befreiungstheologisch engagiert sind und den Weg der lateinamerikanischen Kirche von „Puebla und Medellin" als Weg mit den Armen fortsetzen wollten. Wir sprachen nicht mit den in den letzten Jahren neuernannten, meist jüngeren Bischöfen, die dem „Opus Dei" zuzuzählen sind und nach Aussagen unserer Informanten eine Spaltung in die Bischofskonferenz, in die Diözesen und in manche „comunidades christianas" gebracht haben; wir sprachen nicht mit Priestern, die noch in der traditionellen lateinamerikanischen Pastoral arbeiten und die Sakramente spendend von Dorf zu Dorf ziehen.
Die wirtschaftliche, soziale, politische und kirchliche Situation Perus zwingt förmlich dazu, nicht neutral zu bleiben, sich der eigenen Interessen bewußt zu werden, im Land — aber auch bei uns in Europa — Stellung zu beziehen und sich von den lateinamerikanischen Kirchen herausfordern zu lassen.

2. Worin ist das katechetische Interesse an der lateinamerikanischen Kirche begründet?

Die Statistiken zur Entwicklung der Kirche in der Zukunft fordern heraus: Nach den Berechnungen von W. Bühlmann lebten um 1900 noch etwa 77 % der Katholiken in der westlichen Welt. Schon 70 Jahre später gehörten plötzlich mehr als die Hälfte, nämlich 51 % der Katholiken, zur südlichen Welt, d. h. zu Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien; 1980 waren es bereits 58 %; innerhalb von 100 Jahren, also bis zum Jahr 2000, wird sich das Zahlenverhältnis fast umkehren: rund 70 % aller Katholiken werden zur Kirche der sogenannten dritten bzw. vierten Welt gehören.[2]

[1] Gekürzte Fassung der Vorlesung zur Eröffnung des Studienjahres 1989/90 an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.
[2] Vgl. *W. Bühlmann*, Von der Kirche träumen, Graz — Wien — Köln 1986, 234f.

Das teilnehmende Interesse an den sogenannten Entwicklungsländern ist auch in der rasant zunehmenden Armut begründet, an der die Industrienationen wesentlich beteiligt sind. „Wen packt", so schreiben Leonardo und Clodovis Boff, „nicht heiliger Zorn angesichts eines solchen menschlichen und sozialen Infernos",[3] wie es die derzeitige Weltsituation prägt? Was den Katechetiker aber zu all dem nach Lateinamerika zieht, um aus der Teilhabe am Leben der Menschen, aus dem Mitleben in einer christlichen „comunidad" und aus den vielen Gesprächen neue Perspektiven zu gewinnen, ist der Umstand, daß dort die entscheidenden Fragen der Theologie auf die Praxis kirchlichen Handelns zentriert sind. Nach G. Gutiérrez lautet die „Quellfrage" der Theologie (nicht der Katechese!) Lateinamerikas:

„*Wie* soll man von einem Gott, der sich als Liebe offenbart, in einer Wirklichkeit sprechen, die von Armut und Unterdrückung gekennzeichnet ist? *Wie* soll man Menschen, die einen vorzeitigen und ungerechten Tod erleiden, einen Gott des Lebens verkünden? *Wie* soll man das ungeschuldete Geschenk seiner Liebe und Gerechtigkeit verstehen, wenn man nur Unrecht zu erleiden hat? In welcher Sprache soll man denen, die nicht einmal als Menschen gelten, sagen, sie seien Söhne und Töchter Gottes?"[4]

Diese pastoral-katechetische Grundorientierung der gesamten Theologie schiebt die Frage, wie Glauben unter den spezifischen, gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten konkret, d. h. lebensverändernd, befreiend werden kann, nicht auf die praktische Theologie ab. Erinnert uns das nicht daran, wie sehr vom Beginn der Kirche an, die Katechese der „Ursprung aller Theologien auch in ihren Spezialisierungen"[5] war?

Die ganzheitliche, weil alle Dimensionen des Menschseins — insbesondere auch seine ökonomisch-gesellschaftliche Existenz — umfassende Verkündigung[6] oder „die inkarnatorische Pastoral"[7] der lateinamerikanischen Kirche ist also nicht das praktische Ergebnis von pastoral oder katechetisch „angewendeten" theologischen Reflexionen. Das Verhältnis von Theologie und kirchlichem Handeln ist geradezu umgekehrt, wenn man von G. Gutiérrez' Verständnis ausgeht:

„Betrachten läßt sich Gott vor allem dadurch, daß man seinen Willen, sein Reich, tut; erst dann denkt man ihn. In Kategorien, die uns bekannter sind, heißt das: Betrachten und Praktizieren sind eine Einheit, die wir *ersten Akt* nennen, während Theologie der *zweite Akt* ist. In einem ersten Schritt geht es darum, sich auf Mystik und Praxis einzulassen; erst danach läßt sich ein authentischer und ehrfurchtsvoller Diskurs über Gott entwickeln. Wollte jemand Theologie treiben ohne die Vermittlung von Betrachtung und Praxis, würde er schlicht die Forderungen des Gottes der Bibel mißbrauchen. Das Geheimnis Gottes lebt in der Betrachtung und in der Verwirklichung des Planes, den Gott mit der menschlichen

---

[3] *L. u. C. Boff*, Wie treibt man Theologie der Befreiung?, Düsseldorf 1986, 11.

[4] *G. Gutiérrez*, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid — Ijob, Mainz 1988, 14; Hervorhebungen durch den Autor.

[5] *K. H. Schmitt*, Perspektiven für die zukünftige Arbeit des DKV, in: KatBl 114 (1989) 7.

[6] J. Sayer definiert „ganzheitliche Verkündigung" im lateinamerikanischen Kontext „als personale, gemeindlich-kirchliche Zeugenschaft, die das Heilswirken Gottes in der Geschichte seines Volkes und seiner Schöpfung entdeckt, das im Leben, im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi gipfelt. Sie bezeugt und feiert dieses Heilswirken durch ihre gemeindlich-christliche Praxis, die in der Kraft des befreienden Geistes Jesu Christi menschlich-gesellschaftliche Lebenswelt in ihren verschiedensten Sektoren umgestalten will. Dabei sollen Einzelmenschen und Strukturen verändert und auf das Reich Gottes hin dynamisiert werden. Auf dem Weg ganzheitlicher Verkündigung finden Gemeinden und Kirche ihren Kairos und ihre Optionen, indem sie die Situation im Lichte des Wortes Gottes analysieren. Sie wollen die erfahrene Lebenswelt als wirkmächtige Zeichen Jesu Christi in einem Prozeß der „Evangelisierung" menschenwürdiger gestalten. So werden die Menschen voll Zuversicht den Vater Jesu Christi preisen, der sein Reich in ihrer Mitte heraufführt." (*J. Sayer/A. Biesinger*, Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen, München 1988, 60).

[7] Vgl. *G. Biemer*, Inkarnatorische Pastoral, in: Diakonia 20 (1989), 15—22.

Geschichte hat; erst an zweiter Stelle kann dieses Leben einen dann zu einer entsprechenden Reflexion bzw. einem angemessenen Sprechen ermutigen."[8]

Als praktische Konsequenz eines solchen Verständnisses ist Theologietreiben ohne Verwurzelung in der befreienden Praxis der „comunidades christianas" nicht denkbar. Dies konnten wir u. a. in der Begegnung mit den Theologen am Institut Bartolomè de las Casas eindrucksvoll erleben: Praktisch alle Theologen leben und arbeiten in „comunidades". G. Gutiérrez ließ uns europäische Theologen — besser als es mit Erklärungen möglich gewesen wäre — spüren, wo die Prioritäten seiner Arbeit liegen: Um vier Uhr nachmittags beendete er von sich aus das Gespräch mit uns, weil er zur „reunion" in seiner „comunidad" eilen mußte.

3. Die Bekehrung der Kirche und der Theologie

Die Umkehr der lateinamerikanischen Kirche aus der Umklammerung und Verflechtung mit den Reichen und Mächtigen hin zu den Armen, in dem sie sich auch in der Realität „in Richtung der Slums und der am Rand des gesellschaftlichen Lebens gehaltenen Landbevölkerung bewegt"[9], wurde auf den großen gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellin (Columbien 1968) und Puebla (Mexiko 1979) als eine „vorrangige Option für die Armen" bezeichnet. In diesem Standortwechsel der Kirche sahen die Bischofskonferenzen die Theologie des Zweiten Vatikanums in der spezifischen lateinamerikanischen Situation verwirklicht und weiterentwickelt. Es wurde das Bewußtsein vertieft, daß die sogenannte Unterentwicklung der Völker Lateinamerikas durch den Entwicklungsbegriff nicht mehr adäquat beschrieben werden konnte: die sogenannte Theorie der „Dependenz", die in die Texte der Bischofskonferenz Eingang fand, schärfte den Blick der Bischöfe und Theologen für die weltweit verankerten Strukturen von Ungerechtigkeit und Ausbeutung; sie sprachen von einer „institutionalisierten Gewalt" (Medellin 1968) und von „Strukturen der Sünde" (Puebla 1979). Die Kirche selber ließ sich also auf einen Prozeß „von der Analyse der Abhängigkeit zum Bewußtsein der Selbständigkeit"[10] ein.

Mit der vorrangigen Option für die Armen hat die Kirche Lateinamerikas eine klare Grundoption für ihr gesellschaftliches Handeln getroffen; damit gewinnt auch die Theologie, die bis in die alltägliche Lebenspraxis der Theologen auf das kirchliche Handeln bezogen ist, im „Armen" ihren „Interlokutor"; dieser befreit sie aus einer „theoretischen Dauerreflexion ohne Handlungsrelevanz", an der nach Meinung G. Greshakes die derzeitige europäische Theologie krankt;[11] Theologie wird zum Stimulus und kritischen Potential kirchlichen Handelns.

Worin und in welcher Weise die Handlungsperspektive der lateinamerikanischen Kirche und Theologie den Alltag europäischer Glaubensvermittlung herausfordern kann, wo aber auch die Grenzen dieser Herausforderung liegen, versuche ich nun an einem Kernproblem der Katechese konkreter zu entfalten:

4. Die vorrangige Option für die Armen — eine Herausforderung für die Tradierungskrise des Glaubens in Europa

Nach den jüngst veröffentlichten „drän-

[8] zit. nach: *G. Gutiérrez*, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid — Ijob, München 1988, 13.
[9] *J. Sayer*, Schritte der Versöhnung in einer unversöhnten Welt, in: KatBl 113 (1988) 740.
[10] *K. Füssel*, Theologie der Befreiung, in: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Bd. IV, München 1985, 200.
[11] Vgl. Woran krankt heute die Theologie? Ein Gespräch mit Professor Gisbert Greshake, in: Herder Korrespondenz 43 (1989) 362—368.

gende(n) Fragen der religionspädagogischen Praxis und Reflexion" durch den Vorstand des Deutschen Katecheten Vereins[12] nimmt die „Differenz von kirchlich dargestelltem Weltverständnis und tatsächlicher Welt- und Lebenserfahrung" ständig zu, sodaß „die Sprache des Evangeliums in der Vermittlung durch die Kirche (in Predigt, Katechese, Religionsunterricht usw.) und das Erscheinungsbild der Kirche von den meisten Menschen nicht mehr verstanden" werden. „Das Problem verschärft sich, weil es offensichtlich keine hinreichenden Vorstellungen über die Kirche in der Welt von morgen (mit den technischen, ökologischen, sozialen, humanitären und interkulturellen Problemen) gibt, welche handlungsweisend verstanden würden. Viele der überlieferten Formen und Formulierungen des Glaubens scheinen sich vor den Problemen der Weltgesellschaft und angesichts rapider interkultureller Austauschprozesse ('Welteinheitskultur') nicht mehr verständlich machen zu lassen."[13]

Angesichts dieser fundamentalen Tradierungskrise des Glaubens in den modernen bzw. postmodernen Gesellschaften und dem kirchlichen Aufbruch in Lateinamerika fragen manche: wächst dort der Glaube nur deswegen, weil der aufklärerische Bruch zwischen Glaube und Leben, zwischen Kirche und Welt nicht oder noch nicht geschehen ist? Ist es also nur eine Frage der Zeit, bis auch dort das „Ende des Christentums", ja der Religion anzubrechen droht? Oder ist unser Dilemma darauf zurückzuführen, daß wir im Habenwollen und Konsumieren ersticken, weil nur „die Not beten" lehrt? Müßte die Kirche also ein Interesse daran haben, daß der Wohlstand abnimmt, damit der Glaube wächst?

Wer den Armen Lateinamerikas begegnet ist, wird allen „Flirtversuchen" mit der Armut, Angst oder Abhängigkeit von Menschen eine endgültige Absage erteilen. Es ist für unsere mitteleuropäische Situation bereits unbegreiflich, wie bei einer mehr als 1000prozentigen Inflationsrate, wie sie für Peru 1988 errechnet wurde (für 1989 über 5000 Prozent), breite Bevölkerungsschichten überleben können. Ratlos stehen wir vor dem menschlichen Elend von eineinhalb Millionen Kindern (bei einer Bevölkerungszahl von 21 Millionen), die arbeiten müssen, weil sie die einzigen in der Familie sind, die noch Arbeit haben; sie kann man durch niedrigsten Lohn und ohne Sozialleistungen am meisten ausbeuten; teilweise werden sie sogar in Minen eingesetzt, deren Mineralien die Industrieländer beziehen und weiterverarbeiten; „eines von zwei Kindern unter 6 Jahren ist unterernährt, . . ."[14] „. . . von 1000 Kindern in den armen Schichten unter einem Jahr sterben in Peru 110 an Krankheiten, die heilbar sind."[15] „In Lima, mit ca. 7 Millionen Einwohnern, konzentrieren sich 70 % der Ärzte des Landes, obwohl hier ‚nur' ein Drittel der Gesamtbevölkerung wohnt, und selbst da gibt es in den Elendsvierteln eine akute Unterversorgung an Ärzten und Krankenschwestern."[16]

Unübersehbar ist das Ausmaß der Gewalt: Peru hatte 1988 die meisten Verschleppten der Welt; bei ihnen handelt es sich in der Regel um kleine Bauern und Gewerkschaftsführer, die sowohl vom Militär als auch von den Mitgliedern des „Sendero" gewaltsam verfolgt werden; der

[12] Vorstand des Deutschen Katecheten-Vereins, Einige drängende Fragen der religionspädagogischen Praxis und Reflexion, in: KatBl 114 (1989) 554—559.
[13] ebda 554.
[14] *J. Sayer*, Schritte der Versöhnung in einer unversöhnten Welt, in: KatBl 113 (1988) 738.
[15] ebda 738.
[16] ebda 738.

„Sendero Luminoso" (Leuchtender Pfad) ist eine gewalttätige Widerstandsbewegung, die auf die Zerstörung aller staatlichen — in jüngster Zeit auch kirchlichen — Einrichtungen abzielt, um das Land in das totale Chaos zu treiben.

Keine Statistik und kein Reisebericht kann den unmittelbaren Eindruck von Armut und Gewalt wiedergeben, wie er sich in der konkreten Begegnung mit den Betroffenen zeigt. Am 20. August schrieb ich in mein Reisetagebuch:

Spaziergang am Stadtrand; ich bin umgeben von armen Menschen; ich merke, wie ich Angst bekomme, allein zu gehen. Ich fürchte die vielen Hunde, obwohl sie so ausgehungert sind, daß sie keinem Menschen etwas anhaben können. Ich habe Angst, es könnte mich jemand überfallen. Ich habe Geld in der Tasche; wie unfrei das macht. Ich sehe aus wie ein „Gringo", ein reicher Ausländer.

Vor jeder Hütte ballen sich unzählige Kinder. Alle zerlumpt; voller Schmutz; gewalttätig und aggressiv. Diese vielen Menschen inmitten abgemagerter Hunde, Abfall und Schmutz. Geschöpfe Gottes? Ein Mann aus der „comunidad", der weder lesen noch schreiben kann, hat mir gesagt: Wir haben ein Recht auf Leben, Arbeit, Bildung, Menschenwürde.

Das unendliche Elend stumpft auch ab. Es sind hunderte, tausende Kinder und Jugendliche ohne Bildung, ohne Berufschancen, ohne Zukunft. Ich spüre, wie mich das unendliche Ausmaß dieser Armut lähmt. Jede und jeder von diesen Menschen ist in Seine Hand geschrieben? Alle die namenlosen Kinder und Jugendlichen?

Wer der „pobreza mortal", der tödlichen Armut begegnet ist, weiß, daß diese mit der Armut als „spiritueller Kindschaft", als „Verfügbarkeit vor Gott" nichts zu tun hat. Die unmenschliche Situation zwingt schon die Kinder zu Raub und Gewalt. Selbst in der kirchlichen Jugendgruppe — so hat man uns erzählt — sehen die Jugendlichen nicht ein, warum man einen „Gringo", in ihren Augen einen reichen Ausländer, nicht bestehlen dürfe.

Wer wird angesichts der unübersehbaren Armut und Gewalt nicht der Versuchung erliegen, diese demoralisierten, wirtschaftlich ausgebeuteten, scheinbar unmündigen, des Lesens und Schreibens vielfach nicht mächtigen Menschen zu Objekten einer gutgemeinten Wirtschafts- und Entwicklungshilfe, eines Alphabetisierungsprogrammes oder — was noch schlimmer ist — einer Glaubensvermittlung oder moralischen Aufrüstung zu mißbrauchen?

Genau dieser wirtschaftlichen, bildungspolitischen und auch pastoral-katechetischen Versuchung will die lateinamerikanische Kirche, in ihrer auf Subjektwerdung innerhalb der „communio" der Glaubenden angerichteten Praxis widerstehen. In Puebla heißt es:

„Die Armen verdienen ein vorrangiges Augenmerk, ungeachtet ihrer moralischen oder persönlichen Befindlichkeit. Geschaffen nach Gottes Bild und Gleichnis, um seine Kinder zu sein, wird dieses Bild jedoch verdunkelt, ja verhöhnt. Daher übernimmt Gott es, sie zu verteidigen, und er liebt sie" (1142).[17]

Die Armen selber sind Kirche, in der sich der „Dios de la vida" — der „Gott des Lebens" — inkarniert, so wie er in Jesus Christus als der Gottesknecht und geringste Bruder Mensch für uns Menschen geworden ist.

Die „comunidad christiana" grenzt sich gegenüber der Gesellschaft nicht mehr ab, um ihre weiße Weste zu bewahren. Sie solidarisiert sich und macht ihre Hände im wahrsten Sinne des Wortes schmutzig, wenn im Gemeindegottesdienst die Idee zum Bau eines „centro de salud" (Gemeindezentrum) oder eines „taller" (Werkstätte) für arbeitslose Jugendliche aufbricht und wenn solche Projekte in sonntäglicher Gemeinschaftsarbeit Schritt für Schritt verwirklicht werden. Gegen die Praxis einer korrupten, staatlichen Administration und Justiz initiieren „comunidades" sogenannte Volksküchen, in denen Gruppen von Frauen für viele Familien ein billiges Mittagessen kochen, gleichzeitig

[17] zit. nach: *G. Gutiérrez*, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid — Ijob, München 1988, 12f.

aber auch Bildungsarbeit betreiben oder in dem die Christen ihre Streitigkeiten untereinander durch Richter aus der Gemeinde schlichten. Die „comunidad" ist keine kirchliche Organisation neben anderen gesellschaftlichen Einrichtungen. Im jesuanischen Geist ist sie das Ferment in den gegebenen gesellschaftlichen Strukturen, das Spuren der befreienden Jesusinspiration aufdeckt, individuelle und gesellschaftliche Ausbeutungen von Mensch und Schöpfung denunziert, ihre weltweiten Zusammenhänge analysiert und offenlegt; das Ferment, das zum entschlossenen, in der Liebe und Gerechtigkeit wurzelnden Engagement für eine Gesellschaft animiert, in der jeder sich selbst und den anderen gerecht wird.

Woher aber kommt in einer „Kultur des Todes" der Impuls und die Kraft zu einem solchen (im wahrsten Sinne des Wortes), „dem Menschen würdigen" und damit provokativ gesellschaftsverändernden Handeln?

Ich kann wiederum nur aus der kurzen Erfahrung berichten, worin ich die primäre Triebkraft zum Handeln gesehen habe. Ich lese in meinem Reisetagebuch:

Wochentagsmesse in Sagrada familia. Padre Ricardo feiert mit einer kleinen Gemeinde in der Kapelle Gottesdienst. Wir sitzen dicht gedrängt; an der Kleidung sehe ich, wie arm die Leute sind. Viele kommen bloßfüßig oder in zerrissenen Sandalen, obwohl es am Abend sehr kühl ist. Es ist dicke Luft in der Kapelle; jeder bringt „seinen" Geruch aus der Hütte mit. P. Ricardo ist ein spiritueller Priester durch und durch; seine Mitbrüder Hugo, Daniel, Roberto sagen mit Tränen in den Augen: „Ricardo hätte unser Bischof werden sollen; nicht der junge Spanier, der vom Opus Dei geschickt wurde und der die Menschen nach dem Gottesdienst nicht einmal grüßt und anhört." Unser Gottesdienst ist ganz einfach gestaltet. Vor jedem Gebet Stille — Zeit zur Sammlung. Die Einsetzungsworte der Eucharistiefeier berühren mich tief.

Ich denke an einen Text aus Cristy Orzechowskis Buch „Hoffnungstränen"; in ihm verschmilzt der Horizont von damals und heute:

„Zeitungsnotiz, Lima, März 1987:
. . . Es spricht der Familienvater Porfirio X.: ‚Heute verdiene ich mir mein Leben, indem ich alle drei Tage ¼ l meines Blutes verkaufe. Mit den 100 Intis, die sie mir dafür geben, kann ich Milch für meine drei Monate alte Tochter kaufen . . . Inzwischen habe ich allerdings schwere Symptome von Anämie, und ich weiß nicht, wie lange sie mein Blut noch kaufen werden . . ."[18]

Mystik und Politik, Betrachten und Praktizieren sind ineinander verschmolzen. Die vorrangige Option für die Armen ist weder eine politisch ökonomische Strategie noch ein pastoral-katechetisches Konzept. Sie ist — so wie ich das erlebt habe — die unausweichliche Konsequenz einer Kirche, die, tief, ja mystisch im Jesus-Christus-Glauben verwurzelt, der wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Realität der Menschen nicht nur kritisch gegenübersteht oder sie interessiert begleitet, sondern die im solidarischen und befreienden Handeln mit allen Menschen ihren authentischen Ausdruck des Glaubens findet.

Das konkrete, alltägliche Engagement der Liebe und Gerechtigkeit provoziert dort, wo sich Christen, Marxisten, Humanisten mit den Armen solidarisieren und sich für ihre Befreiung engagieren, die urbiblische Frage: Warum und in wessen Namen tut ihr das? (Vgl. Apg 3,6) Gemäß dem Apostolischen Schreiben Evangelii nuntiandi (Art. 21) Papst Pauls VI. ist mit dem staunenden Fragen der Menschen aufgrund des Lebenszeugnisses der Christen die Basis der Evangelisierung gelegt.

5. Die Unvergleichbarkeit der Situation und die Askese der Vernunft und Sachbezogenheit

Die Situation der Armen Lateinamerikas und die Situation der Kinder, Jugendlichen, Erwachsenen und alten Menschen

[18] *Ch. Orzechowski*, Hoffnungstränen. Meditationstexte aus Lateinamerika, Salzburg 1988, 51f.

in den westlichen Industriegesellschaften ist grundverschieden. Gustavo Gutiérrez hat uns wiederholt davor gewarnt, den befreiungstheologischen Begriff der „tödlichen Armut" auf Außenseiter, Randgruppen oder auf Opfer einer „Zweidrittelgesellschaft", wie sie die Industrienationen zunehmend produzieren, zu übertragen; er werde dadurch verharmlost. Es hieße die auf Leben und Tod ausgesetzte lateinamerikanische Kirche verhöhnen, wenn man die Situation der Schüler und Schülerinnen in unseren Schulen oder der Lehrlinge in den Betrieben, die sicherlich auch institutionellen Zwängen und strukturellen Ungerechtigkeiten — etwa durch den Druck von Wirtschaftsverbänden auf schulpolitische und Ausbildungsmaßnahmen — ausgeliefert sind, mit der Situation der Armen Lateinamerikas parallel setzte.
Von Lateinamerika kann man lernen: Unrechtstrukturen stärkt, wer immer diese durch ideologische oder rein emotionelle Pauschalurteile anstelle von sachlichen und (wissenschaftlich) begründbaren Analysekriterien denunzieren will. Nur die Askese der Vernunft und der Sachbezogenheit, die nicht in einer kämpferischen Ideologie, sondern im Vertrauen in den Gott des Lebens, der in Jesus Christus alles und alle mit sich versöhnt hat, gründet, kann aus dem Teufelskreis wechselseitiger Pauschalurteile zu konkreten Schritten der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Veränderung hier wie dort befreien.

6. Am Prozeß lernen und nicht Ergebnisse kopieren

Wenn weder der Armutsbegriff noch die Option für die Armen nach Europa übertragen werden können, dann vielleicht die Bewegung der Basisgemeinden?

Dazu erinnere ich mich an ein Gespräch mit dem schon erwähnten P. Ricardo. Auf dem Weg zum sonntäglichen Mittagessen bei seiner Schwester, die mit ihrer Familie und mit der Mutter in einem mittelständischen Stadtviertel wohnte, sagte er: „Die Menschen hier können kaum zu einer comunidad werden." Hat also L. Boff recht, wenn er meint: „Ich komme mehr und mehr zu der Überzeugung, daß die kirchlichen Basisgemeinden von ihrem Wesen her das ureigene Werkzeug der Armen sind; sie sind nicht für die Mittel- und Oberschicht."[19]

Ist es in einer mitteleuropäischen „Betreuungs- und Servicekirche", an deren „Angebot-Nachfrage-Dogma" nach Meinung H. Steinkamps der überwiegende Teil von Seelsorgern und Pfarrzugehörigen festhält[20] und das sich widerspruchslos in die herrschenden Strukturen einer Konsumgesellschaft einpaßt, aussichtslos, von lateinamerikanischen Gemeinden zu lernen?[21]

Wer sich einen Direktimport pastoralkatechetischer Methoden aus Lateinamerika, sozusagen als Frischzellentherapie für die europäische Kirche erwartet, wird an den kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Differenzen zwischen Lateinamerika und Europa scheitern. Anders ist es, wenn wir nach den Merkmalen und Strukturen des Prozesses fragen, in dem sich die lateinamerikanische Kirche zu den Armen bekehrt hat und tagtäglich neu bekehrt; denn die Lebendigkeit dieser Kirche liegt ja gerade nicht in der Sicherheit und Abgeschlossenheit eines fertigen Inkulturations- bzw. Evangelisierungs-

[19] *L. Boff*, Theologie hört aufs Volk. Ein Reisetagebuch, Düsseldorf 1982, 19.
[20] *H. Steinkamp*, Selbst „wenn die Betreuten sich ändern", in: E. Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1988, 354—363, hier: 360.
[21] Vgl. den Buchtitel: *J. Sayer/A. Biesinger*, Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen, München 1988.

konzeptes, sondern in dessen Konflikthaftigkeit, Unsicherheit und Gefährdung.
Was also sind Charakteristika des lateinamerikanischen Umkehrprozesses der Kirche, von denen auch wir lernen können?
a) Die Kirche selber gesellt sich zu den Umkehrwilligen; sie steht nicht mehr nur als prophetische Ankünderin der anbrechenden Gottesherrschaft den Menschen und der Gesellschaft gegenüber; sie weiß sich mit ihnen in die Strukturen von Ungerechtigkeit und Sünde verstrickt und bedarf gleich ihnen der Bekehrung. Sie wird solidarisch im gewalt-, aber nicht widerstandslosen Kampf um Befreiung und ist offen auf die von Gott geschenkte Versöhnung hin. Das Image der „comunidades" mißt sich an der Konflikt- und Versöhnungsbereitschaft, an der handelnden Liebe und Solidaritätsfähigkeit mit allen Menschen, die an Projekten der Befreiung arbeiten, die dem Geist Jesu nicht widersprechen.
b) Die Bibel verwurzelt sich im Alltag der Menschen. Dazu eine Erfahrung: Die in den „comunidades" zahlreich vorhandenen Exemplare der „Biblia Latinoamericana", die bei jeder „reunion" (Zusammenkunft) verwendet werden, sind buchstäblich „zerlesen". Und das in einem Land, in dem es viele Analphabeten gibt! Die Hl. Schrift, gelesen „im Zusammenhang des Lebens und im Lichte der Tradition und des Lehramtes" (Puebla, n. 1001), ist die „Seele der Evangelisierung" (Puebla, n. 372).
c) Die mystische Verwurzelung im Glauben an den „Dios de la vida", an den „Gott des Lebens", und die spirituelle Verbindung mit Jesus Christus, der sich im Antlitz des Armen zeigt, ermöglicht eine radikale Bekehrung zum Menschen, die sich in der unbedingten Anerkennung seiner personalen Würde und gottgeschenkten Freiheit, unabhängig von seiner moralischen Qualität, äußert: Kein Mensch — und sei er noch so arm, unterdrückt, unmündig oder behindert, darf zum Objekt wirtschaftlicher, bildungspolitischer oder pastoral-katechetischer Maßnahmen gemacht werden, in denen andere über ihn bestimmen und ihn als *Objekt* mißbrauchen.
Wenn wir von der lateinamerikanischen Kirche lernen wollen, dann nicht im Kopieren von Ergebnissen, sondern in der Ernsthaftigkeit des Bekehrungsprozesses zum konkreten Menschen in seiner wirklichen — und nicht idealisierten — Realität. Wer sich persönlich und in der communio der Glaubenden auf diesen Umkehrprozeß einläßt, wird auf die Frage stoßen, ob sich die vollständige und authentische Lehre der Kirche nur an einer Summe von rechtgläubigen Sätzen oder nicht ebenso an der Entschlossenheit der handelnden Liebe messen lassen muß.

7. „Sehen — Urteilen — Handeln" als „Didaktik des Glaubens"

Wenn wir zum Abschluß noch nach der besonderen Didaktik lateinamerikanischer Katechese fragen, dann machen wir eine erstaunliche Entdeckung: Es gibt kein neues Modell, sondern die alte, von Cardijn und der Arbeit der KAJ bekannte Praxis von „Sehen — Urteilen — Handeln"; sie wird zur charakteristischen Didaktik des Glaubens. Die realitätsgerechte Analyse der Lebenswirklichkeit ist integrativer Bestandteil jeder Katechese und Evangelisation; sie wird nicht *über* die betreffenden Menschen, in objektivierender Distanz zu ihnen, sondern in solidarischer Partizipation mit ihnen durchgeführt.
Was im alltäglichen Leben geschieht und was die jüdisch-christliche Überlieferung offenbart, verschmilzt im „compromiso", das ist das konkrete realitätsgerechte und befreiende Handeln aus dem Glauben heraus, zu einem „dritten Horizont".
Gelingende Glaubensvermittlung wird zur Einführung in die Praxis von „Sehen —

Urteilen — Handeln", zur Einübung in einen praktizierten und nicht theoretisierten Glauben.
Der lebendige Prozeß, den der Entwurf zum Sozialhirtenbrief in Österreich ausgelöst hat, zeigt u. a., daß eine so elementare Struktur der Glaubensvermittlung auch in unserer differenzierten Gesellschaft, über die Kirchengrenzen hinaus, Interesse weckt.

8. Ganzheitliche Verkündigung, die die Zerrissenheit und Erlösungsbedürftigkeit offenbart

Der in Mode gekommene Begriff einer ganzheitlichen Glaubensverkündigung oder -vermittlung,[22] der eher appellativen als definitorischen Charakter hat und zunächst gegen die Gefahr des Auseinanderfallens von Kognition und Emotion deren Zusammengehörigkeit beschwor, droht inzwischen durch seine alltägliche Verwendung für alles und jedes (von der ganzheitlichen Medizin bis zur ganzheitlichen Körperkultur) zu einer Leerformel zu verkommen. Gegen alle Verharmlosung oder humanistisch-psychologische Einengung zielt der Begriff in Lateinamerika auf die Integration politisch-gesellschaftlichen Handelns in die Glaubensvermittlung ab. „Ganzheitlich" ist demnach eine Verkündigung bzw. eine Katechese nicht schon dann, wenn sie die existientiellen Fragen des Menschen aufgreift oder wenn sie ihn in einen Zustand versetzt, in dem er sich mit sich selbst, mit der Welt und mit Gott in Einheit erlebt.
Ganzheitlich ist nach lateinamerikanischem Verständnis die Glaubensvermittlung dann, wenn sie nicht nur den Kopf oder das Gefühl des Menschen integriert, sondern wenn sie sich im solidarischen, befreienden Handeln der Christen in der aussichtslosen, ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit zeigt. Die ganzheitliche Verkündigung macht also den Menschen nicht von sich aus oder aus eigener Kraft, sozusagen in Selbsterlösung „ganz". Gerade das Gegenteil ist der Fall: Ganzheitliche Verkündigung offenbart eher die Zerrissenheit des Menschen und seiner Gemeinschaft als die Ganzheit; solche Glaubensvermittlung hält in ihrem solidarischen Engagement aber auch die Frage und die Hoffnung nach jenem ganz anderen wach, der allein Mensch und Gesellschaft auf die Vollgestalt geglückten Menschseins hin befreien, d. h. erlösen kann.

[22] Vgl. zur Kritik des Ganzheitsbegriffes in der Theologie und Religionspädagogik: *K. Nientiedt*, Ganzheitlichkeit, in: Herder Korrespondenz 41 (1987) 101—103.

Groß, Engelbert
„Religionsunterricht auf der Suche"

aus der Reihe Extemporalia — Fragen der Theologie und Seelsorge
Band 7, 120 Seiten, Broschur, DM 19,80; ISBN 3-7721-0103-8
Studien des Eichstätter Ordinarius für Religionspädagogik, selbst über 20 Jahre hauptberuflicher Religionslehrer, zur Problematik der Glaubensvermittlung im Unterricht in unserer Zeit. Einladung zur Suche nach Zugang zum Evangelium und zur Wahrheit und Glaubwürdigkeit der Rede über Gott und unser Heil.
Einladung an Religionslehrer, Priester, Katecheten, Fachleiter und Bildner künftiger Lehrer des Glaubens.
FRANZ SALES VERLAG, Eichstätt — Wien
Auslieferung in Österreich: HERDER — Wien.

WERNER SIMON

Meister Eckhart — Mystik und Denken

Wie „Glaube" und „Wissen" keine Gegensätze darstellen, so auch nicht „Mystik" und „Denken". Es handelt sich jeweils eher um einander ergänzende Kategorien. In der Auseinandersetzung mit der irrationalen Emotionalität gegenwärtiger Bewegungen wie „New Age" kann eine Besinnung auf die mittelalterliche Mystik wegweisend sein.
Der Verfasser, Professor im Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften an der Freien Universität Berlin, stellt die Mystik Eckharts in den historischen Kontext seiner Zeit und schlägt Brücken zur Gegenwart. (Redaktion)

1. „Mystik" und „Denken"

„Mystik" und „Denken" — lassen sich diese beiden Weisen der Wirklichkeitserfahrung anders als in einem Verhältnis des Gegensatzes zueinander verstehen? „Mystik" — zeichnet sich die mit diesem Begriff signalisierte Erfahrung nicht dadurch aus, daß sie sich gegen ein rationales Verständnis sperrt, daß sie die Emotionalität, aber eben nicht die Rationalität des Menschen anspricht und herausfordert?
Was uns heute vielfach als ein Gegensatz erscheint, was darüber hinaus heute vielfach im Widerspruch artikuliert und gelebt wird, wurde in der theologischen und philosophischen Reflexion des Mittelalters offenbar nicht als Gegensatz empfunden. Bonaventura (um 1217—1274) definiert die mystische Erfahrung als einen Modus des Erkennens. Sie ist „cognitio Dei experimentalis"[1]: ein Erkennen Gottes in der Weise der Erfahrung, d. h. in der Weise einer unmittelbaren Gegebenheit, in der sich der Erkenntnisinhalt dem Erkennenden selbst zeigt und gibt. Aber solche Erfahrungserkenntnis bleibt offen für eine ihr nachfolgende begriffliche Reflexion. Sie ist vernünftiger Einsicht nicht prinzipiell verschlossen, sondern besitzt eine ihr eigentümliche Vernünftigkeit. Auch in diesem Zusammenhang gilt das für das Programm der Scholastik grundlegende Axiom der „fides quaerens intellectum": Der in der Glaubenserfahrung — und mystische Erfahrung ist für den glaubenden Christen immer auch Glaubenserfahrung — behauptete Wahrheitsanspruch kann und soll in einer nachfolgenden Reflexion als rational vernünftig oder zumindest als rational nicht widervernünftig erwiesen werden. Wahre Religion muß sich vor einem an der Suche nach Wahrheit ausgerichteten Denken nicht fürchten, sie setzt ein solches Denken vielmehr vom eigenen Wahrheitsanspruch her voraus und frei.
Es gibt einen Traditionsstrang, der die Reflexion auf die mystische Erfahrung als eine durchgängige Problemstellung der gesamten mit „Scholastik" bezeichneten Periode des theologischen Nachdenkens ausweist. Andererseits gewinnt die Problemstellung im 14. und 15. Jahrhundert im Zusammenhang aktueller geschichtli-

[1] Vgl. *Bonaventura*, III Sent. 35, 1,1,c; De perfect. evangel. I, concl.; auch: *Thomas von Aquin*, Summa theol. II-II, 97,2. Dazu: *A. M. Haas*, Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik, in: *W. Beierwaltes* u. a., Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 73—104; *ders.*, Was ist Mystik?, in: *K. Ruh* (Hg.), Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986, 319—341. Ferner: *St. Grünewald*, Franziskanische Mystik. Versuch einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura, München 1932; *F. D. Joret*, Die mystische Beschauung nach dem hl. Thomas von Aquin, Dülmen 1931.

cher, sozialer und kultureller Entwicklungen einen neuen Stellenwert und eine Relevanz, die weit über den Bereich scholastischer — schulmäßiger — Befassung hinausreicht. Exemplarisch läßt sich dies in der Person und im Denkansatz des Meister Eckhart (um 1260—1328) aufzeigen.

2. Die neuplatonische Tradition: Dionysius Areopagita

2.1. Die Tradition der mittelalterlichen Mystik steht in der Wirkungsgeschichte einer philosophischen Erneuerungsbewegung, die im dritten nachchristlichen Jahrhundert vor allem platonisches Gedankengut neu aufnahm. Dieser sogenannte Neuplatonismus ist vor allem mit der Person und dem Werk Plotins[2] verbunden. Er prägte nicht nur die außerchristliche spätantike Philosophie, sondern beeinflußte auch Philosophie und Theologie des spätantiken Christentums. Angesichts der dominierenden Erfahrung des Widerspruchs und des Gegensatzes, einer Erfahrung der Zerrissenheit, die identisches Leben gefährdet und in Frage stellt, stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang des Ganzen als dem, was Sinn gibt und Sinn verbürgt. Ein solcher Zusammenhang findet sich nicht in der Vielfalt, wie sie in der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung vor Augen tritt, er findet sich auch nicht in der Vielfalt der begrifflich geordneten geistigen Wirklichkeit. Das „Eine", das zugleich das „Gute" ist, liegt als Grund und Ursprung jenseits dieser Vielfalt. Es läßt sich von daher nur negativ bestimmen:

„Da nämlich die Wesenheit des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, ist sie keines von allen. Sie ist also weder ein Etwas, noch ein Wiebeschaffen, noch ein Wieviel, weder Geist noch Seele; es ist kein Bewegtes und wiederum auch kein Ruhendes, nicht im Raum, nicht in der Zeit, sondern das Eingestaltige als solches; oder vielmehr ohne Gestalt, da es vor jeder Gestalt ist, vor Bewegung und vor Ständigkeit, denn die haften am Seienden und machen es zu einem Vielen."[3]

Das „Eine" ist als die unbegrenzte Fülle Ursprung und Ziel des Vielen, das aus dieser Fülle hervorgeht und das zur ursprünglichen Fülle zurückkehren soll. Plotin verwendet Bilder, die uns in der Tradition der Mystik immer wieder begegnen werden. Als Bild der *Emanation:* das Bild der Quelle, die überfließt und in diesem Überfluß alles, was ist, begründet und sein läßt. Als Bild der *Illumination:* das Bild der Sonne, die alles erleuchtet und im Licht sein läßt, ohne daß sie in diesem Ausstrahlen ihre ursprüngliche Leuchtkraft verliert und mindert. Identität im Sinne der Ursprünglichkeit erlangt der Mensch, wenn er sich dieses seines Ursprungs bewußt wird: sich ihm zuwendet, im schauenden, d. h. erkennenden, und liebenden, d. h. strebenden, Aufstieg zu ihm zurückkehrt.
Diese überkategoriale Erkenntnis wird von Plotin mit dem für den Erkenntnisvorgang vertrauten Bild des „Schauens" umschrieben: Wir müssen gleichsam „eine andere Weise des Sehens"[4] in uns erwecken. Man muß „stille warten, bis es erscheint, indem man sich zum Schauen

---

[2] Er lebte von ca. 204/5 bis 269/70. Zu ihm vgl. *F.-Ph. Hager,* Plotin (204/5—269/70), in: *O. Höffe* (Hg.), Klassiker der Philosophie, Band 1, München 1981, 137—153 (Lit.). Ferner: *W. Beierwaltes,* Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt 1985; *ders.,* Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins, in: *ders.* u. a., Grundfragen (Anm. 1), 8—36; *ders.,* Plotins philosophische Mystik, in: *M. Schmidt/D. R. Bauer* (Hg.), Grundfragen christlicher Mystik, Stuttgart—Bad Cannstatt 1987, 39—49; *W. Weischedel,* Der Gott der Philosophen, Band 1, München ²1985, 63—69.

[3] *Plotin,* Enneaden VI 9,3. Hier und im folgenden zitiert nach der Übersetzung von *R. Harder,* Plotins Schriften, ins Deutsche übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griech. Lesetext u. Anmerkungen fortgeführt von *R. Beutler* und *W. Theiler,* 6 Bde. in 12 Teilen, Hamburg 1956—1971.

[4] Enn. VI 9,11.

rüstet, so wie das Auge den Aufgang der Sonne abwartet"[5]. Diese „Einung" mit dem absoluten „Einen" ist gemeint, wenn in der Tradition der Mystik von der „unio mystica" gesprochen wird, die zugleich als ein „Aus-sich-Heraustreten" (ekstasis) und als ein „Ergriffen-Werden" (raptus) umschrieben wird.

2.2. Eine für die mittelalterliche Theologie kaum zu überschätzende Bedeutung erlangten die Schriften eines christlichen Neuplatonikers, der zu Beginn des 6. Jahrhunderts vermutlich in Syrien lebte und sein Werk unter dem Pseudonym „Dionysius Areopagita"[6] veröffentlichte. Dieses Pseudonym gibt die vier Einzelschriften als Werke jenes athenischen Ratsherrn Dionysius aus, der nach Apg 17,34 die Rede des Paulus auf dem Areopag gehört und sich daraufhin dem christlichen Glauben angeschlossen hatte. Die Verfasserschaft des Paulusschülers verlieh diesen Schriften einen gleichsam kanonischen Rang. Von besonderer Bedeutung sind die Schriften „Die göttlichen Namen" und „Die mystische Theologie". In neuplatonischer Tradition beschreiben sie den Weg der Erkenntnis Gottes als einen gestuften Aufstieg zum Absoluten. Der Weg führt von einem bejahenden Sprechen zu einem verneinenden Sprechen, um schließlich jenseits bejahenden und verneinenden Sprechens in einer „mystischen Theologie" zu enden, der einzig angemessenen Weise, dem „namenlosen" Gott erkennend zu begegnen. Bejahendes Sprechen — affirmative oder kataphatische Theologie — heißt, es werden Gott positive Prädikate beigelegt: Gott ist der Vollkommene, die Wahrheit, das Sein, der Gute, der Eine. Aber: Wenn wir dem Absoluten diese Begriffe beilegen, so übertragen wir Anschauungen, die im Bereich des Bedingten gewonnen wurden, auf den Unbedingten; wir sprechen vom Unbedingten in bedingter Weise und werden ihm so letztlich nicht gerecht. So legt sich als angemessenerer Weg der eines verneinenden Sprechens nahe — der Weg der negativen oder apophatischen Theologie: Gott ist *un*endlich, *un*begrenzt, *un*bedingt, er ist *Nicht*-Sein und *Nicht*-Eins, weil Über-Sein und Über-Eins. Aber auch dieses Erkennen muß überschritten werden. „Mystische Theologie" mündet „jenseits allen Lichts" der Verstandeserkenntnis, „jenseits sogar des Nicht-Erkennens" in einem „überlichten Dunkel des Schweigens".[7] In diesem Bild wird zum Ausdruck gebracht, daß die Erkenntnis des Absoluten ins „Schweigen" führt, daß sie nämlich in einer am Begrenzten gewonnenen Begrifflichkeit nicht mehr adäquat ausgesprochen werden kann. Es wird aber auch zum Ausdruck gebracht, daß diese „Dunkelheit" des Nicht-Erkennens nicht in einer unvernünftigen Irrationalität endet, sondern in einer „überlichten" Helle, die in Erinnerung bringt, daß menschliche Vernunft in ihrer bleibenden Offenheit weiter reicht als die Grenzen kategorialer Verstandeserkenntnis.

„Demgemäß bitten wir, in dieser überleuchtenden Dunkelheit zu sein und durch Unsehen und Unerkennen zu sehen und zu erkennen, was — über Sehen und Erkennen hinaus — das Nicht-Sehen und das

---

5 Enn. V. 5,8.

6 Vgl. *M. de Gandillac*, Pseudo-Dionysios (6. Jh.), in: *G. Ruhbach/J. Sudbrack* (Hg.), Große Mystiker. Leben und Wirken, München 1984, 77—92 (Lit.); *Weischedel* (Anm. 3), 92—98 (= *Ders.*, Dionysios Areopagita als Philosophischer Theologe, in: *E. Fries* (Hg.), Philosophie und ihre Geschichte. Festschrift für Joseph Klein zum 70. Geburtstag, Göttingen 1967, 105—113); *W. Völker*, Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden 1958.

7 *Dionysius Areopagita*, Mystische Theologie 1. Hier und im folgenden zitiert nach der Übersetzung von J. Sudbrack in: *G. Ruhbach/J. Sudbrack* (Hg.), Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden, München 1989, 91—100.

Nicht-Erkennen ist, — das nämlich ist das wahre Sehen und Erkennen — und dem Überseienden auf überseiende Weise Hymnen darzubringen, indem wir Ihm alles Seiende absprechen . . ."[8]
„Du aber, o lieber Timotheus, der du dich ernsthaft um die mystische Schau mühst, laß die Wahrnehmungen und Verstandesbemühungen, und alles Sinnenhafte und Geistige, und alles Nichtseiende und Seiende, und strebe erkenntnislos zum Geeintwerden — soweit es möglich ist — mit dem, der alles Sein und Erkennen übersteigt."[9]

2.3. Im Jahre 827 übersandte der oströmische Kaiser Michael dem fränkischen weströmischen Kaiser Ludwig eine Handschrift mit den griechischen Schriften des Dionysius. Ludwig übergab sie dem Kloster Saint-Denis nördlich von Paris, der Grablege der fränkischen Könige und einem Zentrum frühmittelalterlicher Klostergelehrsamkeit. Im Jahre 867 übertrug der Leiter der Pariser Hofschule Karls des Kahlen, Johannes Scotus, den griechischen Text ins Lateinische und gab ihm die Gestalt, die für das Mittelalter normativ blieb. Es ist uns eine Vielzahl von Dionysius-Kommentaren überliefert, die sich vor allem auf die Schrift „De divinis nominibus" beziehen: u. a. von Hugo von St. Victor († 1141), Albert dem Großen († 1280) und Thomas von Aquin († 1274). Um 1250 wurden in Paris die Schriften des Dionysius sowie Paraphrasen und Kommentare dieser Schriften in einem ‚Dionysius-Handbuch' zusammengefaßt. Es ist anzunehmen, daß dieses Corpus Dionysiacum der Pariser Universität Meister Eckhart bekannt war.
Die Bedeutung des Werkes des Dionysius auch innerhalb der aristotelischen Richtung der scholastischen Theologie belegt das Beispiel des Thomas von Aquin.[10] Thomas zitiert in seinem Gesamtwerk Dionysius an mehr als 1700 Stellen. Daß es sich bei dieser Anknüpfung nicht nur um eine äußerliche Bezugnahme handelt, soll an drei prägnanten Beispielen belegt werden:
Thomas schreibt gleichsam als Vorwort zu seiner Gotteslehre in der „Summa theologiae":

„Weil wir aber von Gott nicht wissen können, was er ist, sondern nur, was er nicht ist, darum können wir auch nicht betrachten, wie er ist, sondern eher, wie er nicht ist."[11]

In der Quaestio disputata „De potentia" formuliert er:

„Das ist das Äußerste menschlichen Gott-Erkennens: zu wissen, daß wir Gott nicht wissen: daß aber, so weit wir erkennen, jenes, was Gott ist, alles, was wir von ihm erkennen, überschreitet."[12]

Im Kommentar zur Schrift des Boethius „De trinitate" heißt es:

„Gott wird durch Schweigen geehrt — nicht weil wir von ihm nichts zu sagen oder zu erkennen vermöchten, sondern weil wir wissen, daß wir unvermögend sind, ihn zu begreifen."[13]

Alle drei Zitate weisen eine direkte Bezugnahme auf Dionysius auf. Als Thomas 1274 stirbt, ist Eckhart etwa vierzehn Jahre alt. Drei Jahre nach dem Tod des Thomas nimmt er sein Studium der artes an der Pariser Universität auf. Noch vor 1280 schließt er das Studium der Theologie am Ordensstudium der Dominikaner in Köln an, wo u. a. Albert der Große, der Lehrer des Thomas, auch sein Lehrer war.

3. Der zeitgeschichtliche Kontext

Werfen wir einen kurzen Blick auf die politische und soziale Situation in der

---

[8] Myst. Theol. 7.
[9] Myst. Theol. 2.
[10] Vgl. *J. Pieper*, Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München 1978, 41—50. Ferner: *W. M. Neidl*, Thearchia. Die Frage nach Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin, Regensburg 1976.
[11] *Thomas von Aquin*, Summa theol. I, 3, prooem.
[12] De pot. 7,5, ad 14.
[13] In lib. Boetii de trin. 2,2, ad 6.

zweiten Hälfte des 13. und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts.

Es ist eine Zeit, in der Papsttum und Kaisertum, die die religiöse und politische Ordnung repräsentierenden Universalgewalten des hohen Mittelalters, darniederliegen; eine Krise, von der sich beide nie mehr ganz erholen werden.

1268 besiegelt die Enthauptung Konradins auf dem Marktplatz von Neapel den endgültigen Untergang des staufischen Kaisertums. An seine Stelle wird nach 1273 ein Wahlkönigtum treten, basierend auf den Grundlagen einer territorialen Hausmacht. Eine Vielzahl regionaler Gewalten und ein Konzert europäischer „Nationalstaaten" löst das „übernational" ausgerichtete Kaisertum ab.

1302 formuliert Papst Bonifaz VIII. in der Bulle „Unam sanctam" noch einmal gegen den französischen König Philipp IV. den Anspruch auf eine päpstliche Oberhoheit auch gegenüber der weltlichen Gewalt. 1303 wird der gleiche Papst vom Kanzler des französischen Königs in Anagni überfallen und gefangengesetzt. 1309 siedelt Papst Klemens V. mit seiner Kurie nach Avignon über und leitet damit die nun Jahrzehnte währende Abhängigkeit des Papsttums vom französischen Königtum ein. Die in diesem „Exil von Avignon" entfaltete üppige Verwaltung und Hofhaltung und das kuriale Finanzsystem sorgen dafür, daß der Ruf nach einer Reform „an Haupt und Gliedern" nicht mehr verstummen wird.

Der im Jahr 1324 über König Ludwig von Bayern verhängte Bann bleibt weithin wirkungslos. Ludwig wird 1328 von einem Vertreter der republikanischen Stadtregierung in Rom zum Kaiser gekrönt. Ebenfalls im Jahre 1324 veröffentlicht Marsilius von Padua seinen „Defensor pacis" und vertritt darin die Grundsätze einer Trennung von weltlicher und kirchlicher Gewalt, eines konziliaren Kirchenregiments und einer in der Souveränität des Volkes verankerten weltlichen Regierung. Seine Schrift spiegelt die laikalen Lebensformen der oberitalienischen Stadtherrschaften.

Die zweite Hälfte des 13. und die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts ist aber auch eine Zeit des weiteren Aufstiegs der Städte und einer Festigung und Weiterentwicklung bürgerlicher Stadtkultur. Soziale Spannungen zwischen den überkommenen Inhabern des städtischen Regiments — den das Patriziat stellenden Großkaufleuten — und den aufstrebenden Handwerkern der Zünfte führen zu teilweise gewaltsamen politischen Auseinandersetzungen innerhalb der städtischen Gemeinwesen.

Naturkatastrophen wie die seit der großen Hungersnot von 1315—1317 wieder gehäuft auftretenden Hungersnöte, aber auch Seuchen wie die große Pest des Jahres 1348 erschüttern das Vertrauen in die überkommene Weltordnung und ihre Repräsentanten.

4. Innerkirchliche Auseinandersetzungen

In diesem Zusammenhang behielten die Anfragen der innerkirchlichen Armutsbewegungen ihre Aktualität und Brisanz.[14] Es handelt sich dabei zum einen um Ordensbewegungen, die zu Beginn des 13. Jahrhunderts vorwiegend in Südeuropa entstanden waren: Franziskaner und Dominikaner. Es handelt sich zum anderen um die vor allem seit dem Ende des 12. Jahrhunderts in den Städten Flanderns und des Rheinlandes ihren Ausgang neh-

[14] Vgl. *H. Wolter*, Christliches Schwärmertum im 13. Jahrhundert, in: *H. Jedin* (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Band III/2, Freiburg 1968, 306—313; *E. Iserloh*, Die Spiritualenbewegung und der Armutsstreit: ebd., 453—460; *H. Grundmann*, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt ²1961; *ders.*, Ketzergeschichte des Mittelalters, Göttingen ²1967.

menden Laienbewegungen der Beginen und Begarden. Die nach der grauen (beigen) Farbe ihrer Kleidung benannten Frauen (Beginen) und Männer (Begarden) fanden sich in den Städten in eigenen Häusern zusammen, um — ohne daß sie ein formelles Ordensgelübde ablegten — ein religiös-asketisches Leben zu führen, das meist mit dem Dienst an den Kranken und einer handwerklichen Tätigkeit zur Sicherung des Lebensunterhalts verbunden war. So zählte Köln bis zu 169, Straßburg bis zu 85 Beginenhäuser. 1267 beauftragte Papst Klemens IV. den Orden der Dominikaner mit der cura monialium, der Seelsorge für die Klosterfrauen der Bettelorden, die auch die Seelsorge an den in keinen Orden integrierten Beginen umfaßte. „Fratres docti" — theologisch geschulte Brüder sollten die oft selbst gebildeten Frauen auf dem Weg ihrer geistlichen Erfahrung begleiten und beraten.

Auseinandersetzungen zunächst innerhalb des Franziskanerordens selbst, schließlich zwischen weiten Kreisen des Franziskanerordens und der päpstlichen Kurie prägten das geistige Klima zu Lebzeiten Eckharts. Es ging dabei um die Verbindlichkeit des radikalen Armutsideals. Der Streit führte dazu, daß 1323 — fünf Jahre vor Eckharts Tod — eine päpstliche Bulle die Behauptung, Jesus und die Apostel hätten weder persönlich noch gemeinsam Eigentum besessen, als häretisch verurteilte und damit die Franziskanerspiritualen, die das radikale Armutsideal vertraten, als Häretiker verdächtigte und mit der Inquisition bedrohte. Der Ordensgeneral Michael von Cesena wurde in Avignon gefangengesetzt. Es gelang ihm zu fliehen. Er fand in München mit anderen Franziskanern Zuflucht am Hofe Ludwigs des Bayern. Er wurde abgesetzt und mit anderen Ordensbrüdern aus dem Orden ausgeschlossen und exkommuniziert.

Im Kontext dieser Auseinandersetzungen gerieten auch einzelne Gruppen von Beginen und Begarden, die mit der franziskanischen Armutsbewegung sympathisierten und nicht selten Verfolgten Unterschlupf gewährten, unter den Verdacht der Häresie. Die mystische Frömmigkeit, die in den Kreisen der Beginen und Begarden vielerorts lebendig war, führte dort, wo sie einen literarischen Niederschlag fand, nicht selten zu Formulierungen, die als gewagt und ungewohnt erschienen. Außerdem gab es am Rand der Armutsbewegung immer wieder schwärmerische Gruppen, welche die in der mystischen Erfahrung erfahrene Freiheit des Geistes — sie nannten sich vielfach „Brüder und Schwestern des freien Geistes" — zugleich als eine Freiheit gegenüber kirchlichen und staatlichen Autoritäten verstanden und lebten. Nicht selten war diese Spiritualität auch von einem apokalyptischen Drängen erfüllt, das, anknüpfend an die Prophetien des Joachim von Fiore († 1202), den Anbruch des endzeitlichen Reiches des Geistes und der Freiheit erwartete, das die Zeit der in Reichtum und Macht befangenen Kirche und Gesellschaft und deren Institutionen ablösen werde. Die 1311 auf dem Konzil von Vienne ausgesprochene Verurteilung von acht Irrtümern der Beginen und Begarden bezog sich zwar nur auf einzelne Gruppen. Sie führte jedoch dazu, daß allmählich die gesamte Institution der Beguinage unter Häresieverdacht geriet. Diesem Verdacht entzogen sich viele dadurch, daß sie sich einzeln oder als Gemeinschaften den Bettelorden anschlossen und integrierten.

Mit Kurt Ruh[15] kann davon ausgegangen werden, daß die seelsorgliche Begleitung

[15] Vgl. *K. Ruh*, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, München 1985, bes. 95—114 („Meister Eckhart und die Beginenspiritualität"). Auch: *Otto Langer*, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit, München 1987.

dieser Frauen den Kontext bildete, innerhalb dessen Eckhart seinen eigenen Ansatz mystischen Denkens zur Geltung brachte und ihm eine Radikalität verlieh, die ihn selbst unter Häresieverdacht brachte und schließlich zur posthumen Verurteilung einzelner seiner Thesen führte. Eckharts denkerische Bemühungen stehen zugleich in der Wirkungsgeschichte der mit den Namen Plotin und Dionysius Areopagita verbundenen Ansätze. Das neuplatonische Denkmodell dient ihm als Verstehenshilfe bei der rationalen Erhellung und intellektuellen Durchdringung einer geistig-geistlichen Erfahrung, deren Recht er gegen unberechtigte Angriffe und Verdächtigungen schützen und verteidigen will.

Bei seinem Aufenthalt in Paris 1311—1313 wurde Eckhart mit dem Schicksal der Begine Marguerite Porète[16] konfrontiert, die am 1. Juni 1310 auf der Place de Grève aufgrund des verweigerten Widerrufs ihres Buches „Miroir des simples âmes" verbrannt wurde. Dieses Buch, das von den einen als Zeugnis höchster Frömmigkeit und Geistigkeit geschätzt, von den anderen wegen seiner gewagten Thesen und Sprache als häretisch beurteilt wurde, beschreibt in der Form eines Dialogs den Weg der „einfach" gewordenen Seele, die auf dem Weg der Überwindung des Eigenwillens in einer selbstlos gewordenen Liebe zu ihrer „Vernichtung" in Gott gelangt und dort in göttlicher Unmittelbarkeit ihre höchste „Freiheit" jenseits aller Vermittlung findet. Verfolgungen von Beginen und Begarden, Prozesse und Hinrichtungen sind uns sowohl für Straßburg belegt, wo Eckhart 1313 die cura monialium für die 65 Frauenklöster der süddeutschen Provinz der Dominikaner übertragen wurde, wie auch für Köln, wo er seit 1323 als Magister tätig war. In Straßburg wurden die Dominikaner als „fautores beginarum", als „Förderer der Beginen" inkriminiert. In Köln wurde 1326 gegen Eckhart selbst ein Inquisitionsprozeß angestrengt.

5. Meister Eckharts Ansatz einer reflektierten Mystik

Eckhart[17] wurde um 1260 geboren. In Erfurt trat er in den Konvent der Dominikaner ein. Das Studium der artes absolvierte er an der Universität Paris, das Studium der Theologie am Generalstudium der Dominikaner in Köln. 1293/94 nahm

[16] Vgl. *K. Ruh*, „Le miroir des simples âmes" der Marguerite Porète, in: *ders.*, Kleine Schriften II (Scholastik und Mystik im Spätmittelalter), Berlin 1984, 212—236; *E. Gössmann*, Die Geschichte und Lehre der Mystikerin Marguerite Porète (gest.1310), in: *H. Häring/K.-J. Kuschel* (Hg.), Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie, München 1988, 69—79; *F.-J. Schweitzer*, Marguerite Porète, in: *J. Thiele* (Hg.), Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts, Stuttgart 1988, 191—202.

[17] Vgl. *A. M. Haas*, Meister Eckhart (ca. 1260— ca. 1328), in: *Ruhbach/Sudbrack* (Hg.), Große Mystiker (Anm. 6), 156—170 (Lit.). Ferner: *Ruh*, Meister Eckhart (Anm. 15); *Ruh* (Hg.), Abendländische Mystik (Anm. 1); *U. Kern* (Hg.), Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, München/Mainz 1980; *A. M. Haas*, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, Einsiedeln 1979; *D. Mieth*, Meister Eckhart. Gotteserfahrung und Weg in die Welt, Olten 1979; *B. Welte*, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg 1979; *J. Quint*, Einleitung, in: *ders.* (Hg.), Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate, München 1979, 9—50. — Für meine eigene Begegnung mit der Spiritualität Eckharts waren wichtig die Seminare und Arbeiten meines Lehrers Günter Stachel. Vgl. in diesem Zusammenhang die zuletzt vorgelegten Veröffentlichungen: Gebet — Meditation — Schweigen. Schritte der Spiritualität, Freiburg 1989, bes. 157—189; Streit um Meister Eckhart: spekulativer Theologe, beinahe häretischer Scholastiker oder großer Mystiker?, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 111 (1989) 57—65. — Eine kritische Gesamtausgabe der Werke Meister Eckharts erscheint im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft: Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft: Die deutschen Werke, hg. *J. Quint*, Bd. 1—3 und 5, Stuttgart 1958 ff. (im folgenden zitiert: DW); Die lateinischen Werke, hg. von *J. Koch* u. a., Bd. 1—5, Stuttgart 1936 ff. (im folgenden zitiert: LW).

er als Lektor seinen ersten Lehrauftrag an der Pariser Universität wahr. Anschließend leitete er als Prior den Erfurter Konvent und übernahm als Vikar für Thüringen Aufgaben in der Ordensleitung. In dieser Zeit entstanden die „Reden der Unterweisung". 1302/03 wurde ihm erneut ein theologischer Lehrauftrag in Paris übertragen — diesmal als Magister mit selbständiger Lehrverantwortung. Danach übernahm er für acht Jahre die Leitung der durch Teilung neu gegründeten norddeutschen Ordensprovinz der Dominikaner. 1311—1313 erhielt Eckhart einen zweiten Lehrauftrag als Magister in Paris — eine Auszeichnung und Ehrung, die außer ihm nur Thomas von Aquin zuteil wurde. Auf die Pariser Lehrtätigkeit gehen die meisten seiner lateinischen Werke zurück: einige Quaestionen, mehrere Schriftkommentare und zahlreiche thesenförmige Predigtentwürfe. Es folgte ein neunjähriger Aufenthalt in Straßburg, wo er — wie bereits erwähnt — seitens der Ordensleitung mit der cura monialium für die Frauenklöster der süddeutschen Ordensprovinz betraut wurde. 1323 erfolgte die Berufung auf den theologischen Lehrstuhl des Generalstudiums der Dominikaner in Köln. In dieser Straßburger und Kölner Zeit entstanden die meisten seiner deutschen Werke: das „Buch der göttlichen Tröstung" und zahlreiche Predigten, die uns durchwegs in — offensichtlich jedoch von Eckhart selbst autorisierten — Nachschriften überliefert sind. 1326 leitete der Kölner Erzbischof gegen Eckhart den Inquisitionsprozeß ein, in dessen Verlauf dieser eine „Verteidigungsschrift" verfaßte. Der Prozeß wurde nach der Appellation Eckharts an das päpstliche Gericht in Avignon delegiert.[18] Eckhart reiste selbst nach Avignon, wo er vor der endgültigen Entscheidung, vermutlich im Jahre 1328, starb.

Lateinische und deutsche Werke Eckharts kreisen immer wieder um einige zentrale Kernthemen und Grundgedanken, von denen her sich der Eckhartsche Ansatz einer reflektierten Mystik rekonstruieren läßt. Im folgenden sollen einige dieser Grundgedanken vorgestellt und an einzelnen Aussagen Eckharts belegt und erläutert werden.

5.1. Das Ethos der Abgeschiedenheit und Gelassenheit

Eckhart beschreibt den Weg zur Erfahrung Gottes als einen Weg der „Abgeschiedenheit" und der „Gelassenheit". Der Mensch soll offen und frei, er soll „leer" und „ledig" werden. Er soll „ohne Eigenschaft", d. h. ohne Fixierung der Wirklichkeit und ohne Selbstfixierung leben. Er soll die „Bilder" lassen, die Vorstellungen, die die Dinge der Welt festzuschreiben und so sicherzustellen versuchen. Solche Abgeschiedenheit und Gelassenheit führt nach Eckhart in die „Armut". Der gelassene, der abgeschiedene Mensch ist ein „armer Mensch":

„Das ist ein armer Mensch, der nicht will und nicht weiß und nicht hat."[19]

Der abgeschiedene Mensch steht abgeschieden in der Welt. Er steht „bei den Dingen", aber die Dinge stehen nicht „in ihm". Er handelt „ohne Eigenschaft" und wird so offen für die Wahrheit der Menschen und der Dinge.

In dieser Abgeschiedenheit in der Welt wird er offen für die Wahrheit des Ganzen, er wird offen für Gott. Er läßt Gott so sein, wie er ist: jenseits von Festlegungen und

[18] Vgl. *W. Trusen*, Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen, Paderborn 1988. Auch: *D. Mieth*, Gescheitert und doch fruchtbar: Gründe und Hintergründe des Prozesses gegen Meister Eckhart (ca. 1260—1327/28), in: *Häring/Kuschel* (Hg.) (Anm. 16), 81—95.

[19] DW 2, 488 — Predigt „Beati pauperes spiritu".

selbstbezogenen Festschreibungen des eigenen Wollens und Denkens.

„Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften [= seinshaften] Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken der Menschen und aller Kreatur."[20]

Eckhart gelangt in der Konsequenz dieses Ethos der Abgeschiedenheit zu der paradoxen Formulierung, daß der Mensch Gott bitten müsse, daß er „Gottes ledig werde"[21], daß er „Gott um Gottes willen lasse"[22]. Abgeschiedenheit und Gelassenheit führen den Menschen in jene radikale Offenheit, in der sich Gott selbst zur Erfahrung und zur Sprache bringen kann.

5.2. Versuche, sich dem unbegreiflichen Gott begrifflich zu nähern

In der Offenheit der Abgeschiedenheit gelangt der Mensch vor eine transzendente Einheit des Ganzen, in der das zerstreute und widerspruchsvolle Viele und Einzelne wurzelt und gründet. Im Bezug auf die Wahrheit und Gutheit dieses transzendenten Einen erkennt er die begrenzte Wahrheit und erstrebt er das begrenzte Gut des begrenzten Vielen. So legt Eckhart Gott als Namen die Begriffe der „Wahrheit" und der „Gutheit" zu:

„Gott aber ist die Wahrheit selbst. Alles übrige ist zwar wahr, aber nicht die Wahrheit. Wahr aber ist es immer nur durch die Wahrheit."[23]

Aber auch diese Vorstellung von Gott als der „Wahrheit" und „Gutheit" bleibt bezogen auf das menschliche Erkenntnis- und Strebevermögen und erfährt darin ihre Grenzen. Eckhart transzendiert diese Begrenzung durch die Begriffe des „Einen" und des „Seins", denen gegenüber eine solche Begrenzung nicht zur Geltung gebracht werden kann. Aber selbst diese Begriffe als mögliche Namen Gottes müssen überstiegen werden. Gott ist nicht das Sein der Kreaturen. Er ist nicht das Sein der begrenzten Seienden, das er ermöglicht und begründet, ohne in ihm aufzugehen oder in ihm aufgehoben zu werden.

„Gott ist in allen Dingen zuinnerst als das Sein, und so zehrt alles Seiende von ihm: er ist auch zuäußerst, weil über allem und so außer allem. Also zehrt alles von ihm, weil er zuinnerst, hungert [alles nach ihm], weil er zuäußerst ist; alles zehrt [von ihm], weil er ganz drinnen, [alles] hungert, weil er ganz draußen ist."[24]

Die Wirklichkeit Gottes als einer letztlich unbestimmbaren, weil Horizont und Möglichkeitsgrund alles Bestimmten und Bestimmbaren, liegt jenseits des Seins als eine Wirklichkeit, die sich nur begreifen läßt in Analogie, in Entsprechung zur Offenheit und Unbestimmtheit des Geistes. Eckhart sagt: Gott ist nicht Sein, er ist Erkennen.[25] Doch auch hier insinuiert der Begriff des menschlichen Geistes, insofern er „dieses" oder „jenes" erkennt, eine Grenze, die Eckhart übersteigen will. Denkend gelangt er so zur Namenlosigkeit Gottes. „Keine Bestimmung, kein Begriff, kein Name"[26] vermag ihn zu erreichen.

„Das Erkennen bricht durch die Wahrheit und Gutheit hindurch und wirft sich auf das reine Sein und erfaßt Gott nackt, wie er ohne Namen ist."[27]

Doch wie kann die Erkenntnis des unbegreiflichen Gottes in vernünftiger Rede zum Ausdruck gebracht werden? Eckhart versucht es in Annäherungen und Metaphern:

---

[20] DW 5, 205 — Reden der Unterweisung.
[21] DW 2, 493 — Predigt „Beati pauperes spiritu".
[22] DW 1, 196 — Predigt „Qui audit me".
[23] LW 1, 409 — Expositio libri Genesis, ad 22,16.
[24] LW 2, 282 f. — Sermones et lectiones super Ecclesistici, ad 24,29.
[25] Vgl. Die Pariser Quaestiones des frühen Eckhart: LW V.
[26] *Welte* (Anm. 17), 86.
[27] DW 1, 122 — Predigt „Populi eius".

„Ich habe von einer Kraft in der Seele gesprochen; in ihrem ersten Ausbruche erfaßt sie Gott nicht, sofern er gut ist; sie erfaßt Gott auch nicht, sofern er die Wahrheit ist: sie dringt bis auf den Grund und sucht weiter und erfaßt Gott in seiner Einheit und in seiner Einöde; sie erfaßt Gott in seiner Wüste und in seinem eigenem Grunde."[28]

„Mit der Objektivität des vorstellenden Denkens verschwindet auch die Subjektivität, und es tritt etwas Neues ein, jenseits oder diesseits von Objektivität und Subjektivität in ihrer Gegenüberstellung."[29] Gott in seiner Fülle — dies hatte bereits Plotin betont — kann nicht als ein „Etwas" ausgesagt werden. Gott ist „Nicht-Etwas": Gott ist „Nichts": nicht „das Nichts", dem „ein Etwas" zumindest logisch gegenübergestellt werden kann, sondern „Nichts" im Sinne des „Jenseits" und „Voraus" jedes „Etwas". Eckharts Suche endet apophatisch:

„Wenn er nun weder Gutheit noch Sein noch Wahrheit noch Eins ist, was ist er denn? Er ist gar nichts, er ist weder dies noch das. Denkst du noch irgend etwas, das er sei, das ist er nicht."[30]

Eckhart betont immer wieder, daß jede menschliche Lehrmeinung über Gott nur approximativ ist. Er versucht diese Annäherung auf dem Wege einer Dialektik affirmativen und verneinenden Sprechens. Sein Versuch, auf diesem Wege zu einem abschließenden Begriff Gottes zu gelangen, führt ihn in eine reflektierte Begriffslosigkeit.

5.3. Die Einheit von Gott und Mensch

Vor diesem Hintergrund formuliert Eckhart die These einer Einheit von Gott und Mensch. Das begrenzte Seiende und sein absoluter Seinsgrund, Gott und der Mensch sind nach Eckhart in einer unaufhebbaren dynamischen Beziehung aufeinander bezogen. Ohne diesen bleibenden Bezug zu seinem Seinsgrund fiele das endlich Seiende der Vernichtung anheim, hätte es keinen Bestand.[31]

„Alle Kreaturen haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes. Kehrte sich Gott nur einen Augenblick von allen Kreaturen ab, so würden sie zunichte."[32]

In dieser fortgesetzten Schöpfung sind Gott und Mensch eins in einem dynamischen Geschehenszusammenhang des Wirkens und Werdens. Diese „Identität des Geschehens"[33] ermöglicht eine „Identität des Nichtidentischen"[34]: eine Einheit von Gott und Mensch.

„Das Wirken und das Werden aber ist eins. Wenn der Zimmermann nicht wirkt, wird auch das Haus nicht. Wo die Axt ruht, ruht auch das Werden. Gott und ich, wir sind eins in solchem Wirken; er wirkt und ich werde."[35]

Eckhart wählt wiederum Metaphern, um diese Einheit zu verdeutlichen: die prozeßhafte Einheit des Sehens und des Denkens, in der Sehender und Gesehenes bzw. Denkender und Gedachtes eins werden.

Der abgeschiedene Mensch, um an unseren Ausgangspunkt anzuknüpfen, wird in seiner radikalen Freiheit und Offenheit zum Ort des freien Wirkens Gottes, zum Ort der Gegenwart Gottes. Aber auch diese räumliche Vorstellung muß transzendiert werden: er wird zur Gegenwart des Wirkens Gottes, die er weder hat, noch ist, die weder vom Subjekt her faßbar, noch als ein Objekt erfaßbar ist. Die Gegenwart des Absoluten an der Grenze

---

[28] DW 1, 177 — Predigt „In diebus suis".
[29] *Welte* (Anm. 17), 90.
[30] DW 1, 402 — Predigt „Compulit Jesus discipulos".
[31] Vgl. *A. M. Haas*, Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts, in: *W. Strolz* (Hg.), Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg 1984, 33—58.
[32] DW 1, 70 — Predigt „Omne datum optimum".
[33] *Welte* (Anm. 17), 114.
[34] Ebd., 115.
[35] DW 1, 114 — Predigt „Iusti vivent in aeternum".

des Bedingten transzendiert die Grenzen von Raum und Zeit und transzendiert räumlich-zeitliche Vorstellungen des Gegenübers von Subjekt und Objekt.
Der Mensch wird so zum — ich spreche unangemessen — Ort des Vollzugs von Gottes Leben: Gott — so sagt Eckhart — gebiert seinen Sohn in der Seele des Menschen, gebiert den Menschen in der Seele als seinen Sohn. In dieser Rede von der Gottesgeburt in der Seele[36] erreicht die Mystik Eckharts ihre Zuspitzung, indem er theologische Aussagen über das innergöttliche Leben auf den abgeschiedenen Menschen überträgt.
Was aber ist der Grund, was ist die Möglichkeitsbedingung, daß der Mensch zu solcher Gegenwart des Wirkens Gottes werden kann? Eckhart spricht wiederum in Bildern und Metaphern:

„Ich habe bisweilen gesagt, es sei eine Kraft im Geiste, die sei allein frei. Bisweilen habe ich gesagt, sie sei eine Hut des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Fünklein. Nun aber sage ich: Es ist weder dies noch das; trotzdem ist es ein Etwas, das ist erhabener über dies und das als der Himmel über der Erde. Darum bekenne ich es nun auf eine edlere Weise, als ich es je bekannte, und doch spottet es wohl solcher Edelkeit wie der Weise und ist darüber erhaben. Es ist von allen Namen frei und von allen Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst."[37]

Was meint Eckhart mit dieser „gottverwandten Kraft" in der Seele des Menschen? Im Kontext der zeitgenössischen philosophischen Reflexionen und der lateinischen Werke Eckharts spricht manches dafür, sie mit der Vernunft des Menschen zu identifizieren, insofern sie in ihrer radikalen Abgeschiedenheit in ursprünglicher Freiheit und Offenheit an das Absolute rührt, ohne es begrifflich einholen oder aufheben zu können.[38] Die These einer „Identität des Geschehens", in der Gott oder der abgeschiedene Mensch eins werden, meint diese dynamisch verstandene Beziehungseinheit. Der abgeschiedene Mensch rührt in seinem Geist an die Fülle des Absoluten. Er erfährt in seiner Leere und Armut die Überfülle der Liebe Gottes. Gottes Wirken und seine Selbstmitteilung aber sind freie Gnade.

5.4. Die Einheit von Gott und Welt

War bisher von der Einheit von Gott und Mensch die Rede, so soll abschließend Eckharts These einer Einheit von Gott und Welt entfaltet werden, die bisher nur implizit mitangesprochen wurde.
Auch hier beschreibt Eckhart einen dynamischen Geschehenszusammenhang, in dem das Wirken Gottes und das Werden der Kreatur aufeinander bezogen sind. Die Kreaturen haben kein Sein aus eigener Kraft. Sie empfangen ihr Sein durch Gottes Wirken. Aus sich sind sie nichts.

„Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie klein seien oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines Nichts. Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes."[39]

Das Sein der Kreatur besteht im Empfangen ihres Seins von Gott her. So ist die

[36] Vgl. *D. Mieth*, Gottesschau und Gottesgeburt. Zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 27 (1980) 204—223.
[37] DW 1, 39 f. — Predigt „Intravit Jesus in quoddam castellum".
[38] Vgl. im Hinblick auf ideengeschichtliche Beziehungen zwischen Eckhart und Dietrich von Freiberg († nach 1310): *Dietrich von Freiberg*, Schriften zur Intellekttheorie, mit einer Einleitung von K. Flasch, hg. von *B. Mojsisch*, Hamburg 1977; *B. Mojsisch*, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983; *K. Flasch*, Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg: *Ruh* (Hg.), Abendländische Mystik (Anm. 1), 125—134; *B. Mojsisch*, „Dynamik der Vernunft" bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart: ebd., 135—144.
[39] DW 1, 69 f. — Predigt „Omne datum optimum".

Welt „sowohl das Andere Gottes als auch das Nicht-Andere (Gottes)"[40]. Gott und Welt sind eins im Prozeß einer creatio continua, in der alle Dinge von Gott ihr Sein empfangen, ohne daß sie aus diesem Sein verleihenden Wirken Gottes herausfallen könnten.

„Was da ausgeht, das ist, was darinnen bleibt, und, was darinnen bleibt, das ist, was da ausgeht."[41]

Diese dynamische Einheit von Gott und Welt ist aber nicht nur eine Einheit von Gott her. Sie ist zugleich eine Einheit zu Gott hin. Sie ist nicht nur — und hier greift Eckhart wiederum neuplatonisches Gedankengut auf — eine Einheit im Ausgang, sie ist auch eine Einheit in der Rückkehr zum Ursprung.

Dieser Weg der Rückkehr zum Ursprung ist der Weg der Abgeschiedenheit als ein Weg, auf dem der Mensch jene Freiheit erlangt, „frei von der Welt und frei in der Welt und frei für die Welt"[42] zu leben: denn auch die Freiheit der Abgeschiedenheit bedarf der Bewährung, in der sie Beständigkeit und Leichtigkeit gewinnt. Sie bewährt sich in der Übung jener Tugend, die aus der ursprünglichen und ungeschiedenen Einheit von vita activa und vita contemplativa erwächst, wie sie Eckhart in seiner Auslegung der Gestalt der biblischen Martha vor Augen stellt[43]:

„Nun wollen wir zurückkehren zu unserer Ausführung, wie die liebe Martha und mit ihr alle Freunde Gottes bei der Sorge, nicht aber in der Sorge stehen. Und dabei ist Wirken in der Zeit ebenso adlig wie irgendwelches Sich-in-Gott-Versenken; denn es bringt uns ebenso nahe [an Gott] heran wie das Höchste, das uns zuteil werden kann, ausgenommen einzig das Schauen Gottes in [seiner] reinen Natur. Drei Dinge sind in unseren Werken unerläßlich. Die sind: daß man wirke ordentlich und einsichtsvoll und besonnen. Das nenne ich ‚ordentlich', was in allen Punkten dem Höchsten entspricht. Das nenne ich ‚einsichtsvoll', über das hinaus man zur Zeit nichts Besseres kennt. Und ‚besonnen' schließlich nenne ich es, wenn man in guten Werken die lebensvolle Wahrheit mit (ihrer) beglückenden Gegenwart verspürt. Wo diese drei Dinge sind, da bringen sie ebenso nahe [zu Gott] und sind ebenso förderlich wie alle Wonne Maria Magdalenas in der Wüste."[44]

„Nun aber wollen gewisse Leute es gar so weit bringen, daß sie der Werke ledig werden. Ich sage: Das kann nicht sein. Nach dem Zeitpunkt, da die Jünger den Heiligen Geist empfingen, da erst fingen sie an, Tugenden zu wirken . . . Wenn die Heiligen zu Heiligen werden, dann erst fangen sie an, Tugenden zu wirken . . ."[45]

Eckhart vertritt eine nüchterne und lebensvolle Mystik des Alltags und warnt wiederholt vor der Pseudo-Mystik eines selbstbezogenen geistlichen Genießens:

„Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe. Nicht soll der Mensch wähnen, daß er dabei Gnade versäume; denn was der Mensch aus Liebe — willig läßt, das wird ihm um vieles herrlicher zuteil, wie Christus sprach: ‚Wer etwas läßt um meinetwillen, der wird hundertmal soviel zurückerhalten.' (Mt 19,29)"[46]

---

[40] *Welte* (Anm. 17), 206.

[41] DW 1, 259 — Predigt „Quasi vas auri solidum".

[42] *Welte* (Anm. 17), 176.

[43] Vgl. *Meister Eckhart*, Einheit im Sein und Wirken, herausgegeben, eingeleitet und zum Teil übersetzt von *Dr. Mieth*, München 1986 (= Neuausgabe von: *Mieth*, Meister Eckhart [Anm. 19]), 58—64. 156—169. Ferner: *D. Mieth*, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg 1969; *ders.*, Die Einheit von Theorie und Praxis als Lebensform. Zur Diskussion um die Einordnung der Predigt über Maria und Martha, in: *P. Kesting* (Hg.), Würzburger Prosastudien, Bd. 2 (Festschrift K. Ruh), München 1975, 271—286; *ders.*, Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns, München 1982; *ders.*, Die theologische Transposition der Tugendethik bei Meister Eckhart: *Ruh* (Hg.), Abendländische Mystik (Anm. 1), 63—79.

[44] DW 3, 488 — Predigt „Jesus intravit in quoddam castellum".

[45] DW 3, 492 — Predigt „Jesus intravit in quoddam castellum".

[46] DW 5, 221f — Reden der Unterweisung.

6. Ausblick

Karl Rahner beschrieb wiederholt Konturen einer künftigen Spiritualität und formulierte in diesem Zusammenhang die These: der Christ der Zukunft werde ein Mystiker sein — oder er werde nicht mehr sein. Er werde aus einer tiefen Gotteserfahrung leben und aus ihr heraus den Mut auch zur einsamen Glaubensentscheidung gegen die öffentliche Meinung finden — „zumal auch die Öffentlichkeit der Kirche selbst heute nicht so sehr für den einzelnen in seiner Glaubensentscheidung als solcher tragend, als vielmehr durch diese selbst getragen ist."[47] Der im Ethos der Abgeschiedenheit erschlossene spirituelle Weg Meister Eckharts erlangt in diesem Zusammenhang eine aktuelle Bedeutsamkeit. Er lädt ein, jenen Gott zu suchen, der immer schon gegenwärtig ist, der sich offenbarend als bleibendes Geheimnis erweist, den wir suchen, um ihn zu finden, und der uns als Suchenden immer schon voraus ist.

Eckharts Ansatz einer reflektierten Mystik zeichnet sich gegenüber vielen Formen gegenwärtiger „neuer Religiosität", wie sie uns etwa im Umfeld der Bewegung des „New Age" begegnen, dadurch aus, daß er Mystik nicht in einer irrationalen Emotionalität aufhebt, sondern im Vollzug vernünftiger und argumentativ einsichtiger Reflexion den Wahrheitsgehalt und die Wahrheitsfähigkeit mystischer Erfahrung aufweist. Glaubenserfahrung beansprucht, *nicht widervernünftig* zu sein. Die Einübung in solche erfahrungsbezogene Glaubensreflexion macht darauf aufmerksam, daß sich Glaube in eben dieser Wahrheitsfähigkeit unterscheidet von Ideologien und illusionären Wunsch- und Angstvorstellungen. Das Nachdenken der in der mystischen Erfahrung vorgegebenen Grenzerfahrung führt Eckhart an die Grenzen der Sprache — Paradoxie und Metapher signalisieren diese sprachliche Grenzsituation —, sie führen an die Grenzen einer kategorialen Begrifflichkeit und ihrer Logik, ohne daß jedoch deren Anspruch geleugnet oder zugunsten einer Irrationalität aufgegeben werden. „Mystik" und „Denken", Erfahrung und Reflexion — sie werden von Eckhart nicht als Widerspruch oder als Gegensatz erlebt und verstanden. Auch darin erweist sich der Ansatz der Eckhartschen „mystischen Theologie" als bleibend aktuell und bedeutsam.

[47] *K. Rahner*, Künftige Spiritualität, in: *ders.*, Praxis des Glaubens. Hg. v. *K. Lehmann u. A. Raffelt*, Zürich/Freiburg 1984, 39—51, 45.

ANDREAS RESCH:

IMPULSE AUS WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG '90

gibt in kurzen und allgemein verständlichen Beiträgen einen einmaligen Überblick über die neuesten Erkenntnisse zu Grundfragen des Lebens. Eine echte Hilfe für Unterricht, Seelsorge und Lebensgestaltung. - ISBN 3-85382-039-5, 240 S., öS 210.–

Resch Verlag, A-6010 Innsbruck, Postfach 8, Tel. 0512/574772

ULRICH G. LEINSLE

Eine Gemeinschaft auf Gott hin

Zur Spiritualität der Prämonstratenser-Chorherren

Die Prämonstratenser, die als Reformorden entstanden, wollten der Kirche insgesamt die wichtigsten Aspekte des Christseins exemplarisch vorleben: gemeinsames Gebet, „Brotbrechen", Einheit und Gemeinschaft, Zeugnis für den lebendigen Christus. Und dies alles im Geiste und im Gefolge des „Regelvaters" Augustinus.
Der Verfasser dieses spirituellen Beitrags ist Chorherr des Prämonstratenserstiftes Schlägl (Oberösterreich) und Ordinarius für Systematische Theologie (Phil.-theol. Propädeutik) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg. (Redaktion)

Keine Eigenart?

In der Zeit der Aufklärung war es ein geflügeltes Wort: „Der Prämonstratenserorden hat keine besondere Eigenart" (Ordo Praemonstratensis nil habet speciale). Nach außen mag es leicht so scheinen. Was tun denn die Angehörigen des 1120 vom hl. Norbert in Prémontré gegründeten Chorherrenordens anderes als andere Ordenschristen? In allen Erdteilen vertreten, versuchen sie Gemeinschaftsleben und apostolischen Dienst in den vielfältigsten Formen miteinander zu verbinden: Pfarrseelsorge, kategoriale Seelsorge, Schule, Mission, wissenschaftliche und kulturelle Aktivitäten geben den Ton an. So gesehen ist unser Orden mit seinen ca. 1500 männlichen und weiblichen Mitgliedern einer unter vielen. Kein Wunder auch, daß Kaiser Joseph II. auf den Gedanken verfallen mußte, die Prämonstratenser mit den Augustiner-Chorherren in einem einheitlichen augustinischen Institut zu vereinigen, zumal beide dieselbe Regel verbindet.[1]

Der Anschein einer fehlenden Eigenart unseres Ordens hat aber tiefere Gründe. Der Prämonstratenserorden entstand im Geist der Erneuerung des kirchlichen Lebens, insbesondere des Klerus, die mit dem Namen Papst Gregors VII. verbunden ist. Gegenüber dem oft verweltlichten, in Feudal- und Pfründenwirtschaft verstrickten Weltklerus wollte man das gemeinsame Leben der Kleriker wiederherstellen, predigte wandernd in Armut, und nahm sich die Lebensweise der Apostel und der Urgemeinde von Jerusalem zum Vorbild. In der Klostergemeinschaft herrscht das Prinzip gemeinsamen Besitzes bei persönlicher Besitzlosigkeit. Von Anfang an stand die Seelsorgstätigkeit, die hier in authentischer kirchlicher Ausrichtung ausgeübt werden konnte, im Blickfeld prämonstratensischer Gemeinschaften.[2] Dies unterscheidet sie klar von den primär auf das Kloster bezogenen Mönchsorden. Die Eigenart unseres Ordens als kirchliche Erneuerungsbewegung aus dem Geist der Urgemeinde bringt es mit sich, daß wir die Elemente prämonstratensischer Spiritualität eher im Hinblick auf Strukturen der Kirche als in speziellen Frömmigkeitsübungen suchen müssen.

Als kirchliche Erneuerungsbewegung ent-

[1] Vgl. *St. Prügl*, Das Stift Schlägl im Josephinismus 1763—1816, Linz 1978, 64f.
[2] Vgl. *N. Backmund*, Geschichte des Prämonstratenserordens, Grafenau 1986, 9—20.

standen, weiß sich unser Orden auch der Erneuerung der Kirche in unseren Tagen verpflichtet. Die Konstitutionen, die neben der Regel des hl. Augustinus den Leitfaden unseres Lebens abgeben, wurden auf dem Generalkapitel 1968/70 im Stift Wilten grundlegend im Geist des II. Vatikanischen Konzils erneuert.[3] Dabei wurde versucht, die Eigenart unseres Ordens vom Prinzip der „Communio" (Gemeinschaft) her zu deuten.

Prinzip Gemeinschaft

„Gemeinschaft" bedeutet nach unseren Konstitutionen „das Dasein von Personen in Hinordnung aufeinander und füreinander: Gemeinschaft ist unsere innere Einheit, die sich in äußeren Formen ausdrückt".[4] Die Berufung zur Gemeinschaft ist einerseits eine allgemeine Berufung des Menschen, andererseits eine sehr spezielle zu einer bestimmten Lebensgemeinschaft eines Klosters. Christliche Gemeinschaft ist begründet in Gott, der uns zur Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus berufen hat (vgl. 1 Kor 1,9). Die Gemeinschaft eines Klosters ist deshalb nicht Selbstzweck; sie hat nicht nur soziale, sondern ekklesiale Dimension: Sie verwirklicht sich als

— Gemeinschaft im Glauben und Sakrament,
— Gemeinschaft mit der Hierarchie und
— Gemeinschaft des Volkes Gottes, der Heiligen.

„Diese Gemeinschaft besteht mit Gott auf die Brüder hin und mit den Brüdern auf Gott hin."[5] Die Richtungen auf Gott und auf die Mitmenschen hin sind also nicht zu trennen. Die Gemeinschaft eines Klosters ist deshalb in dieser Verbindung beider Elemente eine wirkliche Kirche im kleinen, Ortskirche. So drückt es auch die unserem Orden eigene Profeßformel aus, die — an mittelalterliche Traditionsurkunden anknüpfend — die Profeß zugleich als Darbringung an Gott und als Übergabe an eine konkrete Kirche deutet: „offerens trado meipsum ecclesiae N.N." Das einzelne autonome Kloster unseres Ordens wird ebenso „canonia" wie „ecclesia" genannt. Es ist die Gemeinschaft einer konkreten Ortskirche, der man angehört, auch wenn die Aufgaben einen Mitbruder aus seinem Kloster hinausführen. Auch und gerade dann darf man wissen und erfahren, daß man „im Stift" ein Daheim hat. Das Gemeinschaftsleben im Kloster ist deshalb nicht nur der Ausbildungszeit vorbehalten, sondern hat konstitutive Bedeutung für die weitere Tätigkeit. Diese ist nicht nur Sache des einzelnen, sondern der Gemeinschaft: Im besten Fall arbeitet der einzelne im Dienst und Auftrag der Gemeinschaft; im ungünstigsten hat sie wenigstens offiziell nichts dagegen. Dazwischen bewegt sich meist der Alltag, sei es im Kloster, sei es außerhalb.

Soll das Prinzip Gemeinschaft lebendig werden, muß Gemeinschaft erfahrbar werden in allen oben genannten Dimensionen. Das setzt voraus, daß im Kloster selbst eine hinreichend große Kommunität lebt, daß nicht die Aufgaben außerhalb die Kommunität auszehren, daß die Mitbrüder häufig und leicht zum Chorgebet, zum Kapitel und zum gemeinsamen Feiern und Leben zusammenkommen können. Pfarrseelsorge im Umkreis eines Klosters oder gemeinsames Leben mehrerer Seelsorger an einem Ort sind deshalb in unserem Orden bewährte Modelle, die heute auch außerhalb unserer Kommunitäten wieder geschätzt werden. So hat der einzelne Mitbruder auch in seiner Arbeit

[3] Konstitutionen des Ordens der Prämonstratenserchorherren, übers. v. *U. G. Leinsle*, Linz 1980.
[4] Ebd. Nr. 12 (23).
[5] Ebd. Nr. 15 (23).

das Gefühl, eine Gemeinschaft um sich zu haben. Es entspricht unserer kirchlichen Ausrichtung und unserer Geschichte, daß die konkrete Gemeinschaft eines Klosters sich hineingestellt weiß in die Gemeinschaft mit dem Bischof und seiner Diözese, unbeschadet der Exemption, die die Eigenart unseres Institutes schützen und seine Arbeit für die Gesamtkirche fördern soll. Besonders deutlich wird diese Gemeinschaft im Kontakt der einzelnen Häuser untereinander und im Generalkapitel, das alle 6 Jahre zusammentritt. Seine Hauptaufgabe ist es, „die Einheit und Lebendigkeit des Charismas unseres Ordens zum Ausdruck zu bringen und zu fördern".[6] Der vom Generalkapitel auf Lebenszeit gewählte Generalabt ist „der wichtigste Baumeister der Einheit unter den Abteien, Prioraten und Häusern des Ordens sowie des Friedens im Orden nach innen und außen".[7] Das Gemeinschaftsprinzip beherrscht so auch die Organisationsform und das Recht unseres Ordens.

Urgemeinde als Vorbild

Die Orientierung an der Lebensweise der Apostel und der Urgemeinde in Jerusalem war ein tragendes Element der gregorianischen Reformbewegung. „Vita apostolica" war geradezu ein Schlagwort geworden. Norbert (1080/85—1134) übernimmt diese Ausrichtung seiner Tätigkeit als Wanderprediger, Ordensgründer und ab 1126 als Erzbischof von Magdeburg.[8] Richtschnur ist die gewiß selbst schon idealisierte Darstellung des Lebens der Urgemeinde in Apg 4,31-33:

„Als sie gebetet hatten, bebte der Ort, an dem sie versammelt waren, und alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt, und sie verkündeten das Wort Gottes mit Freimut. Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von seiner Habe sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam. Mit großer Kraft legten die Apostel Zeugnis ab von der Auferstehung des Herrn Jesus, und reiche Gnade ruhte auf ihnen allen."

Die hier genannten Elemente: gemeinsames Gebet, Versammlung im Herrn, Verkündigung des Wortes Gottes aus dem Hl. Geist, Einheit untereinander, gemeinsamer Besitz, Zeugnisgeben von der Auferstehung, sind die tragenden Momente kirchlicher und prämonstratensischer Spiritualität. Norbert wollte nicht irgendeine neue Gemeinschaft gründen, sondern mit seinen ersten Mitbrüdern war sein Programm, „nach Maßgabe des richtigen Verständnisses ein Leben rein nach dem Evangelium und nach Weisung und Art der Apostel zu führen", kurz gesagt, „den heiligen Schriften zu folgen und Christus zum Führer zu haben".[9]

Dieses Vorbild wird lebendig in den konkreten Formen von Gemeinschaftsleben und Apostolat. Zentral ist dabei seit Norberts Tagen das gemeinsame „Brotbrechen" der Urgemeinde, die Feier der Eucharistie und das gemeinsame Gotteslob, wenn möglich im feierlich gestalteten Chorgebet. Das ist auch die Art, wie die Gemeinschaft eines Prämonstratenserklosters in erster Linie sichtbar wird, noch vor aller seelsorglichen, wissenschaftlichen oder kulturellen Tätigkeit der einzelnen Mitglieder. Was die Urgemeinde getan hat, kann aber nicht nur Proprium eines bestimmten Ordens sein, sondern ist Aufgabe der ganzen Kirche. Als Reformbewegung entstanden, will der Prämonstratenserorden manche Aspekte besonders betonen, die Anliegen der ganzen Kirche sein müssen: gemeinsames Gebet, „Brotbrechen", Einheit und Gemeinschaft, Zeugnis für den lebendigen Christus.

[6] Ebd. Nr. 150 (54).
[7] Ebd. Nr. 158 (56).
[8] Vgl. *W. M. Grauwen*, Norbert, Erzbischof von Magdeburg (1126—1134), Duisburg ²1986.
[9] Vita Norberti Archiepiscopi Magdeburgensis, ed. *R. Wilmans*, in: MGH, SS XII, Hannover 1856, 683.

Augustinisches Erbe

Direkt an das Ideal der Urgemeinde knüpft Augustinus in seiner Regel an, wenn er das erste Ziel des gemeinsamen Klosterlebens darin sieht, „einmütig im Haus zu wohnen und ein Herz und eine Seele zu sein auf Gott hin".[10] Die Augustinusregel verbindet uns mit den übrigen Orden der augustinischen Familie (Chorherren, Augustiner, Dominikaner u. a.). Sie ist keine nachträgliche Hinzufügung, sondern konstitutives Element unserer Ordensgemeinschaften, weniger in ihren zeitbedingten Einzelvorschriften als in ihrem Geist. Dieser ist gekennzeichnet durch die Zielsetzung, als kirchliche Gemeinschaft („Haus" im Sinne von Kirche[11]) jenes Leben zu führen, das Augustinus sein Leben lang gesucht hat: im Plan einer philosophischen Gemeinschaft mit seinen Freunden[12], in der „Schule" von Cassiciacum, für die er in *De Ordine* eine erste, seiner endgültigen Regel ähnliche Lebensordnung geschaffen hat[13], in seinen Klosterjahren in Afrika und schließlich im Klerikerkloster als Bischof von Hippo[14].

Die Regel ist nach Augustins eigenen Worten nicht ein Gesetz für Sklaven, sondern ein Spiegel für „Liebhaber geistiger Schönheit", für „Freie unter der Gnade".[15] Die grundlegenden Werte des gemeinsamen Lebens sind für ihn: Einmütigkeit, Gütergemeinschaft in kluger sozialer Abwägung, gegenseitige Achtung auch des vor dem Eintritt sozial Geringeren, gemeinsames Gebet, gegenseitige Sorge und Vergebung bei Verfehlungen, gemeinsame Verwaltung der Güter und der Dienst der Liebe des Vorstehers der klösterlichen Gemeinschaft. Das Freiwerden unter der Gnade ist in Augustins Lebensgeschichte auch ein Freiwerden von sich selbst, seinen Affekten und Interessen, mit denen er auch in der Regel realistisch rechnet. Als ein selbst Bekehrter sieht er die eigentliche christliche Existenz im Mönchtum gegeben, das er mit dem Klerikerstand im „monasterium clericorum" von Hippo zu verbinden sucht. Gerade dieses Klosterleben ist für den größtenteils aus Priestern bestehenden Prämonstratenserorden immer bestimmend geblieben. Monastische und priesterliche Tradition mischen sich hier.

Über die Regel hinaus ist das Denken des Bischofs von Hippo vor allem in der Theologie und Spiritualität der Prämonstratenser lebendig geblieben: Sein Bild der Kirche als Volk und Haus Gottes, seine von monastischen Anstrengungen befreiende Gnadenlehre, seine Offenheit für die profanen Wissenschaften und Künste, mit denen er sich in seiner Klosterzeit beschäftigt hat, seine Wertschätzung der Freundschaft als tragendes Element auch des gemeinsamen Gottsuchens, dies alles gehört zum Erbe, das wir unserem Regelvater verdanken. Zusammengehalten werden die einzelnen Elemente der Regel und der augustinischen Geistigkeit durch die Erkenntnis: „Du hast uns auf Dich hin geschaffen, und unser Herz kommt nicht zur Ruhe, bis es Ruhe findet in Dir".[16] Das Streben „auf Dich hin", das individuelle Wege und Umwege, wie sie Augustinus

[10] *Augustinus*, Regel I,1f (Konstitutionen 11).
[11] Vgl. *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes. Zu Augustins Lehre von der Kirche, München 1954.
[12] *Augustinus*, Conf. VI,14,25 (CC SL 27,89,1—9); vgl. *G. Kobler — U. Leinsle*, Gemeinschaft und Philosophie in den Frühschriften des hl. Augustinus, in: APraem 62 (1986) 134f.
[13] Vgl. *L. Verheijen*, Eléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin, in: Augustiniana 22 (1972) 469—510; *U. G. Leinsle*, Von der Weltordnung zur Lebensordnung, in: ThPQ 137 (1989) 375—377.
[14] Vgl. *A. Zumkeller*, Das Mönchtum des heiligen Augustinus, Würzburg ²1968.
[15] *Augustinus*, Regel VII,1f (Konstitutionen 18).
[16] Ders., Conf. I,1,1 (CC SL 27, 1,6f).

selbst gegangen ist, einschließt, ist der prämonstratensischen Gemeinschaft aufgegeben, weil der Weg zum Einen der Weg zu Gott ist: „ein Herz und eine Seele zu sein auf Gott hin".[17]

Dimensionen der Kirche

Gemeinschaftsprinzip, Orientierung an der Urgemeinde und der Geist der Augustinusregel sind der Boden, auf dem die konkreten Aufgaben einer Klostergemeinschaft und der Mitbrüder wachsen. Diese Aufgaben sehen unsere Konstitutionen vor allem in drei Richtungen, die zugleich — der ekklesialen Eigenart unseres Ordens entsprechend — Dimensionen der Kirche sind[18]:

— die Aufgabe, Gottes Wort zu hören und zu verkünden in Liturgie, Betrachtung, Geistlicher Lesung, Gespräch und im Zeugnis eines echten Christen- und Ordenslebens;
— die Aufgabe, Liturgie zu feiern und die Welt zu heiligen durch die Feier der Sakramente, durch gemeinsames Chorgebet und privates Beten, aber auch durch bewußte Mitgestaltung der Welt in sog. profanen Bereichen (Wirtschaft, Kultur, Wissenschaft);
— die Aufgabe, menschliche und kirchliche Gemeinschaft in Liebe aufzubauen durch die vielfältigen Dienste in der Gemeinschaft, durch pastorale und caritative Aktivitäten.

In augustinischem Geist wissen wir Prämonstratenser, daß wir dazu erst unterwegs sind, noch nicht in der Zeit der Ruhe, sondern der Unruhe, noch im Streben nach Einheit, aber doch im Blick auf den Tag Christi, an dem „aus den vielen Menschen die eine Bürgerschaft derer werden wird, die ein Herz und eine Seele sind auf Gott hin. Dies wird die Vollendung unserer Einheit nach unserer irdischen Pilgerschaft sein."[19]

[17] Ders., Regel I,2 (Konstitutionen 11); vgl. *Leinsle*, Weltordnung 377.
[18] Konstitutionen Nr. 44—61 (33—37).
[19] *Augustinus*, De bono coniugali XVIII,21 (PL 40, 387); vgl. Konstitutionen Nr. 354 (94).

Besuchen Sie das Stift Schlägl!

Gotische Stiftskirche
Romanische Krypta
(eigentl. Kapitelsaal,
erbaut um 1250)

Stiftsmuseum
Gemäldegalerie mit gotischen
Tafelbildern etc.
Stiftsbibliothek mit 60.000 Bänden

Laufend Sonderausstellungen
im neuen
Kapitelsaal

Stiftsmuseum geöffnet: Mai bis Oktober wochentags: 10—12 und 13—17 Uhr, an Sonn- und Feiertagen: 11—17 Uhr, im Winter gegen Voranmeldung.

EDUARD RÖTHLIN

Begräbnis in der Stadt

Erfahrungen und Überlegungen eines Seelsorgers

Der Autor, Stadtpfarrer in Wels (Oberösterreich), berichtet über positive und negative Erfahrungen im Zusammenhang mit Begräbnisfeiern. Die Redaktion glaubt, daß von dem kurzen Beitrag Impulse zum Nachdenken oder Nachahmen ausgehen können. (Redaktion)

1. Besuche im Krankenhaus

Ich möchte vorausschicken, daß ich üblicherweise an einem Nachmittag der Woche ins Krankenhaus gehe, um die Kranken der Pfarre zu besuchen. Es ist in unserer Stadt günstig, daß es neben der Frauenklinik nur *ein* Krankenhaus gibt, wohin die meisten Kranken kommen. Dieses wird von geistlichen Schwestern geleitet. Ich kann mir in der Kanzlei aus einer Liste mit den Kranken der Stadt meine Pfarrangehörigen herausschreiben. Das ist die Arbeit von ca. einer Viertelstunde. Ich möchte diese Besuche nicht missen, obwohl sie anstrengend sind. Die meisten Kranken freuen sich über den Besuch, vor allem natürlich die Kirchgänger. Manche sind enttäuscht, wenn ich einmal nicht komme. Es ist eine günstige Gelegenheit, mit vielen Fernstehenden, auch Ausgetretenen, ins Gespräch zu kommen und ihnen ein wenig das Bewußtsein zu vermitteln, daß sie zur Pfarre gehören. In einem geistlichen Krankenhaus brauche ich nicht darauf zu achten, daß die Kranken versehen werden und kann daher meine Besuche ganz absichtslos machen. Öfters bete ich den Schwerkranken einen Psalm vor. — Mit der Begräbnisfeier haben diese Besuche insofern etwas zu tun, weil ich dadurch die meisten Verstorbenen kenne und für die Ansprache öfters einen Anknüpfungspunkt von meinen Besuchen her habe.

2. Anmeldung zum Begräbnis

Bei der Anmeldung eines Begräbnisses in der Pfarrkanzlei bin ich leider oft nicht da; ein Gespräch mit den Angehörigen wäre aber natürlich sehr günstig. Den Angehörigen wird ein Faltblatt mit Texten über Tod und Auferstehung überreicht, herausgegeben von den evangelischen und katholischen Bibelgesellschaften und Bibelwerken in der Bundesrepublik Deutschland, in Österreich und der Schweiz. Außerdem erhalten sie noch eine religiöse Karte mit folgendem Text: „Vielleicht haben Sie bei der Begräbnismesse das Verlangen, die hl. Kommunion zu empfangen und sich so mit Gott und Ihrem Verstorbenen, den wir bei Gott hoffen, verbunden zu wissen. Ich möchte Sie vorher auch zur Beichte einladen. Sie können mit mir oder dem Kaplan einen Termin vereinbaren." Diese Einladung hat allerdings fast keine Wirkung.

3. Begräbnismesse

Mit den Begräbnissen hat es übrigens seine besondere Schwierigkeit. Vielen, oft den meisten Teilnehmern ist eine Messe fast ganz fremd (sie antworten nicht, stehen nicht auf und knien sich nicht nieder). Sie gehen aber dann doch zur Kommunion. Man kann sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren, daß sie nur deshalb vortreten, weil die anderen es tun, in der Meinung, daß dies eben auch dazu

gehöre. Ich getraue mir deshalb keine allgemeine Einladung zum Kommunionempfang auszusprechen und formuliere so: „Wer sich mit Gott und der Kirche verbunden weiß, ist zu diesem Mahl geladen." Dennoch lassen sich manche vom Kommunionempfang nicht abhalten. Ob zu Recht oder Unrecht kann ich und brauche ich wohl nicht beurteilen.

Da wir zwei Preister sind, haben wir oft eine eigene Messe vor dem Begräbnis (Friedhof und Kirche sind weit voneinander entfernt), um auf diese Weise den Angehörigen entgegenzukommen. Es singt kein Kirchenchor. Wir haben in der Kapelle keine Orgel. Wir gestalten den Gottesdienst mit Volksgesang, natürlich mit unterschiedlicher Beteiligung. Wir können uns das leisten, weil wir beide — Pfarrer und Kaplan — singen können. Wir möchten auf den Gesang nicht verzichten, weil er Atmosphäre schafft, bei bekannten Liedern doch auch einige mitsingen und weil den Meßbesuchern durch kurze Wechselgesänge mit Psalmen einprägsame religiöse Aussagen vermittelt werden können: z. B. „Der Herr ist mein Licht und mein Heil" mit Ps 27 und: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt. Er schafft mich neu am jüngsten Tag" mit Ps 116.

4. Begräbnisansprache

Bei der Begräbnisfeier selbst soll auf die Ansprache nicht verzichtet werden, so schwierig es auch ist, den Erwartungen der Teilnehmer gerecht zu werden. Leute in Trauer sind so empfindsam, daß sie leicht irgendwo eine Anspielung heraushören und beleidigt sind. Viele Angehörige wollen vor allem einen ehrenden Nachruf auf die verstorbene Person, was oft schon aus mangelnder Kenntnis nicht möglich ist, zu Plattheiten verleiten kann und wohl auch nicht Aufgabe der kirchlichen Verkündigung ist. Die Begräbnisansprache soll nicht durch Rührseligkeit oder durch Länge die Nerven der Angehörigen und der Teilnehmer strapazieren. Am günstigsten ist es, wenn es gelingt, mit einigen Hinweisen auf das Leben des Verstorbenen oder auf Worte bei einer Begegnung im Krankenhaus die Verbindung zu einem religiösen Gedanken zu finden. Unsere Hoffnung auf die Vollendung bei Gott durch die Auferstehung mit Christus gehört jedenfalls zum zentralen Thema der Begräbnisansprachen. Die Verkündigung dieser unserer Hoffnung muß und darf nicht das Gericht Gottes vorwegnehmen. Wir sind aber alle aufgefordert, auf Gott zu vertrauen. Der Text eines Faltblattes (Kyrios-Verlag, Meitinger Textkarte Nr. 117) bringt diese Hoffnung nachdrücklich zum Ausdruck:

Über alle Gräber,
an denen trauernde Menschen stehen,
über alle Gräber,
denen wir selbst entgegengehen,
über alle Gräber —
spricht Gott sein „Ja!" zum Leben.
Jener Gott,
der Jesus von den Toten auferweckte.

Gottes „Ja" zum Leben
hat Jesus nicht vor dem Tod bewahrt.
Aber es hat ihn
aus dem Tod in ein neues Leben gerufen.
Gottes „Ja!" zum Leben
will nicht vor dem Tod bewahren.
Aber es will
aus dem Tod in ein neues Leben rufen.

Sterben müssen bleibt Menschenlos.
Auch nach jenem Ostern,
da Jesus von den Toten auferstand.
Doch sterben müssen ist nicht mehr Ende,
sondern Anfang.
Nach jenem Ostern.
Ist Anfang des neuen Lebens.

Über alle Gräber —
spricht Gott sein „Ja!"
zu diesem neuen Leben.
Zu einem Leben mitten im Sterben.

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Die dramatischen Veränderungen im Ostblock

Angesichts der dramatischen Veränderungen in den Ostblockstaaten und des weltweiten Niederganges der marxistischen Ideologien sieht Papst Johannes Paul II. mit Recht eine neue Chance für den Glauben und die Kirche. In diesem Zusammenhang muß vor allem das historische Treffen des Papstes mit dem sowjetischen Staats- und Parteichef Michail Gorbatschow am 1. Dezember 1989 im Vatikan genannt werden. Bei dieser Gelegenheit betonte Gorbatschow seinen Willen, in der *Sowjetunion* völlige Religionsfreiheit zu schaffen und kündigte eine Reise des Papstes in die Sowjetunion an. Zudem vereinbarten die beiden Gesprächspartner die Aufnahme offizieller Beziehungen.

Die dramatischen Veränderungen in den Ostblockstaaten sind das herausragende Ereignis des zweiten Halbjahres 1989. Was vor einem Jahr noch kaum jemand zu träumen gewagt hätte, ist eingetreten: Die kommunistische Ideologie ist am Ende. Michail Gorbatschow hat mit Glasnost und Perestroika in Rußland eine zweite Revolution eingeleitet, die ungeahnte Auswirkungen zur Folge hatte. In diesem Zusammenhang vollzog sich auch in einer Reihe kommunistischer Staaten in Bezug auf die Religion ein historischer Wandel. In Rußland selbst konnte der Vatikan im August zum ersten Mal nach dem Krieg einen Bischof für die Katholiken in Weißrußland ernennen. In Litauen wurde es möglich, neben dem Priesterseminar in Kaunas ein zweites in Telsiai zu eröffnen. Anläßlich des Besuches von Gorbatschow beim Papst am 1. Dezember 1989 meldete Radio Moskau, daß die griechisch-katholische (unierte) Kirche anderen Religionsgemeinschaften gleichgestellt werde. Das dürfte ein Tauwetter auch für die ungelösten Hoffnungen der ukrainischen Katholiken bedeuten.

Im August kam es in *Polen* nach 44 Jahren zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem Vatikan. Im gleichen Lande wurde im September der einst verfolgte, tiefgläubige Katholik Tadeusz Mazowiecki Ministerpräsident. So etwas hat es in der roten Geschichte noch nicht gegeben.

Volle Aufbruchstimmung herrscht in *Ungarn*, wo die am Sonntag stündlich gefeierten Messen alle überfüllt sind. Zum ersten Mal seit 40 Jahren wurde der ungarische Nationalfeiertag nicht mehr allein als Tag der Verfassung begangen, sondern wieder als „Tag des heiligen Stephan". Die wieder zugelassenen Orden nahmen an der feierlichen Prozession teil: Johanniter, Franziskaner, Maria-Ward-Schwestern und Vinzentinerinnen sowie einige hundert Pfadfinder. Die Regierung hat den 1949 in einem stalinistischen Schauprozeß verurteilten Kardinal Mindszenty rehabilitiert. Im westungarischen Nemesgulacs bekam der verfolgte Purpurträger schon ein Denkmal.

Im Herbst begann in der *DDR* ein ganzes Volk, seiner verhaßten kommunistischen Führung davonzulaufen. Am 10. November fiel schließlich nach 28 Jahren unter dem Beifall der Menge die Berliner Mauer. Der neue Bischof von Berlin, Georg Sterzinsky, zeigte sich über die Ereignisse „aufs äußerste überrascht". Nach seiner Meinung übertreffen sie alle Erwartungen.

Der Funke des friedlichen Volksaufstan-

des war nach wenigen Wochen von der DDR auf die benachbarte *Tschechoslowakei* übergesprungen. Auch in Prag konnte das verhaßte Regime den gewaltlosen Demonstrationen nicht mehr länger standhalten. Am 24. November stürzte dann die Regierung. Bereits im Juli konnte der Papst nach jahrelangen Verhandlungen vier neue Bischöfe für die Tschechoslowakei ernennen. Dabei blieben regimenahe Kandidaten unberücksichtigt. Am 12. November sprach der Papst die wegen ihrer großen Frömmigkeit und ihrer Fürsorge für die Armen verehrte Königstochter Agnes von Prag (1205—1282) in Rom heilig. Der Herzenswunsch des Prager Kardinals Frantisek Tomasek wäre allerdings gewesen, wenn der Papst diese Heiligsprechung im Beisein von hunderttausenden von Gläubigen in Prag hätte vornehmen können.

Kardinal František Tomašek ist eine der hervorragendsten Gestalten der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. Am 30. Juni feierte der Erzbischof von Prag seinen 90. Geburtstag. Aus diesem Anlaß haben sich an die 10.000 Gläubige in und um den Veitsdom versammelt. An der Festmesse nahmen mehr als 40 Bischöfe aus 14 Ländern teil. Im mährischen Studenka geboren, empfing Tomašek im Juli 1922 in Olmütz die Priesterweihe. 1949 wurde er von Pius XII. zum Weihbischof von Prag ernannt. 1965 erfolgte seine Nominierung zum Apostolischen Administrator der Prager Erzdiözese und erst 1977 jene zum Prager Erzbischof. Den Kardinalshut bekam er bereits 1976. Sowohl während der nazideutschen Besetzung als auch während der stalinistischen Zeit mußte Tomašek schlimme Erfahrungen machen. Aber auch seit der Niederwerfung des Prager Frühlings war es für ihn kaum leichter. Nichtsdestoweniger unterstützte Tomašek immer den Kampf um mehr Freiheit. Zäh und beharrlich setzte er sich vor allem für die Rechte Gottes und der Kirche ein und verbreitete immer wieder Hoffnung wider aller Hoffnung. Großes Vertrauen setzte er auf Michail Gorbatschow. In einem Interview für die italienische Zeitschrift Panorama sagte er wörtlich: „Wir beten für Gorbatschow".

Während die Revolution in mehreren Oststaaten friedlich verlief, forderte sie in *Rumänien* einen hohen Blutzoll. Wie ein Orkan fegte die Revolution im Dezember 1989 das Ceausescu-Regime hinweg. Ob der Demokratisierungsprozeß gelingt, werden die nächsten Monate zeigen. Mit ihm verbinden sich auch Hoffnungen für die Kirche.

2. Streiflichter

Beim Abschluß eines AIDS-Kongresses im November 1989 im *Vatikan* forderte Johannes Paul II. von den Regierungen „Korrektheit" in ihren Initiativen zur AIDS-Vorbeugung. Die Wissenschaftler wurden ermahnt, keine Positionen „moralischer Neutralität" einzunehmen.

Am 24. November 1989 feierte Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli seinen 75. Geburtstag. Er zählt durch seine Offenheit und Klugheit ohne Zweifel zu den bedeutendsten Kurienkardinälen unseres Jahrhunderts. Als Johannes Paul II. vor einiger Zeit dessen Heimatort Castel San Giovanni in der Diözese Piacenza besuchte, dankte er seinem engsten Mitarbeiter für alles, „was er für mich und für die Kirche getan hat und tut". Durch sein „langes, offenes und mutiges Handeln auf der Suche nach neuen Kontakten in schwierigen Situationen und zugunsten des Friedens in der Welt sowie der guten Beziehungen zwischen den Staaten und der Kirche" habe er „eine bedeutsame Seite der heutigen Kirchengeschichte geschrieben".

Mitte Juli 1989 hat der Vatikan seine Bank IOR in die Hand erfahrener Finanzexper-

ten gelegt. Darunter befindet sich auch der Direktor der Deutschen Bank Theodor E. Pietzcker. Nachdem gut zehn Jahre lang der Heilige Stuhl rote Zahlen geschrieben hatte, konnte er im Jahre 1988 erstmals wieder Gewinne erzielen. Wie der für die organisatorischen und wirtschaftlichen Fragen des Hl. Stuhls zuständige Kardinalsrat bekanntgab, standen im vergangenen Jahr Einnahmen in Höhe von 74,5 Millionen Dollar Ausgaben von 118 Millionen gegenüber. Das Defizit von 43,5 Millionen konnte durch den Peterspfennig gedeckt werden, für den die Gläubigen 1988 insgesamt 52,9 Millionen aufgebracht haben.

In *Italien* muß die katholische Kirche allmählich finanziell auf eigenen Beinen stehen. Mit einer im November begonnenen Informationskampagne hat sie ihre Gläubigen um Unterstützung für den Klerus gebeten. Wenn die finanziellen Zuwendungen des Staates für die Geistlichen 1990 gänzlich entfallen, ist es weitgehend Sache der Gläubigen, für den Unterhalt des Klerus zu sorgen. Flankierend steht der Staat jedoch weiterhin der Kirche zur Seite. Jeder Katholik kann seit 1989 jährlich zwei Millionen Lire für den Klerusfonds spenden und steuerlich absetzen. Von 1990 an kann außerdem jeder Steuerzahler 0,8 Prozent seiner Steuer der Kirche oder einem anderen sozialen oder kulturellen Zweck zuführen. Damit beginnt ein neues Kapitel in der Kirchengeschichte Italiens.

Italien wurde in den letzten Jahren immer mehr zum Einwandererland für Menschen aus Afrika, die teilweise von Arbeitgebern in einer Art und Weise ausgebeutet werden, die an die frühere Arbeit der Sklaven bei der Baumwollernte im Süden der USA erinnert. Dieser schwarzen Einwanderer nimmt sich ganz besonders der Bischof von Acerra im Hinterland von Neapel, Antonio Riboldi, an. Im September hat er ganz entschieden vor „Formen der Apartheid" gegen die schwarzen Einwanderer gewarnt.

In *Österreich* sind die Bischöfe über die vielen Kirchenaustritte sehr besorgt. Im Jahr 1988 haben 35.224 Österreicher die Kirche verlassen. Auf ihrer Herbstversammlung setzten sich die Bischöfe mit diesem Problem eingehend auseinander. Als „Irrtum" betrachteten es die Oberhirten, die vielen Kirchenaustritte allein auf die Frage des Kirchenbeitrags zu reduzieren. Österreich hat anfangs Juli in der Person von Donato Squicciarini einen neuen Nuntius bekommen. Der Mann des Papstes in Wien ist seit langem ein Freund Österreichs. Von 1975 bis 1978 war er schon in der Wiener Nuntiatur tätig. In einem Interview in der „Wochenpresse" sagte er: „Konstruktive Kritik" ist in der Kirche wie in jeder Gemeinschaft „immer willkommen", im Gegensatz dazu sei „destruktive Kritik" immer „ein wahrer Jammer". Am 13. Oktober feierte der Wiener Erzbischof Dr. Hans Hermann Groër seinen 70. Geburtstag. In diesem Zusammenhang schrieb der Superior von Maria Roggendorf, P. Reischl, aus Groërs persönlicher Lebensweise und seinem Verkündigungsdienst lasse sich herauslesen, daß beim Wiener Erzbischof das „geistliche Leben" Vorrang habe. Kardinal Groër habe versucht, die innerkirchlichen Spannungen der letzten Jahre mit Geduld, mit der Aufforderung zum Gebet und mit wiederholten Appellen zu begegnen.

Zu den gegenwärtigen Spannungen in der Kirche nahm Kardinal Dr. Franz König (Wien) in einem Artikel Stellung, der im „Corriere della Sera", in „Le Monde", in der „Süddeutschen Zeitung" und einigen anderen Zeitungen erschien. Der Kardinal erinnerte an das beim 2. Vatikanum vertretene Prinzip der „Einheit in der Vielfalt", mit dem man auch den Krisen in der derzeitigen Situation der Kirche begegnen könne. Wahre Tradition bestehe nicht in Uniformität und schematischer Unwan-

delbarkeit, sondern in dynamischer Entwicklung unter dem Antrieb des Heiligen Geistes, die es verstünde, zwischen Bleibendem und Vergänglichem zu unterscheiden.
Damit, daß man wieder alles zurückdränge, was seit dem Konzil gewachsen sei, ließen sich die Probleme nicht lösen. Was das päpstliche Lehramt betrifft, müsse man das unfehlbare und das authentische Lehramt sorgfältig auseinanderhalten. Jenes bedeute, „daß die Kirche, obwohl es in ihrer Geschichte so viel Verrat am Evangelium gegeben hat, in zentralen Fragen nicht vom Weg abkommen kann"; diesem — es komme zum Beispiel in Enzykliken zum Tragen — „sei ein religiös begründeter Gehorsam zu leisten", und der Christ, müsse es „bei seiner Gewissensbildung und seinen Gewissensentscheidungen besonders beachten."
Der 1964 von Kardinal Dr. Franz König errichtete Stiftungsfonds „Pro Oriente" feierte am 5. und 6. November 1989 seinen 25jährigen Bestand. Seit seiner Gründung — wenige Tage vor der Beschlußfassung des Ökumenismus-Dekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils — setzt sich „Pro Oriente" für den Dialog zwischen der katholischen Kirche und den nichtkatholischen Ostkirchen ein. Gleichzeitig ist der Stiftungsfonds auch um ein verstärktes Ökumene-Bewußtsein der Österreicher bemüht. Vorträge, wissenschaftliche Kongresse und Symposien, Empfänge von Patriarchen, Kirchenführern und Theologen aus den orthodoxen und altorienalischen Kirchen, aber auch kulturelle Veranstaltungen gehören zum umfangreichen Betätigungsfeld von „Pro Oriente".
Zu den Erfolgen von „Pro Oriente" zählen die Öffnung der Kontakte zwischen der rumänischen Orthodoxie und der römisch-katholischen Kirche, die Aufnahme des Dialogs zwischen den altorientalischen Kirchen und der katholischen Kirche bei den Lainzer Konsultationen, der erste inoffizielle Dialog zwischen der Orthodoxie und Rom in Wien sowie die Aufnahme der ökumenischen Zusammenarbeit mit der äthiopisch-orthodoxen Kirche. (Vgl. Kathpress Nr. 210, 2. 11. 1989)
Über die Situation der Kirche in *Deutschland* hat Kardinal Ratzinger im August ein ausführliches Interview gegeben. Der Behauptung des Münchner Religionsphilosophen Eugen Biser, der meinte, daß es in der Kirche ein vertikales Schisma gebe, d. h. daß die Kirchenleitung dabei sei, ihre Basis zu verlieren, trat Ratzinger entschieden entgegen. Er meinte: „Ich habe eine große Verehrung für Biser. Aber da kann man ihm nicht folgen, weil er, wie mir scheint, das sogenannte Middle-Management, d. h. den ganzen Bereich von Kommissionen, Administrationen, auch in der akademischen Welt, mit der Basis verwechselt. Es gibt sicher in dem Middle-Management der Kirche in Deutschland einen Dissens derart, wie ihn Biser beschrieben hat. Aber die Selbstidentifizierung dieser Gruppe ‚mit der Ortskirche' ist eine Anmaßung, die man zurückweisen muß." Aufsehen erregte das Treffen der 22 *deutschen Diözesanbischöfe* am 13. und 14. November im Vatikan mit Johannes Paul II. Daß die Oberhirten Sachfragen, die sie normalerweise unmittelbar mit den Kurienbischöfen klären, in Anwesenheit des Papstes als dem obersten Lehrer der Kirche vorbringen konnten, hat die bischöfliche Kollegialität wieder in den Vordergrund gerückt. Man hat sogar von einem Modell für den Dialog mit Rom gesprochen.
In *Holland* hat die katholische Kirche nach Ansicht von Kardinal Adrianus Simonis die Phase der Spannungen und den Auszug vieler Gläubiger noch nicht überstanden, auch wenn es deutliche Anzeichen der Konsolidierung gebe.
Zum *4. Weltjugendtag* hatte der Papst in

den nordspanischen Ort Santiago de Compostela geladen. Mehr als 400.000 kamen. Dort machte Johannes Paul II. den Aufruf zu einer Neuevangelisierung Europas. Die Jugendlichen erinnerte er, daß die treue Gefolgschaft Christi bedeute, die Botschaft des Evangeliums in die Praxis umzusetzen. Das umfasse auch die Keuschheit, die Vertiefung des Lebens sowie die Unauflöslichkeit der Ehe.

In *Frankreich* wurde im letzten Jahr mit großem Pomp der Französischen Revolution gedacht, die vor 200 Jahren stattgefunden hat. Dabei hatte man sich ausschließlich auf das Positive des Aufstandes beschränkt und besonders die Erklärung der Menschenrechte als Beginn der Befreiung der Menschen gefeiert. Die düsteren Kehrseiten — die Terrorherrschaft und die blutige Kirchenverfolgung — wurden weitgehend vergessen.

Vom 29. September bis 2. Oktober besuchte der Erzbischof von Canterbury, Robert Runcie, Rom. Dabei appellierte das geistliche Oberhaupt der anglikanischen Kirche an seine Glaubensmitbrüder, den Primat des Papstes in einer wiedervereinigten Kirche in Betracht zu ziehen. Mit diesem Aufruf verärgerte der Erzbischof von Canterbury allerdings die Konservativen in seiner Kirche und die Königin von England.

Besonders erfreulich ist, daß der oberste Gerichtshof der *USA* anfangs Juli 1989 die bisher geltende Abtreibungspraxis deutlich eingeschränkt hat.

Einen eher ungewöhnlichen Weg geht die Erzdiözese Boston, um dem Mangel an Nachwuchs für Priester und Ordensleuten abzuhelfen. Ein 30 Sekunden langer Fernseh-Werbespot soll diese Alternative zum „weltlichen" Leben anziehend machen. Der kurze Film zeigt die Statussymbole des modernen Lebens: Luxusautos, Kaviar und Champagner. Dann wird die Fernsehscheibe für einen Augenblick schwarz, bis zwei Hände erscheinen, die den Leib Christi zeigen. Darunter erscheint die Botschaft: „Eine Welt, die sich nichts versagt, braucht vielleicht Menschen, die allem entsagen."

In *Lateinamerika* rief vor allem das Massaker von *El Salvador* weltweite Empörung hervor. Auf die Offensive der linken Guerillas antwortete die rechtsextreme Regierung Salvadors mit der Bombardierung von Wohnvierteln. Die erbitterten Kämpfe verursachten innerhalb weniger Tage Hunderte von Toten. In diesem Bürgerkrieg kam es zu einem regelrechten Blutbad im Hofe der Jesuitenuniversität von San Salvador. Sechs Jesuitenpatres wurden von Unbekannten aus dem Hinterhalt erschossen. Der Papst hat die Bluttat als „abscheulichen Akt der Gewalt verurteilt". Die Jesuitenkurie in Rom hatte das Massaker einen „Akt der barbarischen Gewalt" genannt. Derselbe Haß tötete übrigens vor zehn Jahren den Erzbischof von San Salvador, Oscar Arnulfo Romero.

Schlagzeilen machte auch *Kolumbien*, wo ein regelrechter Krieg gegen die feigen Terroranschläge der Drogenmafia geführt wird, die Lehrer, Wissenschaftler, Richter und Journalisten auf offener Straße ermordet. P. Gerardo Remolina, der seit 1985 Provinzial der kolumbianischen Jesuitenprovinz ist, sagte in einem Interview im November: Für uns gibt es keinen sicheren Ort mehr. Ob auf der Straße, in der Wohnung, im Hotel, Theater oder Bank, wir sind überall bedroht, ja sogar in Todesgefahr. Auch in *Peru* besteht der Alltag aus Hunger und Terror. Vor allem die terroristische Untergrundbewegung „Sendero Luminoso" prägt die Lage in diesem Lande. Es ist keine Übertreibung, wenn der Bischof Lorenzo Leon von Huacho von einem Kreuzweg seines Volkes spricht. In *Brasilien* sind es vor allem die von Großgrundbesitzern gedungenen „Pistoleros", die Missionare und Helfer der armen Leute mit dem Tod bedrohen.

Bürgerkriege erschweren auch im *afrikanischen Kontinent* die Seelsorge. Vor allem im *Sudan* droht unter dem ständigen Druck islamischer Fundamentalisten die christliche Bevölkerung völlig zu verschwinden. Seit zwanzig Jahren dürfen Christen keine Kirchen mehr bauen und müssen wie im Exil leben. Armut, Krankheit, Krieg und Unterdrückung sind ihre ständigen Begleiter. In *Somalia* ist im August der katholische Bischof von Mogadischu, Savatore Colombo, ein gebürtiger Italiener, im Kreuzgang der Kathedrale von einem Unbekannten ermordet worden. Erfreulicher sind die Nachrichten aus Uganda, wo die Kirche aktiv am Aufbau des Landes teilnimmt.
Am 14. Juni ist in einem Krankenhaus in Löwen der Erzbischof von Kinshasa *(Zaire)*, Kardinal Joseph Malula, gestorben. Er war eine herausragende Persönlichkeit in der katholischen Kirche Afrikas. Innerkirchlich erregte er Aufsehen, als im Jahre 1988 der Vatikan einen eigenen Ritus für die Kirche in Zaire gewährte. Priestern und Bischöfen wurde es unter anderem erlaubt, während des Gottesdienstes „ihre Körper rhythmisch zu den traditionellen Gesängen des Landes zu bewegen".
Weil vor allem der Irak und Syrien alte Rechnungen begleichen, kommt der *Libanon* nicht zur Ruhe. Johannes Paul II. hatte von seiner Spanienreise schon zum zweiten Mal zur Feuereinstellung im Libanon aufgerufen. Ja, noch mehr: er hatte sich bereit erklärt, als Friedensstifter nach Beirut zu reisen. Während der Großmufti für den Besuch war, ließen extremistische Schiiten aber verlauten, der Papst solle sein Testament machen. Am 22. November 1989 ist der neugewählte Präsident des Libanon, der maronitische Christ Rene Muawad, durch ein Attentat ums Leben gekommen.
In *Israel* werden die Christen immer mehr von den Juden bedrängt. Der lateinische Patriarch von Jerusalem, Michael Sabbah, befürchtet, daß die letzte christliche Stadt im Heiligen Land, Beit Sahour unweit von Bethlehem, von der israelischen Armee regelrecht ausgebeutet und zerstört wird. Pater Cecchitelli, Kustos des Heiligen Landes, sagte Mitte August: Es besteht eine reale Gefahr, daß es spätestens im Jahre 2010 im Heiligen Land keine palästinensischen Christen mehr geben wird.
Im vergangenen Halbjahr hat Papst Johannes Paul II. auch *Asien* besucht. Es war seine vierte Visite des Kontinents. Vom 6. bis zum 16. Oktober besuchte das Oberhaupt der katholischen Kirche auf seiner 44. Auslandsreise die südkoreanische Hauptstadt Seoul, Indonesien und Osttimor sowie zum Abschluß noch Mauritius östlich von Madagaskar. Anlaß zu dem zweiten Besuch in Südkorea war der 44. Eucharistische Weltkongreß vom 5. bis 8. Oktober. Beim Abschlußgottesdienst in Seoul rief der Papst zur Versöhnung und Wiedervereinigung der beiden Länder auf, nämlich von Nord- und Südkorea, die wie durch einen Eisernen Vorhang getrennt sind. Vom 9. bis 13. Oktober hielt sich dann der Papst erstmals in Indonesien auf, wo er das mehrheitlich katholische Flores und kurz Sumatra besuchte. Besonders delikat war die Visite des Papstes in Osttimor, der früheren portugiesischen Kolonie, die 1975 von Indonesien gewaltsam besetzt worden ist und wo es seitdem ständige Menschenrechtsverletzungen durch Indonesier gibt. Vor etwa 100.000 Menschen auf einem vom Meer und Bergketten umschlossenen Platz in Dili forderte der Papst die für Timor Verantwortlichen auf, sie müßten „eine gerechte und friedliche Lösung der Probleme finden". Nach der Abreise des Papstes wurden mehrere Personen verhaftet, die eine Reihe von Plakaten mit der Forderung nach Unabhängigkeit hochgehalten hatten. Auf der recht lebenslustigen Insel Mauritius spielte die Politik

keine Rolle mehr. Dort mahnte der Papst vor allem zu Disziplin, Moral und Achtung der Familie.
Für die Situation in *China* dürfte bezeichnend sein, daß es die chinesische Regierung Papst Johannes Paul II. untersagt hat, auf seiner Reise in den Fernen Osten die Volksrepublik zu überfliegen. Aus einem Geheimbericht des Zentralkomitees der KP, der über Hongkong in den Westen gelangt ist, geht hervor, daß die KP Chinas die Verfolgung der romtreuen Katholiken nach der blutigen Niederschlagung des Aufstandes im Juni 1989 noch verstärkt hat.

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 81 2 82
glasmalerei
Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November

PETER LANG

Wolfgang M. Klein
Christliches Sterben als Gabe und Aufgabe
Ansätze zu einer Theologie des Sterbens
2. Auflage
Disputationes Theologicae. Bd. 13
1986. XX, 503 S. ISBN 3-8204-7307-6 br. sFr. 83.–

«... eine dankbar begrüsste und nicht zu übergehende Arbeit.» (Anzeiger für die Seelsorge, Freiburg)

«Es bietet ausgezeichnete Anregungen für Predigt und Katechese, für den sakramentalen Vollzug und das eigene spirituelle Bemühen.» (Pastoralblatt, Köln)

«Die Arbeit stellt in ihrer Verarbeitung aller wichtigen Literatur zu dem gewählten Thema eine gute Zusammenfassung der heutigen Diskussion dar ... Zugleich bietet sie wichtige Aspekte zu einer Integration der Fragestellung in die heutige theologische Diskussion.» (Theologische Revue, Münster)

David Jordahl
Das Verhältnis zwischen kirchlicher Beratungsarbeit und Seelsorge
Mit besonderer Berücksichtigung der Beratungsarbeit in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck
Europäische Hochschulschriften : Reihe 23, Theologie. Bd. 326
1988. VIII, 400 S. ISBN 3-8204-1162-3 br. sFr. 74.–

Harald Rein
Grenzen der Seelsorge
Die Spannung zwischen territorialer Pfarrgemeinde und funktionaler Seelsorge am Beispiel der Autobahnkirchen in der Bundesrepublik Deutschland
Europäische Hochschulschriften : Reihe 23, Theologie. Bd. 324
1987. 366 S. ISBN 3-261-3779-2 br. sFr. 84.–

Dieter Schwarz
Zur Alltagswirklichkeit von Klinikseelsorgern
Persönliche und professionelle Bewältigungsformen im Umgang mit schwerer Krankheit, Sterben und Tod
Eine kultursoziologische Untersuchung
Europäische Hochschulschriften : Reihe 23, Theologie. Bd. 339
1988. X, 469 S. ISBN 3-8204-1291-3 br. sFr. 76.–

«Der Autor demonstriert, dass er sowohl Inhalt wie Methodik souverän beherrscht! Den ihn speziell interessierenden Forschungsaspekt «Alltagswirklichkeit von Klinikseelsorgern» geht er multiperspektivisch an: Sowohl psychologische als auch soziologische und historische Perspektiven erschliessen sich dem Leser, und nicht zuletzt wird der praktischen Theologie eine Menge an Material geboten, das zu weiteren Überlegungen Anreiz geben wird.» (Dr. H.F. Rupp, Wege zum Menschen)

VERLAG PETER LANG AG – JUPITERSTRASSE 15 – CH-3000 BERN 15
Telefon 031 / 32 11 22 Telex 912 651 pela ch Telefax 031 / 32 11 31

Das aktuelle theologische Buch

Studien zur Dogmatik*

O. H. Pesch, der seit 1975 als katholischer Theologe an der Evangelisch Theologischen Fakultät der Universität Hamburg Systematische Theologie und Kontroverstheologie lehrt, hatte den glücklichen Einfall, seine Vision vom Ganzen einer zeitgenössischen Dogmatik durch „Fragmente" zum Vorschein zu bringen, d. h. durch symptomatisch ausgewählte Aufsätze aus seiner umfangreichen Publikationstätigkeit. Den inhaltlich meist bis zum kognitiven Skelett abgemagerten Dogmatik-Lehrbüchern setzt er damit die Alternative von 13 kenntnisreichen Detailstudien — dem klassischen Aufbau der Dogmatik folgend — entgegen. Dieses neuartige Genus beschert dem Leser sonstiger dogmatischer Traktate gerade in der hier noch erhaltenen ungeschiedenen Einheit von strenger systematischer Reflexivität und frischer, im historischen und aktuellen Umfeld weit atemholender und komplexitätsbewahrender Narrativität, ein nahezu unbekanntes Lektüre-Vergnügen.

Eine Dogmatik neuen Typs: nicht der klassische dogmatische „Block", aber auch nicht eine postmoderne irritierend-querige Allusionstheologie, sondern solides, genau recherchiertes und tragfähiges Wissen in perspektivischer Verschränkung mit anderen, auch nicht-theologischen Wissensfeldern.

Seine besondere Position im Rahmen einer Fakultät evangelischer Theologie spiegelt sich in einer für den katholischen Dogmatiker eher noch raren ökumenischen „excellence" wider. Der „lernbereite ökumenische Seitenblick" erweist sich als ein wirksames Mittel gegen die tendenzielle Verzopfungsgefahr in binnenkatholische, schon kanonisierte Wissenstradition. Er bewährt sich auch in der hohen Sensibilität gegenüber gegenreformatorisch kontaminiertem Begriffsmaterial (z. B. Verdienst, Sakrament). Und unter dem entschlossen abgeräumten Terrain zeigt sich dann unverbraucht Frisches, ökumenisch Ursprüngliches, Biblisches — so etwa, wenn im Begriff Sakrament wieder „das Ereignis jener unverfügbaren Geschichte des einzelnen und der Kirche mit Gott" zutage tritt, „welche die Überschrift trägt: Die herrliche Freiheit der Kinder Gottes" (361).

Daß eine solche Kontamination freilich auch ihre „Halbwertszeiten" hat, läßt sich am Thema „Verdienst" zeigen. Entgegen Pesch, für den „aus pastoralen Gründen, die auf theologischen Gründen beruhen, ... das Verdienst kein Thema der Verkündigung" (414) mehr sein kann, zeigen evangelische Theologen im Umkreis der Dritten-Welt-Theologien, die sich besonders den Befreiungskämpfen unterdrückter Völker verpflichtet fühlen, ein neues Verständnis für ein „Mit-Wirken des Menschen" mit der befreienden Gnade Gottes. Indikativisches kann und muß durchaus in Imperatives konvertibel sein (vgl. 414).

Weitere Sympathie erweckt die Dogmatik-Konzeption von Pesch wegen ihres klaren Eintretens für die heute unumgängliche Fusionierung von Fundamentaltheologie, Dogmatik und Ethik zur „systematischen Theologie". Denn angesichts der gegenwärtigen Grundlagenkrise des Glaubens sind dogmatische Aussagen mehr denn je gefordert, sich als „Heils- und Vollendungsangebot" (32) an den Menschen auszuweisen. Diese Durchdringung der herkömmlich getrennten Fächer bringt auch die längst fällige Blutauffrischung, der trockenen dogmatischen Materie wird neues Leben eingehaucht, sie tritt lebenskräftig und -kräftigend aus dem jahrhundertealten Ghetto steriler Formelrepetition heraus. Dogmatik wird so zum Dialog mit dem, um sein Gelingen ringenden, neuzeitlichen Menschen.

Der Traktat De Deo wird unter der Annahme des Faktums, daß Gott heute kein „Gegenstand der Erfahrung" ist (73), neu aufgenommen, und zwar im Ansatz bei „Erfahrungen von Erfahrungen", wie der Erfahrung des „Zweck-

* PESCH OTTO HERMANN, *Dogmatik im Fragment.* Gesammelte Studien. (448). Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 48,—.

losen", der „Liebe", der „Sinnsuche", an deren Fluchtlinien (78) auch noch heute der Glaube, trotz des Widerstandes gegenteiliger Erfahrungen, „ahnungsweise" (81) ein Bild von Gott zu formen vermag. Es fragt sich freilich, ob Pesch hier der theologischen Rationalität nicht zuwenig zumutet. K. Rahners Vision der Theologie als ausgearbeiteter Anthropologie stellt demgegenüber wohl das andere Extrem dar.

Die Herausforderungen theologischer Anthropologie gerade auch durch die Evolutionstheorie werden am theologisch umkämpften Seelenbegriff aufgenommen. Diese erscheint als jenes geistige Element in der Evolution des Lebendigen, das in der Kommunikationsaufnahme Gottes mit seiner Schöpfung entsteht und das daher Anteil hat an der „Subjekthaftigkeit und Freiheit, die Gott gegenüber der Welt wesenhaft ist. Menschlicher Geist ist geschenkte Teilhabe am Geist Gottes" (105). Der Begriff „Seele" wird durch „Geist" substituierbar.

Die von Pesch vorgeschlagene christologische Kurz- und Grundformel: „Jesus Christus: der Mensch ganz für andere — der Mensch ganz für Gott — Gott ganz für die Menschen" (166) resümiert eine in der Erfahrung der Zeitgenossen Jesu ansetzende „Christologie von unten" und will wieder etwas von jener „Erschütterungskraft" vermitteln, die von der Begegnung mit Jesus ausging („Wer ist dieser Mensch?") und die in der bereits allzu glatt über die Lippen rutschenden Formel „Jesus ist Gott" wieder verlorengegangen ist.

Brennende ekklesiologische Aufgabenstellungen heute werden durch Erwägungen zum Thema „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" (179ff) eingebracht. Die Frage nach einem gesamtmenschheitlich brauchbaren Einheitsmodell, das Vielfalt nicht unterdrückt, gibt ihm die Chance zu einem Plädoyer zugunsten einer patriarchatsmäßigen Strukturierung und fortschreitender „Entinstitutionalisierung" (205) der Kirche. Pesch hätte diese Sicht der Einheit durch das immer dichter werdende Netz von Basisgemeinden als wahre Konkretisierung der kirchlichen Communio (vgl. Bischofssynode: De vocatione et missione laicorum) vertiefen können.

Seine sorgfältig recherchierte „Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition" mündet in die wohltuend offenherzige und mutige Frage, „ob ein Dogma, das erwiesenermaßen dem Glauben so wenig dient und durch seine Fehlverständnisse soviel schadet, problemlos, auf Grund seiner bloßen Faktizität, stehen bleiben kann?" (251). Die anläßlich von „Humanae vitae" angestellten Überlegungen „Über die Verbindlichkeit päpstlicher Enzykliken" empfehlen sich aus gegebenen Aktualitätsgründen besonders der sorgfältig-kritischen Lektüre. „Loyalität durch Auseinandersetzung" (261f) ist jedenfalls eine bedenkenswerte Alternative zu der von bestimmten Kreisen favorisierten „Loyalität durch Unterwerfung". In einer Nachbemerkung 1987 zum Aufsatz „Kirchliche Lehrformulierung und persönlicher Glaubensvollzug" bemerkte der Autor: „Würde sich das kirchliche Amt doch nur an das Erste Vatikanische Konzil und die dort gezogenen strengen Grenzen verbindlicher Lehrausübung halten!" (292f) und charakterisiert damit die gegenwärtige Situation, wie sie auch von der „Kölner-Theologen-Erklärung" beklagt wird.

Die Beiträge Peschs zu dieser Frage sind von großer historischer, wie systematischer Sachkenntnis und wohltuender Offenheit getragen. Eine hilfreiche Orientierung in dunkler Zeit.

Die prinzipielle Ökumenizität seines Denkens beweist Pesch in seinen Beiträgen zum Sakramenten- und Rechtfertigungstraktat. Auf sie und ihre Problematik wurde bereits oben hingewiesen. Der sparsame Gebrauch oder der Verzicht belastender Begriffe, wie Sakrament oder Verdienst, wäre für Pesch der Test für die „Ernsthaftigkeit, mit der die katholische Dogmatik . . . den Weg aus dem intellektuellen Elfenbeinturm in die reflektierende Verantwortung für die Orientierung konkret gelebten Glaubens und christlichen, kirchlichen Handelns angetreten hat und weitergeht" (416). Das ist auch der Eindruck, den die Lektüre hinterläßt: Nicht die Selbstverliebtheit theologischer Spekulation oder die Engstirnigkeit dogmatistischen Festklammerns am Früheren, sondern die Verantwortung gegenüber dem konkret unter den Bedingungen der Gegenwart zu lebenden Glauben wird hier zum prägenden Gestaltungsmotiv kirchlich-dogmatischer Forschung.

Was diesen Entwurf m. E. besonders auszeich-

net und was ihn für ein multikonfessionelles dogmatisches Lese- und Diskussionspublikum empfiehlt, ist, wie hier Ökumene nicht nur als ein partielles Moment im Fächerkanon der Theologie verstanden wird, sondern als verwandelndes Ferment theologischen Denkens überhaupt. Eine Ökumene freilich, die über die herkömmlichen engen Grenzen des interkonfessionellen Dialogs hinausgeht und alle Lebensformen und Denkansätze, Philosophien und Weltanschauungen der Gegenwart als ernstzunehmenden Gesprächspartner in den Dialog um die letzte Bestimmung von Mensch und Welt miteinbezieht.
Was dieser ökumenische Dogmatikentwurf freilich schuldig bleibt, ist der Schritt zum Dialog mit den Befreiungs- und Dritte-Welt-Theologen und den Weltreligionen. Es wäre interessant gewesen, vom Autor zu erfahren, welche groß-ökumenische Rücksichtnahme und Verwandlungsbereitschaft uns in Zukunft hier noch abverlangt werden?
Umfangreiche und aktualisierte Literaturangaben sind ein weiterer Vorzug dieses Buches.
Graz *Otto König*

Gemeinde — Amt — Sakrament

Der vorliegende Aufsatzband* sammelt 22 Einzelstudien des Würzburger Neutestamentlers, die zwar bei unterschiedlichen Fragestellungen und Textbereichen ansetzen, sich aber thematisch zwanglos um die im Titel angegebenen Problemfelder „Gemeinde — Amt — Sakrament" gruppieren. Im Vorwort vermerkt Verf., er sei selbst darüber erstaunt gewesen, daß sich die verschiedenen Einzelstudien wie von selbst in das durch die drei Leitworte bezeichnete Spannungsfeld einordnen ließen. Er führt diese Schwerpunktsetzung darauf zurück, „daß auch der Exeget, soweit er sich als Theologe versteht, nicht unberührt bleiben kann von den Sorgen und Nöten der eigenen Zeit. Er sieht sich gefordert, aus der Sicht seines Faches Stellung zu nehmen und Hilfen anzubieten . . ." (S. 7). Mit dieser Erklärung ist nicht nur der Titel des Buches verdeutlicht, sondern auch eine Besonderheit der in dem vorliegenden Band zusammengestellten Arbeiten genannt: Verf. versteht es nicht nur, mit großer Präzision Texte zu interpretieren, von Einzelphänomenen her übergreifende theologische Linien zu verdeutlichen und durch zeitgeschichtliche Parallelen biblische Aussagen auf überraschende Weise neu zu profilieren. Er läßt auch allenthalben erkennen, wie sehr er von theologischen, spirituellen und pastoralen Fragen bewegt ist und zentrale Akzente der Botschaft des NT gerade in der konkreten kirchlichen Situation hörbar machen möchte. Die folgenden Hinweise wollen besonders diese Akzentuierung des Buches verdeutlichen:

Im ersten Teil geht es unter dem Stichwort „Gemeinde" um die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum, neutestamentliche Perspektiven der Gemeindeerneuerung, Gemeindestrukturen und Gottesdienst in Korinth, den Umgang mit Sezessionisten nach dem ersten Johannesbrief, die Gütergemeinschaft im NT sowie die Idee der „heiligen Stadt" bei Philo und Lukas. Die sich „hausweise konstituierende Kirche" der Anfangszeit wird dabei als kirchliche Lebensform herausgearbeitet, in der „das Potential der Familie für die Gemeinde nutzbar gemacht wird" (S. 27) und eine besondere Lebensnähe erreicht ist. Zwar möchte Klauck keinesfalls Modelle des ersten oder zweiten Jahrhunderts unvermittelt in die kirchliche Gegenwart übertragen, doch fordern seine Auslegungen zu einer Besinnung auf die familiäre Basis heutiger Gemeindestruktur heraus. Auf einem besonderen exegetisch-theologischen Feld bewegen sich die Überlegungen zur „gespaltenen Gemeinde" im ersten Johannesbrief. Die massive Polemik des Briefautors gegen die Sezessionisten provoziert die Frage: „Wenn Glaube und Liebe in Konflikt geraten, muß dabei notwendigerweise die Liebe auf der Strecke bleiben?" (S. 68). Klauck gibt zu bedenken: „Es käme darauf an . . ., Formen des Umgangs mit Andersdenkenden zu entwickeln, die ohne Aufgabe des eigenen Glau-

* KLAUCK HANS-JOSEF, *Gemeinde — Amt — Sakrament.* Neutestamentliche Perspektiven. (482). Echter, Würzburg 1989. Brosch. DM 48,—/S 374.70.

bensstandpunktes dennoch die Liebe nicht verraten . . ." (S. 68).

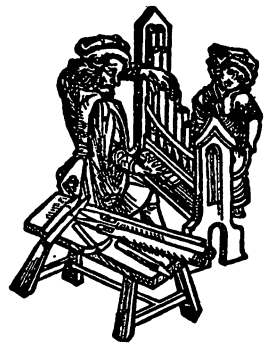
Der zweite Teil des Buches sammelt unter dem Stichwort „Amt" Ausführungen zu Mk 3,13—19, der Rolle der Jünger im Markusevangelium, der Armut des Jüngers bei Lukas, dem Amt in den johanneischen Schriften, der Bedeutung des Charismas, dem Reden und Schweigen der Frauen in der Urkirche und eine Auslegungsskizze von 2 Kor 4,1—6. In bezug auf die Armutsforderung im dritten Evangelium stellt Verf. heraus, daß Lukas „sich zum Anwalt eines gewissen Pluralismus" macht und „verschiedene Möglichkeiten offen(hält) . . ." (S. 192). Er fordere von allen den verantwortlichen Umgang mit dem Besitz und recht weitgehenden materiellen Einsatz für Zwecke der Wohltätigkeit, halte aber auch — und dieses Ergebnis ist überraschend — am völligen Besitzverzicht als frei gewählter Lebensmöglichkeit für einzelne Christen fest. Wie immer man dieses Modell hermeneutisch auswerte (Ordensstand?), es könne dabei niemals um eine „Zweistufenethik", sondern immer nur um „das dienenden Eingebundensein" jedes Weges „in die Gemeinschaft der Glaubenden" (S. 193) gehen. Neue Akzente setzen auch die Überlegungen zur Organisationsform der johanneischen Gemeinden. Nach Klauck bestanden diese nämlich lange nur „als locker auf ein Zentrum hin orientierter Gemeindeverband" (S. 221) mit freiem organisatorischen Zusammenhalt. „Mit einer amtlich verfaßten Gemeindeordnung hat man sich erst abgefunden, als man sich unter Druck der Ereignisse der petrinischen Kirche anschloß und auf Dauer in der Großkirche aufging" (S. 220). Auch wenn das johanneische Gemeindemodell seine Schwächen hatte, so ist doch zu fragen,ob es nicht gerade für das „heutige Gemeindeverständnis und für die Ausgestaltung und Handhabung von Ämtern" (S. 221) hilfreiche Akzente setzen kann. Deutlich vom aktuellen Fragedruck her bestimmt sind auch die Überlegungen zum „Reden und Schweigen der Frauen in der Urkirche". Verf. verweist dabei auf die von Paulus hin zu den Pastoralbriefen führende Entwicklungslinie, in deren Verlauf in den Gemeinden zunehmend die emanzipatorischen Verhaltensmuster der Anfangszeit wieder durch die üblichen gesellschaftlichen Ordnungsmodelle verdrängt wurden. Ganz offensichtlich sind die frühen Gemeinden wegen der Stellung, die sich den Frauen einräumten, zunehmend in Konflikt mit den Verhaltensmustern der Umwelt geraten; schließlich wird dieser Widerspruch „dadurch gelöst, daß man die äußere gesellschaftliche Ordnung einfach innerkirchlich produziert." (S. 242) Klauck stellt die Frage, ob dann nicht auch die gewandelte Stellung der Frau in der heutigen Gesellschaft innerkirchliche Konsequenzen haben müßte und ob das Traditionsargument gegen den Zugang von Frauen zum kirchlichen Amt angesichts des ntl. Befundes noch aufrechterhalten werden kann.

Der dritte Teil des Buches ist mit dem Thema des „Sakraments" bzw. des Sakramentalen befaßt und bietet Arbeiten zu folgenden Fragen: Die Sakramente und der historische Jesus, die Frage der Sündenvergebung in Mk 2,1—12, Präsenz im Herrenmahl nach 1Kor 11,23—26, Eucharistie und Kirchengemeinschaft bei Paulus, kultische Symbolsprache bei Paulus, Hebr 13,10 und die Verwendung von „eucharistein" bei Epiktet. Einige Hinweise zu den mit dem Herrenmahl befaßten Untersuchungen sollen für diesen Abschnitt die Richtung der Überlegungen anzeigen: Aufschlußreich sind dabei schon die Hinweise zum Verständnis von 1Kor 11,23—26 im Kontext hellenistischer Religionsgeschichte. Klauck arbeitet im religionsgeschichtlichen Vergleich zwar eine Reihe von Anknüpfungen an ähnliche Phänomene der Umwelt, aber auch das unverzichtbare Eigenprofil der urchristlichen Herrenmahlsfeier heraus; er wertet dabei Analogien auch als Ausdruck der Integrationskraft des christlichen Glaubens bzw. als Hinweis auf dessen Fähigkeit zu einer angemessenen Inkulturation. Bemerkenswert sind weiter die Überlegungen zu den Formen der Präsenz des Herrn bei der Herrenmahlsfeier. Klauck unterscheidet dabei mit Blick auf die Religionsgeschichte eine „prinzipale Personalpräsenz", eine „kommemorative Aktualpräsenz", eine „proleptische Finalpräsenz" und eine „somatische Realpräsenz". Die Eucharistie erscheint unter diesem Blickwinkel als Mahl unter der Gastgeberschaft der Kyrios, der Empfänger, aber auch Spender aller Gaben ist, so daß keiner, der am Mahl teilnimmt, sich als Almosenempfänger eines anderen verstehen muß; sie bezieht in das

Leben schaffende Sterben Jesu ein, läßt dieses aber nicht in ungeschichtlicher Ferne verblassen; sie antizipiert die Teilnahme am eschatologischen Mahl und unterscheidet sich so auch final von den Kultmählern des Hellenismus; sie ist bestimmt von der realen Gegenwart Christi in den Gaben von Brot und Wein, was freilich für das NT nicht mit ontologischen Vorstellungen überfrachtet werden darf. Auch wenn die Gegenwart Christi beim Herrenmahl nicht in unterschiedliche Präsenzformen aufgelöst werden kann, sondern „eine unableitbare kreative Synthese eigener Art" (S. 330) darstellt, öffnen doch gerade diese Differenzierungen den Blick für die vielschichtige Fülle der Präsenz des Herrn bei der Feier des Herrenmahles. Ähnlich aktuell ist die Frage nach dem Verhältnis von Herrenmahl und Kirchengemeinschaft, der Klauck ebenfalls mit hilfreichen Differenzierungen nachgeht: Von 1Kor 10,16—21 und 11,17—34 her wird verdeutlicht, daß die Gemeinde vom Herrenmahl als ihrem Einheitsprinzip her interpretiert und kritisch bewertet wird: „Die Gemeinde wird nur da als Leib Christi ernstgenommen, wo die liebende Selbsthingabe ihres Herrn, die im Sakrament kommemorativ präsent wird, das Gemeindeleben prägt." (S. 339) Deshalb bedeutet für Paulus die Aufkündigung der Tischgemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen in Antiochien eine Aushöhlung der bisher erreichten Lebensgemeinschaft, die er nicht bereit ist hinzunehmen. Er trennt sich von Antiochien und seinen vormaligen Mitarbeitern, kündigt aber dennoch die Kirchengemeinschaft nicht völlig auf, sondern hält sie zumindest durch die Kollekte für Jerusalem weiter aufrecht. Insofern diese Gabe in das Dankgebet (Eucharistia) für die erwiesene Gnade mündet, läßt sich dann sogar von einer eucharistisch gebundenen Kirchengemeinschaft sprechen. Klauck resümiert mit Blick auf die gegenwärtige Situation: „Intellektualistische und individualistische Engführungen können überwunden werden durch Rückbesinnung auf das, was Eucharistie eigentlich ist: das große Dankgebet, in das alle Gläubigen wie aus einem Munde einstimmen sollen, damit Gott die Ehre gegeben wird, die ihm gebührt." (S. 346)

Im Rahmen dieser Besprechung konnte H.-J. Klaucks Sammelband nur in einigen wenigen „Stichproben" vorgestellt werden. Schon diese Beispiele aber lassen erkennen, daß die hier zusammengestellten Arbeiten in der Tat ntl. Perspektiven als Orientierungshilfe für die gegenwärtige Problematik von „Gemeinde, Amt und Sakrament" anbieten. Dies empfiehlt den Sammelband nicht nur für den Fachexegeten, sondern auch für den Seelsorger, der seine Arbeit theologisch reflektiert.

Erfurt *Claus-Peter März*



OBERÖSTERREICHISCHE
ORGELBAUANSTALT
GESELLSCHAFT MIT BESCHRÄNKTER HAFTUNG
Geschäftsführender Gesellschafter:
Orgelbaumeister Helmut Kögler

A-4490 St. Florian bei Linz
Telefon (0 72 24) 247, nach Dienstschluß 89 31

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfanges ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

FESTSCHRIFTEN

■ MOSIS RUDOLF/RUPPERT LOTHAR (Hg.), *Der Weg zum Menschen.* Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Für Alfons Deissler, Herder, Freiburg 1989. Geb. S 452.—/DM 58.—.

Die dem Jubilar zum 75. Geburtstag von 20 renommierten Autoren gewidmete Festschrift umkreist unter verschiedenen Aspekten das anthropologische Thema und zwar dahin, was in der alttestamentlichen Glaubensbotschaft als Aussage über den Menschen zu vernehmen ist, aber auch, welche Fragen von der philosophischen Reflexion und der systematischen Theologie her diskutiert werden. Der alttestamentliche Teil setzt mit einer Untersuchung des Imperativs in den Geschichtsbüchern des AT ein und behandelt diesen als Sprachform des Dialogischen, der Anrede, des Anrufes *(Cl. Westermann).* „Die ersten Imperative in der Bibel sind ein den Kreaturen verliehener Segen" (26). Weiters ist der Mensch so sehr Subjekt, daß er Gottes Partner sei, aber sein hybrides Streben nach einem großen Namen (Gen 11,4) führt zu seiner Entfremdung von Gott *(L. Ruppert).* Auf den Aufsatz von *H. Cazelles* über den persönlichen Gott Abrahams und den Gott des Volkes Israel folgt *J. Schreiners* Beitrag „Unter Gottes Treue" nach den einzelnen Textgruppen und *J. Scharberts* Studie zur Diskussion um den „Geist" und die Schriftpropheten, ferner *H. Gross'* „Der Mensch als neues Geschöpf (Jer 31; Ez 36; Ps 51)", der Mensch, welcher trotz seines wetterwendischen Herzens und seines fortgesetzten Abfalls für Gott der Anlaß wird, „seine Schöpferenergie dem Menschen erneut und nunmehr intensiver zuzuwenden, Herz und Geist des Menschen neu und gottgeneigter zu schaffen" (109). Das Thema der anthropologischen Dimension des verheißenen Heils nach Hos 2,16f, wonach zum angesagten neuen Heilshandeln Jahwes grundlegend eine Veränderung Israels selbst gehöre (133), behandelt *R. Mosis.* Es folgt die Gegenüberstellung von Tod und Leben in Am 5,1—17 *(J. Jeremias)* und das ethische Paradigma von Ps 1 *(H. Haas)* mit den zwei Wegen als zwei Modi menschlicher Lebensgestaltung, die theologisch-anthropologisch als „zwei sich gegenseitig ausschließende Auffassungen vom Menschen überhaupt" (171) gesehen werden. Vom Segen der Brüderlichkeit nach Ps 133 *(E. Zenger),* dem Mann im Hohenlied *(A. Ohler)* und über Koh 1,1 („alles ist Windhauch") *(N. Lohfink)* handeln die abschließenden alttestamentlichen Beiträge.

Über die Möglichkeit, den philosophisch-systematischen Begriff der Analogie, zeitlich zu denken, reflektiert *B. Casper.* Für ihn ist das Entscheidende an den Paradigmen der Verantwortung und des Gebets, daß deren Möglichkeit nicht mit den Figuren der Proportions- und Attributionsanalogie und ihrem gleichzeitigen Vorliegen der beiden Analogate erfaßbar ist, sondern dieses liegt gerade in der „Ungleichzeitigkeit dessen, der hier spricht, zu dem , zu welchem er spricht. Der Andere, dem ich verantwortlich antworte, ist mir ungleichzeitig" (227f). Ähnlich ist auch der Vollzug des Betens eine Suspension jedes uns möglichen Zuendebringens von Zeit (228). Hinzuweisen wäre noch, daß auch bei Paulus im Römerbrief die Rede ist von der Bedeutung einer Entsprechung im Glauben (Röm 12,6) und von der derzeitigen Verhülltheit aller Erkenntnis des christlichen homo viator (1 Kor 13). Die systematischen Beiträge der Festschrift handeln über Fragen einer postmodernen Dogmatik *(W. Kasper),* die Frage der geistlichen Übertragung alttestamentlicher Priestertexte auf Amtsträger der christlichen Kirche *(H. Riedlinger),* die Frage „Gesundheit und Heil" *(B. Stöckle),* welch letzterer Begriff auf die Vollendung des Menschen verweist, und den Dekalog als Ermöglichung menschlichen Zusammenlebens und als Urcharta der Menschenrechte *(F. Furger).*

Der vielfältige Strauß — mit unterschiedlicher Gewichtung — zeigt, wie sich dabei der Mensch theologisch und ethisch im tiefen Brunnen der Offenbarung und ihrer reflexiven Einholung spiegelt.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ FRANKEMÖLLE HUBERT/KERTELGE KARL (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus.* Für Joachim Gnilka, Verlag Herder Freiburg—Basel—Wien. (536). Geb. DM 75.—.

Da der bleibende Grund und Gegenstand christlicher Theologie das Erinnern, Bezeugen und Bedenken des Ereignisses Jesu Christi ist, fragen in der Festschrift für *Joachim Gnilka* (zum 60. Geburtstag, Ordinarius für das NT an der Universität München) 29 kath. und evang. Freunde und Kollegen unter verschiedenen Aspekten nach Jesus und seiner urchristlichen Wirkungsgeschichte. In einem ist damit nach der Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des urchristlichen Kerygmas gefragt. Christus hat viele Namen und das Bekenntnis zu ihm hat in der neutestamentlichen Tradition viele und verschiedene Ausdrucksformen gefunden. Es stellt sich z. B. das Problem einer impliziten Christologie, d. h. die Frage nach den Ansätzen und Anstößen zum Glauben an Christus, die im Verhalten Jesu schon vor Ostern erkennbar waren, wenn auch die Tragweite des Selbstverständnisses des vorösterlichen Jesus nur von Ostern her aufgehe. Die Anfänge der Christologie wurzeln — wenn auch durch die Osterfahrungen der Jüngergemeinde vertieft — in der Geschichte Jesu selbst, so daß der erhöhte Kyrios der irdische Jesus ist. Die Anfangszeit ist charakterisiert durch sich entwickelnde Theologien und Christologien (vgl. die juden-christlich-apokalyptisch einge-

färbte Menschensohn-Christologie und die heidenchristliche Erhöhungs-Christologie), die im differenten neutestamentlichen Schriftcorpus ihren Niederschlag gefunden haben. Die Vielfalt der in der Festschrift versammelten Beiträge zeigt, wie sich durch verändernde Grundfragen Umformungen systematisieren. Die vielschichtige neutestamentliche Christologie ist am österlichen Einheitsgrund orientiert, wobei sich mit dem wachsenden Abstand von der Zeit Jesu auch die Fragerichtungen ändern. Hinzukommt, daß mit der frühen jüdischen Entgrenzung und der unumkehrbaren Ausfilterung des Judentums als Kontext, die Christologie aus dem jüdischen Kontext auszieht und das Kerygma auf transkulturelle Momente hin bearbeitet wird. In verschiedenen Fragehinsichten wird diese Thematik in den synoptischen Evangelien *(J. Ernst, H. Frankemölle, U. Busse, K. Löning, U. Luck, D. Dornmeyer, E. Schnackenburg, U. Luz, H. Weder, H.-W. Kuhn, J. Kremer)*, dem Johannesevangelium *(F. Mussner, H. Ritt, E. Ruckstuhl)*, der Apostelgeschichte *(A. Dauer, O. Böcher)*, dem Corpus Paulinum *(J. Eckert, K. Kertelge, J. Lambrecht, H. Hübner, O. Merk, F. Laub)*, den Johannesbriefen *(H.-J. Klauck)* bis hin zur Apokalypse *(J. Roloff)* behandelt. Verschiedene Einzelthemen *(H. Langkammer, S. Brown, F. Hahn, W. Kasper* und *H. Schürmann)* schließen dieses bibelwissenschaftliche Kompendium ab und zeigen das bewegungs- und spannungsreiche Bild der theologischen und ethischen Entwürfe des neutestamentlichen Schrifttums, in denen sich nicht nur die internen Reflexionsstufen und Spannungen spiegeln, sondern auch die kulturelle Mehrschichtigkeit der Oikumene des Mittelmeerraumes.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ MERKLEIN HELMUT (Hg.), *Neues Testament und Ethik.* Für Rudolf Schnackenburg. (597). Herder, Freiburg i. Br. 1989. Ln. S 651.—.

R. Schnackenburg, zu dessen 75. Geburtstag (1989) diese Festschrift herausgegeben wurde, ist der theologischen Welt nicht nur durch seine exegetischen Publikationen bekannt, sondern hat auch schon sehr früh zu einer biblischen Erneuerung der Ethik und der Moraltheologie beigetragen. Gerade vor kurzem ist die zweibändige völlige Neubearbeitung seiner 1954 verfaßten Monographie „Die sittliche Botschaft des NT" erschienen, so daß es angemessen erscheint, daß die in diesem Sammelband vorgelegten Beiträge von Freunden, Kollegen und Schülern ausschließlich auf ethische Aspekte des NT abgestellt sind. In sieben Kapiteln werden die Themen Synoptiker, joh. Schriften, paulinische Briefe, Deuteropaulinen, Jak, Apk und übergreifende Sachgebiete behandelt. Ohne daß über die übrigen Artikel geurteilt werden soll, können hier nur sehr selektiv einige Beobachtungen angeführt werden, die auch exegetisch von Bedeutung sind.

J. Becker kommt in seiner Untersuchung „Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes" auf die Haltung Jesu zur Tora zu sprechen und weist die u. a. von K. Müller in letzter Zeit stark betonte Auffassung zurück, die Kreuzigung Jesu habe nichts mit seinem Gesetzesverständnis zu tun, da allein das Tempellogion und der damit verbundene Anlaß Ursache für Verhaftung und Hinrichtung Jesu gewesen sei. Ganz im Gegenteil war „der durch Jesu . . . Umgang . . . mit allem Bestehenden, einschließlich der Zentralautorität des Gesetzes, bis hin zu einzelnen Gesetzeskonflikten . . . die eigentliche Ursache für Jesu Tod" (46). Auch A. Vögtle nimmt in seinem Beitrag eine moderne These aufs Korn und weist die Ansicht G. Lohfinks zurück, die Bergpredigt Jesu wende sich an eine von der Welt abgesonderte Jüngergemeinde und sei nur innerhalb deren realisierbar („Wem gilt die Bergpredigt", Freiburg 1988). Andererseits bringt aber Lohfink selbst eine ausgezeichnete Erklärung der dritten Vaterunserbitte und erläutert auf dem Hintergrund von ApkAbr 22,2, daß *thelema* den universalen, präexistenten Welt- und Geschichtsplan Gottes bedeutet, der sich auch in der Welt verwirklichen soll (vgl.Eph 1,3-14; Mt 11,27; Weish 9,13-18). H. Ritt und H. J. Klauck machen anhand von Joh 15 bzw. 1 Joh 3,11-17 die Situation der von außen bedrängten und innerlich zerrissenen joh. Gemeinde anschaulich, die auch die jeweilige Thematik (Bleiben am Weinstock; Bruderliebe) einsichtig macht. Von G. Strecker werden die Haustafeln im Kol und Eph behandelt, während A. Weiser für das verwandte Stück Tit 2,1-10 die charakteristischen Unterschiede herausarbeitet. U. Luz vertritt die Auffassung, daß der Eph zu Unrecht als Kirchentraktat bezeichnet wird, weil das Schwergewicht auf der Paränese liegt und das Anliegen des Verfassers dahin geht, die Gemeinde gegenüber dem heidnischen Lebenswandel — dem Grundproblem christlicher Gemeinden der zweiten Generation — abzugrenzen (vgl. 393ff). Die Haltung der christlichen Martyrer der Apk kommt bei H. Lona eindrucksvoll zur Sprache, der die äußerst bedrohliche Situation der Christen zur Zeit der gesteigerten Herrscherideologie Domitians als Hintergrund herausstellt. J. Roloff nimmt sich die alte Tradition 1 Petr 5,1-4 zum Thema und stellt „das ausschließliche Bestimmtsein der Gemeindeleiter bei ihrem Handeln und Reden durch den Auftrag ihres Herrn" (519) als Charakteristik der Amtsträger heraus. Schließlich befaßt sich der schon zitierte K. Müller mit der schwierigen Frage der Datierung rabbinischer Aussagen und ihrer möglichen Verwertbarkeit für die ntl. Exegese. Obwohl die Aufsätze zum Großteil in wissenschaftliche Fragen eingreifen, kann der Band, dem ein Verzeichnis der Werke des Jubilars beigegeben ist, wegen seiner ständigen Auseinandersetzung auch mit Fragen des Glaubens und der christlichen Lebensgestaltung auch einem größeren Leserkreis empfohlen werden.

Linz *Albert Fuchs*

■ ZUMKELLER ADOLAR OSA (Hg.). *Signum Pietatis.* Freigabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag. (Cassiciacum, Bd. 40). (LXIV, 670). Augustinus-Verlag, Würzburg 1989. Kart. DM 248,—.

Dem führenden Augustinusexperten und geistigen Vater des Augustinus-Lexikons bringen 38 Gelehrte

ihre Geburtstagsgeschenke. Nur die bedeutendsten Beiträge zu den Themenkreisen: Augustins Person und Werk (8), geistige Umwelt (2), philologische Fragen (3), Anthropologisches (4), Theologie (7), Spiritualität und Pastoral (5) und Wirkungsgeschichte (9), können hier hervorgehoben werden. Gegenüber manchen Mißverständnissen zeigt *A. Zumkeller* die rechtlichen Hintergründe der Entlassung der Mutter des Adeodatus auf und weist nach, daß dieser Schritt im Hinblick auf die Laufbahn Augustins unumgänglich und sozial nichts Außergewöhnliches war (21—35). Kritisch mit Augustins Sprachverständnis setzt sich *G. Ch. Stead* in einer philosophischen Interpretation des Dialogs *De Magistro* auseinander (63—73). Für die Textgeschichte von Bedeutung ist die detaillierte Untersuchung von *J. K. Coyle* über die Traktate *De moribus* (75—90). In die Auseinandersetzung mit der Augustinus-Interpretation H. Blumenbergs tritt *E. Feldmann* in seiner Untersuchung über Augustins Sicht der Astronomie im Zusammenhang seiner Polemik gegen Mani ein (105—120). Mit der Struktur der manichäischen Gemeinschaft befaßt sich anhand des Handschriftenfundes von Tebessa *F. Decret* und weist nach, daß dieser Text Augustinus unbekannt war (123—151). Für eine differenziertere Sicht der Rolle der Mönche im semipelagianischen Streit ist die Studie von *C. M. Kasper* eine wesentliche Hilfe (153—182).

Die enge Verbindung von Philologie, Philosophie und Theologie wird von einer Reihe von Autoren z. T. anhand der elektronischen Erfassung der Augustinustexte, die der Geehrte initiiert hat, dargestellt. *G. Bartelink* zeigt die Hinwendung des Rhetors Augustinus zur Umgangssprache, den Vorrang der *Veritas* vor der *Latinitas* vor allem in seinen Predigten auf (185—199). *D. Dideberg* liefert Materialien zu einer Theologie der *caritas* bei Augustinus auf dem Hintergrund widerstreitender Interpretationen (Nygren, Burnaby) (369—381). *Th. G. Ring* untersucht die Exegese von Röm 7,22—25 in den *Enarrationes in Psalmos* und stellt dabei fest, daß Augustinus ab 412 diese Stelle nicht mehr auf den Menschen unter dem Gesetz, sondern auf den Menschen unter der Gnade anwendet (383—407). *A. Schindler* zeigt an einer Untersuchung des Wortes *imputare* auf, daß von einer imputativen Rechtfertigung im eigentlichen (protestantischen) Sinne bei Augustinus nicht gesprochen werden kann. Wohl aber lassen sich Bausteine zu Luthers Rechtfertigungslehre finden (409—423). *A. Fitzgerald* liefert Materialien zur Theologie und Praxis des Almosens bei Augustinus, das als „sacramentum fidei in Christo" gewertet und in engster Beziehung zur Sündenvergebung gesehen wird (445—459). *B. Studer* liefert einen bedeutenden Beitrag über das rhetorische Prinzip „delectare et prodesse" in der Exgese Augustins (497—513).

Zur Theologie und Anthropologie des Kirchenvaters verdienen vor allem die Studien zu historischen und gegenwärtigen Kontroversen Erwähnung. *S. Alvarez Turienzo* zeigt am Gegensatz von *velle* und *posse* die Entwicklung Augustins bis zum Gnadenstreit auf, die zugleich eine Kritik am moralischen Optimismus der Stoa beinhaltet (251—266). Ein differenziertes Bild von der Auseinandersetzung mit Pelagius entwirft am Problem der Gerechtigkeit Christi und der Todesfurcht *R. Dodaro* (341—361). *T. J. van Bavel* stellt vor dem Hintergrund feministischer Kritik die Rolle der Frau als Ebenbild Gottes bei aller sozialen Bedingtheit der Interpretation Augustins von 1 Kor 11,7 heraus (267—288). Die Sicht Augustins von der einen Kirche aus den Juden des AT und Christen und des einen Glaubens beider thematisiert *M. F. Berrouard* (303—324). Von liturgiegeschichtlichem Interesse ist der Forschungsüberblick von *M. Klöckener* über das eucharistische Hochgebet bei Augustinus (461—495). Daß Augustins Lehre von Gnade und Willensfreiheit in der Zeit Luthers vor allem von Erasmus und den Scholastikern gründlich mißverstanden wurde, weil ihr biblisch-dynamisches Fundament nicht gesehen wurde, ist die im Detail wohl anfechtbare These von *A. Turrado* (529—563). Für die Wirkungsgeschichte Augustins seien sein Einfluß auf die reformierte Orthodoxie mit Gisbert Voetius *(J. van Oort,* 565—578) und seine Darstellung in der neueren griechischen Theologie *(H. M. Biedermann,* 609—643) erwähnt.

Nicht nur der Geehrte, auch alle an Augustinus Interessierten, werden sich über die gediegene Festschrift freuen. Diese Freude könnte freilich bei beiden Seiten durch ein gutes Register noch vergrößert werden, zumal gerade C. P. Mayer auf genaue Auswertung der Texte großes Gewicht legt.

Regensburg *Ulrich G. Leinsle*

■ ROSENTHAL ANSELM (Hg.), *Itinera Domini.* Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Emmanuel v. Severus zur Vollendung des 80. Lebensjahres dargeboten. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums. (Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts Maria Laach. Suppl. Bd 5). (370). Aschendorff, Münster 1988. Ln. DM 68,—.

Literatur über das Ordensleben hat derzeit Konjunktur. Große Festschriften (z. B. auch für Abt Odilo Lechner, München) bieten eine Menge wertvollster Beiträge, interessante Querschnitte durch Erfahrungsreichtümer der alten Orden, insbesondere der Benediktiner. Dies gilt auch für die vorliegende Festschrift über die „Wege Gottes" zu Ehren des bekannten Mönchs Emmanuel v. Severus. Schon vor fünf Jahren gab es eine inoffizielle Festschrift anläßlich seines goldenen Priesterjubiläums; ein Teil daraus ist jetzt in diesen stattlichen Band mit nunmehr 20 Beiträgen übernommen. Die Gedankenkreise tragen die Titel: „Die Regel des hl. Benedikt", „Die alte Kirche", „Liturgie und Mönchtum", „Benediktinertum und Geschichte". Damit sind auch die Arbeitsgebiete genannt, in denen sich der Geehrte selber zeitlebens (auch publizistisch) bewährt hat.

Manche Beiträge gehen in kaum mehr nachgehbare Details (z. B. *Ludger Bernhard,* in einer Analyse über den Ursprung und Sinn der Formel „Et cum spiritu tuo", 133—156). Andere aber dokumentieren — trotz der Bindung an alte Fragestellungen — höchste Aktualität: z. B. *B. Müntnich,* „Der Mönch als operarius domini" (nach der Regula Benedicti). Es sind darin all jene Fragen angesprochen, die die Überle-

gungen um die Arbeit heute provozieren (z. B. im Zusammenhang mit dem in Österreich zu erwartenden Sozialhirtenbrief).
Für historisch Interessierte gibt es natürlich auch Detailuntersuchungen, die auf ihre Weise gewiß anregend und von Wert sind.
Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ BRANDMÜLLER WALTER u. a. (Hg.), *Ecclesia militans.* Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet. 2 Bde. (594 u. 806). Schöningh, Paderborn 1988. Ln. DM 280,—.

Diese kompendiöse Festschrift ist einem angesehenen Kirchenhistoriker gewidmet. Sie berücksichtigt die Schwerpunkte seiner eigenen Forschungstätigkeit, d. h. vor allem die Geschichte der Konzilien des Spätmittelalters und der Reformation. Die über 50 Beiträge bilden ein buntes Mosaik und bereichern die bisherigen Ergebnisse der Forschung um manches wichtige Detail und schärfen den Blick für neue Fragestellungen. Das soll im folgenden an ausgewählten Beispielen gezeigt werden.
K. S. Frank geht der Interpretation von 1 Kor 11,19 („oportet et haereses esse") bei den frühen Kirchenvätern nach. *K. Schnith* vermittelt interessante Einblicke in die Auseinandersetzungen um den Rangstreit zwischen Canterbury und York sowie um die Beziehungen zu und die Auseinandersetzungen mit Rom zur Zeit König Heinrichs I. (1100—1135). Die von Canterbury aus genährte Vorstellung eines Inselpatriarchats und „alter orbis" neben Rom mußte beim Papst auf Ablehnung stoßen. Der Aufsatz ist zugleich ein Beitrag zur Geschichte der englischen Konzilien. *H. Immenkötter* stellt das konziliare Reformprogramm des ersten Bischofs von Limerick (Beginn des 12. Jh.) vor, das den Iren die Leitung der Gesamtkirche durch den Papst einschärfen will, lief doch bis dahin die irische Kirchenorganisation dieser Konzeption zuwider. Die gute Lesbarkeit der Abhandlung sei ausdrücklich hervorgehoben. Über die Gründe für die Wahl des Konzilsortes Lyon (1274) informiert ein auf uns gekommenes Dokument, das *B. Roberg* erschließt. Spannende Einzelheiten über „Aeneas Sylvius Piccolomini and the Historiography of the Council of Basil" legt *G. Christianson* vor. Wir erleben den sich anbahnenden Wandel von Aeneas zu Pius II., von einem Anhänger des Konziliarismus zu dessen entschiedenem Gegner. Gleichzeitig wird dargelegt, wie sehr Piccolomini die spätere Geschichtsschreibung beeinflußt hat. Ortsangaben des Verfassers, die nicht der heutigen Schreibung entsprechen (wie „Freisingen" statt „Freising" S. 163, und „Asbach" statt „Aspach" S. 164), hätte man vor der Drucklegung emendieren müssen. Gleich mehrere Beiträge befassen sich mit dem Konzil von Trient. *Th. Freudenberger* behandelt z. B. die Vertretung der deutschen Bischöfe 1545—1552, *K. Ganzer* die Stellung der Prokuratoren abwesender Bischöfe auf der dritten Tagungsperiode (1562—1563). Die Abhandlung von *P. Hamans* über „Die Durchführung des Seminardekrets von Trient im Bistum Roermond" ist geradezu ein Fallbeispiel dafür, wie mühsam und langwierig die Realisierung der am Konzil festgelegten Reformmaßnahmen vor sich gehen konnte. Die Übersetzung des Beitrags ins Deutsche hätte dort und da noch einer Überarbeitung bedurft. Der S. 343 Anm. 102 genannte Autor heißt übrigens Hollerweger (nicht Hollerwegen). Auch der Aufsatz von *H. Molitor* über „Die untridentinische Reform. Anfänge katholischer Erneuerung in der Reichskirche", zeigt, daß Tridentinum und Reform nicht immer in ursächlichem Zusammenhang standen. *K. J. Rivinius* behandelt „Die Haltung Bischof Hefeles zur Unfehlbarkeit des Papstes". Als Ergebnis zeichnet sich ab, daß der Bischof von Rottenburg, der der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit zunächst ablehnend gegenüberstand, dann aber doch die entsprechenden Dekrete in seiner Diözese publizierte, hierbei nicht unter dem Einfluß der Regierung stand, was jedoch oft vermutet und behauptet wurde. *H. J. Brandt* macht in seiner lebendigen Darstellung auf das Auseinanderfallen des spätmittelalterlichen Bischofsamtes in den Fürstbischof und Landesherrn einerseits und den Weihbischof andererseits aufmerksam. *W. Ziegler* geht den Zusammenhängen zwischen Territorium und Reformation nach und versucht, bestimmende Kriterien für die Übernahme der Reformation aufzustellen (wie Kleinheit des Gebietes, unbedeutende Stellung in der Reichshierarchie, Fehlen einer konstitutiven Verbindung mit Bistümern als geistlichen Zentren etc.). „Ain schone Troßtschrift in allerlay leiden und Trübsal der verfolgten Christen im Stifft Salzburg" aus dem 16. Jh. ediert *G. B. Winkler.* Die sprachlich beachtliche Flugschrift will, dem Stil der Zeit entsprechend, vor allem dadurch „Trost spenden", daß sie die katholische Kirche heftig angreift. Wie stark die Reformation das Bedürfnis nach Bildung in beiden Konfessionen geweckt hat, zeigt *H. Smolinsky* für den Bereich von Jülich—Kleve—Berg. In seinen Ausführungen über „Schulen und Universitäten im 16. und 17. Jh." geht es *A. Schindling* um denselben Aspekt. Viele interessante Details zur recht langsam vor sich gehenden Konfessionsbildung im 16. Jh. und deren Reflex beim Klerus bietet *K. Hengst* (vor allem für die Bistümer Köln, Münster und Paderborn). *H. Raab* stellt die Persönlichkeit des Historikers J. Janssen im Zusammenhang mit der Konfessionspolemik des 19. Jh. vor; er kann zeigen, daß Janssen eine durchaus irenische Persönlichkeit war. Den Abschluß des Buches bildet die umfangreiche Bibliographie von R. Bäumer (bearbeitet von *B. Janker* und *M. Ritter*). Sie läßt die Bandbreite der Forschungstätigkeit Bäumers erkennen, ebenso seine oben schon genannten Schwerpunkte. Erfreulicherweise wurden auch die Rezensionen aufgenommen, wobei es freilich sehr zu bedauern ist, daß die gar nicht so wenigen Besprechungen des Jubilars in unserer Zeitschrift nicht erfaßt wurden. Bedauerlich ist es auch, daß der Festschrift kein Abkürzungsverzeichnis beigegeben wurde. Ebenso vermißt man einen Lebenslauf des Geehrten. Zu begrüßen ist dagegen die Erschließung der stattlichen Bände durch ein Orts- und Personenregister.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ *Der dreieine Gott und die eine Menschheit:* Für Bischof Klaus Hemmerle. Festschrift. (216). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 38,—.

Bischof Klaus Hemmerle hat sich den Wahlspruch: „Omnes unum ut mundus credat" zu eigen gemacht. Sein theologisches Denken kreist um das Problem der trinitarischen Ontologie, sein pastorales Wirken ist gezeichnet von ununterbrochenem Mühen um die Einheit.
Aus Anlaß seines 60. Geburtstages haben Schüler des seinerzeitigen Professors für Religionsphilosophie ihm eine Festschrift gewidmet, in welcher unter drei Aspekten (einer ästhetischen Konkretion, einer historisch-systematischen Reflexion und der ekklesialen Praxis) Untersuchungen zur Thematik „Der dreieine Gott und die eine Menschheit" vorgestellt werden.
Im ersten Teil, der „ästhetischen Konkretion", stellt *E. Maier* eine kunstkritische theologische Meditation über den Niederrotweiler Flügelaltar (16. Jh.) an. Er betrachtet dieses Kunstwerk als „Frucht trinitarischen Glaubens", die Einheit und Frieden stiftend wirkt. In einer Analyse über Georg Trakls Gedicht „Grodek" (dem galizischen Schlachtenort im Ersten Weltkrieg) beklagt *W. Schneider* den Krieg als „Apokalypse zerbrochener Einheit".
Im zweiten, vorwiegend philosophischen Teil findet *K. Kienzler* bereits in den „Bekenntnissen" des heiligen Augustinus Ansätze einer trinitarischen Ontologie, die als „bezeugende Theologie nicht aus philosophischer Erkenntnis gewonnen, aber für diese überzeugend dargelegt werden kann". *R. Lorenz* zeigt aus René Descartes „Meditationes de prima Philosophia" den Anfang neuzeitlichen Denkens auf, *E. Vienken* durchleuchtet den Ansatz eines „konkreten Monotheismus" beim bedeutenden Tübinger Theologen des vorigen Jahrhunderts Johannes E. von Kuhn. *B. Trocholepczy* befaßt sich mit Martin Heideggers „Freigabe der Theologie und der Gott Jesu Christi" und *H. H. Görtz* bestimmt den Begriff des Erzählens näher im Kontext des religiösen Sprechens.
Der dritte Teil „Ekklesiale Praxis" wird von *H. Heinz* mit dem Thema „Trinitarische Kirche — Kirche als Communio" eingeleitet. Den Titel zu seinem Aufsatz entnimmt er dabei einer programmatischen Rede, welche Bischof Hemmerle auf einem Internationalen Kongreß für Diözesanpriester 1988 in Grottaferrata gehalten hatte. *E. E. van Hoff* fragt in seinem Beitrag nach der Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, *M. Albus* legt in Kürze die Grundanliegen der südamerikanischen Befreiungstheologie dar und *R. Göllner* hebt aus der lukanischen Theologie des Weges den „Weg des christlichen Glaubens" heraus. Eine reiche Fülle von Gedanken, die vornehmlich das Anliegen der Einheit der „einen Menschheit" zum Inhalt haben, liegt in diesen Aufsätzen vor, zu welchen Stellungnahmen im einzelnen hier verwehrt sind.
Herausgehoben sei der Beitrag von *Hanspeter Heinz* (ohne eine Wertung für die übrigen zu treffen). Als Grund der Hervorhebung mag gelten, daß der Autor mit seinem Thema „Trinitarische Kirche — Kirche als Communio" dem Anliegen in theologischer Hinsicht wohl näherkommt. Die Überlegungen zu dieser Thematik entnimmt der Verfasser der I. und XXII. Collatio des Hexaémerons von Bonaventura (jenem großen Theologen, dem auch Bischof K. Hemmerle seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat; vgl. K. Hemmerle, Theologie als Nachfolge. Bonaventura — ein Weg. Freiburg 1975).
In seiner streng logischen Denkweise folgert Bonaventura für die Doppelgeschichte von Wort und Kirche einen dreifachen Weg des Vollzugs: lex — pax — laus. Die Kirche ist „trinitarisch" aufgerichtet, im Gehorsam und zur Nachfolge verhalten. Vom Wort wird sie zu friedlichem Miteinander getrieben und zum Lobpreis aufgerufen. Ihre trinitarische Struktur wird sowohl in ihrer Entfaltung, in ihrem geschichtlichen Bild wie auch in ihrer Gestalt und Aufgabe erkennbar. In der Kirche ist eben die Trinität selber am Werk, denn sie ist „ganz und gar auf Gottes Wirklichkeit und Wirksamkeit" gesetzt.
Bonaventura ragte zu seiner Zeit durch sein auf die Trinität bezogenes Denken hervor und über seine Zeit hinaus. Er vermag auch für die Theologie der Kirche heute befruchtend zu wirken. Dies in einsichtiger Weise dargestellt zu haben, ist mit ein Verdienst des Verfassers dieses Beitrags.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ JACOBI ERICH/LAUFER HERMANN/NOLTE ANTONIUS, *Mit Kopf, Herz und Hand.* Festschrift für Professor Dr. Johannes Schlüter. (252). Bonifatius-Verlag, Paderborn 1988. Kart. DM 38,—.

Anfangs sitze ich etwas ratlos vor diesem Buch, dessem Deckblatt nicht viel mehr zu entnehmen ist als ein geläufiges Bild: Mit Kopf, Herz und Hand. Das Titelblatt zeigt mir dann, daß ich es mit einer Festschrift zu tun habe, ein Umstand, der mein Leseinteresse nicht gerade explosiv erweitert, denn allzu oft verbinden wir mit der Entstehung einer Festschrift das Bild termingeplagter Hochschullehrer, die schon längst ihren Beitrag für die Festschrift des verdienten Kollegen X abliefern sollen, die aber dafür keine Zeit haben und daher in aller Eile ein Artikelchen aus dem Fundus frisch aufgießen.
Das Inhaltsverzeichnis läßt kein Leitthema erkennen; die thematischen Sprünge sind beachtlich: „Anmerkungen zur Sprachpraxis kirchlicher Erwachsenenbildung", „Kleidung als Dokument gesellschaftlicher und persönlicher Aussage", „Katholische Elternschaft in Nordrhein-Westfalen" usw.
Auf Seite sieben lese ich ein erzbischöfliches Geleitwort, das mir eine Vorstellung von Jubilar ermöglicht. Da wird allem Anschein nach nicht einem akademischen Elfenbeinturmbewohner zum 65. Geburtstag gratuliert. Da wird einem engagierten Mann gedankt, der den konfessionellen Bildungsgedanken mitgedacht, mitvollzogen, mitentwickelt hat — in Theorie und Praxis. Die Vielseitigkeit des Gefeierten ist es also, die für die Vielseitigkeit der Festschrift verantwortlich ist. Nun ja, mein Interesse wächst. Zunächst gewinnt der Lehrer in mir die Oberhand, S. 144: „Aspekte der Schulreform". Ohne Unterbrechung lese ich sechs Beiträge, in denen vor

allem konfessionelle Schulprojekte vorgestellt werden. Nach diesem Einblick in eine Unterrichtspraxis, die dem Schüler als einem menschlichen Wesen mit Kopf, Herz und Hand gerecht werden will, blättere ich zurück zur Theorie: „Prinzipien der Erziehung". Die Lektüre muß wohl anregend sein, denn ich bekomme sogar Lust auf die „Zusammenhänge zwischen Sport und Emotion" und auf den Beitrag der trinitarischen Metaphysik zum „Problem der Möglichkeit".
Als ich das Buch wieder schließe, ist es spät geworden. Entgegen aller anfänglichen Skepsis gegen Festschriften im allgemeinen und Festschriften ohne Leitthema im besonderen kann ich festhalten: Ich habe ein lesenswertes Buch gelesen, dessen eigentümlicher Reiz darin liegt, daß die Herausgeber klug genug waren, der Vielseitigkeit des Gefeierten Raum zu geben.
Gallneukirchen *Christian Schacherreiter*

HEILIGE SCHRIFT

■ LOHFINK NORBERT, *Der niemals gekündigte Bund.* Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog. (120). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 15,80.

Die exegetische Studie zur Verwendung und zum Verständnis der Chiffre „Bund" im jüdisch-christlichen Dialog befragt die Aussagen vom „neuen Bund" und damit zusammenhängende Texte auf das rechte Verständnis, da das christliche Populärkonzept des „neuen Bundes" immer noch eine bittere antijüdische Wirkungsgeschichte fortsetzt.
Lohfink formuliert 12 Thesen zur Klärung schwieriger Stellen bzw. als Stellungnahme zur gegenwärtigen Diskussion. Mit dem Begriff „alter Bund" von 2 Kor 3,14, den es in der hebräischen Bibel nicht gibt, soll kein Gegensatz bzw. ein Ende des „alten" beim Kommen des „neuen" festgeschriebenen werden. Im Text von 2 Kor 3,6—18 geht es um Überbietung, Enthüllung und Aufleuchten der Herrlichkeit des alten Bundes im neuen. So hält es L. auch für möglich, selbst den Gegensatz zwischen den zwei „Bünden" im Hebräerbrief (Hebr 8,13), ebenfalls vom Überbietungsdenken von 2 Kor 3 her zu verstehen, auch wenn solche Stellen die Wurzel für das Grundgefühl christlicher Rede vom alten Bund darstellen. Der zentrale Text im Hintergrund der neutestamentlichen Aussagen über den neuen Bund Jer 31,31—34, ist nicht als reine Entgegensetzung bzw. schlechthinnige Überholung des Früheren, sondern als vollere und dauerhaftere Verwirklichung des Altgegebenen zu verstehen (63): Gott wird den von Israel gebrochenen Bund mit dem gleichen Inhalt neu stiften. Erste Erfüllung von Jer 31,31—34 war bereits die Heimkehr aus dem Exil als Zeichen der Vergebung; die Tiefendimension der Verheißung wird erst in den folgenden Jahrhunderten offenbar, bis hin zur definitiven Erfüllung der ins Herz eingeschriebenen Tora und Gotteserkenntnis in Jesus (68—74). Innerhalb von Röm 9—11, der wichtigste neutestamentliche Text über die Juden,spricht Paulus in 11,26 von einem „neuen Bund", der auch auf das Israel wartet, das sich Christus nicht angeschlossen hat. Vielleicht müßten heute die Juden die Christen „eifersüchtig" machen, die ihre Berufung vergessen haben, reflektiert L. über die Spannung zwischen den im nachexilischen „neuen Bund" lebenden Juden und den in der eschatologischen Erfüllung lebenden Christen (95—103). Er schlägt vor, nur von dem „einen" Bund zu sprechen, der Juden und Christen heute in verschiedener Weise umgreift. Die Formulierung von einem „doppelten Heilsweg" ist dramatisch zu verstehen, d. h. im Sinn einer schuldbeladenen Geschichte auf Veränderung hin, wenn Gottes Heil in der Geschichte ernst genommen werden soll. Für das christlich-jüdische Gespräch sollte beim Blick auf Jer 31 im Wort Tora mehr die auch für Christen maßgebende Lebensordnung, die gesellschaftliche Gestalt des Heiles im Auge behalten werden als der Begriff des Bundes (117—120).
Die Thesen mit ihrer gedrängten Erläuterung sind von hoher Aktualität. Sie sind nicht bloß Herausforderung, die Aussagen des Neuen Testaments zum alten bzw. neuen Bund neu zu sehen, sie verweisen auf einen neuen und wie mir scheint verheißungsvollen Ansatzpunkt für den Dialog. Das Bändchen ist für die Exegese wie für Dialog und Verkündigung in gleicher Weise anregend.
Graz *Johannes Marböck*

■ POHLMANN KARL-FRIEDRICH, *Die Ferne Gottes — Studien zum Jeremiabuch.* Beiträge zu den „Konfessionen" im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition (BZAW 179). (X/232). Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin—New York 1989. Ln. DM 88,—.

Es ist keine Frage, daß die Zeit, in welcher der Prophet Jeremia wirkte, eine Umbruchsituation sondergleichen war. Wer immer sich daher mit dem Buch dieses Propheten beschäftigt, wird danach fragen, was die eigentliche Botschaft dieses Mannes war und wie er unter den gegebenen Umständen seine prophetische Aufgabe durchhalten konnte. Auch für das vorliegende Buch, ein Ergebnis verschiedener Vorlesungen des Verf., bilden diese Fragen den roten Faden; daher ist es folgerichtig, daß sich der erste Teil mit jenen Texten auseinandersetzt, die vielfach als die wichtigsten Zeugnisse der prophetischen Existenz Jeremias angesehen werden, nämlich die sogenannten „Konfessionen". Eingesetzt wird bei dem alten Problem, wie diese als Gebete gestalteten scheinbar privaten Texte in das Prophetenbuch, das als Sammlung der Verkündigung zu gelten hat, gelangen konnten. Da Verf. in der bisherigen Forschung keine einleuchtende Erklärung für diesen Tatbestand finden kann, plädiert er dafür, die jeremianische Herkunft der Texte aufzugeben und sie besser als Äußerungen einer bestimmten Gruppe zu verstehen, die ihr Problem der „Ferne Gottes" angesichts von Anfeindungen mit Hilfe einer „retrospektiven Orientierung" (104) an Jeremia zu lösen versucht. Welcher Art diese Gruppe ist, was ihre Erwartungen sind und inwiefern sich diese so sehr von der Position der Gegner unterscheiden, daß keine Versöhnung mehr möglich ist, versucht Verf. so zu

erheben, daß er die einschlägigen Passagen aus den Konfessionen sorgfältig untersucht und das so gewonnene Bild mit Hilfe von vergleichbaren Texten aus anderen, hauptsächlich späten Schriften des AT ergänzt. Im einzelnen ergibt sich bei dieser Betrachtungsweise, daß hinter den Konfessionen Kreise von Frommen stehen, die im Gegensatz zu den einflußreichen Gegnern das endgültige Läuterungsgericht Jahwes erst erwarten, welches die klare Scheidung zwischen Gerechten und Gottlosen bringen wird. Da sich dieses Gericht jedoch immer wieder verzögert, werden die Erwartungen dieser Gruppe so sehr in Frage gestellt, daß sie die entstehende Glaubenskrise nur im Rückgriff auf Jeremia zu meistern vermögen. Als Entstehungszeit kommt — nicht zuletzt aufgrund der scheinbaren Parallelen — nur die spätnachexilische Zeit in Frage.

Eine solche Sicht der Konfessionen ist nicht neu, aber dadurch, daß Verf. die Texte konsequent und entgegen offenkundiger Unebenheiten synchron deutet und sie sehr pointiert mit der Problematik einer *Gruppe* in Beziehung setzt, erreicht er gewiß sein Ziel, die „Diskussion zu verschärfen" (VII). Der Widerspruch wird nicht ausbleiben, denn das Problem der *Form* der Texte ist nicht so einfach dadurch zu lösen, daß man sich in der Frage der Herleitung anders entscheidet. Außerdem bleibt immer noch zu klären, wie diese Texte einer *Rand*gruppe in das Buch (und gerade dieses!) kommen konnten und warum sie durch 20,14—18 — diesen Text klammert Verf. vorsorglich aus! — fortgeschrieben wurden. Schließlich ist auch zu fragen, ob nicht der primäre Interpretationsrahmen für diese Texte das Jeremiabuch ist, damit man nicht Gefahr läuft, Bezüge herzustellen, die als solche nicht mehr begründbar sind.

Der zweite Teil geht der Frage nach, was unter dem überlieferten Material, insbesondere innerhalb der traditionell zur Frühverkündigung gerechneten Kap 2—6 tatsächlich von Jeremia herkommen könnte. Bei diesen Überlegungen spielen wieder einige Grundentscheidungen des Verf. eine ziemliche Rolle. Zu diesen gehört, daß Verf. nicht mit der im Buch vorausgesetzten langen Wirkungszeit des Propheten rechnet, sondern offenbar mit einer wesentlich kürzeren. Das hat zur Folge, daß die Möglichkeit, Jeremia könnte im Laufe seiner Wirkungszeit seine Position geändert, also etwa im Zusammenhang mit der Reform Joschijas die Bewohner des ehemaligen Nordreiches zur Umkehr aufgefordert haben und erst später zum Unheilspropheten für Juda/Jerusalem geworden sein, von vornherein ausscheidet. Für jeremianische Herkunft kommen daher nur Texte in Frage, die Unheil ankündigen. Innerhalb dieser lassen sich jedoch bedeutsame Unterschiede feststellen: Es gibt auf der einen Seite Texte, die bloß die schreckliche Ahnung eines hereinbrechenden Unheils ansprechen (z. B. 6,1; 6,22f; 4,7; 4,15.19—21 u. a.). oder über das Unheil klagen (z. B. 8,18—23; 9,16—21 u. a.), aber weder eine Begründung dafür geben, noch auch Jahwe damit in Verbindung bringen, während andere Texte (z. B. 1,14—16; 5,14.15—17; 6,6f u. a.) darauf besonderen Wert legen.

Beide Textgruppen können nach Meinung des Verf. nicht aus dem Mund ein und desselben Sprechers stammen (vgl. 138ff); daher wird man für Jeremia nur die ersteren beanspruchen können, während die begründenden, das Unheil mit Jahwe in Verbindung bringenden Texte „späteren theologischen Denkbemühungen" (141) entspringen. Damit kommt der Verf. dazu, die These, daß die vorexilischen Propheten entweder aus einer „Zukunftsgewißheit" oder aus einer Gegenwartsanalyse ein globales Gericht abgeleitet oder begründet haben könnten, grundsätzlich in Frage zu stellen und statt dessen zu betonen, daß erst die Katastrophe und die damit gegebene Notwendigkeit, „die Frage nach Jahwe und seinem Verhältnis zur Welt neu zu stellen und zu durchdenken", auch „die Ursprungssituation alttestamentlicher Eschatologie und der entsprechenden Konzeptionen und Geschichtsentwürfe (ist)" (211). Damit spricht der Verf. ein wichtiges Problem der Prophetenforschung an, seine Rekonstruktion der ältesten, von Jeremia stammenden Texte ist als Stütze für die These zumindest problematisch. Wenn Jeremia nur „gleichsam fatalistisch" vom „‚Daß' einer katastrophalen Entwicklung" geredet haben kann und „deswegen nicht auf Jahwe zu verweisen oder in seinem Namen zu sprechen" gewagt habe, „weil für ihn der bisherige theologische Ordnungshorizont gesprengt ist und für das, was sich jetzt anbahnt, kein zureichendes Erklärungsmuster anbietet" (183), dann fragt man sich, ob hier nicht um des Prinzips willen ein „Minimal-Jeremia" konstruiert wurde, der als solcher weder mit der Tradition zu vereinbaren noch auch im tatsächlichen Geschichtsverlauf unterzubringen ist. Die Katastrophe von 587 ist doch nach den Vorgängen von 597 kein so plötzlich vom Himmel fallendes Ereignis, daß es kein Hindenken gab und Jeremia nur von „Ahnungen" ohne theologische Nachgedanken leben mußte. In welcher Weise ist er denn überhaupt noch Prophet zu nennen, wenn er keinen theologischen Vorsprung hat, sondern erst spätere „Theologen" ihn zu jenen „Propheten" machen, durch den Jahwe „das Unheil rechtzeitig vorausgesagt hatte" (192)? Man könnte noch weitere Fragen stellen, aber es dürfte schon zu erkennen sein, daß die oben angeführten Grundentscheidungen des Verf. am Ende zu einem Bild vom „Propheten" und von der Entstehung seines Buches führen, das doch in vieler Hinsicht zu eng sein dürfte.

Linz *Franz Hubmann*

■ KOCH KLAUS, *Die Propheten II.* Babylonisch-persische Zeit. (Urban-TB, Bd. 281). (216). Kohlhammer, Stuttgart ²1988. Kart. DM 22,—.

Seit 1988 ist nun auch der zweite Teilband der Prophetendarstellung K. Kochs in Neuauflage erhältlich (1. Aufl. 1980; zu Bd. I sowie den für beide Bde. geltenden Auslegungsprinzipien vgl. ThPQ 136 [1988] 282). Dabei wurden nicht bloß die Literaturhinweise (S. 208f) geringfügig erweitert, sondern dem Buch eine Einleitung mit dem Titel „Prophetenforschung heute" (S. 5—8) vorangestellt. In ihr distanziert sich der Verf., der im übrigen „den Ertrag exegetischer Forschung zur israelitischen Prophetie zusammenfassen" möchte, von zwei in der deutschsprachigen

Exegese maßgebenden Ansichten. Werden dort die Propheten vorrangig als Künder göttlichen Gerichts verstanden, läßt sich nach Koch „von einer dominierenden Gerichtsvorstellung nirgends etwas nachweisen" . . . „Die Propheten, vornehmlich die vorexilischen, künden zwar die allgemeine Katastrophe für Volk und Staat als unmittelbar bevorstehend an" (S. 5), die bedenkenlose Rede vom strafenden Gott hingegen sei einzig auf die mangelnde Sorgfalt diesbezüglicher semantischer Untersuchungen zurückzuführen. Hat Koch sich schon früher dagegen ausgesprochen, die hebräischen Texte zu sezieren „wie ein Deutschlehrer in der Oberschule einen deutschen Aufsatz korrigiert" (S. 193), tut er es hier verstärkt in Ablehnung eines Verfahrens, „das Redaktionsgeschichte genannt wird, genauer aber als *Redaktionismus* zu klassifizieren wäre, da historische Gesichtspunkte nur eine untergeordnete Rolle spielen" (S. 7). Was z. B. die Annahme einer oder mehrerer deuteronomistischer Redaktionen prophetischer Bücher betrifft, läßt „einzig die sogenannte C-Schicht im Jeremiabuch . . . eine gewisse Nähe zur deuteronomistischen Literatur erkennen" (S. 8).

Im Zentrum der eigentlichen Darstellung steht die „Umkehrprophetie der neubabylonischen Zeit". Denn was für Amos und Jesaja noch feste Überzeugung war, daß nämlich ein einmal ausgerufener *dabar jhwh* durch nichts rückgängig gemacht werden kann, entwickelt sich seit Jeremia und Deuterojesaja schrittweise dahin, daß Jahwe die menschlichen Umkehrbemühungen nicht übersehen wird. Nach einer kurzen Bestimmung des Verhältnisses von (deuteronomischem) Gesetz und Prophetie, wobei mit Wellhausen die historische Reihenfolge zu lauten hat: erst die Propheten, dann das Gesetz, werden Jeremia, Habakuk, Obadja, Ezechiel und Deuterojasaja vorgestellt. Es ist dem Verf. daran gelegen, sowohl übergreifende Perspektiven durchzuziehen (Ethik, Eschatologie, Monotheismus, Monanthropologie) als auch zur Klärung von Einzelfragen beizutragen. Dazu zählen etwa die „Konfessionen" im Jeremiabuch, die als Zeugnis eines Menschen gewertet werden, welcher im Konflikt zwischen der ihm aufgezwungenen religiösen Rolle und persönlicher Neigung zu zerbrechen droht. Oder die vieldiskutierte „Krankheit" Ezechiels, bei welcher ein Sympathisieren mit der parapsychologischen Deutung unverkennbar erscheint; und weiters das Problem der „Knecht-Jahwe-Liturgien", deren individuell-königlicher Deutung der Vorzug eingeräumt wird.

Den zweiten Hauptabschnitt bilden die Ausführungen zu „Höhepunkt und Niedergang prophetischer Tätigkeit in der Perserzeit". Hier werden Tritojesaja (im wesentlichen als einheitlich verstanden), Haggai und Sacharja, sowie die Zeitspanne zwischen dem Auftreten Maleachis und der Abfassung der Jonaerzählung behandelt. Rückblick und Ausblick (Wirkungsgeschichte) runden das anregend und dicht geschriebene Buch ab. Wem aufgrund seiner Lektüre von Bd. I die Terminologie Kochs vertraut ist, wird das Durcharbeiten des zweiten Teiles gewiß weniger Schwierigkeiten bereiten als dem noch „unbelasteten" Leser. Das soll aber niemanden davon abhalten, gleich und nur zu *diesem* Buch zu greifen. Es ist durchaus für sich lesbar und erweckt im übrigen den Eindruck größerer inhaltlicher Ausgewogenheit als sein Vorausband.

Linz *Borghild Baldauf*

■ GROSS WALTER, *Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch.* Studien zum althebräischen Satz I. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 27. Bd.). (229). EOS-Verlag, St. Ottilien 1987. Kart. DM 37,—.

Die Studie aus einem Forschungsprojekt zur Syntax althebräischer Prosa bietet vorerst eine Bestandsaufnahme der Pendentia (über 1000 Belege) und eine Beschreibung ihrer Spielarten. Die Ordnung erfolgt nach ihrer Zuordnung zum aufnehmenden Satz und der syntaktischen Rolle darin. „Die Pendenskonstruktion gehört . . . zu den *normgerechten* Ausdrucksweisen des *literarischen* Hebräisch in erzählender Prosa, Kunstprosa und Poesie prophetischer wie weisheitlicher Herkunft, aber auch der penibel an Exaktheit der Darstellung eines Sachverhalts bemühter Gebrauchsprosa der Gesetzestexte." (184). Die Betonung (Emphase) ist zwar eine sehr wichtige, aber keinesfalls ihre ausschließlich stilistische Funktion (191—193).

Die sorgfältige Untersuchung sollte nicht bloß von Hebraisten zur Kenntnis genommen werden; sie ist durch das ausgezeichnete Register auch für Übersetzungsarbeiten und Exegese erschlossen. Der Exkurs zum diskutierten ersten Satz der Bibel Gen 1,1—3 und zu Gen 2,4b—7) (52—55) illustriert beispielhaft die Bedeutung syntaktischer Probleme für Übersetzung und Auslegung.

Graz *Johannes Marböck*

■ GUNNEWEG ANTONIUS, *Geschichte Israels.* Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart. (Theologische Wissenschaft Bd. 2). 6. durchgesehene und erweiterte Auflage. (255). W. Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 26,—.

Es ist für ein Studienbuch Zeichen der Bewährung, wenn es bereits in 6. Auflage vorgelegt wird (vgl. die Rez. der 1. Auflage in ThPQ 121/1973/281f), Zeichen auch des Bemühens, den Leser über den Fortschritt der wissenschaftlichen Diskussion zu informieren. So hat Gunneweg seit der 3. Auflage 1979 zu den umstrittenen Fragen um die Frühgeschichte Israels, insbesondere der Landnahme die Anregungen soziologischer Aspekte und Fragestellungen eingearbeitet, auch wenn er gegenüber der Konzeption von N. K. Gottwald zurückhaltend bleibt und den Begriff Amphiktyonie „als relativ bestes Analogiemodell" (Vorwort zu ^{5}1984, S. 8) beibehält. Die vorliegende 6. Auflage wurde um ein Kapitel über die Geschichte des modernen Israel „Von Theodor Herzl bis zur Gegenwart" (193—233) erweitert. In der Darstellung der konfliktreichen Vorgeschichte und der ersten Jahrzehnte des Staates Israel begegnen Grundprobleme der Anfänge Israels im Alten Testament wie die Spannung von Religionsgemeinschaft, Nation und Staat (196) in neuer Ausprägung. — Die Geschichte Israels von Gunneweg bleibt durch

Eigenständigkeit und Kompetenz der Darstellung nicht bloß ein empfehlenswertes Lehrbuch für Studierende der Theologie, sondern auch ein stets anregendes Nachschlagewerk für Historiker und Exegeten des Alten Testamentes.

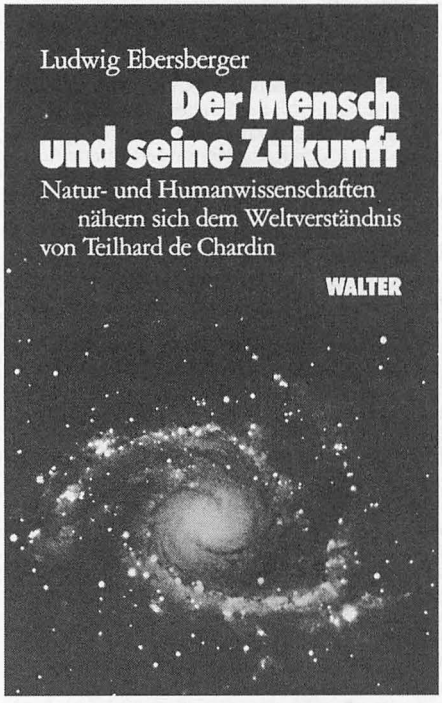
Graz *Johannes Marböck*

■ LOHFINK NORBERT, *Unsere neuen Fragen und das Alte Testament.* Wiederentdeckte Lebensweisung. (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.

Der Verlag Herder hat das Jahr 1989 zum „Jahr des religiösen Taschenbuchs" erklärt. Dabei soll auf die Vermittlung des biblischen „Stiefkindes" AT besonderer Nachdruck gelegt werden. Das vorliegende Büchlein ist eines der ersten Ergebnisse. Sein Autor, Alttestamentler an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt ist auch in breiteren Kreisen kein Unbekannter. Ist es ihm doch schon lange ein dringendes Anliegen, gerade sie zu erreichen und ihnen die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Tätigkeit in verständlicher Sprache zu präsentieren.

Sein neues Taschenbuch ist nun so neu nicht, als man im ersten Augenblick meinen möchte. Ist es doch eine Auswahl von sieben Vorträgen der Jahre 1965 bis 1983, welche — unter Abänderung ihrer Titel — zur Gänze früheren Publikationen entnommen sind. Dennoch haben die „neuen Fragen" an Aktualität kaum etwas eingebüßt. Denn fast zu selbstverständlich begleiten sie inzwischen unser Leben und nicht selten haben Gewöhnung und Resignation die Bereitschaft zur Auseinandersetzung verkümmern lassen. Eben deshalb sind sie es wert, „neu" bedacht zu werden. Die Konfrontation mit dem AT ist dazu ein recht ungewöhnlicher Weg. Für Lohfink allerdings ist er zur „faszinierenden Erfahrung" (S. 8) geworden. Denn „zuerst meint man stets, dieses Alte Testament müsse doch verstummen. Es müsse voller Staunen mit offenem Mund vor diesen Fragen stehen und ratlos erstarren. Doch ist dem nicht so. Etwas ganz anderes geschieht. Und zwar auf beiden Seiten. Die neuen Fragen verwandeln sich und passen plötzlich. Die alten Texte verwandeln sich . . . (Ebd.). Und die neuen Fragen finden eine Antwort, die freilich oft an unseren Erwartungen vorbeigeht.

Der erste, zeitlich am weitesten zurückliegende Vortrag behandelt anhand von Jes 7,14 und Kohelet ein grundsätzliches Thema biblischen Schriftverständnisses, nämlich die Spannung zwischen historischer und christlicher Auslegung des AT. Hier könnte die Lösung in der Bejahung des Historischen einerseits und der kontrollierbaren Einbettung notwendiger Geschichtsstrukturierung in die christliche Vorentscheidung andererseits bestehen. — Daß sich sehr wohl viel an der Kirche ändert, wenn wir sie als „Volk Gottes" oder, richtiger, „Familie Jahwes" bezeichnen, zeigt der folgende Beitrag. Denn „Familie Jahwes", ein weniger ekklesiologischer als soteriologischer Begriff, ist im AT an ganz bestimmte Zusammenhänge gebunden. Sie verleihen ihm eine Sprengkraft, welche die Konzilsväter mit Sicherheit unterschätzt haben. — Die utopische Theorie des deuteronomischen Verfassungsentwurfs, welche Tora und Prophetie jeder anderen Autorität voranstellt, behan-



Die Menschheit wird überleben

Ludwig Ebersberger
Der Mensch und seine Zukunft
Natur- und Humanwissenschaften nähern sich dem Weltverständnis von Teilhard de Chardin
Etwa 328 Seiten, gebunden
ca. DM 39,80

Die Ergebnisse der heutigen Erfahrungswissenschaften stimmen überein mit Teilhards Vorausschau von gefährlichen Engpässen und positiver Endphase.

In jeder Buchhandlung

Walter-Verlag

delt im dritten Vortrag nicht nur positiv die Frage nach der Möglichkeit eines gewaltenteiligen Kirchenregiments, sondern wird zugleich als richtungsgebend aufgeführt. — Ein weiteres Thema ist die Suche nach wegweisenden Richtlinien in Hinblick auf die beständig wachsende Freizeit. Nur im Ernstnehmen dessen, was die Bibel mit „heiligen" umschreibt, kann diese zu einer sich auf den Schöpfer hin übersteigenden Ruhe werden. — Ob unser christliches Sprechen von Gott zu einer Zeit, in der Religion wieder „in" ist, die einzige Gott angemessene Redeweise ist, stellt Lohfink im nächsten Beitrag zur Diskussion. — Und mit dem Ergebnis, daß alt- und neutestamentliches Liebesethos sich nicht der Sache nach, sondern bloß im Sprachgebrauch unterscheiden und einer das „christliche" Etikett der (in der BRD weit aktiveren) Friedensbewegung anzielenden kritischen Hinterfragung schließt die Reihe der Vorträge. Ihr Autor versteht es meisterhaft, Zusammenhänge aufzuzeigen und große Linien nachzuzeichnen. Daß es ihm dabei gelingt, seine Leser in Spannung zu halten und ihr Interesse am AT zu wecken ist ein unschätzbarer Dienst. Daß dabei aber viele Probleme „draußen" bleiben (müssen), ist ihm wohl selber bewußt.

Linz *Borghild Baldauf*

■ SCHMIDT WERNER H./THIEL WINFRIED/HANHART ROBERT, *Altes Testament.* Grundkurs Theologie, Bd. 1. (Urban-Taschenbuch, Bd. 421). (216 + 19 Seiten Abbildungen). W. Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 22,—.

Man greift neugierig nach dem ersten Band einer Reihe, der theologisches Grundwissen zum AT einem breiteren Leserkreis vermitteln will, und möchte sehen, wie die Sache angepackt wird. Die Autoren, die dafür gewonnen wurden, versprechen solide Kost, und — um es vorweg zu sagen — man wird nicht enttäuscht.

Das Buch ist in vier Hauptteile gegliedert. Für den ersten (A): *Einleitung und Theologie* (9—88) zeichnet W. H. Schmidt verantwortlich. Schon mit der Bezeichnung gibt er zu erkennen, daß er auf G. v. Rad aufbauen und dessen Anliegen weitertreiben will. Daher ist es folgerichtig, daß er mit einer Darstellung der „Tendenzen atl. Theologie bis G. v. Rad" (I) einsetzt, in einem weiteren Abschnitt die „Überlieferungen der Vor- und Frühzeit" (II) bespricht und beim Pentateuch (III) die Frage nach dem „sogenannten kleinen geschichtlichen Credo" an den Anfang stellt und dann auf die neuere Diskussion zu „Literarkritik, Überlieferungsgeschichte, Redaktionsgeschichte" eingeht. Obwohl hier vieles im Fluß ist, stellt die Dreiquellentheorie nach Meinung des Verf. „doch wohl eine Art Grenzwert dar; sie ist kaum aufzuheben, aber zu ergänzen und zu erweitern" (37). Bei den Psalmen (IV) wird gezeigt, was die Gattungsforschung erbracht hat und die Weisheitsliteratur (V) wird unter dem Gesichtspunkt der darin erkennbaren Denkbemühungen betrachtet. Die Prophetie (VI) schließlich wird zusammengefaßt in den Fragen, was das Neue in ihrer Botschaft ist, ob der Schwerpunkt in der Gegenwartskritik, im Bußruf oder in der Zukunftsansage liegt, wie sich Unheils- und Heilsbotschaft vereinbaren lassen und welche Beziehungen zur späteren Apokalyptik angesetzt werden können. Abschnitt VII geht der „Frage nach dem sogenannten Monotheismus" nach und leitet damit über zur „Theologie des AT" (VIII). Hier wird wieder bei den durch von Rad aufgeworfenen Fragen nach der „Mitte" und dem „Verhältnis von Geschichte und Geschichtszeugnis" angesetzt und anschließend in zehn Thesen die bleibende Bedeutung des AT skizziert. Das Nachwort (IX) erläutert das verfolgte Ziel, „ausgewählte Probleme vor Augen führen", damit „der Leser an den Fragen teilhaben könne(n)", welche die atl. Forschung diskutiert (86). Für den Leser bedeutet das aber, daß er kein Basiswissen in Form von gesicherten Forschungsergebnissen vorgesetzt bekommt, sondern vielmehr herausgefordert wird, in eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem AT einzutreten. Die ausführlichen Literaturangaben zu jedem einzelnen Paragraphen geben zu verstehen, daß eine riesige Aufgabe wartet. Deshalb drängt sich auch die Frage auf, ob der breitere Leserkreis hier nicht weitgehend überfordert ist.

Der zweite Hauptteil, gestaltet von W. Thiel, bietet einen Abriß der *Geschichte Israels* von den Anfängen bis zur Römerzeit (B) (89—140). Besonders hervorzuheben ist hier, daß Thiel die verschiedenen Modelle und Theorien über die Ansiedelung der Stämme, die in der Forschung diskutiert werden, jeweils kurz vorstellt, sie kritisch bewertet und schließlich zusammenfaßt, was der momentane Stand der Debatte ist. Erstaunlich ist auch, daß trotz der Knappheit der Darstellung (für die einzelnen Epochen werden selten mehr als drei Seiten aufgewendet!) ein keineswegs simplifizierter Einblick in den Verlauf der Geschichte Israels vermittelt wird. Hier kann man schon von einem Grundwissen sprechen, das mit Hilfe der detaillierten Literaturverweise beliebig erweitert werden kann.

Der dritte Hauptteil beschäftigt sich mit der *Archäologie Palästinas* (C), soweit sie die atl. Zeit betrifft. Geschrieben wurde er ebenfalls von Thiel, daher ergänzt er bestens die Ausführungen zur Geschichte. Den Einstieg bildet ein Abschnitt über Geschichte und Methoden der Archäologie, der u. a. auch klar macht, was diese Wissenschaft zum Verständnis der Bibel beitragen kann und was nicht. Die Einzeldarstellung der Epochen hebt die wichtigsten Momente der Kulturentwicklung heraus, konzentriert im wesentlichen auf Haus- und Städtebau, Kultstätten und -objekte, Keramikformen, Geräte des täglichen Lebens, Inschriftenmaterial u. a. m. Anhand dieser Punkte zeichnet Thiel ein sehr lebendiges Bild des Lebens vom 3. Jt. v. Chr. bis in die römische Zeit. Im Anhang findet sich ausgewähltes Bildmaterial dazu, auf das aber im Text selbst leider nicht verwiesen wird. Zu Abbildung 20, Seite 208 wäre zu bemerken, daß heute wohl schon ein nicht retuschiertes Bild, das *beide* Stelen zeigt, aufzutreiben sein müßte.

Der vierte Hauptteil ist der *Septuaginta* (D) gewidmet. R. Hanhart bietet da eine solide Einführung in Entstehung (I), Geschichte (II) und Textgeschichte (III) dieses für das Christentum so bedeutsamen Textes des AT. Dafür muß man besonders dankbar sein, da diesbezügliche Informationen dem breiteren

Leserkreis kaum zur Verfügung stehen. Ausführlich zur Sprache kommen das Zeugnis des Aristeasbriefes und die Diasporasituation der Juden als Erklärung für die Entstehung dieser Übersetzung, weiters das Problem des „alexandrinischen Kanons", d. h., daß diese „Bibel" mehr Schriften enthält als die hebräische, die Schwierigkeiten um die Anerkennung als „Hl. Schrift", sowie die vielfältigen Bemühungen um Genauigkeit des Textes und um Übereinstimmung mit der hebräischen Fassung — nicht zuletzt bedingt durch die Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen. Eine Abbildung eines Fragments aus der Zwölf-Propheten-Rolle von Muraba'at, welche die Hauptpunkte der Textgeschichte sehr gut illustriert, findet sich im Anhang. Hat man das Büchlein zu Ende gelesen, muß man zunächst einmal staunen, wieviel Information hineingepreßt werden konnte. Danach drängt sich aber die Frage auf, ob nicht zuviel des Guten getan wurde. Ist die Dichte des ersten Teiles etwa noch erträglich? Hätte man nicht besser zwei Bändchen mit dem Stoff dieses einen riskieren sollen?

Linz *Franz Hubmann*

■ SCHWARZ HANS, *Die biblische Urgeschichte.* Gottes Traum von Mensch und Welt. (Herder-Taschenbuch 1608). (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.

Das vorliegende Taschenbuch greift die Fragen nach Gott, Welt und Mensch auf, die jeder Zeit aufs Neue gestellt sind. Es ist die schriftliche Wiedergabe einer Predigtreihe, d. h. das Buch ist leicht lesbar und ohne wissenschaftliche Anmerkungen.

Vf. sucht Antwort und Wegweisung für das menschliche Leben im ersten Buch der Bibel, im Buch Genesis. In acht Kapiteln setzt er sich mit den Themen der sogenannten Urgeschichte (Gen 1—11) auseinander: Schöpfung oder Evolution?, Der Mensch — Ebenbild Gottes, Der Stellenwert der Arbeit, Die Bezogenheit des Menschen auf die Erde, Was ist Gleichberechtigung?, Die Erbsünde des Menschen und die „Haltung" Gottes zum sündhaften Menschen und zur sprachgestörten Menschheit. Daran schließt sich ein Kapitel über das von Gott geschenkte Land, der Lebensraum anhand von Gen 12,1—4: Dem Abraham wird Land verheißen, das seinen Nachkommen gegeben wird. Mit einem Kapitel über den Frieden in der Schöpfung und einem Anhang „Überlegungen zu einem christlichen Umweltbewußtsein" wird der Themenbereich abgerundet.

Vf. gelingt es, die oft bedrängenden Fragen unserer Zeit bezüglich Welt und Umwelt aufzugreifen und mit den Aussagen der biblischen Glaubensgeschichte eine richtungsweisende Antwort zu geben. Mit großem Einfühlungsvermögen nimmt er immer wieder unsere gängigen Vorstellungen von diesen Erzählungen auf (z. B. den Apfel oder die Schlange in Gen 3) und zeigt ihre tatsächliche und gültig bleibende Bedeutung (vgl. 89). Damit wird darauf hingewiesen, wie diese Fragen beantwortet bzw. gelebt werden können. Wegen der Aktualität der Themen und den verständlichen Ausführungen seien dem Taschenbuch viele Leser gewünscht.

Linz *Roswitha Unfried*

■ JASCHKE HELMUT, *„Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu Dir."* Psychotherapie aus den Psalmen. (128). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 9,90.

Aus Erfahrung und Praxis psychotherapeutischer Beratung entfaltet der Autor, vor allem im Anschluß an O. Keel (Feinde und Gottesleugner), eine mögliche „Lesart" der Psalmen als Ausdruck des Krankheitsbildes der Depression und zugleich als Schritt aus dieser Seelenwüste (8). Psalmenzitate illustrieren die Darstellung: die Welt des Psalmisten als Spiegelung eines „archaischen Ich" mit seiner engen Bindung an die Umwelt, den Raum der Therapie „vor Jahwe" als Moment einer Beziehung letzten Vertrauens. Stufen des therapeutischen Prozesses des Psalmengebetes sind die Regression zu den Sehnsüchten und Schmerzen des Kindes, das Aussprechen in den Elementen der Klagepsalmen, die Erkenntnis, daß das depressive Ich selber am Zustand seines Lebens beteiligt ist, schließlich die Auseinandersetzung mit den zu „Götzen" gewordenen (gemachten) Feinden. Heilung besteht im Machtwechsel, d. h. im Vertrauen auf die Zusage der Herrschaft Gottes, in der Anerkennung des wahren Königs. Der Dank der Psalmen ist Ausdruck dieser Befreiung, die letzte Wahrheit dieses Prozesses enthüllt sich in Jesu Bewältigung von Leid und Tod.

Die nicht selten bunt aus einzelnen Psalmen gepflückten Zitate sind wahrscheinlich als Nachweis für Krankheitsbild und Therapieschritte für Depressionen oft überfordert; vielleicht kommt auch die sehr reale Not einzelner Psalmenbeter durch Ungerechtigkeit, Gewalt und Feinde durch vorschnelle Psychologisierung manchmal zu kurz. Die heilende Wirkung des Psalmengebetes, von der schon große Psalmenbeter und -prediger wie Athanasius, Ambrosius und Augustinus vor 1500 Jahren eindringlich gepredigt und geschrieben haben, wird von Erfahrung und Sprache moderner Psychotherapie her neu bewußt gemacht. So wird das Büchlein Ermunterung für Bedrückte unserer Tage, sich auf den bewährten, befreienden Weg der Psalmen einzulassen.

Graz *Johannes Marböck*

■ GNILKA JOACHIM, *Das Matthäusevangelium, 2. Teil (14,1—28,20).* (Herders Theol. Kommentar zum Neuen Testament Bd. I,2). (552). Herder Verlag, Freiburg 1988. Leinen. DM 118,—.

Mit diesem Band, der die Kommentierung von Kp. 14,1—28,20, den Exkurs „Die Petrusverheißung in Geschichte und Gegenwart" und die Einleitung zum Evangelium sowie ein Sachregister und ein Verzeichnis der griechischen Schlüsselwörter enthält, beschließt der Münchener Exeget seine Auslegung. Wie den ersten Band zeichnet diesen aus: Sorgfältige Übersetzung, Bestimmung der Form und der redaktionellen Arbeit des Evangelisten, Erhebung des Aussagesinns der einzelnen Verse und Wendungen sowie eine knappe, nüchterne Darstellung der Gesamtaussage samt theologischer Würdigung. Die wichtigste Literatur ist jeweils herangezogen und beachtet. Die Sprache ist klar und verständlich. Wo es angemessen erscheint, vor allem in der Passionsdarstellung,

zitiert er auch knappe Texte mehrerer Schriftsteller und Dichter, um die theologische Aussage zu vertiefen. G. hält sich frei von Hypothesen und großartigen Deuteentwürfen, scheut aber vor klaren Aussagen in exegetischer, theologischer oder historischer Hinsicht nicht zurück und wagt auch theologische Wertungen bestimmter Äußerungen des Evangelisten gegenüber den jüdischen Führern, welche die Grenzen der Weisungen Jesu über das Verhalten gegenüber den Feinden überschreiten (z. B. in der Weherede Mt 23) oder die historischen Gegebenheiten „tendenziös" darstellen (z. B. beim sog. Blutruf des Volkes 27,24f: keine „kollektive Verschuldung"! oder bei der Frage der Grabeswache).

Der Verfasser ist ein hellenistischer Judenchrist, der wohl in Antiochia/Syrien einer christlichen „Schriftgelehrtenschule" angehörte und in besonderer Beziehung zum Apostel Matthäus stand. Er dürfte sein griechisch verfaßtes Werk um 80 abgeschlossen haben. Als Adressaten sind griechischsprachige Judenchristen in Syrien/Palästina und darüber hinaus anzunehmen. Das Grundthema ist, daß Israel das Heilsangebot Gottes und seinen „Messias" schuldhaft abgelehnt hat, so daß nun die Kirche aus Juden und Heiden an dessen Stelle als Volk Gottes trat. Die überwiegend judenchristliche Gemeinde des Matthäus steht dabei noch in einer spannungsreichen Beziehung zur Synagoge. Die sehr facettenreiche Christologie des Mt hat, trotz deutlicher Bezüge zur alttestamentlich-jüdischen Messiaserwartung, in der Gottessohnschaft Jesu ihre Mitte.

Bedeutsam ist, was Gnilka über die Petrusverheißung 16,13—20 ausführt. Kepha-Petrus bedeutet zunächst Stein, nicht Fels. Dieser Beiname wurde Simon durch Jesus unabhängig von dem Petruswort Mt 16,15ff gegeben, wird aber in diesem Zusammenhang neu gedeutet. Die Verbindung von Petrus und Ekklesia macht die Eigenart der Petrusverheißung aus. Ekklesia ist die Selbstbezeichnung der hellenistischen Judenchristen gegenüber der Synagoge. Petrus ist einerseits als Träger und Garant der Lehre Jesu das Fundament der Kirche Christi, andererseits hat er die Vollmacht über die Basileia der Himmel und gewährt Zugang zu ihr. Ihm eignet durch Christus Lehr- und Disziplinargewalt. Mt 18,18 zeigt an, daß diese Vollmacht zur Zeit des Evangelisten auf die Gemeindehirten übergegangen ist. Ein Überblick über das Verständnis der Petrusverheißung in der Geschichte zeigt auf, „daß die Frage der Petrusnachfolge . . . exegetischerseits nicht entschieden werden kann" (S. 79), dazu bedarf es weiterer theologischer Überlegungen und Entscheidungen.

Leider kann hier auf weitere wichtige Aussagen dieses Kommentars nicht eingegangen werden. Er bietet gediegene exegetische, historische und theologische Information über das für das Werden der Kirche und ihre Verkündigung so bedeutsame 1. Evangelium und vermag daher Seelsorgern, Religionslehrern und Christen, die sich in ökumenischer und kirchlicher Hinsicht zureichend informieren wollen, sehr gute Dienste zu leisten.

Passau *Otto B. Knoch*

■ WELLHAUSEN J., *Evangelienkommentare.* Nachdruck von Einleitung in die ersten drei Evangelien. Das Evangelium nach Matthaei, Marci, Lucae, Johannis. Mit einer Einleitung von M. Hengel. (XVI, 146). Walter de Gruyter, Berlin 1987. Geb. DM 238,—.

Es ist ohne Zweifel ein Verdienst des Verlags de Gruyter, die lang vergriffen gewesenen Arbeiten J. Wellhausens zu den Evangelien den Exegeten wieder zugänglich gemacht zu haben. Selbst wenn sie seinerzeit bei ihrem Erscheinen von der Kritik wenig beachtet wurden, was darauf zurückgeführt werden kann, daß auch Wellhausen seinerseits sich wenig um die wissenschaftliche Fachwelt kümmerte, und dies auch in der Folge nicht viel anders war, bestechen seine Kommentare zu den Synoptikern und zum Joh auch heute noch durch ihre außerordentliche Prägnanz und durch eine beeindruckende Selbständigkeit des Urteils. Wie der Verfasser in der Einführung zum Joh selbst bemerkt (603), war es ihm entscheidend um eine „Korrektur der herrschenden Exegese" zu tun und darum, dem manchmal belastenden Gewicht der Autorengläubigkeit vieler Kommentatoren eigenständige Beobachtungen gegenüberzustellen. Dies zeigt sich beim vierten Evangelium mit seiner These von einer Grundschrift und ihrer kontinuierlichen Bearbeitung, beim Menschensohnproblem oder darin, daß er die Logienschrift Q entgegen dem Trend für jünger hält als Mk, usw. Dieselben Charakteristika kommen seiner „Einleitung in die drei ersten Evangelien" zu, die bis heute zu wenig ausgeschöpft und beachtet scheint. Es hängt wohl mit der Tatsache zusammen, daß Wellhausen vorwiegend atl. Historiker und Arabist gewesen und durch seine bahnbrechenden Arbeiten zur Pentateuchkritik, zur Geschichte Israels und zur arabischen Frühgeschichte in Erinnerung geblieben ist, daß die letzte Phase seines Lebens, in der er sich vorwiegend mit dem NT befaßte, keine so nachhaltige Spur hinterlassen hat. Nichtsdestotrotz gilt von seinen ntl. Forschungen, was schon O. Eißfeldt in einem Nachruf auf ihn gemeint hat: „Der alsbaldige Erfolg oder Mißerfolg eines Buches ist niemals ein zutreffender Maßstab für seine Bedeutung." Umsomehr vermißt man bei diesem Neudruck ein Schriftstellen- und Namenregister, das das oft an unerwarteten Stellen verstreute Material aufgeschlossen hätte und wozu jetzt Gelegenheit gewesen wäre.

PS.: Der Titel des Neudrucks trifft nicht ganz, da auch die „Einleitung" am Beginn abgedruckt ist. Im Vorwort des Herausgebers (VI, VII, X) haben sich Druckfehler eingeschlichen. Auf S. 15 der „Einleitung" hätte man Lc 3,6 in Lc 3,16 korrigieren sollen.

Linz *Albert Fuchs*

■ NIEMAND CHRISTOPH, *Studien zu den Minor Agreements der synoptischen Verklärungsperikopen.* Eine Untersuchung der literarkritischen Relevanz der gemeinsamen Abweichungen des Matthäus und Lukas von Markus 9,2—10 für die synoptische Frage. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 352). (345). Verlag Peter Lang, Frankfurt 1989. Kart. lam. DM 66,—.

Die Studie nimmt ihren Ausgangspunkt an den „erheblichen Schwierigkeiten", die die sog. minor agreements der herkömmlichen Zweiquellentheorie bereiteten. Ziel ist die Überprüfung dieser mt/lk Übereinstimmungen gegen Markus in ihrer Bedeutung für die synoptische Frage am Beispiel der Verklärungsperikope. Der Autor macht insgesamt 27 agreements namhaft, die unter folgender Fragestellung untersucht werden: „Lassen sich diese Übereinstimmungen . . . als Zusammentreffen unabhängiger Redaktionen der mk Vorlage begreiflich machen oder nicht?" (52). Methodisch sei es dabei ungenügend, „eigenredaktionelle" Tätigkeit von Mt und Lk lediglich nicht ausschließen zu können; vielmehr müßten positive Gründe für die jeweilige Änderung aufgeführt werden können, wobei andere Stellen, die wiederum ein agreement aufweisen, nicht zum Vergleich herangezogen werden dürften. — Das Ergebnis: Bei der „überwiegenden Mehrzahl der Fälle" (13 von 27; sic!; vgl. 272), muß nach Niemand die leitende Frage negativ beantwortet werden (fünfmal positiv, neunmal nicht entscheidbar). Hieraus und aus der Tatsache der Dichte der agreements über die gesamte traditio triplex leitet Niemand die Notwendigkeit der Revision der Zweiquellentheorie ab. Daß die Deuteromarkus(Dmk)-Hypothese A. Fuchs' und sein Drei-Stufen-Modell (Mk - Dmk — Mt und Lk) die sachgerechte Erklärung des Befundes sei, ergebe sich weiter daraus, daß alle agreements „redaktionellen Charakter in bezug auf Mk" trügen („Relativität" des agreements zum Mk-Text). Bei der dmk Bearbeitung der Verklärungsperikope seien in diesem Sinne nicht nur Dramatisierung und stilistische Glättung zu beobachten, sondern auch eine theologische Umakzentuierung: die spezifisch mk Ausrichtung auf die Verbindung von Hoheit und Niedrigkeit Jesu werde zurückgedrängt und die „epiphanale Offenbarung des Gottessohnes" zum selbständigen Ziel der Perikope erhoben (296).

Zum Vorgehen und Ergebnis der Arbeit Niemands möchte ich drei Fragen stellen:

1. Niemand fordert, daß die je eigene redaktionelle Tätigkeit des Mt und Lk „positiv plausibel" gemacht werden müsse, um ein agreement durch unabhängiges Zusammentreffen dieser Redaktionen zu erklären. Es genüge nicht, daß ein solches Zusammentreffen nicht ausgeschlossen werden könne (53—55). Folge dieser methodischen Prämisse ist Niemands Verfahren, solche Vergleichsstellen aus der Beweisführung auszuschließen, an denen Mt und Lk wiederum in ihren Änderungen zusammentreffen. Mit welchem Recht aber wird hier von vornherein ausgeschlossen, daß es sich durchhaltende gleichartige Tendenzen der Seitenreferenten geben kann, die dann zwangsläufig (nicht zufällig!, vgl. 57) auch an Parallelstellen ähnliche Ergebnisse zeitigen?
2. Niemand argumentiert sehr häufig mit Hilfe der Wortstatistik. In diesem Vorgehen wird oft der Kontext der herangezogenen Belegstelle zu stark vernachlässigt. Als Beispiel sei Niemands Untersu-

Impulse für Seelsorger

«Aus verschiedenen Blickwinkeln ...»

Paula Lotmar / Edmond Tondeur
Führen in sozialen Organisationen
Ein Buch zum Nachdenken und Handeln
1989, 259 Seiten, 8 graphische Darstellungen, geb. DM 69.-

Dieter Wartenweiler
Sozialarbeit – Seelenarbeit
Eine berufliche Herausforderung
165 Seiten, kart. DM 46.-

Neuerscheinungen zum Thema Glaube und Vernunft:

Kurt Wuchterl
Analyse und Kritik der religiösen Vernunft
Grundzüge einer paradigmenbezogenen Religionsphilosophie
1989, 309 Seiten, kart. DM 29.80

Walter Bodmer
Glaube oder Vernunft?
Versuch einer rationalen Deutung biblischer Lehren
1990, 244 Seiten, kart. DM 41.-

Zu beziehen über Ihre Buchhandlung

Haupt Verlag Paul Haupt Bern und Stuttgart

chung der markinischen Doppelausdrücke angeführt (69—74). Er kommt hier zu dem Ergebnis, daß die übereinstimmende Vereinfachung der Seitenreferenten mit fast einem Drittel der Belegstellen auffällig hoch sei und daher nicht für Eigenredaktionalität spräche. Dabei bleibt jedoch unberücksichtigt, daß die übereinstimmende Streichung des einen oder anderen Teils eines Doppelausdrucks oft sachlich naheliegt (vgl. Mk 2,25; 6,4; 12,14; 14,43) oder durch eine Doppelüberlieferung in Q bedingt ist (vgl. Mk 1,12f; 3,26; 3,29b). — Die so näher betrachteten Belegstellen stellen die gesamte Anwendung des statistischen Verfahrens durch den Autor in Frage: Wird hier die Statistik nicht zu einem fast beliebig ausdeutbaren Mittel der eigenen Argumentation?

3. Niemand vermag ein „Gesamtprofil" des Redaktors Dmk zu zeichnen. Ein Hauptargument ist dabei für ihn die sogenannte „Relativität" der agreements (s. o.). Die Bezogenheit der agreements auf den Mk-Text ist jedoch ein schwaches Argument: je größer die Relativität ist, desto weniger kann ihr gleichzeitiges Auftreten bei Mt und Lk verwundern. Muß nicht auch bei diesen Mk-Bearbeitern mit Relativität zu Mk gerechnet werden?

Trotz vieler weiterführender Einzelbeobachtungen (vgl. besonders die überzeugende motivkritische Analyse zu Mk 9,3) und der verdienstvollen Zusammenstellung umfangreichen Materials zur Diskussion der minor agreements in der Verklärungsperikope vermißt man bei der Lektüre von Niemands Werk wirklich zwingende Argumente für seine Hauptthese, die Dmk-Hypothese. So wie der eigenredaktionellen Erklärungsweise vorgeworfen wird, die minor agreements wegerklären zu wollen, hat man bei Niemand den umgekehrten Eindruck, er bemühe sich unermüdlich, mögliche Eigenredaktionalität wegzuerklären. Entsprechend ist sein Gesamtergebnis im wesentlichen ein Negatives. Selbst wenn man dem Verfasser in der Abwehr der eigenredaktionellen Erklärungsmodelle zustimmen könnte, wäre das Postulat des zweiten Markus noch nicht bewiesen: Welches ist die „echte positive Plausibilität" für die Dmk-Hypothese?

Oldenburg *Folkert Fendler*

■ BAUDLER GEORG, *Jesus erzählt von sich.* Die Gleichnisse als Ausdruck seiner Lebenserfahrung. (TB 1616). (127). Herder, Freiburg im Breisgau 1989. Kart. DM 9,90.

Kurz nach dem Erscheinen der zweiten Auflage von „Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse" legt der Aachener Religionspädagoge nun sein Gleichniswerk in stark gekürzter Form als Herder Taschenbuch vor. Der Autor will mit diesem Bändchen „(nach einer kurzen theologischen Einführung), unbeschwert von theologischen Auseinandersetzungen und von methodisch-didaktischen Fragestellungen, Jesus in seinen Gleichnissen von sich erzählen lassen" (8).

Wer sich rasch und ohne einschlägige Vorkenntnisse über die Gleichnisse Jesu (bzw. über die zentralen Inhalte seiner Botschaft und vor allem über Jesus selbst) informieren will, wird gerne und mit viel Gewinn zu dieser Kurzfassung greifen.

Rohr *Franz Kogler*

THEMA KIRCHE

■ HÄRING BERNHARD, *Meine Erfahrung mit der Kirche.* (240). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 28,—.

Dieses Buch ist durch ein großangelegtes Interview entstanden. Damit wurde die gleiche Technik gewählt, wie z. B. bei den Interviews mit Kardinal Ratzinger, Kardinal König, Yves Congar u. a., die auch in Buchform erschienen sind. Diese Literaturgattung gibt sehr viel Persönliches des Interviewten wieder, läßt andererseits Systematik vermissen und gewichtet Probleme subjektiv.

Das Buch wird aus mehreren Gründen großes Interesse finden, da es ein Stück jüngster Kirchengeschichte darstellt, das Leben und das Lebenswerk Bernhard Härings sehr persönlich schildert und schließlich durch die Dokumentation des Briefverkehrs zwischen P. Häring und der Glaubenskongregation wichtige Einblicke in eine die gesamte Kirche bewegende Auseinandersetzung gibt.

Häring läßt sehr offen hinter die Kulissen des Konzilsgeschehens blicken. Er beginnt mit einem Paukenschlag, daß es nämlich sein Interviewer, der bekannte Journalist Dr. Gianni Licheri war, der die Wahl Siris zum Nachfolger Johannes Pauls I. verhinderte, weil er dessen Vorsatz publizierte, „all die Fehler und Irrtümer des Konzils" wiedergutmachen zu wollen (S. 8). Häring, der persönlich in vielen Konzilskommissionen mitarbeitete, schildert sehr anschaulich das Klima in der Vorbereitungskommission, in den Arbeitskreisen und in der Konzilsaula selbst. Sein Detailwissen und seine Personenkenntnis lassen etwas von der dramatischen Auseinandersetzung verschiedener Richtungen und theologischer Schulen erahnen. Über das Konzil hinaus führen die interessanten Aussagen zur Entstehungsgeschichte der Enzyklika „Humanae Vitae" (84—104).

Das weitreichende Interview zeichnet ferner ein sehr lebendiges Bild des Menschen, des Priesters und Wissenschaftlers Bernhard Häring. Berührend ist die Schilderung seines Weges zum Priestertum, die Auswahl des Ordens und wie er später — eigentlich gegen seinen Willen — nur aus Gehorsam, zur Wissenschaft kam. Vielleicht hat er gerade deshalb die Verbindung der Theorie zur Praxis nie verloren. Seine wissenschaftliche Tätigkeit hat er immer als Hilfe für den Menschen, als Unterstützung der Seelsorgsarbeit verstanden. Mit großem Interesse kann man verfolgen, wie er auch in seinen wissenschaftlichen Erkenntnissen gewachsen ist, nicht zuletzt durch die Zeitereignisse in Welt und Kirche. Häring ist so der Moralprofessor für Tausende angehende junge Priester geworden, war Beichtvater für unzählige Gläubige, dozierte nicht nur in Hochschulen in vielen Ländern, sondern gab 1964 der römischen Kurie auch Fastenexerzitien (84).

Am meisten betroffen ist man wohl beim Lesen des Briefverkehrs der Glaubenskongregation im Rahmen des Lehrprozesses gegen P. Häring wegen seines Buches „Etica Medica" und verschiedener Aussagen zu „Humanae Vitae" und zum römischen Dokument „Persona Humana — Über einige Fragen der Sexual-

moral". Was vor allem betroffen macht, ist der leidenschaftliche Stil, mit dem P. Häring seine Meinung vertritt, und dem der nüchterne Stil der römischen Kurie gegenübersteht, die wohl Person und Anliegen P. Härings schätzt, aber in der Sache stärker die Disziplin einfordert als sich seinen Argumenten eingehender zu stellen. Für die Geschichte wird gerade dieser Briefverkehr einmal deutlich machen, wie sehr hier um die Wahrheit gerungen wurde, aber auch welcher Instrumente und Mitteln der Auseinandersetzung man sich dabei bediente. Häring, von einem bösartigen Kehlkopfleiden zunehmend geschwächt, leidet mit und an der Kirche. Nie aber hört er auf, die Kirche zu lieben und ihr gerade mit seinen Begabungen zu dienen und treu zu sein.
Das vorliegende Interview mit P. Häring ist ein Stück lebendigster Kirchengeschichte. Es läßt das Konzilsgeschehen plastischer werden, zeigt am bewegten Leben eines Kirchenmannes die spannungsgeladene Entwicklung der Kirche nach dem Konzil und verweist vor allem mit aller Deutlichkeit darauf hin, wie die Kirche eine Antwort auf die brennenden Fragen, vor allem der Ehemoral, suchte und wohl weiterhin noch suchen muß.

Wien *Helmut Krätzl*

■ FRIES HEINRICH, *Leiden an der Kirche.* (79). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 10,80.

Im Zusammenhang mit dem Thema „Ökumene" schreibt Fries: „Zur Resignation besteht kein Anlaß" (41). Das bleibt auch, trotz vorgebrachter Gravamina über Erscheinungen in der Kirche der Gegenwart, der Tenor des kleinen Buches. Dieses kam aufgrund einer Bitte des Verlags, der auf Anforderung der Leser einen Artikel zum Thema „Leiden an der Kirche" von H. Fries in der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart" 150.000mal als Sonderdruck versenden mußte, zustande. Um einen Eindruck von der Broschüre zu vermitteln, seien drei Leseproben geboten:
„Nichts, so sagt das Bekenntnis der Synode zum Glauben in dieser Zeit, erfordert soviel Treue wie beständiger Wandel. Diese Aufgabe und Einsicht führt zur Bestimmung der Kirche als *ecclesia semper reformanda*, als Kirche, die der Erneuerung stets ebenso bedürftig wie fähig ist. Statt Erneuerung wird heute *Restauration* gefordert: und dies nicht als unerläßliche Bemühung, das Unverzichtbare in Glaube und Kirche zu bewahren, sondern als Rückkehr in einen geschichtlichen Zustand der Kirche, da die Kirche angeblich in sich beruhigt und gefestigt war, da sie für alle Probleme eine entsprechende und klare Antwort hatte, nach der sich die Gemeinschaft der katholischen Gläubigen richtete, die ihrerseits eine solche Antwort erwartete" (19).
„Es ist keineswegs so, daß die *Autorität* als solche heute generell abgelehnt wird. Sie wird akzeptiert und sogar dankbar angenommen, wenn sie argumentativ, aus Gründen und Einsichten des Glaubens überzeugt und sich als kompetent erweist. Wenn und wo aber die Autorität nur auf sich selbst pocht und beruft und weitere Fragen und Diskussionen verbietet, stoßen ihre Weisungen auf Widerspruch, sie werden nicht übernommen zum großen Schaden der Autorität selbst" (30).
„Das Zweite Vatikanische Konzil hat — in Ergänzung des Ersten Vatikanums, das nur die Lehre vom Primat des Papstes und von der Unfehlbarkeit seines außerordentlichen Lehramtes definiert hatte — die Lehre vom Bischof, vom Bischofskollegium und die Bedeutung der Ortskirche, d. h. der Diözesen, aber auch der Kirche am Ort beschrieben, ohne die Entscheidungen des Ersten Vatikanums irgendwie einzuschränken. Allerdings hatte bereits das Erste Vatikanum auch erklärt, daß der Primat des Papstes dem Amt und der Autorität der Bischöfe als Nachfolger der Apostel keinen Eintrag tue, daß es vielmehr eine Aufgabe des Papstes sei, Amt und Autorität des Bischofs zu stärken" (31).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SEYBOLD MICHAEL (Hg.), *Fragen in der Kirche und Fragen an die Kirche.* (204). Franz-Sales-Verlag, Eichstätt—Wien 1988. Kart. DM 27,90.

Das Buch enthält Vorlesungen, die im Rahmen des „Studium generale" in der Universität Eichstätt gehalten wurden, und zwar im WS 1987/88.
Die Autoren der einzelnen Vorlesungen werden am Schluß des Buches vorgestellt, weshalb der Rezensent dies nicht eigens tun muß.
Hans Maier sprach über das Thema „Die deutschen Katholiken nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil". In einem Rückblick auf das Konzil wird seine Eigenart dargestellt: Die Kirche nicht von der Welt abzugrenzen, sondern in der Beziehung darzustellen. Das führte zu Reaktionen im deutschen Katholizismus. Dort hatte sich im 19. Jh. eine dichte und hochorganisierte Repräsentation des Laienkatholizismus gebildet. Das brachte Differenzen von Kirche und Welt, aber auch Spannungen zwischen den Laienaufgaben und denen der Amtskirche mit sich. Ende der sechziger Jahre war die Lage der Kirche in Deutschland höchst umstritten. Es herrschte die Tendenz, die Kirche einerseits aus dem Alltag zu verdrängen, anderseits sie aber doch als Rückversicherung in Krisenzeiten in Reserve zu halten. Die Kirche geriet in eine starke Abhängigkeit von den Bewegungen der Gesellschaft. Außerdem wirkte sich stark die Teilung Deutschlands aus. Innere Gegensätze zwischen Fundamentalisten und Progressisten bauten sich auf. Die Kirche hat sich demokratischen Formen der Meinungs- und Willensfreiheit geöffnet. Es war eine Zeit des Ringens um eine richtige Glaubensverkündigung.
Walter Kasper, der neu ernannte Bischof von Rottenburg, behandelt „die Kirche als Mysterium". Zum erstenmal in der langen Geschichte der Konzilien befaßte sich ein Konzil mit dem Wesen der Kirche. Der Begriff Kirche als „Volk Gottes" wurde in den Texten fundamental; das allen Getauften gemeinsame Priestertum wollte man neu zur Geltung bringen. Doch brachte das nach dem Konzil neue Verwirrungen, indem man eine Demokratisierung der Kirche forderte. Das war aber wenig günstig für eine Rezeption der Konzilsaussagen über die Kirche als Mysterium. Was damit wirklich gemeint ist, arbeitet der Autor heraus, nämlich Kirche als Zeichen und Werkzeug für Christus und sein eschatologisches Heil.

Viele Fragen stellten sich aber dabei: Die sichtbare Kirche als Stein des Anstoßes, das noch ungelöste Problem im Verhältnis zur evangelischen Christenheit und die universale Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche. Daraus ergeben sich die heutigen Probleme: Eine einseitige Betonung der katholischen Weite und Offenheit, was zu einem falschen Liberalismus, Synkretismus und Allerweltshumanismus führte. Daneben gibt es die vieldiskutierte Spannung von Einheit und Vielheit in der Kirche: Konkret der römische Zentralismus gegenüber der Eigenständigkeit der Ortskirchen. Es gibt auch den Streit zwischen einer mehr horizontalen und einer mehr vertikalen (theozentrischen) Sicht der kirchlichen Sendung. Bei all diesen Problemen geriet das Christentum immer mehr in eine universale Diasporasituation.

Paul Wehrle las über „Gelebte Kirche. Identifikationsprobleme des glaubenden Menschen". Die vielen Kirchenaustritte, der Rückgang der Bereitschaft, Kinder taufen zu lassen, Rückgang beim Gottesdienstbesuch: all das sind Alarmzeichen. Es gibt viele Vorwürfe gegen die Kirche, weil sie angeblich mehr Normen einschärfe, statt den Menschen Mut zu machen. Der Hunger nach einem sinnerfüllten Leben ist dabei sehr groß, und weil man die Stillung nicht in der Kirche zu finden glaubt, rennt man allerlei neuen Bewegungen nach (New Age). Bestimmt eine Gewissenserforschung für die Kirche. Es ist Sinn und Zweck der Kirche, in unserer Zeit Begegnung mit Christus zu ermöglichen, wobei es aber eine legitime Vielfalt gelebten Glaubens geben kann. Erlebbare Gemeinschaft im Glauben ist unverzichtbar; vorhandene Konflikte sind wahrzunehmen, und man müßte lernen, mit ihnen umzugehen.

Alfred Gläßer sprach über „Ökumene konkret. Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Praxis." Bis Anfang der achtziger Jahre konzentrierten sich die Ökumeniker auf die gemeinsame Grundstruktur des Christentums. So konnte ein Gefühl wirklicher Zusammengehörigkeit in der Treue zu Christus und in den letzten Fragen des Lebens entstehen. Obwohl gerade auf der Ebene des gemeinsamen Dienstes viel Gemeinsamkeit entstehen konnte, wurden die Unterschiede im Glaubensverständnis nicht überwunden. So erleben wir heute eher einen gebremsten Ökumenismus. Der Autor behandelt die anstehenden Probleme.

Peter Krämer las über „Menschenrechte in der Kirche". Grundsätzlich wird zuerst über Menschenrechte allgemein gehandelt. Wo er dann auf den kirchlichen Bereich eingeht, bleibt er nicht im Historischen stehen, sondern zeigt heutige Probleme auf: Verfahren gegen Theologen, Regelung und Praxis der Rückführung von Klerikern in den Laienstand, zuletzt die Frauenfrage in der Kirche. Versöhnend schließt der Autor mit dem Titel „Christenrechte" und führt dabei Rechte an, die nicht in der Würde der Person, sondern aus der Zugehörigkeit zur Kirche ihre Grundlage haben.

Antonelius Elsässer zeigt „Die Kirche als Anwalt des Menschen angesichts neuer medizinisch-technischer Möglichkeiten." Es würde zu weit führen, alle Möglichkeiten des „Menschenmachens" auch hier zu besprechen. Zweifelsohne hat die Kirche im Lichte der Offenbarung manche Maßstäbe und Urteilskriterien zu geben, auch wenn sie in der Aussage nicht immer zwingend und eindeutig sein können.

Bernhard Sutor: „Die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft", zeigt hier eine zentrale Aussage in der sozialen Frage bei Pius XII.

Eugenio Corecco sprach zum Thema: „Die Kirche und ihre Universitäten", zusammenfassend in der These: „Die Präsenz der Kirche begrenzt weder die Freiheit der Universität noch widerspricht sie ihrem Wesen, vielmehr leistet sie einen entscheidenden Beitrag zum Aufbau und zur Begründung der freien und vollen Verwirklichung der Universität."

Die Dichte der Aussagen der einzelnen Vorlesungen konnte hier nur fragmentarisch dargestellt werden.

Linz *Silvester Birngruber*

PASTORALTHEOLOGIE UND PASTORAL

■ ZOTTL ANTON/SCHNEIDER WERNER (Hg.), *Wege der Pastoraltheologie.* Texte einer Bewußtwerdung: 18. Jahrhundert — Grundlegung und Entfaltung. (167). Franz Sales, Eichstätt 1987. Brosch. DM 27,—.

Das auf drei Bände angelegte Werk möchte, in bewußter Auswahl, an historischen Texten und biographischen Würdigungen bedeutender Pastoraltheologen aufzeigen, wie sich der Selbstfindungsprozeß dieser theologischen Disziplin gestaltet hat. Gerade Pastoraltheologie hat zum konkreten Bewußtwerden von Kirche beizutragen, das als Handlungs-Bewußtsein jede Epoche auf ihre Weise prägt. Dabei ist sie einer selbstkritischen Verantwortlichkeit kirchlicher Praxis verpflichtet.

Wie Wege und Umwege solchen kirchlichen Praxis-Bewußtseins gegangen wurden, dazu wollen die vorgestellten Autoren von pastoraltheologischen Konzeptionen bzw. Werken und die ausgewählten Texte daraus Einblick und Durchblick vermitteln. Anhand eines Kriterienkataloges, der vonden beiden Herausgebern erarbeitet wurde, wurden diese „Texte einer Bewußtwerdung" zusammengestellt und biographisch-werkbezogen kommentiert. In diesem ersten Band werden Franz Stephan Rautenstrauch, Franz Christian Pittroff und Johann Michael Sailer als fundamentale Wegbereiter der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin vorgestellt. Jede der drei Personen wird mit ihrer Biographie, in ihrer Bedeutung für den Fortgang der Bewußtwerdung von Pastoraltheologie und mit Auszügen aus pastoraltheologisch bedeutsamen Texten vorgestellt. Damit wird eine fundamentale Erstinformation über diese Wegbereiter, deren theologischen und kirchengeschichtlichen Kontext und ein Vertrautmachen mit ihren Texten geleistet, die dem Nicht-Spezialisten oft schwer zugänglich sind. Problematisch scheint freilich, wenn, wie bei Rautenstrauch, die Texte aus Sekundärquellen entnommen sind, oder wenn wie bei den Texten von Sailer aus der posthumen Gesamtausgabe Passagen wiedergegeben werden. Gerade bei Sailer hätte sich angeboten, Textvergleiche anzustellen und zu kommentieren: zwischen der ersten Auf-

lage seiner Vorlesungen zur Pastoraltheologie und der dritten Auflage von 1812. Damit wäre eine ausgezeichnete Möglichkeit gegeben gewesen, die Bewußtwerdung von Pastoraltheologie bei diesem bedeutenden Pastoraltheologen nachzuvollziehen. Diese erste Auflage wird im Durchblick zu Sailers Leben und Werk überhaupt nicht gewürdigt. In der Biographie Sailers ist übrigens korrekturbedürftig: er wurde nicht in Eichstätt, sondern in Augsburg zum Priester geweiht.
Wünschenswert wäre, daß als Abschluß des dreibändigen Werkes nochmals eine Gesamtwürdigung der vorgestellten Wegstrecke von Pastoraltheologie dargeboten wird. Damit könnte für die Erstinformation und für ein kritisches Verständnis dieser theologischen Disziplin ein wichtiger Beitrag geboten werden; die Einzelteile würden nochmals in eine Gesamtschau rückgebunden.
Regensburg *Konrad Baumgartner*

■ THALER ANTON, *Gemeinde und Eucharistie.* Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie. (Praktische Theologie im Dialog Bd. 2). (XVI+558). Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1988. Kart. Fr. 48,—.

Die gegenwärtige Communio-Theologie, eine Frucht des konziliaren Kirchenverständnisses, entspricht der wichtigsten Forderung der Liturgischen Bewegung und der konziliaren Erneuerung der Liturgie nach „voller, bewußter und tätiger Teilnahme der Gläubigen". In der Feier der Liturgie soll offenkundig werden, daß in ihr Kirche verwirklicht wird, die sich an konkreten Orten versammelt. Es ist das Verdienst Thalers, in der von der Theologischen Fakultät Luzern angenommenen Habilitationsschrift dem Zusammenhang von „Gemeinde und Eucharistie" nachgegangen zu sein und damit eine fundierte „Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie" erarbeitet zu haben.
Das biblische Verständnis von Gemeinde und Eucharistie ist Inhalt des ersten Teiles (18—86). Es folgt ein ausführlicher geschichtlicher Teil (87—320), der auch die konziliare und nachkonziliare Entwicklung einbezieht. Im dritten Teil (231—361) kommt zunächst die neuere katholische Theologie zu Wort. Ausführlich werden die orthodoxe und die reformatorische Sicht von Gemeinde und Eucharistie vorgestellt, wobei weithin wieder auf die Geschichte zurückgegriffen wird. Im vierten Teil (362—501) wird die eucharistische Ekklesiologie systematisch erarbeitet. In den Schlußfolgerungen werden die ekklesiologischen, pastoralliturgischen und ökumenischen Konsequenzen gezogen.
Die aktuelle Arbeit lenkt den Blick auf eine schwache Stelle gegenwärtiger (liturgischer) Pastoral, bei der allzu oft unreflektiertes Praktizieren zu Leerläufen, Enttäuschungen und billigem „Ankommen" führt. Gemeindepastoral und Feier der Liturgie bedürfen dringend solcher theologischer Reflexion, damit nicht andere (wenn auch z. T. berechtigte) Tendenzen das Wesen der Liturgie verdecken. Wie oft wird z. B. gegenwärtig die Verwirklichung der Communio in der Messe bloß als zwischenmenschliche Frage gesehen und verwirklicht, während sie, wie die vorliegende Arbeit aufweist, in der gemeinsamen Teilhabe am Leib Christi ihren Grund hat. Da die Kirche primär als Gemeinde mit ihrem Kern in der Feier der Eucharistie und erst sekundär als Universalkirche gesehen wird, tendiert die Arbeit auf konkrete pastorale Verwirklichung. Hervorzuheben ist auch der ökumenische Aspekt, weil durch einen neuen Zugang auch neue Gemeinsamkeiten gefunden werden. Vf. greift in einigen Bereichen weit aus. Man ist dankbar für theologische Durchblicke und für die Einbeziehung des reformatorischen und orthodoxen Bereiches, vermißt aber einen Hinweis auf die altorientalischen Kirchen. Hätte man im biblischen Bereich nicht eine stärkere Verflechtung der beiden Themen anstreben können?
Manche Formulierung würde man sich präziser wünschen: Kann man den eucharistischen Leib mit der versammelten Gemeinde ident setzen? (383) Es wird behauptet, daß der Geist Gottes auf die „bereits konsekrierte Gabe" herabgerufen wird (386). Die Präfation wir offensichtlich nicht als Teil des Hochgebetes gesehen, sonst könnte nicht behauptet werden, daß die Hochgebete nicht auf die Feste abgestimmt werden können. Gerade die große Zahl der Präfationen und die vorgesehenen Einschübe ermöglichen es, viel besser als in anderen Liturgien das Fest in das Hochgebet einzubeziehen (391). Nicht zufriedenstellen können auch die Darlegungen über Anamnese und Opfer (393f).
Diese offenen Wünsche möchten aber den wissenschaftlichen Wert der Arbeit und ihre Bedeutung für die Erneuerung der Gemeinde und ihrer Liturgie nicht schmälern.
Linz *Hans Hollerweger*

■ NOUWEN HENRI J. M., *Seelsorge,* die aus dem Herzen kommt. (80). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,—.

Der bekannte Autor versucht in diesem Bändchen aus eigenem Erleben und eigener Erfahrung Orientierung zu bieten für eine Seelsorge, wie sie heute und in Zukunft nötig ist. Er weist selbst darauf hin, daß er nicht Neues vorstellt, sondern das älteste Ideal des christlichen Seelsorgers, das aber weithin noch auf seine Verwirklichung wartet (S. 70). Die Not unserer Zeit verlangt aber besonders dringend diesen neuen, ältesten Seelsorger.
Gegen drei Versuchungen richten sich die Überlegungen: gegen die Versuchung: ein unentbehrlicher Mensch zu werden, gegen die Versuchung: ein beliebter Mensch zu werden, gegen die Versuchung: ein mächtiger Mensch zu werden.
In dem Hinweis, daß die Zukunft Mystiker brauchen wird, trifft sich der Autor mit einem bekannten Wort K. Rahners. Er fordert mehr theologisches Denken in unserer Seelsorge und warnt vor dem Jahrtausende alten Fehler, Liebe durch Macht zu ersetzen.
Zusammenfassend: ein Buch, das viel Nachdenken und Erfahrung über priesterliches Leben heute in einer sehr schlichten Form vermittelt. Als Orientierungshilfe für die Ausbildung von Seelsorgern und auch für die persönliche Besinnung oder für Exerzitien gleichermaßen zu empfehlen.
Linz *Johann Bergsmann*

■ RICHTER KLEMENS (Hg.), *Eheschließung — mehr als ein rechtlich Ding?* (Quaestiones disputatae, Band 120). (184). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1989. Ppb. DM 39,—.

11 Beiträge hat der Herausgeber von verschiedenen Autoren erbeten. Diese Zusammenstellung paßt ideal in die Reihe der Quaestiones disputatae. Man kann nicht von einem Ergebnis sprechen, sondern davon, daß wesentliche Fragen, die in der Theologie rund um die Ehe gestellt werden, so klar wie möglich formuliert sind. Wie es nicht anders sein kann, geht es um die alten Probleme des Kirchenrechts: Sakrament und Vertrag, Verhältnis von kirchlicher und standesamtlicher Trauung, Eheschließung mit Nichtglaubenden wie mit Nichtgetauften und die Frage nach dem Spender bzw. den Spendern des Ehesakramentes. Dabei fällt besonders auf, daß auch die Ansprüche, die von seiten der Liturgie immer stärker ins Gespräch kommen, beachtet werden. Dementsprechend spielt der Blick auf die orthodoxe Praxis eine große Rolle. Kopfzerbrechen bereitet die Entscheidung des II. Vatikanischen Konzils, in der Pastoralkonstitution die Ehe als Bund zu bezeichnen, wobei damit die traditionelle Festlegung auf die Ehe als Vertrag zurückgewiesen wurde. Die Tendenz verschiedener Autoren im vorliegenden Band geht dahin, festzustellen, daß man ohne den Vertragsgedanken nicht auskommt.

Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Beiträge mit ihrer Fülle von theologischen Reflexionen zu würdigen. Es seien nur jene Linien aufgezeigt, die für die zukünftigen Diskussionen von besonderer Bedeutung sein werden: die Verbindung von Taufe und Ehesakrament, die Beteiligung der Gemeinde an der Trauungsliturgie, ein neues Verständnis von Zivilehe und sakramentaler Eheschließung und schließlich die Bedeutung des Glaubens für das Sakrament der Ehe mit allen pastoralen Folgen, die sich daraus ergeben. Besonders erwähnenswert erscheint die Idee eines „Trauaufschubs" analog zum Taufaufschub, der im neuen Taufritus in Zusammenhang mit dem Taufgespräch notfalls vorgesehen ist. Ob die Auffassung, im Priester den Spender des Ehesakramentes zu sehen, an Boden gewinnen wird, ist zu bezweifeln. Im Hinblick auf das Gespräch mit den Orthodoxen erscheint es aber wichtig, diese Frage nicht beiseite zu lassen.

Der Band ist allen zu empfehlen, die sich mit den heutigen Fragen des kirchlichen Eheverständnisses auseinandersetzen. Theologische Klärungen werden auch in Zukunft die notwendige Grundlage für pastorale Konsequenzen sein. Dabei ist zu wünschen, daß sich die Dogmatiker an der notwendigen Disputation mindestens so stark beteiligen wie die Kirchenrechtler, denen in der Tradition weitgehend das Feld überlassen wurde.

Linz *Bernhard Liss*

■ HÄRING BERNHARD, *Ausweglos?* Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer. (96). Herder, Freiburg 1989. Paperback. DM 14,80.

Ein großer Theologe und Seelsorger packt eines der sogenannten heißen Eisen an. Er geht von der Not der Betroffenen aus und zeigt in den Hauptkapiteln, welche Richtung die katholische Kirche in Zukunft einschlagen kann, ohne etwas von ihrer Substanz aufzugeben. Insbesondere zeigt er auf, wie die „Oikonomia" der Ostkirche, die Heilsordnung Gottes als des gütigen Hausvaters, wegweisend für eine menschliche Pastoral ist. Erläutert werden in diesem Zusammenhang die Begriffe moralischer, psychischer und ziviler Tod der Ehe. Die Bischofssynode 1980 hatte ja eine Orientierung an der Praxis der Ostkirche gefordert, damit die pastorale Barmherzigkeit mehr Raum gewinnt. Der Papst hat auch diesen Hinweis dem Päpstlichen Rat für die Familie zur weiteren Bearbeitung anvertraut (Familiaris consortio 2). Auf Anfrage hört man allerdings nur: Das Beispiel der Ostkirche ist auf die katholische Kirche nicht anwendbar. Vielleicht wird jetzt doch die Stimme einer großen Autorität gehört.

Auf den letzten 20 Seiten versucht Häring Hinweise zu geben auf das, was heute schon verantwortungsbewußt getan werden kann. Er ermuntert zur Epikie, besonders bei ungültigen Ehen, und erläutert Lösungsmöglichkeiten im forum internum. Diese Ansätze müssen in Zukunft noch konkret ausgeführt werden, weil viele Seelsorger keine Ahnung haben, was heute schon für wiederverheiratete Geschiedene getan werden kann, ohne daß man den Rahmen des geltenden Kirchenrechts sprengt. Die große Bedeutung des vorliegenden Buches liegt aber in den Empfehlungen an die Kirchenleitung, eine Neuorientierung um der Menschen willen einzuleiten.

Linz *Bernhard Liss*

■ WACHINGER LORENZ, *Paare begleiten.* (Reihe: Heilende Seelsorge). (136). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 19,80.

Angeregt durch Gespräche bei Weiterbildungen für Mitarbeiter der Ehevorbereitung legt der erfahrene Therapeut einiges von dem Material schriftlich vor, das er in Ehevorbereitung und Ehebegleitung verwendet. Besonders erwähnenswert erscheinen die Ausführungen über die Ehe als Sakrament und die Hinweise auf die Begleitung getrennter und zerbrochener Ehen, weil diese Aussagen in der katholischen Literatur noch nicht in dem Ausmaß zu finden sind, das der Bedeutung dieser Themen entsprechen würde. Dabei vermeidet er die theologische Fachsprache. Er zeigt, wie er mit Teilnehmern von Veranstaltungen das Wesentliche derart erarbeitet, daß eine Wirkung auf die Lebensgestaltung möglich erscheint. Durch seine Arbeit steht Wachinger mitten im Leben und kommt wohl deshalb auch bei den Ausführungen über die Ehe als Sakrament zu den Gescheiterten: „Theologisch müßte auch über unglückliche, konflikthafte, ja zerbrechende und zerbrochene Ehen geredet werden; es müßte gezeigt werden können, daß auch in solchen Ehen von Sakrament gesprochen werden kann" (90). Für die Deutung verweist er auf das mächtige „Bild des Sterbens und Auferstehens Jesu" (90). Danach folgt eine Meditation über die Ehe unter dem Gesichtspunkt von Sterben und Auferstehen. Damit ist schon angedeutet, wie vielfältig das dargebotene Material ist.

Linz *Bernhard Liss*

■ MÜLLER WUNIBALD, *Intimität.* Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung. (136). Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989. Kart. DM 19,80.

Vf. nimmt sich des geheimnisvoll-schillernden und viel mißbrauchten Begriffes Initimität an, um die in ihm enthaltenen Kostbarkeiten freizulegen und Interessierten zu erschließen. Er beschreibt den Inhalt mit jenen Elementen der Liebe, die in der Sehnsucht des Menschen angelegt und die in vertrauter, vertrauensvoller Beziehung, im bedingungslosen Angenommensein erlebt werden. Von da aus werden unter dem Aspekt Initimität näher betrachtet: körperliche Berührung, Sexualität, Gefühle, Eros und Spiritualität. Ausführlich wird im letzten Kapitel die Situation von zölibatär lebenden Frauen und Männern behandelt. Dabei wird Intimität nicht verspiritualisiert, sondern in ihrer Verbindung zur Leidenschaftlichkeit realistisch gezeichnet. Außerdem haben für Müller alle Bereiche des Lebens miteinander zu tun und es gibt keinen Gegensatz zwischen der Initimität mit einem Menschen und der mit Gott.
Den getroffenen Aussagen kann nicht widersprochen, sie können höchstens ergänzt werden. Wichtige Gewährsleute für Müller sind Erikson und Stenger, was zu begrüßen ist. Daß Sexualität zur Ersatzbefriedigung werden kann, wenn die eigentlich ersehnte Intimitätserfahrung fehlt — bei Eheleuten oder Zölibatären (100) —, sollte noch intensiver und ausführlicher behandelt werden, weil hier eines der wesentlichen Mißverständnisse bei nicht wenigen Klienten der Ehe- und der Lebensberatung liegt. Klar sind die Aussagen über die Chancen des ehelosen Lebens (87) und über die Fragwürdigkeit eines Muß-Zölibats (94), aber auch die Regeln für seriöse Freundschaften zwischen einer in Zölibat und einer in Ehe lebenden Person (93).
Das Buch ist allen zu empfehlen, die eine Anregung suchen, um selber über Wert und Problematik von Beziehungen nachzudenken und eventuell auf offene Fragen des eigenen Lebens Antwort zu finden, besonders Theologiestudenten, Priestern, Ordensleuten, Eheleuten, Beratern und Therapeuten.
Linz *Bernhard Liss*

■ ZULEHNER PAUL M., *Kleine Lebenswelten.* Zur Kultur der Beziehungen zwischen Mann und Frau. (96). Bonifatius, Paderborn 1989. Kart. DM 12,80.

Dem Verlag ist es zu danken, daß einige Überlegungen Zulehners, die den Fachleuten schon bekannt sind, auch seinen vielen Fans zugänglich gemacht werden. Den Hauptteil bildet das Kapitel über eine christliche Ökologie der Beziehungen. Gestützt auf eigene und andere Untersuchungen und immer wieder auch auf Erfahrungen von Therapeuten, wird die Sehnsucht des heutigen Menschen nach einer neuen Beziehungskultur dargestellt und dazu werden die Ansätze in der christlichen Tradition gezeigt, die genau dieser Sehnsucht entsprechen.
Ein Kapitel setzt sich mit den nichtehelichen Lebensgemeinschaften auseinander, wobei besonders stark die Realität der gelebten Liebe betont wird, die bindet und verpflichtet, was in einer rein rechtlich orientierten Sicht nur von der äußeren Form ausgesagt wird. Die pastorale Forderung: Den Paaren helfen, daß sie den wahren Gott der Bibel kennenlernen.
Im Schlußkapitel über Scheidung betont Zulehner die Möglichkeit des Alleinlebens gegen eine Art Zwang, nach dem Scheitern einer Ehe möglichst bald wieder eine feste Partnerschaft zu begründen.
Wer Zulehner, so wie ich, gern zuhört, wird beim Lesen mit Vergnügen die Stimme des Autors hören und sich am Feuerwerk seiner treffenden Formulierungen erfreuen.
Linz *Bernhard Liss*

■ LISS BERNHARD, *In Beziehungen leben.* (48, 21 Abb.). Echter, Würzburg 1989. Brosch. S 107.60/DM 13,80.

Liss hat viele Bücher für Ehepaare geschrieben; sie sind hilfreiche Wegweiser. Diese kurzen, dichterischen Texte aber, jeweils durch ein Bild gestützt, sind Lichter, ausgestellt an den Kreuzungen, zu denen der Weg vieler Ehepaare führt. Lichter schreiben den Weg nicht vor; sie lassen ihn erkennen. Und der Weg ist mühsam: „Nur der Anfang ist Geschenk" (S. 20). Das Büchlein ist eine verläßliche Lampe für Paare aller Altersstufen, und für alle, die sie auf ihrem Weg begleiten wollen.
Linz *Wilhelm Zauner*

■ BLÄSER BRIGITTE, *Ungewollt schwanger.* Konflikte — Beratung — Hilfe. (120). Herder, Freiburg 1989. Paperback. DM 17,80.

Die vorliegende Arbeit war ursprünglich als Einführung für Sozialarbeiterinnen bzw. Sozialpädagoginnen gedacht, die ihre Arbeit in der Schwangerschaftskonfliktberatung aufnehmen (10). Persönliche Beratererfahrungen der Verfasserin haben dazu geführt, die anfängliche Konzeption zu erweitern in der Hoffnung, daß die Ausführungen so allgemeines Interesse finden können (10).
In der geschichtlichen Einführung wird herausgearbeitet, daß es zwar immer — besonders in armen Gesellschaften — Strategien gegeben hat, mit ungewollten Schwangerschaften fertig zu werden, allerdings ohne die prinzipielle Geltung ethischer Normen anzutasten. „Erst unsere Gegenwart kennt die Forderung auf Schwangerschaftsabbruch als eines Rechts" (15).
Der Hauptteil des Buches befaßt sich mit individuellen Problematiken. Dabei sind typische Situationen ausgewählt und mit Fallgeschichten belegt. Wer für sich die ideologisch akzentuierte Diskussion überwinden möchte und am menschlichen Aspekt interessiert ist, findet hier reichhaltiges Material, das mitten aus dem Leben gegriffen ist.
Im Kapitel vorher über weltanschauliche Fragen finden sich Behauptungen, die gründlicher diskutiert werden müßten. Zum Beispiel, daß ein geplantes Kind — abwertend „Zweck-Kind" genannt — für die Eltern gegenseitige Abhängigkeit mit sich bringt, während das „unprogrammierte" Kind selbst bei äußerlicher Unfreiheit unabhängiger leben könne.
Das letzte Kapitel über die Beratung geht von der Situation in der BRD aus, wo im Rahmen der Indika-

tionsregelung eine Pflichtberatung vorgesehen ist. Vf. versucht nachzuweisen, daß trotz des dadurch eingeschränkten Freiraums sinnvolle Beratung möglich ist. Im Hinblick auf die Beratung durch Laien, die selbstverständlich ihren legitimen Platz hat, wäre es nicht notwendig, die professionelle Beratung abzuwerten: „. . . denn eine noch so kompetente und liebenswürdige Fachberaterin kann nie die mitmenschliche Zugewandtheit des unmittelbaren Lebensumfeldes ersetzen, deren eine werdende Mutter bedarf" (106 f).

Linz *Bernhard Liss*

■ MÜLLER WUNIBALD, *Gemeinsam wachsen in Gruppen.* (Reihe: Heilende Seelsorge). (120). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 19,80.

Hinter allen Aussagen steht die persönliche Überzeugung von der einzigartigen Chance, die kleine Gruppen für den einzelnen Menschen und für die Kirche bedeuten. Erste diesbezügliche Erfahrungen hat der Autor in Amerika gemacht, wo er auch durch persönliche Begegnungen mit Pionieren der Encounter-Bewegung, z. B. Carl Rogers, geprägt wurde. Das Buch ist klar gegliedert und ermöglicht eine erste, solide Orientierung über Voraussetzungen, Realität und Chancen des Gruppenlebens. Hier findet man die wichtigsten Regeln übersichtlich zusammengestellt, aber auch wertvolle Hinweise, z. B. auf die Qualifikation eines Gruppenleiters oder über den Umgang mit Ärger. Eigens behandelt werden Gruppen für Paare, für Trauerarbeit und für Seelsorger. Wer heute schon ahnt, daß die Lebendigkeit einer kirchlichen Gemeinde in Zukunft immer mehr von der Tätigkeit vielfältiger Gruppen abhängen wird, kann dieses Buch mit Gewinn lesen und wird es zum Nachschlagen in Reichweite aufstellen.

Linz *Bernhard Liss*

■ LENZ KARL, *Jugendliche heute.* Lebenslagen, Lebensbewältigung und Lebenspläne. (Reihe: Soziale Perspektiven, Band 5). (160). Veritas, Linz 1989. Kart. S 198.—.

Die Jugendforschung, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts begonnen hat, wurde nach dem Zweiten Weltkrieg sowohl durch quantitative als durch qualitative Untersuchungen wesentlich ausgeweitet. Heute existiert eine Fülle von Informationen, die nicht mehr überschaubar ist. In dieser Situation will Vf. einem breiten Publikum Orientierung ermöglichen. Das Material stammt fast ausschließlich aus der Bundesrepublik Deutschland. Es wird aber angenommen, daß die Entwicklungen in Österreich und in der Schweiz ähnlich sind. Ausgehend von einigen Grundproblemen der Jugendforschung werden die Jugendlichen in der Herkunftsfamilie behandelt, im Peer-Kontext sowie in Schule und Arbeitswelt. Dazwischengeschaltet ist ein Exkurs über den Medienalltag von Jugendlichen. Das Schlußkapitel beschäftigt sich mit Berufs- und Familienplänen der Jugendlichen, ihren politischen Einstellungen und ihrem Verhältnis zur Religion. In der Darstellung wird weitgehend auf Tabellen und Grafiken (lediglich acht) verzichtet. Im Text finden sich bei den entsprechenden Zahlen auch die Kommentare des Autors. Dabei müßte manche These ausführlicher dargestellt werden. Zum Beispiel der Einfluß der Familie auf die Jugendlichen im Vergleich zum Einfluß der Peer-Gruppen: „Eine Domäne der Familie ist die Norm- und Wertbildung, dagegen bewirken Peers eher unmittelbare Verhaltensvorbilder" (54). Dagegen gibt es bei Shorters „Geburt der neuen Familie" die Beobachtung, daß gerade die Normvorstellungen in zunehmendem Maß durch die Peer-Gruppe gebildet werden.

Der reiche Inhalt ist gut gegliedert und brauchbar für alle, die gelegentlich auf Untersuchungsergebnisse angewiesen sind. Zum Beispiel nichteheliche Lebensgemeinschaften: 87 Prozent der 15- bis 19jährigen Mädchen möchten zumindest vorübergehend in dieser Form leben. Zwei Drittel aller unverheiratet Zusammenlebenden sind unter 30 Jahre alt. Gemeinsame Kinder leben nur in 4 Prozent aller nichtehelichen Lebensgemeinschaften. Kritisch wird es wieder bei der Bewertung: Obwohl über zwei Drittel eine Ehegründung nicht ausschließen, sagt Vf., daß es sich für „einige" Jugendliche um eine „Probe-Ehe" handle. Wenn der Begriff der Probeehe so verwendet wird, wie ihn die Jugendlichen in zunehmendem Maße gebrauchen, müßte wohl statt „einige" gesagt werden: „die Mehrzahl".

Der Leser wird dieses Buch nach der Lektüre in greifbarer Nähe aufstellen, um immer wieder nachschauen zu können. Es ist zu wünschen, daß diese Zusammenstellung nach einigen Jahren wieder auf den neuesten Stand gebracht wird.

Linz *Bernhard Liss*

KIRCHENGESCHICHTE

■ SOLZBACHER RUDOLF, *Mönche, Pilger und Sarazenen.* Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel — Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, Bd. 3). (444). Telos, Altenberge 1989. Ppb. DM 79,80.

Die 1987 dem kath.-theol. Fachbereich der Univ. Münster eingereichte Dissertation erforscht mit einer bisher nicht gekannten Gründlichkeit und Ausführlichkeit die Entwicklung des Christentums auf der südl. Sinaihalbinsel, vor allem des Eremiten- und Mönchtums rings um den Gebel Musa und in der Oase Pharan, vom 4. bis zum 7. Jahrhundert.

Zunächst wird im *1. Kap.* (44—74) diese Region historisch-geographisch nach den antiken Quellen betrachtet. Eine eingehende Untersuchung der zahlreichen, aus dem 2. und 3. Jh. n. Ch. stammenden nabatäischen Inschriften kommt zum Ergebnis, daß die Nabatäer als „missing link" zwischen einer etwaigen biblischen und späteren christl. Sinaitradition nicht in Frage kommen. Dies beweist auch die Literar- und Traditionskritik der atl. Sinaiüberlieferungen, da nach der ältesten Vorstellung (Dtn 33,2; Ri 5,4f und Ps 68,8f) der Sinai als Heimat Jahwes irgendwo im Bergland von Seir und Paran südwestl. des Toten Meeres zu suchen ist, Bundesschluß und Gesetzgebung aber nicht als historisch und topogra-

phisch fixierbare Ereignisse, sondern als spätere theologische Modellvorstellungen zu gelten haben. Das *2. Kap.* (75—121) befaßt sich mit der Ankunft des Christentums auf der Sinaihalbinsel im Verlauf des 4. Jh. Dabei vertritt Vf. die Meinung, daß sich die Anachoreten nicht, wie bisher immer angenommen, auf der Suche nach den hl. Stätten der Wüstenwanderung, sondern wegen der natürlichen, ihr Einsiedlerdasein ermöglichenden Lebensbedingungen (Anlage kleiner Gärten)in den Südsinai begeben hätten, und daß sie erst danach die biblischen Orte lokalisiert hätten (110). Da man jedoch schon Ende des 4. Jh. der Pilgerin Egeria alle hl. Stätten rings um den Gebel Musa zeigte, scheint diese Ansicht nicht gerade überzeugend. Aufgrund der angeblich biblischen Orte setzte jedenfalls ein sich immer stärker entwickelndes Pilgerwesen ein, dem das *3. Kap.* (122—166) gewidmet ist, wobei die bedeutendsten Reiseberichte der vorislamischen Zeit, nämlich von Egeria (Aetheria) und des Anonymus von Piacenza, eingehend behandelt und die Pilgerrouten untersucht werden.

Das *4. Kap.* (167—199) beschäftigt sich mit der Ausformung politischer und kirchlicher Organisation vom 4. Jh. bis zum Bau des Katharinenklosters. Dabei wird aus den leider nur dürftigen Quellen geschlossen, daß das Christentum im Südsinai nicht, wie die meisten Beduinenstämme im byzantinisch-persischen Grenzgebiet, dem Monophysitismus verfiel, sondern sich an den Konzilsbeschlüssen von Chalkedon und an der kirchlichen Entwicklung Palästinas orientierte und orthodox blieb. In der abgeschiedenen Gegend des Südsinai wurden die Einsiedler und Mönche weniger von dogmatischen Streitigkeiten als von Überfällen heidnischer Beduinen heimgesucht, bei denen manche Eremiten den Tod fanden. Die beiden wichtigsten Quellen über die sinaitischen Martyrer sind der sog. Nilusbericht und die Ammoniuslegende, die jedoch aufgrund ihrer literarischen Eigenart mit Zurückhaltung auszuwerten sind. Im *5. Kap.* (200—251) werden die bisherigen Forschungsergebnisse, vor allem, was den literarischen, historischen, topographischen und anachoretischen Hintergrund dieser beiden Schriften betrifft, kritisch vorgestellt.

Das *6. Kap.* (252—300) behandelt die Epoche vom justinianischen Klosterbau bis zum Eindringen des Islam. Wenn auch der literarische, epigraphische und archäologische Befund es nicht erlaubt, das Erbauungsjahr des Katharinenklosters zwischen 548—560 genauer festzulegen, so weiß doch Vf. neue und interessante Perspektiven mit dem hinter der Ausgestaltung der Basilika stehenden theologischen Programm (Batos, Theotokos, Transfiguratio) zu eröffnen, das sich als Verbindung von Lokaltradition und chalkedonischem Dogma erweist. Anschließend werden die bekanntesten Gestalten dieser Epoche vorgestellt: Johannes Moschus, Theodor von Pharan und Johannes Klimakus.

Im *Anhang* (399—420) beschreibt Vf. aufgrund der bisherigen Forschungsergebnisse, die er durch eigene Untersuchungen vor Ort zum Teil ergänzen konnte, die Ausdehnung der monastischen Siedlungen im Südsinai. Hier werden dankenswerterweise endlich einmal zusammenfassende und detaillierte Informationen über die Relikte von Wohnungen, Kapellen und Kirchen rings um den Gebel Musa und die Oase Pharan geliefert und mit Karten, Abbildungen, Plänen und Fotos (423—444) illustriert.

Bisher wurde das frühe Christentum auf der Sinaihalbhinsel noch nicht in einer umfassenden und eingehenden Weise untersucht. Um diese Lücke zu schließen, hat R. Solzbacher neben einer umfangreichen Literatur (14—32) alle erreichbaren alten, insbesondere patristischen Quellen, das epigraphische Material und die archäologischen Befunde sorgfältig und kritisch ausgewertet, so daß diese von großem Arbeitsaufwand und Gelehrsamkeit zeugende Studie einen wertvollen Beitrag zur Kirchengeschichte des Vorderen Orients liefert.

Passau *Paul Maiberger*

■ PADBERG LUTZ v., *Wynfreth-Bonifatius.* (Brockhaus Taschenbuch Bd. 1104). (189). Wuppertal 1989. Brosch. S 115.40/DM 14.80.

Es gehört zu den Vorzügen des Buches, daß es die Person des Heiligen hineinstellt in seine Zeit. Die Forschungen von R. Schieffer und K. Schäferdiek haben neben K. Hauck die Darstellung vor allem beeinflußt. Der Autor will nicht unbedingt Neues bieten, versteht es aber, den Forschungsstand in flüssiger Diktion zu vermitteln. Zum Besten rechne ich den kurzen Abschnitt über „Klostergründungen", worin die damalige Funktion des Mönchtums sehr anschaulich gemacht wird. Dagegen ist man etwas verwundert, daß die Behandlung der Auseinandersetzung mit Bischof Virgil von Salzburg, der übrigens nur Abt genannt wird, so knapp ausfällt, obwohl es sich doch um ein Beispiel der entscheidenden Richtungskämpfe zwischen der iro-schottischen und der angelsächsischen Missionsmethode handelt. Auch die Reorganisation der bayrischen Bistümer durch Bonifatius wird merkwürdig kurz abgetan, wiewohl wir im Erscheinungsjahr des Buches das 1250-Jahr-Jubiläum dieses Ereignisses begingen. Sehr gut ist die Bildauswahl, kommt aber auf dem verwendeten Papier nicht voll zur Geltung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BAYER OSWALD, *Promissio.* Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. (376). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²Darmstadt 1989. DM, 49.50.

1971 erschien die Arbeit von Oswald Bayer über die Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. 18 Jahre später legt die Wissenschaftliche Buchgesellschaft einen korrigierten Nachdruck des Werkes vor, der durch ein Vorwort erweitert wurde. Darin erinnert Vf. an die Tatsache, daß sich seit dem ersten Erscheinen des Buches 1971 die Diskussionsgrundlage erheblich verändert habe. Die Spätdatierung der sog. reformatorischen Wende Luthers 1518, die damals keine Zustimmung gefunden habe, erlebe inzwischen „Hochkonjunktur". B. meint, die reformatorische Entdeckung Luthers erscheine im Kontext von Luthers Bekenntnis aus dem Jahre 1545 (WA 44,720) als Wiederaufleuchten der „vergessenen pro-

missio Gottes". Luthers reformatorische Entdeckung sei im Zuge einer tiefdringenden Besinnung auf das Bußsakrament erfolgt. Sein neues Verständnis des Bußsakramentes habe auch zu einer Wandlung im Verständnis von Taufe und Herrenmahl geführt.
In seiner Arbeit erörtert B.: Die reformatorische Wende als Neugestaltung des Bußsakramentes, Luthers Abendmahlslehre im reformatorischen Umbruch, promissio und Taufe, promissio und meditatio, promissio und Gebet. Er versucht den Nachweis, daß die lutherische Theologie des „gewissmachenden Wortes" in der frühen Theologie Luthers noch nicht ausgesprochen werde. Das Reformatorische stelle sich erstmals 1518 in den Thesen „pro veritate" vor und sei in der Begegnung mit Cajetan zum Stein des Anstoßes geworden. B. stellt die Bedeutung des Verhörs Luthers durch Cajetan in Augsburg heraus. Eine Auseinandersetzung mit der neuen Literatur über Cajetan vermißt man leider. Von besonderem Interesse ist sein Verzeichnis der Neudatierungen der Schriften Luthers, das B. (375f) vorlegt. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis und ein Register schließen das Buch ab, das ein wichtiger Diskussionsbeitrag zur Theologie Martin Luthers ist, auch wenn seine Thesen nicht immer überzeugen.
Freiburg/Br. *Remigius Bäumer*

■ BUNDSCHUH BENNO VON, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik.* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Bd. 124). (603). Verlag Aschendorff, Münster 1988. Kart. DM 158.—.

Das Wormser Religionsgespräch von 1557 hat überraschenderweise in den letzten Jahrzehnten keine stärkere Beachtung gefunden. Diese Tatsache erstaunt umsomehr, weil die Quellen über das Wormser Gespräch reichlich fließen und es sich hier um den letzten großangelegten Unionsversuch auf Reichsebene handelt, der durch seinen dramatischen Verlauf und sein abruptes Ende einen deutlichen Wendepunkt im Ablauf der Reformationsgeschichte markiert. Nach dem Scheitern der Verhandlungen in Worms ließ König Ferdinand den Gedanken an eine Wiedervereinigung mit den Protestanten zurücktreten und konzentrierte sich jetzt auf die innerkirchliche Erneuerung.
B. schildert die Vorgeschichte des Kolloquiums: Die Fürstenverschwörung unter Moritz von Sachsen, die Linzer und Passauer Verhandlungen bis zum Augsburger Religionsfrieden von 1555. In weiteren Kapiteln behandelt B. die Vorbereitung und den Verlauf des Regensburger Reichstags 1556/1557.
Der zweite Teil der Arbeit ist dem Verlauf des Wormser Religionsgesprächs gewidmet: die Teilnehmer, der Verlauf, das Auseinanderbrechen der evangelischen Delegation und den Abbruch des Religionsgespräches.
Das Echo in der katholischen Öffentlichkeit über den Ausgang des Gesprächs war weithin von Genugtuung geprägt. Der Verlauf der Verhandlungen hatte das Selbstverständnis der Katholiken gestärkt, ihren Zusammenhalt gekräftigt und ihr Ansehen in der Öffentlichkeit wachsen lassen. In weiten Kreisen versprach man sich neue Chancen für die Sache der Kirche. Man hoffte, daß die desolaten Spannungen in der Reihe der Prädikanten den lutherischen Fürsten die Augen öffnen und ihnen den Entschluß zur Rückkehr zur Kirche erleichtern würden.
Rom sandte nach dem für die katholische Sache unerwartet günstigen Verlauf der Ereignisse den Nuntius A. Augustin, Bischof von Alife, nach Deutschland, um die geistlichen Fürsten zu einem tatkräftigen Vorgehen gegen die Abgefallenen anzuspornen und die Reform des eigenen Standes vorzunehmen.
In einem Schlußkapitel informiert B. über die Flug- und Streitschriftenliteratur nach dem Ende des Kolloquiums. Es war eingetreten, was nicht wenige Beobachter von Anfang an befürchtet hatten: Das Wormser Religionsgespräch brachte eine Vertiefung der Kluft zwischen Katholiken und Protestanten.
B. liefert mit seiner Arbeit wichtige neue Erkenntnisse über die Geschichte der Religionsgespräche. Er verwertet eine Fülle von Quellen aus den Archiven in München, Wien, Wolfenbüttel und Würzburg und verarbeitet eine umfangreiche Literatur. Dank der intensiven Quellenverwertung ist er in der Lage, neue Ergebnisse auch für den Verlauf der Reformationsgeschichte vorzulegen. Die Dissertation von B. ist eine reife Leistung. Seine Ausführungen sind zugleich ein lehrreiches Beispiel für das ökumenische Gespräch der Gegenwart.
Die Arbeit hätte noch an Wert gewonnen, wenn die Literatur der letzten Jahre ergänzt worden wäre. So wären z. B. (S. 94) über Bischof von Ketteler von Münster die Arbeiten von A. Schröer nachzutragen: *A. Schröer;* Die Reformation in Westfalen, 2 Bde. (Münster 1983); *ders.*, Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung I (Münster 1988).
Zu S. 94: Über Erzbischof Heusenstamm vgl. *R. Decot,* Religionsfrieden und Kirchenreform (Wiesbaden 1980).
Zu S. 179: Das Werk von Konrad Braun, De Hereticis, wurde 1549 gedruckt, vgl. *R. Bäumer,* Konrad Braun: Katholische Theologen der Reformationszeit V (Münster 1988) 119.
Dem Vf. gebührt unser Dank für seine sorgfältige und quellenmäßig fundierte Untersuchung.
Freiburg/Br. *Remigius Bäumer*

■ FABISCH PETER/ISERLOH ERWIN (Hg.), *Dokumente zur Causa Lutheri (1517—1521).* 1. Teil: Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablaßthesen (1517—1518). (Corpus Catholicorum, Bd. 41). (II und 459, 27 Tafeln). Aschendorff, Münster 1988. Efalin. DM 160,—.

Die Edition hat die Zielsetzung, das alte Quellenwerk von Walther Köhler durch die Vorlage wichtiger Dokumente zum Ablaßstreit zu ergänzen und zu ersetzen. Einleitend liefern die Herausgeber einen informativen Forschungsbericht über den römischen Prozeß gegen Luther unter Würdigung der Untersuchungen von Kalkhoff, Müller, Borth, Bäumer, Wicks.
In kritischer Ausgabe legen sie u. a. den „Dialogus de potestate papae" von S. Prierias, die Instruktionen

des Erzbischofs Albrecht von Mainz und seinen Briefwechsel mit der Mainzer Theologischen Fakultät vor, ferner die Thesen von Johannes Tetzel und die „Obelisci" des Johannes Eck. Den einzelnen Texten sind fundierte historische und bibliografische Vorbemerkungen vorausgeschickt.
Umstritten ist der Briefwechsel von Erzbischof Albrecht mit der Mainzer Theologischen Fakultät. Die Herausgeber äußern mit Recht Vorbehalte gegen die Echtheit, da Bodmann, auf dessen Abschriften die Texte beruhen, als Fälscher bekannt ist.
Besondere Beachtung verdient die Edition der „Obelisci" von Eck. Auch hier stehen Echtheitsprobleme zur Diskussion. Die erste Druckausgabe der „Obelisci" erschien bekanntlich erst zwei Jahre nach Ecks Tod in der Wittenberger Gesamtausgabe der Schriften Luthers, in der starke Änderungen vorgenommen wurden.
Einige Anmerkungen: Zu S. 36 und 39: Das Werk „Summa Summarum" des Prierias erschien zwar mit der Jahreszahl 1514, der Druck wurde aber erst 1515 beendet, wie der Schlußvermerk ausweist. Vgl. dazu *R. Bäumer*, Silvester Prierias: Festschrift Tüchle (1975) 277.
Zu S. 121: Über den Panormitanus wäre die Dissertation von *A. Vagedes*, Das Konzil über den Papst? Die Stellungnahmen des Nikolaus von Kues und des Panormitanus (Paderborn 1981) zu ergänzen.
Zu S. 312: Die Ansicht von N. Paulus, die Thesen Tetzels stellten bloße Schulmeinungen als Glaubenswahrheiten hin, ist zu korrigieren. Das Wort „Dogma" bedeutet im 16. Jahrhundert noch nicht definierte Glaubenswahrheit. Vgl. dazu *R. Bäumer*, Um Reform und Reformation (Münster 1968) 60.
Die Edition, die sich durch einen hervorragenden Kommentar, Akribie und entsprechende Literaturverarbeitung auszeichnet, ist ein wertvolles Arbeitsinstrument. Man darf mit großem Interesse den zweiten Teil der Dokumentensammlung mit den offiziösen Texten des römischen Prozesses gegen Luther erwarten, der 1990 erscheinen soll.
Freiburg/Br. *Remigius Bäumer*

GESELLSCHAFT

■ ENDRES JOSEF, *Gemeinwohl heute.* (216). Tyrolia, Innsbruck 1989. Brosch. S 198.—/ DM 29,—.

Die Soziallehre der Kirche scheint so abgestorben nicht zu sein, wie sie bisweilen totgesagt wird. Vor allem im Zusammenhang mit dem bevorstehenden 100-Jahr-Jubiläum für „Rerum novarum" (1891-1991) gibt es jetzt schon vermehrtes Interesse — und vielleicht doch auch das Einsehen, daß es Grundorientierungen gibt (und braucht), die man nicht ungestraft bagatellisieren sollte. Dazu gehören die Grundprinzipien der kirchlichen Soziallehre (die anderwärts unter anderen Namen ohnehin schon lange in hohem Kurs stehen — z. B. Subsidiarität als Föderalismusprinzip).
Das Gemeinwohlprinzip hat es unter den klassischen Prinzipien gewiß nicht am leichtesten. Die andrängenden Probleme (z. B. in den Ökologiefragen) verweisen zwar ausdrücklich darauf, daß das Gemeinwohl nicht mehr national-egoistisch verstanden werden darf, sondern als „bonum comune humani generis" gesehen werden muß, ja daß auch das Lebensrecht und die Lebenschancen der künftigen Generationen mitgedacht werden müssen.
Die vorliegende penibel-saubere Erörterung über das Gemeinwohl geht den einzelnen Dimensionen schrittweise nach, fragt nach den Kompetent-Verantwortlichen (Staat, Kirche, Einzelne), und orientiert sich vorrangig an der Verwirklichung des Gemeinwohlanliegens. Die Argumentation bleibt weitgehend in der kirchlichen Traditionsschiene (Thomas v. Aquin spielt — nicht zu Unrecht — die dominante Rolle). Die schwerwiegende Frage, wie die Spannung zwischen Einzelwohl und Gemeinwohl in Richtung auf einen „Mehrwert des Gemeinwohls" aufgebrochen werden kann, bleibt letztlich eine Anfrage an die Motivationschancen liebenden Glaubens.
Dem in Rom lehrenden theologischen Ethiker gelingt es mit diesem Gemeinwohl-Kompendium gut, den Problemstand und die Chancen rund um das Gemeinwohl verständlich zu machen.
Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ KLOSE ALFRED, *Unternehmensethik — heute gefragt?* (Reihe: Soziale Perspektiven, Bd. 3). (149). Veritas-Verlag, Linz 1988, Kart. S 148.—/DM 22.—

Lange schien die Reflexion über das Ethos des Unternehmers und über eine Unternehmensführung, die das Beiwort „ethisch" verdient, zu den Stiefkindern der Sozialethik, nicht zuletzt auch der Katholischen Gesellschaftslehre zu gehören. In verstärktem Maße versuchte vor allem der Bund Katholischer Unternehmer der Bundesrepublik Deutschland diesem Mangel abzuhelfen. Jetzt hat sich dankenswerterweise auch ein Autor aus der „Österreichischen Schule der Sozial- und Kulturethik", für die der unvergessene Johannes Messner die zentrale Gestalt darstellte, ein deutliches Signal in diese Richtung gesetzt: Alfred Klose, a. o. Univ.-Prof. für Gesellschaftspolitik und politische Theorie in Wien und Rechtskonsulent in der Bundeswirtschaftskammer.
Klose schreibt seine Arbeit weltanschaulich neutral, obwohl die prinzipiellen „Säulen" der Katholischen Gesellschaftslehre wie Solidarität, Subsidiarität, Personalität und Gemeinwohl eine zentrale Stellung einnehmen. Das Wort „Gott" kommt jedenfalls im Text nicht vor. Er stimmt ferner seine Arbeit stark auf österreichische Verhältnisse ab, und damit zeigt sich bereits die Grenze seines Ansatzes. Er erkennt die österreichische sozialpartnerschaftliche, freie und marktwirtschaftliche Ordnung als im wesentlichen richtig an. Es entfällt für ihn daher die Frage, welche Wirtschaftsordnung mit den Grundsätzen der Katholischen Gesellschaftslehre vereinbar sei; er fragt im Grunde nur, wie ein verantwortliches Handeln in der *bestehenden* Gesellschaftsordnung auszusehen habe.
Vorgegeben ist für ihn damit auch die „geistig-ideologische Begründung" der Unternehmensethik (3. Kapitel, S. 25—33). Sie fußt auf dem Utilitarismus, dem Pragmatismus und dem „sozialethischen Liberalismus" (29) — entsprechend eben den „Wurzeln"

der österreichischen Wirtschaftsordnung der Gegenwart. Hier erhebt sich eine spekulative Grundfrage: Darf eine Ethik auf eine wohltemperierte Mischung historisch gewachsener Elemente aufgebaut, muß sie nicht vielmehr, um vom Ideologieverdacht freie Normen zu erbringen, aus *einer* einheitlichen philosophischen Anthropologie hergeleitet werden?
Klose setzt offenbar voraus, daß das utilitaristische, pragmatische und liberale Element sich in der (österreichischen) Praxis zu einem konsistenten System gefügt hat. Wenn dem so ist, dann sind — erstens — bindende Tugenden für den Unternehmer herleitbar; meist sind sie eher formaler Natur wie Entscheidungsfreudigkeit, Wille, Durchsetzungsvermögen, Wagemut, Kreativität, Innovationsfreude. Aus dem System folgen — zweitens — die (systemkonformen) Normen bzw. ethischen Pflichten für den Unternehmer. Sie werden vor allem im 6. Kapitel abgehandelt. Hier findet der Leser eine Reihe materialethischer Richtlinien. Allerdings liegt es dem Autor wenig, den Pflichtcharakter wesentlicher Normen prononciert herauszuarbeiten. So bleibt seine Ethik merkwürdig „weich". Auch zeigt sie Berührungsängste gegenüber klassischen und vieldiskutierten Fragen wie Partnerschaft und Gewinnbeteiligung (87 f).
Vielleicht wäre es aus systematischen Gründen überhaupt besser gewesen, die Werthaltungen (Tugenden) und die ethischen Normen in getrennten Kapiteln abzuhandeln. (Hie „Tugendspiegel", hie „Sittenlehre", um es altmodisch zu formulieren.)
Ein fundamentalethischer Mangel der Arbeit scheint mir darin zu liegen, daß die Funktion des Gewissens in der gesamten Abhandlung nicht klar herauskommt.
Man hat beim Autor wiederholt den Eindruck, als halte er das Gewissen gleichsam für einen Deus ex machina. Damit ist gemeint: Wenn — nach Darstellung des Autors — eine unternehmerische Handlung durch Werthaltungen und Normen als gut (der Natur der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen „Sache" entsprechend) erkannt ist, dann kommt plötzlich das Gewissen des Unternehmers und eröffnet ihm nochmals eine völlig neue Entscheidungsmöglichkeit. Der Autor hätte sein Dilemma wohl vermeiden können, wenn er den Begriff der „Güterabwägung" in seine Abhandlung eingeführt hätte.
Gerade für den Unternehmer wird es in der konkreten Entscheidungssituation sehr häufig so sein, daß sich Güter und Normen prima facie zu widerstreiten scheinen. Er wird also abwägen müssen, was das Bessere oder Wertvollere sei. Gerade dieses Abwägen aber steht bei jedem Menschen, ob er nun will oder nicht, unter der mahnenden Instanz seines begleitenden Gewissens, Gewissen hier verstanden als „Anruf" in unserer Personmitte, das Gute unbedingt zu tun und bei der Herleitung der konkreten Maxime seiner Überzeugung unbedingt treu zu bleiben.
Summa: Eine „systemimmanente", aber für den Unternehmer, dessen täglicher Entscheidungseinsatz gefordert ist, durchaus handliche und hilfreiche Ethik.

Linz *Georg Wildmann*

Hans van der Geest
Verschwiegene und abgelehnte Formen der Sexualität
Eine christliche Sicht
232 Seiten, br., Fr. 32,—/DM 37,— <3-290-10081-2>

Sexuelle Lust als Gabe Gottes — mit diesem Leitgedanken gelingt es dem bekannten Autor, die sexuellen Probleme neu zu verstehen. Er sieht in den vielfältigen Formen sexueller Aktivität und Begegnung die Sehnsucht nach Liebe und Lebensfreude. Anhand von Gesprächen mit Betroffenen wirbt der Autor für viele Varianten um Verständnis. Im zweiten Teil des Buches zeigt der Autor in einem historischen Überblick die Entstehung der christlichen Normen für die Sexualität.
Hans van der Geest läßt Betroffene selbst zu Worte kommen und meldet sich selber als Betroffener zu Wort. Dadurch entsteht ein offenes, ehrliches Buch nicht nur für Therapeuten und Seelsorger, sondern für alle, die nach einer neuen Ethik der Sexualität suchen. Hans van der Geest ist Leiter der Klinischen Seelsorge-Ausbildung in der Schweiz. Seine beiden früheren Bücher erscheinen im März 1990 in neuer Auflage:

Du hast mich angesprochen
Die Wirkung von Gottesdienst und Predigt.
3. Aufl. 1990, 208 S., br., Fr. 29.—/DM 34,—,
<3-290-11389-2>

Unter vier Augen
Beispiele gelungener Seelsorge.
4. Aufl. 1990, 248 S., br., Fr. 29,—/DM 34,—,
<3-290-11471-6>

Theologischer Verlag Zürich, Räffelstr. 20, 8045 Zürich

■ BOURS JOHANNES, *Zu dir rufe ich — Das tägliche Schriftgebet.* (192). Herder, Freiburg 1989. 6. Aufl. Geb., DM 6,80.

An Hinführungen zum Beten, zu einem regelmäßigen, besinnlichen Gebet als Weg zu intensiverer Gottverbundenheit, fehlt es heute wahrlich nicht. Je schlichter Gebete formuliert werden, umso eindringlicher und nachhaltiger wirken sie. Die beste Schule des Betens bietet sicher das Gotteswort der Bibel. Davon war der langjährige Priestererzieher und fruchtbare geistliche Schriftsteller Johannes Bours zutiefst überzeugt, wie seine zahlreichen Schriftmeditationen beweisen. In diesem Büchlein hat er für jeden Tag des Jahres einen kurzen Schrifttext zum besinnlichen Beten ausgewählt. Daß dieser tägliche Begleiter zu einem gottverbundenen Leben nunmehr in der sechsten Auflage erscheint (die erste erschien bereits vor 18 Jahren) ist ein deutliches Zeichen dafür, daß es sich um einen „glücklichen Wurf", eine bewährte Hilfe zum täglichen Beten handelt.

Linz *Josef Hörmandinger*

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestattet, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

FESTSCHRIFTEN

PAPANDREOU DAMASKINOS/BIENERT WOLFGANG/SCHÄFERDIEK KNUT (Hg.), *Oecumenica et Patristica.* FS für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag. (403). Kohlhammer, Stuttgart 1989. Ppb. DM 59,—.

SCHÄFER PHILIPP (Hg.), *Freiheit in Gemeinschaft.* FS für Professor Dr. Josef Rief zum 65. Geburtstag. (136). Passavia, Passau 1989. Brosch. DM 24,—.

PHILOSOPHIE

KREIML JOSEF, *Die Wirklichkeit Gottes.* Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling. (260). S. Roderer, Regensburg 1989. Brosch. DM 48,—.

HORVATH TIBOR SJ (Hg.), *Ultimate Reality and Meaning.* Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Unterstanding. Cumulative Index vol. 1-10 1978—1987. (162). University of Toronto Press, Ontario Canada 1989. Kart.

HEILIGE SCHRIFT

FISCHER IRMTRAUD, *Wo ist Jahwe?* Das Volksklagelied Jes 63,7—64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung. (Stuttgarter Biblische Beiträge 19). (329). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1989. Kart. DM 39,—.

WEILER GERDA, *Das Matriarchat im Alten Israel.* (368). Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 29,—.

NEBE GOTTFRIED, *Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas.* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 127). (302). W. Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 64,—.

GIESEN HEINZ, *Johannesapokalypse.* (SKK 18). (192). KBW, Stuttgart 1986. Kart. DM 19,80.

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

TRE (Theol. Realenzyklopädie), *Band 18: Katechumenat/Katechumenen — Kirchenrecht.* (778). Walter de Gruyter, Berlin 1989. Geb. DM 360,—.

STIRNIMANN HEINRICH, *Marjam.* Marienrede an einer Wende. (XVI, 528). Universitätsverlag, Freiburg-Schweiz 198. Geb. Fr. 48,—.

SCHNEIDER THEODOR (Hg.), *Mann und Frau — Grundproblem theologischer Anthropologie.* (Quae. disp. 121). (224). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 38,—.

LEHMANN KARL (Hg.), *Lehrverurteilungen — kirchentrennend? II* Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung. (376). Herder, Freiburg, und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. Ppb.

RISSE GÜNTER, *„Gott ist Christus, der Sohn der Maria".* Eine Studie zum Christusbild im Koran. (275). Verlag Borengässer, Bonn 1989. Geb. DM 34,—.

FÜRST GEBHARD (Hg.), *Glaube als Lebensform.* Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie. (164). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 48,—.

PASTORALTHEOLOGIE

EICHER PETER (Hg)., *Neue Summe Theologie.* Band 3: Der Dienst der Gemeinde. (608). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 65,—.

WESS PAUL, *Gemeindekirche — Ort des Glaubens.* Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie. (720). Styria, Graz 1989. Ln. S 630.—/DM 90,—.

SALES MICHAEL, *Le Corps de L'Eglise.* (261). Fayard, Paris 1989. Kart.

KIRCHENGESCHICHTE

BIENERT WOLFGANG A./KOCH GUNTRAM, *Kirchengeschichte I. Christliche Archäologie.* (Grundkurs Theologie 3). (124, 23 Abb.). W. Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 20,—.

MAYER GOTTFRIED, *Österreich als „katholische Großmacht".* Ein Traum zwischen Revolution und liberaler Ära. (Studien zur Geschichte der österr.-ungarischen Monarchie, Bd. XXIV). (256). Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1989. Brosch. S 490.—/DM 70,—.

FRANK-DÖFERING PETER (Hg.), *Adelslexikon des österreichischen Kaisertums 1804—1918.* (710, 8 vierfarbige Tafeln, 16 Abb.). Herder, Wien 1989. Ln. S 936.—/DM 134.—.

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

SCHREIJÄCK THOMAS, *Bildung als Inexistenz.* Elemente einer theologisch-anthropologischen Propädeutik zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano Guardinis. (304). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 48,—.
DILLMANN RAINER, *Christlich handeln in der Nachfolge Jesu.* Beispiele aus dem Markusevangelium, ausgearbeitet für Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung. (148). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 22,80.
EDELKÖTTER LUDGER/KROMBUSCH GERHARD, *Religiöse Kinderlieder. Weil du mich so magst.* 1. Textbuch. (172). 2. Handbuch für den Lehrer. (280). 3. Zwei Tonbandkassetten. Musikverlag L. Edelkötter, Drensteinfurt 1989.

LITURGIE

STENDEBACH FRANZ JOSEF/ROOS KLAUS (Hg.), *Predigthilfen für alle Sonntage und Hochfeste.* Lesejahr A. (Persönlicher Zugang — literarischer Text — Exegese — Predigtentwürfe. (288). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 36,—.
SCHLEMMER KARL (Hg.) *Gottesdienst — Weg zur Einheit.* Impulse für die Ökumene. (Quae. disp. 122). (144). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 32,—.
BUSSMANN KLAUS/HENGHOLT CAROLIN, *Mit Dir lebendig sein.* 30 Modelle für Frauengottesdienste. (96). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 16,80.
MEURER WOLFGANG (Hg), *Volk Gottes auf dem Weg.* Bewegungselemente im Gottesdienst. (180). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 29,80.

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

MUNOZ RONALD, *Der Gott des Christen.* (BThB, Gott der sein Volk befreit). (232). Patmos, Düsseldorf 1987. Brosch. DM 38,80.
COMBLIN JOSÉ, *Der Heilige Geist.* (BThB, Gott, der sein Volk befreit). (236). Patmos, Düsseldorf 1988. Brosch. DM 44,80.
LIBANIO JOAO B./BINGEMER MARIA C. LUCCHETTI, *Christliche Eschatologie.* (BThB, Die Befreiung in der Geschichte). (283). Patmos, Düsseldorf 1987. Brosch. DM 44,80.
SOBRINO JON, *Geist, der befreit.* Lateinamerikanische Spiritualität. (192). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 29,80.

EDITH STEIN

STEIN EDITH, *Ganzheitliches Leben.* Schriften zur religiösen Bildung. (Edith Steins Werke, Bd. XII). (232). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 48,—.
STEIN EDITH, *Keine Frau ist ja nur Frau.* Texte zur Frauenfrage. Hg. u. eingel. v. Hanna-Barbara Gerl. (frauenforum). (144). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 19,80.

SPIRITUALITÄT

AZEVEDO MARCELLO, *Vision und Herausforderung.* Ordensleben heute. (264). Tyrolia, Innsbruck 1989. Brosch S 198.—/DM 29,—.
LEHR ALBERT MARIA, *Advent.* Gedanken für eine stille Zeit. (111). Kanisius-Verlag, Freiburg/Schweiz 1989. Brosch. Fr. 14,80.
LORSCHEIDER ALOISIO KARD., *Versöhnte Weihnacht.* (96). Geb. DM 14,80.
EDLINGER FRANZ, *Ihr werdet mein Volk sein, und ich werde euer Gott sein.* Für eine Kirche im Sinne des Evangeliums. (119). Edition TAU, Mattersburg 1989. Brosch. S 140.—/DM 19,80.
MOSER GEORG, *Anstöße zum Leben.* 366 hilfreiche Lebensweisheiten. Ausgewählt und hg. v. Reinhard Abeln. (96). Kanisius-Verlag, Freiburg/Schweiz 1989. Brosch. Fr. 12,80.
KNER ANTON, *Das Wort in den Tag,* 366 hilfreiche Lebensweisheiten. (96). Kanisius-Verlag, Freiburg/Schweiz 1989. Brosch. Fr. 12,80.
BIEMER GÜNTER/TZSCHEETZSCH WERNER, *Wegmarken.* Ein Orientierungsbuch für junge Menschen. (120). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 14,80.
GAILLOT JACQUES, *Was für mich zählt, ist der Mensch.* (128). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 16,80.
ROVIRA GERMAN (Hg.), *Maria im Alltag der Christen.* (142, 37 Abb.). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1989. DM 15,—/Fr. 13,—.
SCHAMONI WILHELM/BESLER KARL, *Charismatische Heilige,* (309, 55 Abb.). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1989. Ln. DM 36,—/Fr. 30,—.

VERSCHIEDENES

GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), *Staatslexikon Recht — Wirtschaft — Gesellschaft.* 5. Band: Sozialindikatoren — Zwingli. 7., völlig neu bearbeitete Auflage. (1192 Spalten, 70 Register). Herder, Freiburg 1989. Kld. DM 248,—.
NEMEC HELMUT (Bild)/BIRKHAN HELMUT (Text), *Irland — Insel der Heiligen.* (216, 94 Farbtafeln). Edition TAU, Mattersburg 1989. Ln. S 680.—/DM 98,—.
STUMPF KARL, *Des Theologen Faust.* Ein neuzeitliches Historienspiel. Aus dem Nachlaß hg. v. Gustav Molbtiez mit 12 Porträtzeichnungen von Cornelia Bloßfeldt. (302). J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen 1989. Geb. DM 39,—.
BALKENOHL MANFRED, *Gentechnologie und Humangenetik.* Ethische Orientierungen. (132). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1989. Ppb. DM 14,—/Fr. 12,—.
SCHUHMACHER LEONORE, *Die Stadt im Feuer.* Nachdenken über Rußland. (423, 4 Farbbilder, 21 Abb.). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1989. Efalin. DM 39,80/Fr. 36,—.

Caritas = Hilfe von Mensch zu Mensch

Caritas = Hilfe in der Gemeinde

Caritas = Organisation im Dienst am Nächsten

Caritas = Liebe

Helfen Sie helfen!

Caritas der Diözese Linz,
Kapuzinerstraße 84, 4021 Linz,
Tel. 0 73 2/27 44 41-0,
PSK-Konto 2,314.000
(Erlagscheine bei den Postämtern).

Was macht ein
Schneider
in Oberösterreich, wenn
ein Gewitter im Anzug
ist?

Oberösterreichische
Die Versicherung die hält.

B. Djurović/C. Busch

Bildgeschichten zur Bibel

73 Kopiervorlagen. DIN A 4. DM 46,–
Best.-Nr. **1990**

Bildergeschichten als Kopiervorlagen zum Alten und Neuen Testament, etwa zur Schöpfungsgeschichte, Kain und Abel, Abraham, Joseph, Mose, David, Salomo, Daniel, zur Weihnachtsgeschichte, zu Jesu Heilungen und Wundern, zu Gleichnissen und zu Jesu Leiden, Tod und Auferstehung.

Die Bilder eignen sich vorzüglich zum Ausmalen, sie lassen sich auch Texten zuordnen (Freiarbeit), als Vorlagen für Puzzles, Flanelltafelfiguren, Spiele und Plakate verwenden.

Verlag Ludwig Auer · Postfach 1152 · 8850 Donauwörth

Theologie im Don Bosco Verlag

Rudolf Schmidt (Hrsg.)
Offene Jugendarbeit
Reihe: Benediktbeurer Beiträge zur Jugendpastoral, Bd. 2
Dieser Band beschäftigt sich mit dem Thema der Offenen Jugendarbeit im Kontext der Jugendpastoral.
ca. 120 Seiten,
ca. DM 14.80,
ISBN 3-7698-0652-2

Bernhard Maier
Ich besiegte einen Profi
Don Bosco und der Sport
Woran können sich Sportler orientieren? Der österreichische "Olympiapfarrer" von 1984 und 1988, Bernhard Maier SDB, sieht in Johannes Bosco, dem Patron der Sportler, das ideale Leitbild.
56 S., 10 S/W-Fotos, kart., DM 11,80, ISBN: 3-7698-0647-6

Josef Müller / Edward J. Birkenbeil
Miteinander Kirche sein
Idee und Praxis
Für alle pastoral Engagierten grundlegende Beiträge zur Idee der Communio von Bischof Hemmerle, Marlis Gielen, Josef Müller und Edward J. Birkenbeil.
Die Texte sind biblisch fundierte Impulse für die Praxis in den Gemeinden.
Ca. 100 Seiten, kart.,
ca. DM 11.80,
ISBN 3-7698-0648-4

Elisabeth Kerling
Geborgen in dir
Biblisch beten und meditieren
Gebete und Meditationen sind verbunden mit kurzen Schriftzitaten. Sie ermutigen suchende Menschen auf ihrem Weg zum Glauben.
112 Seiten, DM 16.80

Bestellschein

Ich bestelle zur sofortigen Lieferung nach Erscheinen gegen Rechnung über die Buchhandlung

..... Offene Jugendarb., BBJP 2, ca. DM 14.80, ISBN 3-7698-0652-2
..... Maier, Don Bosco u. der Sport, DM 11.80, ISBN 3-7698-0647-6
..... Müller / Birkenbeil, Miteinander Kirche sein, ca. DM 11.80, ISBN 3-7698-0648-4
..... Kerling, Geborgen in Dir, DM 16.80, ISBN 3-7698-0646-8

Name / Adresse 290003

DBV
DON BOSCO VERLAG

Sieboldstraße 11
8000 München 80
Tel (089) 48008250
Fax (089) 48008 256

Józef Niewiadomski (Hg.)

Verweigerte Mündigkeit?

Politische Kultur und die Kirche

Die Veränderungen der politischen Kultur im Kontext der großen Massenbewegungen in den 80er Jahren sensibilisierten ein breiteres Umfeld auch der kirchlich engagierten Kreise in einem noch nie dagewesenen Maß für die Fragen der Mitverantwortung, für die Entscheidungsprozesse und die Gestaltung der Zukunft. Viele der bis zu diesem Zeitpunkt „brav und autoritätsgläubig" denkenden Menschen gingen auf die Straße, um gegen den Rüstungswahn, Ungerechtigkeit im sozialen Bereich, Naturzerstörung, aber auch für neue Lebensformen zu demonstrieren. Sie entdeckten „ihre" eigene, nicht delegierbare politische Verantwortung. Auf diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage nach politischer Kultur in der Kirche neu. Sie betrifft nicht mehr die eng verstandene Ebene der unmittelbaren Entscheidungsfindung im kirchlichen und kirchenpolitischen Kontext. Es ist die grundsätzliche Ebene der ekklesialen Mündigkeit der Gläubigen. Diese scheint vielen Gläubigen immer mehr an den Glaubensvollzug und dies fast schon als conditio sine qua non, gebunden zu sein. In einem solchen Kontext wirken die kirchlichen Entscheidungen, die die Kompetenz des Glaubensvolkes außer acht lassen, natürlich umso schmerzlicher.

In der Reihe **theologische trends** sind bisher erschienen:

Józef Niewiadomski (Hg.)
Eindeutige Antworten?
Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft.
210 Seiten, öS 198,– / DM 28,–

Józef Niewiadomski (Hg.)
Verweigerte Mündigkeit?
Politische Kultur und die Kirche
256 Seiten, öS 198,– / DM 28,–

Walter Buder
Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit?
Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk.
210 Seiten, öS 198,– / DM 28,–

In Ihrer Buchhandlung erhältlich oder beim Verlag:

Österreichischer Kulturverlag

Krumerweg 9, A-6065 Thaur, Telefon 0 52 23 / 64 53-20.

Agostino Kardinal Casaroli

Glaube und Verantwortung

Ansprachen und Predigten

Herausgegeben von

Herbert Schambeck

XIX, 280 S. 1989. Lw. DM 98,–

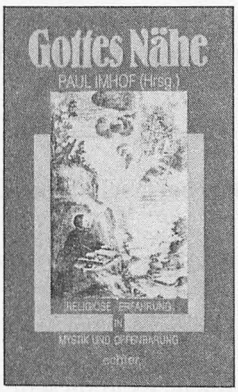
ISBN 3-428-06750-9

Drei Anlässe sind es, welche es in diesem Jahr nahezu auftragen, in besonderer Weise an *Agostino Casaroli* zu denken: der zehnte Jahrestag seiner Ernennung zum Staatssekretär und seiner Kreierung zum Kardinal sowie die Vollendung seines 75. Lebensjahres. Das Zusammenfallen dieser drei besonderen Jubiläen ist ein willkommener Grund, die in den letzten Jahren von Agostino Kardinal Casaroli gehaltenen wichtigen Ansprachen und Predigten gesammelt zu veröffentlichen . . . Der Weg der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowie die Dialogs- und Friedensbemühungen des Heiligen Stuhls angesichts vieler Gegensätzlichkeiten in der Völkergemeinschaft und Bedrohungen der Menschen zählen zu den Hauptanliegen der einzelnen Beiträge. Sie vermitteln gleichzeitig einen Einblick in die jüngste Geschichte der Kirche und ihre bedeutendsten Repräsentanten, die Agostino Kardinal Casaroli kennt und darstellt. Seit 1940 im päpstlichen Staatssekretariat, also nahezu ein halbes Jahrhundert für den Heiligen Stuhl tätig, hat Agostino Kardinal Casaroli fünf Päpste, nämlich *Pius XII., Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul I.* und *Johannes Paul II.* aus nächster Nähe erlebt und deren Pontifikate in zunehmendem Maße mitgeprägt. Zunächst viele Jahre auch Spezialist für Lateinamerika, später mehr für die Ostpolitik des Heiligen Stuhls zuständig, hat Agostino Kardinal Casaroli im letzten Jahrzehnt die weltweiten Bemühungen des gegenwärtigen Papstes mitgetragen.

Duncker & Humblot · Berlin

Postfach 41 03 29 · D-1000 Berlin 41

»Gerufen und gesandt«
Neue Bücher für die seelsorgerliche Praxis



Klaus Schatz

Der päpstliche Primat

Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart.
232 Seiten. DM 26,–. ISBN 3-429-01274-0.

In diesem Buch wird erstmals die Geschichte des päpstlichen Primats nachgezeichnet. Das Erste Vatikanische Konzil hat den Primat des Bischofs von Rom über die gesamte Kirche als wesentlich und unaufgebbar definiert. Das Buch ist eine notwendige Lektüre für alle, die sich ein eigenes Urteil bilden wollen, denn es vermittelt nicht nur die unerläßlichen historischen Kenntnisse, sondern auch theologische Kriterien.

Gottes Nähe

Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung.
Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef Sudbrack SJ. Herausgegeben von Paul Imhof.
452 Seiten, 1 Abbildung.
Zwei Ausgaben: Broschur: DM 48,–. ISBN 3-429-01295-3.
Gebunden: DM 68,–. ISBN 3-429-01297-X.

In dieser Festschrift werden christliche Perspektiven einer geistig-geistlichen Weltdeutung aufgezeigt. So vermittelt sie einen Eindruck davon, wie vielfältig Gottes Nähe erfahren werden kann. Es werden Gottsucher aus den letzten tausend Jahren vorgestellt, das Grenzgebiet von Philosophie, Psychologie und Spiritualität abgeschritten und der Themenbereich »Die Gegenwart des Ewigen in den Weltreligionen« bedacht.

Unser Auftrag

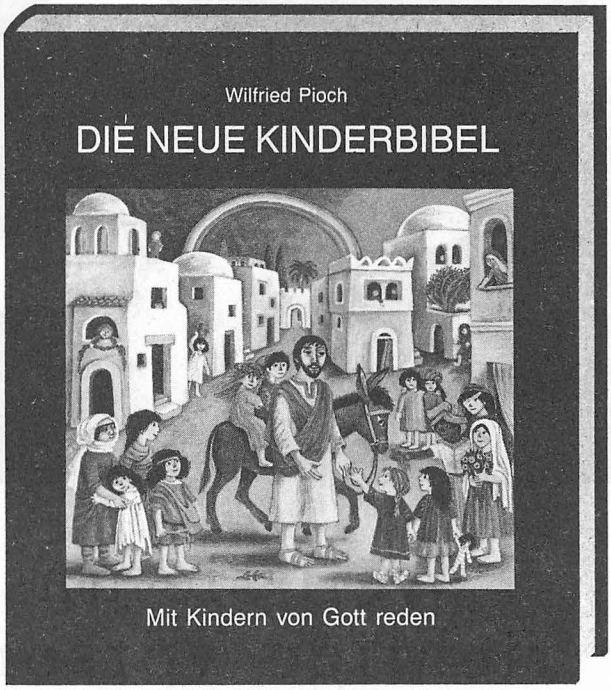
Besinnung auf den priesterlichen Dienst. Herausgegeben von Karl Hillenbrand.
Mit Beiträgen von J. Ratzinger, P.-W. Scheele, K. Hillenbrand, H. Geist, H. Gabel,
H. Röschert, R. Weigand, A. Kempf, O. Hörning, B. Fries.
96 Seiten. DM 14,80. ISBN 3-429-01286-4.

In grundlegenden Ausführungen widmet sich Joseph Card. Ratzinger den Perspektiven der Priesterausbildung heute. Vom Wesen des priesterlichen Dienstes her zeigt er auf, welche Aufgaben das Priesterseminar erfüllen muß, wenn es junge Menschen auf den Priesterberuf vorbereiten will. In den anderen Beiträgen werden Schlaglichter auf Aspekte der priesterlichen Existenz und des priesterlichen Dienstes heute geworfen.

echter

„echter"-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Mehr als nur biblische Geschichten für Kinder:



Die Neue Kinderbibel
Mit Kindern von Gott reden

Von Wilfried Pioch.
Illustrationen
von Eva Bruchmann

156 Seiten, vierfarbig
Format 24 x 21 cm
gebunden, mit Leseband

ISBN 3 7600 0520-9
Best.-Nr. 1 1012-7

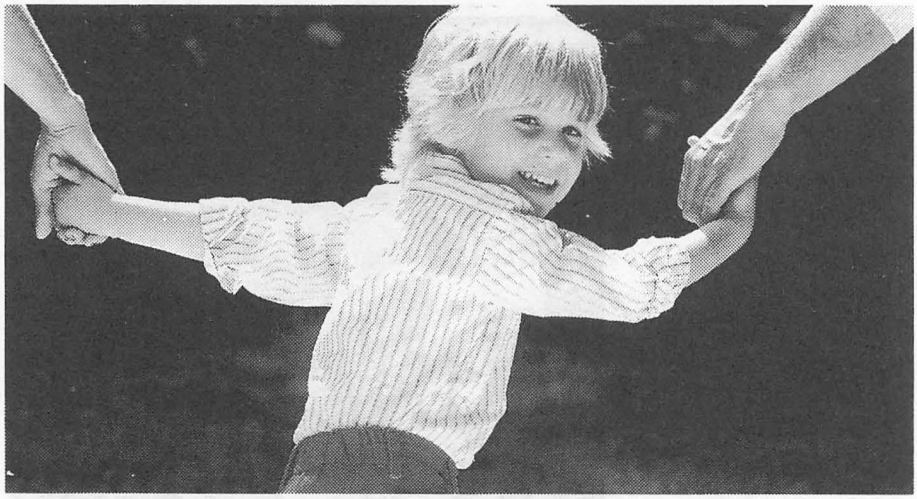
DM 19,80

„Was ist neu in dieser Kinderbibel? Es werden nicht nur biblische Geschichten erzählt. Diese Kinderbibel ist zugleich Anregung, mit den Kindern über Gott und ihr eigenes Leben zu reden. Indem die Kinder die Menschen der Bibel kennenlernen, als Menschen, die Erfahrungen mit Gott machten, werden sie auch selbst offen für eigene Erfahrungen mit Gott. Sehr behutsam und allmählich werden die Kinder erkennen, was auch wir selbst auf dem Wege des Erwachsenwerdens erkennen mußten, daß in diesen Geschichten vieles miteinander verwoben ist, mythische Bilder, persönliche Erfahrungen und die Geschichte eines Volkes."

Aus dem Vorwort

AGENTUR DES RAUHEN HAUSES HAMBURG GMBH
Beim Brüderhof 8 · 2000 Norderstedt 1 · Telefon: (040) 52 60 08-0

Die Landesbank ist "Hypo"



Weil sie uns die richtige Vorsorge für die Zukunft bietet.

Oberösterreichische
LANDESBANK

HYPO BANK

OBERÖSTERREICHISCHE LANDESBANK, 4010 LINZ, LANDSTRASSE 38 ✆ (0732) 27 28 51-0 · 11 x in Linz
Puchenau · Ried i. I. · Wels · Vöcklabruck · Steyr

NEUE THEOLOGISCHE BÜCHER

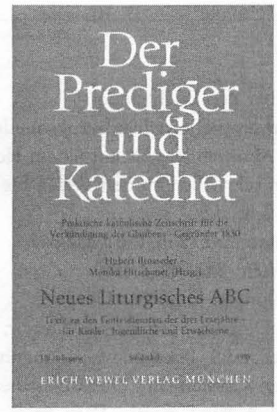
Konrad Baumgartner

Aus der Versöhnung leben

Theologische Reflexionen – Impulse für die Praxis

Das Buch strebt eine vertiefte theologische Sicht zum Thema *Versöhnung* an

ca. 240 Seiten,
Broschur, ca. DM 28,–,
Bestell-Nr. 166



Hubert Brosseder /
Monika Hirschauer (Hrsg.)

Neues Liturgisches ABC

Texte zu den Gottesdiensten der drei Lesejahre – für Kinder, Jugendliche und Erwachsene

Sonderheft des »Prediger und Katechet«

518 Seiten, DM 32,–
Bestell-Nr. 142

Kirche in der Zeit

Festschrift für Walter Kasper zur Bischofsweihe

Gabe der Theologisch-Katholischen Fakultät Tübingen

ca. 256 Seiten

Leinen:
ca. DM 48,–, Bestell-Nr. 164

Broschur:
ca. DM 28,–, Bestell-Nr. 163

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung

ERICH WEWEL VERLAG
Anzinger Straße 1 · 8000 München 80

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Johannes Singer	Fundamentalismus und Pluralismus in der Kirche
Gerhard B. Winkler	Fundamentale Häresien
Rudolf Zinnhobler	Kontinuität im Wandel
Erich Garhammer	Seelsorge im Krankenhaus
Kurt Küppers	Zur Geschichte der Diözesan-Gesang- und Gebetbücher Österreichs
Franz Rohrhofer	Machtfaktor Medien

Inlandsbezug	vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November vorgenommen werden.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentralkasse Linz, Kto. 7-01.032.697 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Belgien:	Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich:	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland:	Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1988	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	S 320.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 90.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 54,—	DM 15,—
Schweiz	sfr 51.— (Portospesen werden gesondert verrechnet)	sfr 13.—

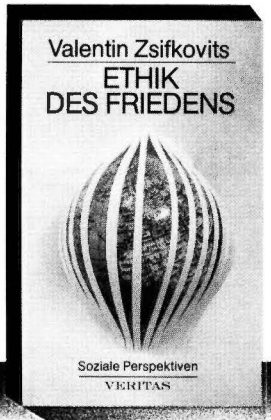
Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift
Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/27 81 21
Hersteller: LANDESVERLAG Druck, A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz,
Bethlehemstraße 20

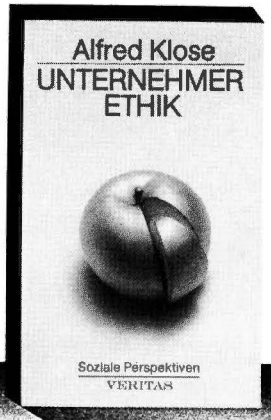
DIE AKTUELLE REIHE
ZU GESELLSCHAFTSPOLITISCHEN STREITFRAGEN

SOZIALE PERSPEKTIVEN

160 Seiten,
S 248.—/DM 37,80
ISBN 3-85329-735-8

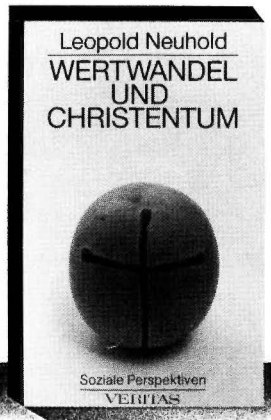


224 Seiten, kt.,
S 198.—/DM 29,—
ISBN 3-85329-607-6

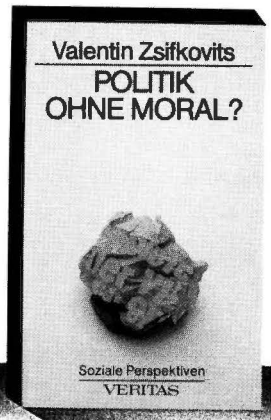


152 Seiten, kt.,
S 148.—/DM 22,—
ISBN 3-85329-638-6

210 Seiten, kt.,
S 198.—/DM 29,—
ISBN 3-85329-608-4

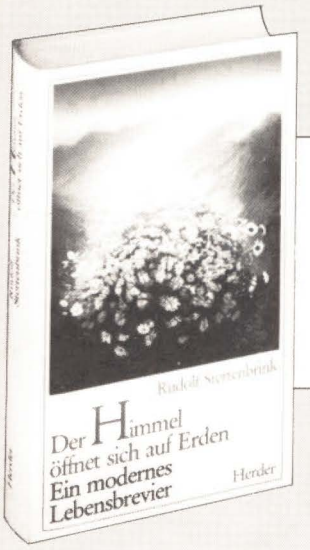


160 Seiten, kt.,
S 198.—/DM 29,80
ISBN 3-85329-677-7



136 Seiten, kt.,
S 198.—/DM 29,80
ISBN 3-85329-773-0

Neue religiöse Bücher



Rudolf Stertenbrink, der bekannte Dominikaner und Kölner Domprediger, versteht sich auf die schwere Kunst, die alte Botschaft verblüffend neu zu sagen. Bei ihm ist die Wahrheit niemals langweilig, und sie zieht auch nicht über die Köpfe hinweg, sondern mitten ins Herz: ein modernes Lebensbrevier, das liebevoll neuen Lebensmut schenkt.

320 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag DM 32,–/ÖS 249,60
ISBN 3-451-21843-7

Johannes Bours gilt als „Vater" der Bildmeditation. Seine über 50 exemplarischen Bildbetrachtungen sind hier erstmals als Buch zugänglich. Der liebevoll gestaltete Band, der sich besonders als Geschenk eignet, ist eine tiefe Quelle der Besinnung, des Gebets und der geistlichen Erneuerung.

152 Seiten mit vielen meist farbigen Abbildungen, gebunden DM 36,–/ÖS 280,80. ISBN 3-451-21835-6

Richard Rohr gehört in den USA zu den bekanntesten religiösen Rednern. Seine Bücher wurden auch bei uns in kürzester Zeit zu Bestsellern. Er trifft den Nerv der Zeit. Er spricht die innerste Sehnsucht der Menschen heute an. Hier sagt er die Botschaft der Bibel erfrischend neu. Er entfesselt ihre verborgene Kraft.

192 Seiten, Paperback DM 24,80/ÖS 193,40
ISBN 3-451-21870-4

Verlag Herder

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ FUNDAMENTALISMUS — GESCHICHTLICHKEIT

Singer Fundamentalismus und katholische Weite

Winkler Fundamentale Häresien

Zinnhobler Konsequenzen der Geschichtlichkeit

Schwebel Die Macht der Bilder und die Kirche

Baumgartner Generalabsolution: Ja, aber . . .

Küppers Zur Geschichte der Diözesan-Gesang- und Gebetbücher Österreichs

Schlageter Die Armut des Evangeliums — Franziskanische Spiritualität

Scheuer Psychogramm eines Ideals — Zum neuen Buch von Eugen Drewermann

Garhammer Seelsorge im Krankenhaus

Gradauer Römische Erlässe und Entscheidungen

Literatur:
Priesterbild und Priesterbildung, Lexika, Fundamentaltheologie, Thema Glauben, Dogmatik, Liturgik, Religionen, Spiritualität u. a.

3. Heft 1990 138. Jg.

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1990

Schwerpunktthema:
Fundamentalismus — Geschichtlichkeit

Johannes Singer: Fundamentalismus und katholische Weite 203
Gerhard B. Winkler: Fundamentale Häresien 214
Rudolf Zinnhobler: Konsequenzen der Geschichtlichkeit 222

Abhandlungen:

Horst Schwebel: Die Macht der Bilder und die Kirche 228
Jakob Baumgartner: Generalabsolution: Ja, aber . . . Zur Sonderregelung für die Kirche in der Schweiz 237
Kurt Küppers: Zur Geschichte der Diözesan-Gesang- und Gebetbücher Österreichs 246

Spiritueller Beitrag:

Johannes Schlageter: Die Armut des Evangeliums. Franziskanische Spiritualität 253

Berichte:

Manfred Scheuer: Psychogramm eines Ideals. Zum neuen Buch von Eugen Drewermann 256
Erich Garhammer: Seelsorge im Krankenhaus. Anmerkungen zu einem Krankenhauspraktikum 260
Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 267

Literatur:

Rudolf Zinnhobler: Priesterbild und Priesterbildung. Über Erich Garhammer (Hg.), Unnütze Knechte? 271
Besprechungen 272
Lexika (272), Altes Testament (274), Fundamentaltheologie (275), Thema Glauben (278), Dogmatik (281), Kirchengeschichte (288), Liturgik (292), Religionen (294), Gesellschaft (297), Spiritualität (299), Gebet und Meditation (303), Verschiedenes (305)
Impressum ..... letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz

Redaktion: **A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20**
Chefredakteur: o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler
Redakteure: o. Prof. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58), o. Prof. DDr. Walter Raberger, o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner
Sekretär: Mag. Otmar Stütz
Mitarbeit von Professoren der Kath. Theol. Fakultäten Graz, Passau und Regensburg

Mitarbeiter: o. Prof. Dr. Jakob Baumgartner, CH-1700 Fribourg, Chemin de l'Abbé Freely 18
o. Prof. Dr. Erich Garhammer, D-8390 Passau, Freudenhain 4
o. Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstraße 37
o. Prof. Dr. Kurt Küppers, D-8900 Augsburg, Universitätsstraße 10
Dr. Manfred Scheuer, A-4020 Linz, Harrachstraße 7
o. Prof. P. Dr. Johannes Schlageter, D-7800 Freiburg/Br., Güntertalstr. 59
o. Prof. Dr. Horst Schwebel, D-3570 Marburg/Lahn, Am Plan 3
o. Prof. Dr. Johannes Singer, A-4020 Linz, Rudigierstraße 10
o. Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, A-5020 Salzburg, Getreidegasse 13/2

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und das Bundeskanzleramt Wien.

JOHANNES SINGER

Fundamentalismus und katholische Weite

„Ein Gespenst geht um in der modernen Welt — das Gespenst des Fundamentalismus . . . Gebildete und Ungebildete an den entlegensten Orten der Erde haben sich ihm ergeben . . ." Diese Sätze schreibt nicht ein Theologe, sondern ein Dozent für Politikwissenschaft und Mitverfasser eines neuen Grundsatzprogrammes der SPD als Auftakt zu einer bedeutenden Arbeit der Gegenwart zum Thema Fundamentalismus.[1]
Der folgende Beitrag, verfaßt vom Fundamentaltheologen der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, stellt dem Fundamentalismus und seinen negativen Auswirkungen in Kirche und Theologie das Prinzip der katholischen Weite gegenüber.

„Fundamentalismus" ist ursprünglich die Selbstbezeichnung einer Bewegung im religiös-christlichen Bereich. Will man sich ihm begrifflich nähern, führt es nicht weit, vom Wort in seiner Abstraktheit auszugehen, um dann verharmlosend im Sinn von 1 Kor 3,11 zu sagen, alle Christen seien „Fundamentalisten", weil sie auf dem Fundament stünden, das gelegt ist: Jesus Christus. Die Strömung ist keineswegs evangeliumgemäß, wie sich herausstellen wird. Sie hat einen klar auszumachenden Raum- und Zeitpunkt ihrer Entstehung und eine entsprechende Prägung ihres Inhalts. Davon kann nicht abgesehen werden.

Die geschichtliche Herkunft

Die Bewegung hat ihren Ursprung im schmerzlichen und verhängnisvollen Auseinanderdriften von Bibelverständnis und Wissenschaft in der Neuzeit. Ganz ohne Galilei geht es also wohl nicht. Bis zu ihm galt die Faustregel: Was der Schrift entgegensteht, ist entweder ein Trugschluß oder ein Irrtum. Jetzt aber pochte außerbiblisches Wissen in der Gestalt des kopernikanischen Weltbildes auf seine Autonomie, auf Eigenrecht und Eigenwert seines Erkennens. Das damalige Bibelverständnis hatte dafür keinen Raum. Die Inquisition verurteilte 1616 den Satz, die Sonne sei der Mittelpunkt der Welt, als formal häretisch, „insofern er ausdrücklich den Aussagen der Heiligen Schrift an vielen Stellen widerspricht".[2] Das Dekret argumentiert auch aus der Tradition: aus der Übereinstimmung der Väter und gelehrten Theologen.
Mehr als zwei Jahrhunderte später kam es zu einem anderen Aufeinanderprallen von Bibelverständnis und Wissenschaft, diesmal im protestantischen Bereich, und zwar in Nordamerika. Die Nachfahren früherer Einwanderer hatten in ihren ländlichen und übersichtlichen Lebensverhältnissen als Farmer und Kleinstädter ihre ererbte einfache Bibelgläubigkeit unangefochten beibehalten. Seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts änderten sich die Verhältnisse rapide durch Urbanismus, Industrialismus, Säkularimus, durch die Emanzipation aus der Bindung an Religion und Theologie. Die prekäre Situation christlicher Gläubigkeit spitzte sich zu, seit Charles Darwin 1859 seine bahnbrechende Abhandlung

[1] *Meyer* 7f. Vgl. Literatur im Anhang.
[2] Le Opere di Galileo Galilei, hg. v. *A. Favaro*, Bd. 19,321; zitiert bei *O. Loretz*, Galilei und der Irrtum der Inquisition, Kevelaer 1966, 102.

„On the origin of species . . ." veröffentlicht hatte und Darwinismus sowie naturwissenschaftliches Evolutionsdenken siegreich im Kommen waren. Der Mensch sollte auf einmal nicht mehr unmittelbar aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen sein, sondern dem Tierreich entstammen.

Eine weitere Erschütterung, durch die jene Christen plötzlich und unvorbereitet getroffen wurden, kam infolge des Durchbruchs eines weiteren neuzeitlichen Denkens, des historischen nämlich, darin wieder des historisch-kritischen. Da sollten etwa die „fünf Bücher des Mose" in ihrer heutigen Gestalt nicht von Mose geschrieben, sondern aus mehreren Quellen redigiert sein.[3]

Solcher „Modernismus", solcher Liberalismus, ließ das, worauf sich der volkstümliche Protestantismus stützte, ins Wanken kommen und verursachte eine tiefe Irritation und Verletzung. Die eingewurzelte soziale und kulturelle Lebenswelt war bedroht. Man ging zu energischer Verteidigung über, zum Bau von „Dämmen".[4]

Die Abwehr heißt „Fundamentalismus"

Dieser Damm konnte für Christen der Reformation nur die Heilige Schrift sein, in ihr die göttliche Inspiration und die daraus resultierende Irrtumslosigkeit der Schrift. Durch dieses „Fundamentaldogma" ist, wie man meinte, ein ganz bestimmtes Bibelverständnis fixiert. Die Bibel enthält fünf „essentials", zentrale Glaubenswahrheiten. Es sind dies die Gottheit Christi, seine jungfräuliche Geburt, sein stellvertretender Sühnetod, seine leibliche Auferstehung und seine leibliche Wiederkunft.

Von diesen „Fundamenten" aus wurde die angestammte Bibelgläubigkeit gegen die Infragestellung durch die Wissenschaft verteidigt. Das publizistische Organ war die theologische Schriftenreihe „The Fundamentals", die von 1910 bis 1915 in zwölf Bänden erschien. Sie trägt den bezeichnenden Untertitel „A Testimony of the Truth". 1919 wurde die „World's Christian Fundamental Association" gegründet und 1920 in einer Zeitschrift „Fundamentalismus" als Selbstbezeichnung derjenigen gebraucht, welche die „fundamentals" aufrechthalten.

Von seinem Ursprung her bekämpft der Fundamentalismus der USA den Darwinismus, und zwar im Unterricht der öffentlichen Schulen. Es kam zum kulturgeschichtlich denkwürdigen „monkey-trial", dem „Affenprozeß" von 1925 in Dayton im Staate Tennessee, bei dem ein Biologielehrer verurteilt wurde. Man hatte gesetzlich das Verbot durchgesetzt, im Unterricht die Evolution zu lehren. Für den Fundamentalismus ist es bezeichnend, daß der Staat, sogar trotz Trennung von Kirche und Staat, religiöse Wahrheitsansprüche durchzusetzen hat.

Die Anwendung der historisch-kritischen Methode ist die Apostasie schlechthin, der Abfall vom Glauben der Väter. Moderne Theologie und ihre Methoden werden abgelehnt, Professoren der Geologie und Biologie unter Druck gesetzt. Wenn die Archäologie Aussagen der Bibel in Frage stellt, irrt sie. Es gibt erbitterte Auseinandersetzungen um die Rechtgläubigkeit der theologischen Fakultäten, rechtgläubige Gegenseminare und „Bible-Instituts" werden gegründet. Gegen alles, was als „Modernismus" verdächtig ist, wird Krieg geführt. Er ist die gemeinsame Basis, die alle divergierenden Richtungen zusammenhält.

---

[3] Parallel dazu ergeht 1906 auf katholischer Seite die Antwort der Bibelkommission, an der unmittelbaren Autorschaft des Mose sei festzuhalten (DS 3394).

[4] *Meyer* 72f.

Die Gegenwehr ist aggressiv

Das feindliche *Gegen* ist die Konstante. Wer den fundamentalistischen Standpunkt nicht teilt, ist ein Feind, ist kein „echter Christ", ist ein „Namenschrist". Denn die eigene Position ist die einzig christliche. Man hat die Orthodoxie für sich gepachtet. Die Welt wird in Feinde und Freunde eingeteilt. Gegenüber allen anderen Formen des Christentums, insbesondere gegen jeden vermeintlichen „Liberalismus", kennt die Feindschaft keine Grenzen (J. Barr).

Einer der Hauptfeinde ist das „soziale Evangelium" (social gospel), eine Bewegung, die sich, vom Evangelium inspiriert, für die Verbesserung der sozialen Verhältnisse engagierte.[5] Das sei der Versuch einer Selbsterlösung, die Erlösung muß ganz von Christus kommen, und zwar erst in seiner Wiederkunft. Die Propheten verkünden nicht eine soziale Botschaft, sondern nur die Ankunft des Messias. Der Sozialstaat wird abgelehnt. (Sozialenzykliken, Sozialhirtenbriefe und Befreiungstheologie wären damals schon dem Verdikt verfallen.)

Gegner werden verteufelt, Dialog wird abgelehnt. Der Fundamentalismus, antiliberal wie er ist, kann anti-ökumenisch, anti-semitisch, anti-freimaurerisch, antikommunistisch sein. Er ist ein Protest gegen die moderne Welt, benützt aber heute die modernsten Mittel zur Verbreitung seiner Ideen. Die Gegnerschaft verläuft quer durch alle protestantischen Denominationen. Fundamentalisten bewirken überall Spaltung. Man hat sie „Spaltpilze im Reiche Gottes" genannt (E. Geldbach). In unseren Tagen hat der Primas der anglikanischen Kirche, Erzbischof Robert Runcie, vor Synodalen gesagt: „Wo es Unfrieden in unserer Welt gibt, da ist die Hand verschiedener Marken des Fundamentalismus nicht weit."[6] Die Charakteristik als „aggressives Verteidigungschristentum" und als „militante Intoleranz" ist leider nicht unberechtigt.

Die Geschichte des Fundamentalismus in den USA ging weiter. Nach politischer Abstinenz griff er am Ende der siebziger Jahre nach der Macht im Staate: „Feinde" wurden gnadenlos zur Zielscheibe eines politischen Kreuzzugs. „Die Methoden, die nun Verwendung fanden, sind nicht zu Unrecht ‚heiliger Terror' genannt worden."[7] „Die außenpolitischen Koordinaten der Weltmacht wurden mit der fundamentalistischen Elle von Freund und Feind . . . neu vermessen."[8]

Enge und Weite des Bibelverständnisses

Dem Wesen des Fundamentalismus läßt sich noch näherkommen, wenn man sein Bibelverständnis dem der katholischen Kirche in Schritten gegenüberstellt. Dabei steht der Enge — signalisiert durch das „nur" — eine zunehmende Weite gegenüber, in welche die Kirche freilich erst in einem langen und schmerzlichen Prozeß geführt werden mußte.

1. Der Ausgangspunkt für beide Bibelverständnisse ist die gemeinsame christliche Glaubensüberzeugung, daß die Heilige Schrift inspiriert ist, vom Hl. Geist eingegeben. Mit der Inspiration ist Irrtumslosigkeit gegeben. Doch sofort gehen die Wege auseinander. Der Fundamentalismus versteht die Inspiration als Verbalinspiration: Die Bibel sei bis in jedes Wort hinein unmittelbar Werk Gottes, so daß sie in jeder Hinsicht an der Irrtumslosig-

[5] *W. Palaver,* Amerikanischer Fundamentalismus, in: Niewiadomski 44.
[6] Salzburger Nachrichten vom 20. Juli 1989. Dort auch die Bemerkung, daß der Ulster-Unionist und Pfarrer Ian Paisley Mitvorsitzender des Weltkongresses der Fundamentalisten ist.
[7] *Meyer* 79.
[8] *Meyer* 180.

keit Gottes teilhat.[9] Die Irrtumslosigkeit erstreckt sich deshalb auch auf die historischen, geographischen, naturwissenschaftlichen und chronologischen Angaben, auf die Zahlenangaben und auf die Namen der Verfasser der biblischen Bücher. Eine Ausnahme würde die Wahrheit aller anderen Aussagen gefährden. — Die katholische Position ist die, daß die Verbalinspiration zwar eine der Inspirationstheologien (Anklänge finden sich bei den Vätern, vertreten wurde sie vor allem von der protestantischen orthodoxen Theologie), aber eben nur eine ist, noch dazu eine nicht haltbare.

2. Eine weitere Enge des fundamentalistischen Bibelverständnisses besteht darin, daß der Unterschied zwischen dem WORT Gottes, das Fleisch geworden ist (Joh 1,14) und dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift nicht gesehen wird, so daß das entscheidende Ereignis nicht die Inkarnation ist, sondern die Inspiration. — Dieser Position nicht unähnlich war die der Kirche zu Beginn des Konzils, als der Entwurf „De fontibus revelationis" vorgelegt wurde: Schrift und Tradition als Quellen der Offenbarung. Joseph Ratzinger sagt dem Entwurf eine „reichlich verbalistische Fassung des Inspirationsbegriffs" nach.[10] Die Konstitution „Dei verbum" korrigierte. Nicht Schrift und Tradition sind die Quellen der Offenbarung, sondern die Selbstoffenbarung Gottes in Christus ist Quelle von Schrift und Tradition (Art. 2 und 4). Der Schritt in eine größere katholische Weite ist enorm: Im Wort Gottes, das Jesus Christus ist, existiert ein Überhang, ein „Mehrwert" gegenüber jeder Artikulierung in menschlicher Sprache. Das Fundament des Christlichen ist das Wunder der Inkarnation und erst als Folge davon das Wunder der Inspiration.

3. Speziell Gen 1—2 darf fundamentalistisch nur als naturwissenschaftlich-historisches Protokoll (nach Art des 19. und 20. Jahrhunderts) verstanden werden. Es wird also unterstellt, die Bibel rede in einer literarischen Gattung, die es zur Zeit ihrer Abfassung noch gar nicht gegeben hat. Im Kurzschlußverfahren wird dieses Verständnis als „wörtlich" und „buchstäblich" behauptet. Trotz Hebr 1,1 mit dem Hinweis auf die lebendige Geschichte des Sprechens Gottes in vielerlei Weisen und Formulierungen[11] war auch hier der Aufbruch der Kirche in die katholische Weite mühsam, bis dem Konzil die befreiende Aussage gelang, daß die Bücher der Schrift irrtumslos „die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte" (Dei verbum, Art. 11). Die eine Heilswahrheit, daß Gott das Heil der Welt ist, für sie zu ihrem Heil da sein will, wird in allen Büchern und Sätzen der Schrift artikuliert, im „Alphabet" der Natur-, Geschichts- und Geographiekenntnisse des Verfassers „buchstabiert". Es ist immer unsere Welt, die in ihrem Unheil des Heiles Gottes bedarf, ob vorwissenschaftlich oder wissenschaftlich von ihr geredet wird. Biblisch ist „Wahrheit" Treue; die Bibel ist Buch für Buch, Satz für Satz die schriftliche Urkunde der Treue Gottes zu seinem Volk und zu seiner Menschheit. In Menschensprache drückt Gott seine Selbstzusage zur Welt aus; von der ersten bis zur letzten Zeile ist er ihr „Jahwe". Der menschliche Sprachleib ruft nach umfassendem Verstehen, auch nach dem wissenschaftlichen — im Kontext der neuzeitlichen Aufklärung erst recht.

4. Abnorm wird das fundamentalistische Bibelverständnis, wenn es ihm gar nicht mehr um den Heilsinhalt geht, sondern

[9] *O. Weber*, Art. Inspiration II, in: RGG III, 777.
[10] LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II, 500.
[11] Vgl. *J. Marböck*, Bibelauslegung in Kirche und Theologie, in: ThPQ 137 (1989) 139.

wenn es nur mehr zu einer Testfrage der Rechtgläubigkeit wird, um wie mit einem Schlagstock Freund und Feind auseinanderzuprügeln. Wolfgang Beilner ist ohne Einschränkung zuzustimmen: „Jedwedes fundamentalistische Verständnis des Wortes Gottes führt zu absurden bis zu widergöttlichen Konsequenzen."[12]

Das Ausufern

Der gegenwärtige Gebrauch des Begriffs Fundamentalismus kennt fast keine Grenzen, seine Karriere ist weltweit.[13] Dies läßt sich nur rechtfertigen, wenn man, von typischen Verhaltensweisen des religiösen USA-Fundamentalismus ausgehend, die Analogie kräftig strapaziert und eher „fundamentalistische Tendenzen", Haltungen und Mentalitäten meint. Das unreflektiert univok verstandene Substantiv birgt die Gefahr, anderen das Gesamtfeindbild „Fundamentalismus" überzustülpen, wie es z. B. mit dem Feindbild „Modernismus" geschehen ist und geschieht. Unter dieser Bedingung ist es nicht unberechtigt, auch Tendenzen früherer Epochen als fundamentalistisch zu kennzeichnen: Es gab die Sache schon, längst bevor sie diesen Namen hatte. — Im christlichen Bereich war die protestantische Konfessionszugehörigkeit bald nicht mehr spezifisch. Nach dem Ersten Weltkrieg griff die Bewegung auf Europa über, nach dem Zweiten bürgerte sich der Sprachgebrauch im kirchlichen Bereich ein.

In der katholischen Kirche gibt es zeitlich parallel zum Fundamentalismus der USA den Integralismus, „einen religiösen Totalitarismus, der dem Glauben (allein) die Antwort auf alle Fragen des privaten und öffentlichen Lebens entnehmen will". Eine Eigenständigkeit der irdischen Wirklichkeiten wird nicht anerkannt, das ganze Leben soll beherrscht werden.[14] Der Integralismus ist ein fundamentalistischer Antipode zum Modernismus. Die antimodernistische Abwehr, in schmerzlicher Erinnerung durch die inquisitorischen Umtriebe des Msgr. Umberto Benigni, bezog sich auf dieselben Phänomene, auf die Bibelkritik vor allem, darüber hinaus auf die neuzeitliche Gesellschaft und ihre Fundamente. Zuvor schon hatte es einen „Anti-Modernismus" gegeben, den Syllabus Pius IX. von 1864, eine Verurteilung von 80 „Zeitirrtümern".

Selbstverständlich ist ein Unterschied zwischen den Konfessionen: Das „Fundament" ist *einmal* die nicht in Frage zu stellende Autorität der Bibel, *das andere Mal* die des Papstes. Der Weg der Kirche zu einer größeren katholischen Weite war auch diesmal mühsam. Im 19. Jahrhundert, im vermeintlich heillosen Chaos als Folge der Französischen Revolution, war die Unfehlbarkeit des Papstes als rettendes Bollwerk angesehen worden. Jeder Äußerung des Papstes kam nach Meinung vieler damaliger Kreise Unfehlbarkeit zu. Das Erste Vatikanum 1869/70 hat einer entgrenzten päpstlichen Verbalunfehlbarkeit eine klare Absage erteilt, indem es die Unfehlbarkeit auf den letzten Ernstfall, auf die Glaubenssubstanz, reduzierte.

Einen Fundamentalisten beirrt dies nicht: Man muß zurück hinter das Erste Vatikanum, die Unfehlbarkeit des Papstes kann nicht weit genug ausgedehnt werden.

Dem Integralismus hat das Zweite Vatikanum eine klare Absage erteilt: Die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten entspricht dem Willen des Schöpfers, die

[12] Wir haben gelernt, in: Die Furche vom 10. März 1989.
[13] Vgl. *Th. Meyer* (Hg.), Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt a. M. 1989.
[14] *O. v. Nell-Breuning*, Art. Integralismus, in: LThK 5,717.

entgegengesetzte Geisteshaltung unter Christen in der Vergangenheit wird bedauert.[15] In der Enzyklika „Redemptor hominis" schreibt Johannes Paul II., daß das Wesen des Staates nicht verwirklicht wird, wenn die Macht von einer bestimmten Gruppe allen anderen aufgezwungen wird (Nr. 17).

Dieser Weg in die katholische Weite ist für Gruppierungen und einzelne nicht oder kaum mitvollziehbar. Es erübrigt sich aber, fundamentalistische Tendenzen in der Kirche hierzulande (und vermutlich auch anderswo) aufzulisten. Der USA-Fundamentalismus wurde gerade deswegen ausführlich vorgestellt, weil die Parallelen zum katholischen Bereich erstaunlich bis bestürzend sind. Paradox ist es, daß eine solche sich wieder verengende „Katholizität" als einzig katholisches Maß herhalten muß; anderen, die mit der Kirche in ihre größere katholische Weite gehen, sprechen sie es ab, „wahrhaft katholisch" zu sein.[16]

Traditionalismus — ein Fundamentalismus

Nicht mehr primär der Papst, sondern ein kleiner Ausschnitt aus der großen und reichen Tradition der Kirche ist jetzt das „fundamental". Tradition ist hier nicht die eine andauernde „traditio" Christi, seine Selbsthingabe an die Kirche und an die Welt in sakramentalen Gefäßen, den vielen Weisen des Tradierens nämlich. Sie werden losgelöst von ihrem Inhalt und weitergereicht, „wie eine Kette von Arbeitern sich Ziegelsteine zuwirft".[17] Dann wird auch noch ein abschließender Strich gezogen und sozusagen dem Heiligen Geist ab einer Zeitmarke Hausverbot erteilt, nämlich die Kirche an Christi Wort zu erinnern (Joh 14,26) und sie in die ganze Wahrheit einzuführen (Joh 16,13). Und schließlich wird die so verstandene Tradition absolut gesetzt, als „zeitlos von Anfang an" und daher immer zwingend gültig. Eine wachsende Verengung gegenüber dem Traditionsbegriff des Konzils ist eklatant.[18] Nach Urs von Balthasar ist der Traditionalismus der Ursprung aller Schismen.[19]

Das bekannte Beispiel im katholischen Bereich ist Lefebvre. Unverhohlener Traditionalismus ist die Infragestellung oder Ablehnung des letzten Konzils: Es war ein Unglück; es sei gescheitert; es war der Beginn eines beispiellosen Zusammenbruchs und der Selbstzerstörung der Kirche; es habe dem Modernismus auf breiter Bahn Einlaß gewährt; durch seine Neuerungen seien Tausende von Menschen aus der Kirche vertrieben worden; wir müssen zurück zur vorkonziliaren Kirche. Die Verweigerung der Mitarbeit in nachkonziliaren Gremien gilt (trotz Codex) als religiöse Haltung.[20] Die Ablehnung nachkonziliarer Reformen wird durch angebliche Marienerscheinungen und andere Privatoffenbarungen kräftig untermauert. Die Rücksichtnahme auf die das Konzil ablehnenden Kreise hemmt die Rezeption des Konzils; der Schaden für die Gesamtkirche ist nicht abzusehen.[21]

---

[15] Vgl. die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Art. 36, und die Erklärung über die Religionsfreiheit.

[16] In Frankreich sympathisieren fundamentalistische Kreise relativ offen mit dem Mordbefehl gegen Salman Rushdie: FAZ vom 22. April 1989.

[17] *Von Balthasar* 228.

[18] Vgl. die Dogmatische Konstitution über die Offenbarung, Art. 8.

[19] *Von Balthasar* 226.

[20] Leserbriefe in verschiedenen Zeitungen.

[21] So der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl auf einem Symposion in St. Paul-de-Vence, Manuskript; vgl. Salzburger Nachrichten vom 21. Juni 1989.

Versteckter Traditionalismus ist es, wenn die Institution Kirche mittelalterlich als klerikaler Papalstaat (miß)verstanden und wenn versucht wird, die Laien ausschließlich in den Weltdienst abzudrängen.

„Was von den Traditionalisten jeglicher Färbung nicht gesehen wird, ist die Tatsache, daß die Kirche mit dem Zweiten Vatikanum über eine lange Strecke eines pyramidalen Verständnisses (der Papst als oberste Spitze, dann durch den Klerus der Abstieg zu den Laien) zur altkirchlichen Ekklesiologie der Communio zurückgefunden hat, ohne deshalb mit der historischen Tradition zu brechen."[22]

Wenn sich die christliche Religion selbst und jede kirchliche Verkündigung von der Heiligen Schrift nähren muß, dann erst recht das kirchliche Selbstverständnis. Ein Traditionsbeweis ohne Schrift ist prekär. Gerade dieser Rückgang zur Schrift, zum Denken in biblischer Ursprünglichkeit und Weite, ist traditionalistischer Mentalität verdächtig.

Subtiler Traditionalismus ist es, die biblische Weisung: „Prüft alles, und behaltet das Gute!" (1 Thess 5,21) zu mißachten und zur Sicherheit vorerst einmal alles neu Aufbrechende ungeprüft zu verurteilen und traditionalistische Tendenzen zu favorisieren.

Über den christlichen Bereich hinaus ist fundamentalistische Mentalität virulent in der jüdischen Orthodoxie, im Islam (wo er etwa im Iran im Namen der absoluten Wahrheit eines unbarmherzigen Gottes eine theokratische Herrschaft errichtete), in neureligiösen Bewegungen (mit ihrem freiwilligen Verzicht auf Mündigkeit), auf politischem Gebiet z. B. in gewissen grünalternativen Bewegungen.

Die neuzeitliche Aufklärung und die Angst vor ihr

Die Konstante der Fundamentalismen, das „Gegen", läßt sich jetzt weiter präzisieren: als Reaktion auf die in der Neuzeit gewordene Weise, in der Welt Mensch zu sein, als Feindschaft gegen die Substanz der Aufklärung, als Ablehnung der pluralen Demokratie, der Menschenrechte, der religiösen Toleranz, der politischen Selbstbestimmung. Der Fundamentalismus hält dies für Fehlentwicklungen. Er ist eine der geschichtlichen Gestalten der Gegenaufklärung.

Mensch zu sein ist anspruchsvoller geworden als in Epochen zuvor. Der Mensch ist aufgestanden in seine emanzipatorische Subjektivität, ist herausgetreten und herausgefallen aus dem tragenden Ganzen der Welt, ist zurückverwiesen nur auf ihn selbst. Auf der Suche nach einem tragenden, unerschütterlichen Fundament erfährt er sich selbst eben nicht als ein solches. Er ist in die Bodenlosigkeit gestoßen, in die Ungeborgenheit, in die Heimatlosigkeit.

Daraus entspringt die Angst (die Wortwurzel ist „Enge"): die Urangst des Menschen um sich selbst, sich zu verlieren; im geheimen ist sie Todesangst. Es ist die Angst, in den Beziehungen zu den Menschen, zur Welt und zu Gott nicht bestehen zu können.[23] Sie ist ein unerschöpfliches Potential, wild um sich zu schlagen.

Die Logik dieser Angst führt zu den fundamentalistischen Reaktionen. Ein unangreifbares Fundament wird etabliert (die Bibel, der Papst, die Tradition). Mit ihm ist Orientierung, Halt und Sicherheit gegeben. Man ist im Besitz der Wahrheit. Die Wahrheit ist ein „Ding" mit scharfen Kanten als klarer Abgrenzung. Diese Wahrheit hat man gepachtet, man be-sitzt sie wie einen Gegenstand. Andere, die Feinde, besitzen sie nicht. Man besitzt eine unveränderliche Lebensregel in einem dichten Netz von Vorschriften. Das Lehrgebäude und dessen Interpretation sind

[22] *Von Balthasar* 227f.
[23] *Raberger* 161.

festgelegt. Undurchschaubar Kompliziertes wird vereinfacht, Negatives auf eine einzige Ursache zurückgeführt (z. B. auf das Konzil). Konzepte sind monolithisch und werden ohne Rücksicht auf Verluste durchgeführt. Es herrschen wieder „klare Verhältnisse". Der Feind ist mit allen Mitteln zu bekämpfen, auch durch Unterstellung, Intrige, Denunziation, Bespitzelung. Für einen Dialog ist kein Platz im System, die kompromißlose Intoleranz wird zur gottgewollten Tugend.

In diesem geistigen Gehäuse findet der Mensch seine verlorene Heimat und Geborgenheit wieder; die Abschottung ist willkommen. Daß sich die Zahl der Freunde durch Rechthaberei vermindert, muß „um der Wahrheit willen" stolz ertragen werden: „Ich gehöre zu den wenigen." Es wächst das Bewußtsein der Auserwählung und der Zugehörigkeit zum heiligen Rest, der Selbstwert der eigenen Person. Es ist eine Auserwählung gegen die anderen, nicht für sie, wie es biblisch-katholische Weite wäre.

Gewisse seelische Dispositionen sind ein fruchtbarer Boden für fundamentalistische Auswüchse: etwa die angeborene Sehnsucht nach klaren und bündigen Formeln; das Konkurrenz- und Feinddenken; fromme Unbarmherzigkeit und schroffer Rigorismus, die als Zeichen der Vollkommenheit oder gar der Heiligkeit angesehen werden; der Idealismus, der bereit ist, „über Leichen zu gehen"; Neigung zu Dogmatismus und Fanatismus; wenn an ethischen Lebenswerten die Wahrheit oder die Gerechtigkeit eher an oberster Stelle steht als die Liebe oder die persönliche Bindung.[24]

Gott ist anders

Hinter solchen Haltungen steht ein Gott, der selber ein „Fundamentalist" ist. Der aggressive Verteidiger seiner selbst macht aggressiv *seinen* Gott zum aggressiven Erfüllungsgehilfen. Gott ist einzig oder zumindest primär ein gerechter Gott, für ihn gibt es nur zu belohnende Freunde und zu bestrafende Feinde. Er ist ein Gott, der das Fürchten lehrt. Die Hölle für die Feinde mit vielen Verdammten ist ein Schibboleth. Urs von Balthasar wurde als Häretiker beschimpft, weil er es als christliche Pflicht ansah, für alle Menschen zu hoffen."[25]

Der Gott Jesu, der Gott von Joh 3,16 und 1 Joh 4,8.16, ist das nicht. Und die Enzyklika „Dives in misericordia" Johannes Pauls II. wurde vergeblich geschrieben. Versteht man den Prozeß der Neuzeit und die Gegenbewegung Fundamentalismus als Zeichen der Zeit, auf welche die Kirche im Ausrichten ihrer Botschaft zu achten hat, werden wir unausweichlich dazu verhalten, uns von Jesus Christus noch entschiedener in seinen Gott einweisen zu lassen. Dämonische Züge müssen aus dem Gottesbild entfernt werden.

Ein Weiteres ist nicht weniger dringend. Dem neuzeitlichen Menschen wurden im wachsenden Maß alle Handgreiflichkeiten entzogen, die ihm Halt für seinen Gottesglauben waren: Die Erde verlor ihre Stellung als Mittelpunkt und ihre Stockwerke. Die Vorstellung eines massiven Eingreifens Gottes in die Welt und in den Lauf der Geschichte ging verloren — und damit viel an Anschaulichkeit. Das alles öffnet wieder den Blick auf den Gott Jesu hin, zum göttlicheren Gott. Um ihn und mit ihm ringt Jesus auf dem Ölberg (Mk 14,36) und auf Golgota (Mt 27,46). Entscheidend aber ist, daß dieser göttlichere Gott nicht weltferner ist, wie es sich dem Denken aufdrängt, sondern ungleich weltnäher. Die Menschwerdung ist der

[24] *Hole* 74.
[25] Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern ²1987, 9.

Beweis. In der Entäußerung (Phil 2,7) des geliebten Sohnes erfährt Gott, wie es ist, von Gott verlassen zu sein. Sich selbst das bitterste Menschenschicksal nicht zu ersparen, das ist höchste solidarische Nähe zur Menschenwelt, ist ihr blutiger Ernst. Göttlicher ist der Gott Jesu darin, daß er abgründig menschlich ist.

Und statt Handgreiflichkeiten nachzutrauern, sollte sich der Christ entschiedener dorthin wenden, wo der göttlichere Gott „zum Greifen nah" ist: im Menschen Jesus Christus (1 Joh 1,1). Man hat gesagt, daß für die biblischen Menschen, die Jesus begegneten, Gott kein Problem war. Dem Christen enthüllt sich im Sohn, dem Höhepunkt der Menschenwelt und Welt, auch deren Gabecharakter, der ihn auf den Geber hinweist (Apg 17,25). Durch seinen Heimgang zum Vater ist uns Christus für jetzt wiederum entzogen. Greifbar, hörbar, sichtbar ist er in seinem „Leib", in jedem der geringsten Brüder vor allem (Mt 25,40.45).

Es gibt defiziente Reaktionen auf das Schwinden handgreiflicher Vorstellungen. Man stützt und stürzt sich auf Erscheinungen, auf Privatoffenbarungen (die sehr wohl Stufen zum Glauben sein könnten), auf Strafgerichte Gottes. Karl Rahner dazu klassisch-biblisch: „Auch die Liebhaber der Offenbarungen und Erscheinungen sollten nicht vergessen: In Armen und Notleidenden ‚erscheint' uns Christus am gewissesten."[26] — Die fundamentalistische Reaktion ist der brutale Zugriff auf die Markierungen, die uns in Christus gegeben sind, damit wir zum Vater finden. Die Wegweiser zu Gott (die Schrift, der Papst, die Tradition) sind nicht selber das Ziel, sind schon gar nicht Hölzer, um Gott daran festzunageln und sie als verletzende Waffe zu gebrauchen. Gottesmarken sind kein Gottesersatz. — Eine letzte Reaktion ist der Verlust des Gottesglaubens. Gott entschwindet aus der Welt und verschwindet.

Einige Konsequenzen

1. Der Fundamentalismus ist ein Spiegel. Wir werden aufmerksam gemacht auf den unveräußerlichen Wert des Wortes Gottes und seiner Bezeugung. Die Theologie darf sich an eine ihrer Aufgaben erinnern lassen, an ihren glaubensbarmherzigen Samariterdienst. — Doch verzerrt und entstellt dieser Spiegel. Gewiß gehört zum Evangelium die Apologia, sie ist eine Form der Verkündigung. Die biblische Weisung 1 Petr 3,15f verabscheut aber Gewalt, verlangt Dialog, nämlich das Stehen von Rede und Antwort, verlangt Bescheidenheit und Ehrfurcht, vor allem das Zeugnis eines rechtschaffenen Lebens. Vorbedingung ist, den Fundamentalismus bei sich selbst zu entdecken. Er ist der dunkle Schatten des Glaubens in jedem.

2. Der größere Gott provoziert größeres Glauben in dünnerer, aber reinerer Luft. Der Entzug des Grundes, der vermeintlich getragen hat, in sich aber nicht Gott ist, sondern eine Einweisung in den immer göttlicheren Gott, ist zuerst eine schmerzliche Beraubung, der „dunklen Nacht" der Mystik ähnlich. Das Wagnis, das „ungesicherte Sich-anheim-Geben an Gott" (P. Hünermann), ist größer geworden, die Verweigerung des Wagnisses verständlicher. Doch ist der Kaufpreis nicht zu hoch. Immer deutlicher hat die Neuzeit die Nichtgöttlichkeit der Welt erkannt; die Redivinisierung durch neureligiöse Bewegungen wird das Rad nicht zurückdrehen können. Hier eröffnet christliches Glauben einen Höhenweg: Der auf sich selbst zurückgeworfene Mensch der Moderne nimmt die Lebensgemeinschaft

[26] Visionen und Prophezeiungen, Freiburg—Basel—Wien ²1987, 7.

mit Christus an und läßt sich mit ihm ins „Herz" der Welt, in Gott, eingründen, und sich gerade so in der umfassendsten Kommunikation, in der Kommunikation mit allem, was ist, beheimaten. Eine Versenkung aus Eigenem in ein Allgefühl ist ein schwacher Ersatz. — Im Christusglauben macht der Mensch von seiner Freiheit den höchsten Gebrauch; es ist die Selbstbindung an das zuhöchst befreiende Du: „Du führst mich hinaus ins Weite" (Ps 4). Befreit wird der Mensch von der Vergeblichkeit, allen Halt in Verabsolutierungen finden zu müssen. Befreit wird er zu Toleranz und Gelassenheit von einem Gott, der seine Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,45), der Weizen und Unkraut wachsen läßt bis zur Ernte (Mt 13,30). Die unüberschaubare Pluralität braucht nicht mehr zu ängstigen: Das Stehen im Abba-Vater ist ein Darüberstehen mit ihm.

Die Theologie und die Kirche haben auch im Verständnis des Glaubensaktes den Weg in die biblisch eröffnete Weite angetreten. Gott ist nicht nur ein Gegenstand des Fürwahrhaltens (credere Deum), nicht nur der Garant des Lehrgebäudes (credere Deo), sondern das Ziel (credere in Deum) der Selbstüberantwortung des Menschen als ganzen in Freiheit.[27]

3. Wie mit Fundamentalisten umgehen? Daß die Bewegung durch Bildung und Wissen verschwinden werde, wird vom Wesen und von der Erfahrung der Gegenwart her widerlegt. Den Dialog halten sie für einen Verrat an der Wahrheit. Ob die Bitte einen Erfolg hat, den rechten katholischen Glauben den anderen erst dann abzusprechen, wenn dies ausdrücklich und eindeutig feststeht und nicht nur unterstellt wird, ist eher ungewiß. Dies gilt auch von der Bitte, negative Allgemeinurteile zu unterlassen, daß es z. B. keine theologische Fakultät gebe, an der nicht eine Häresie gelehrt werde. Vom Geist Christi her bleibt realistisch zuletzt nur das Ertragen, die Haltung, die andere nicht exkludiert. Fundamentalismus ist in seiner tiefsten Wurzel Kleingläubigkeit. Es gäbe die biblische Bitte: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!" (Mk 9,24). Es ist also Gnade, im Fühlen der Bodenlosigkeit das Standfassen im immer größeren Gott zu erspüren. Weil dies Gnade ist, kann um sie gebetet werden.

4. Die Sorge in der Kirche muß es sein, daß die christliche Botschaft nicht zu einem Gesetz wird, zu einem Gesetz der Furcht und des Zwanges; daß nicht im Namen Christi eine Härte ausgeübt wird, die er selbst nie geübt hätte[28] (vgl. auch Mt 23,4); daß der Haß gegen vermeintliche Feinde Gottes nicht als Gottesliebe verstanden wird; einzusehen, daß Rechtgläubigkeit ohne evangeliumgemäße Werke etwas Abgestorbenes und Widersinniges ist, nur ein „Glaube", wie ihn auch die Dämonen haben (Jak 2,14—26); daß man endlich einmal die Fiktion eines christlichen Glaubensstaates verabschiedet, der mit weltlicher Macht religiöse Ansprüche durchzusetzen hat; daß Auseinandersetzungen durch Argumente und nicht durch Macht entschieden werden; einzusehen, daß fundamentalistische Tendenzen die Evangelisierung der gegenwärtigen Welt im Keim zunichte machen; einzusehen, daß die Wahrheit nicht ein Ding ist, sondern eine Person, nämlich Jesus Christus (Joh 14,6) in seinem nie einzuholenden Reichtum; daß bewußt bleibt, daß der Prozeß des Hineingeführtwerdens in die ganze Christuswahrheit (Joh 16,13) nicht abgeschlossen und des-

[27] Vgl. Dogm. Konstitution über die Offenbarung, Art. 5.
[28] *Von Balthasar* 222.

halb Offenheit geboten ist; daß die Kirche, durch die Güte und Menschenfreundlichkeit ihres Herrn (Tit 3,4) geprägt, anziehend und sympathisch wirke; daß die Kirche der Enge des Fundamentalismus ihre ungebrochene Katholizität gegenüberstelle.

Ausgewählte Literatur:

S. E. Ahlstrom, Art. Fundamentalismus, in: RGG II, 1178f.
Hans Urs von Balthasar, Integralismus heute, in: Diakonia 19 (1988) 221—229.
Günter Hole, Fundamentalismus . . ., in: *Paul M. Zulehner (Hg.),* Pluralismus in Gesellschaft und Kirche, München—Zürich 1988, 56—85.
Wilfried Joest, Art. Fundamentalismus, in: TRE 11, 732—738.
Klaus Kienzler, Fundamentalismus im Christentum, in: zur debatte 19 (1989) 4f.
Thomas Meyer, Fundamentalismus — Aufstand gegen die Moderne, Hamburg 1989.
Józef Niewiadomski (Hg.), Eindeutige Antworten? Thaur ^{2}1988.
Walter Raberger, Der Fundamentalismus — Eine Illusion? In: ThPQ 134 (1986) 160—169.
David Seeber, Zurück zu den Wurzeln, in: HerKorr 43 (1989) 2f.

HANS URS VON BALTHASAR
DAS GANZE IM FRAGMENT
Aspekte der Geschichtstheologie
357 Seiten. Ganzleinen DM 45,–
Neuausgabe 1990

Jeder weiß, das alles, was Menschen leben und tun, ob es nun beglückt oder enttäuscht, immer und auf jeden Fall Fragment ist. Ein Bewußtsein von der Unvollendbarkeit, die letztlich jedem menschlichen Werk anhaftet, ist aber nur denkbar, wenn der Mensch von einem vollendeten Ganzen weiß, das war, ist und bleibt. In der Strahlungskraft göttlicher Ganzheit in das Zeitliche, Vergebliche und Sterbliche unserer Welt liegt die unüberholbare Neuheit der christlichen Botschaft. Diese zeigt einen möglichen Weg zur Ganzheit, die den echten Wert der Fragmente in sich vereinigt. Dies gilt für den einzelnen Menschen wie für die Geschichte im ganzen. Wie auch sonst bezieht von Balthasar hier einen Standpunkt der Mitte und des Ausgleichs. Er wendet sich gegen modische Zeitströmungen genauso wie gegen das Festhalten an alten Machtpositionen. Die Liebe ist der zentrale Punkt, um den sich letztlich alles Denken und Tun bewegt.

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN
Lindenmattenstraße 29, D-7800 Freiburg

GERHARD B. WINKLER

Fundamentale Häresien

Die Frage, ob die Geschichte der Sekten und Kirchenspaltungen angesichts der Flut von Jugendreligionen, esoterischen Kulten und der Herausforderung von New Age etwas zur Klärung der gegenwärtigen Problematik beitragen kann, stellt den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen dar. Winkler weist ständig wiederkehrende Versuchungen der religiösen Existenz in der Geschichte des Christentums nach, mit denen auch die Pastoral immer wieder zu ringen hat. Eine Typologie bedingt natürlich gewisse Verallgemeinerungen, macht aber dafür besonders deutlich auf Gefahren aufmerksam.
Der Verfasser ist Professor für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg. (Redaktion)

Wer ein aktuelles Ereignis oder Phänomen mit Hilfe von Erscheinungen der Vergangenheit zu deuten versucht, nimmt stillschweigend eine gemeinsame Basis des Verhaltens an, in unserem Fall gleichsam Mechanismen des häretischen Verhaltens, die sich zwar in wechselndem Gewand, doch im wesentlichen eben doch wiederholen.[1]

Der Kirchenhistoriker könnte, abgesehen von der gemeinsamen Menschennatur, die in ihrem Wesen durch die Jahrhunderte doch in vielem unverändert bleibt, *erstens* als gemeinsame Basis für eine Typologie auf die Religiosität mit ihrer bekannten Formenkonstanz verweisen, so daß die immer wiederkehrenden Häresien jeweils stereotype Ausformungen des Religiösen und Verhaltensweisen des *homo religiosus* an sich darstellten.

Eine *zweite* gemeinsame Basis wäre die christliche Tradition, die — in ihren Grundzügen konstant — immer wieder zu stereotypen Reaktionen führte und führt. Die Bibel ist eine gemeinsame Grundlage aller Christen. Aber jeder weiß, daß schon bei ihrer Auslegung verschiedene Glaubensbekenntnisse möglich sind.

Da allen „religionsgeschichtlichen" Häresien auch eine entsprechende Christologie (verbunden mit einer falschen Ekklesiologie) zugrunde liegt, könnte man sagen, daß sich eigentlich alle Häresie am Dogma der Menschwerdung des göttlichen Logos (und damit auch am Trinitätsdogma) entzündet. Demnach muß man in letzter Konsequenz alle Häresie als Gegensatz zur Inkarnation verstehen.

Wenn man genau zusieht, gibt es kaum ein nennenswertes Phänomen der Ketzergeschichte, worin nicht die „Fleischwerdung des Logos" oder schlicht die reale Gottessohnschaft Jesu problematisch geworden wäre. Auch das Schisma mit den großen Bruderreligionen, dem Judentum und dem Islam, entscheidet sich letztlich am Dogma von der Gottessohnschaft. Als in früheren Jahrzehnten und Jahrhunderten die Theologen noch einen freieren Zugang zur kirchlichen Engellehre hatten, zerbrachen sie sich auch den Kopf, was der letzte

[1] An sich sträubt sich jeder Historiker gegen eine derartige Typologie. Denn für den sorgfältigen Erforscher der Vergangenheit wiederholt sich in der Geschichte kein Ereignis zur Gänze. Andererseits lebt jede Geschichte von den Analogien (vergleichendem Aufzeigen von Ähnlichem und Unähnlichem). D. h., jeder Historiker sagt zumindest insofern etwas über die Gegenwart aus, als er analysierend deutet, wie z. B. doch die Demokratie zur Zeit des Perikles anders ausgesehen hat als heute. Solch ein Denkvorgang ist ein Mittel, die Gegenwart (des historisch forschenden Subjekts) zu erhellen.

Grund für die Sünde der Engel gewesen sei.[2] Sie meinten, Gott habe den Engeln noch vor ihrer Vollendung zur Prüfung die Menschwerdung des göttlichen Logos geoffenbart. Daraufhin sei ein Teil der Engel von Gott abgefallen. Sie hätten die Menschwerdung als Zumutung aufgefaßt. Demnach könnte man den Engelssturz als die erste heilsgeschichtliche Häresie und Sektenbildung bezeichnen.

I. Die Gnosis und die Versuchung des Geheimwissens

Die Gelehrten streiten zwar, ob die altchristliche Gnosis autochthon christlich oder von der jüdischen Gnosis abzuleiten sei. Ich halte die Gnosis für ein allgemeines religionsgeschichtliches Phänomen. Sie scheint mir mindestens so alt zu sein wie die Erfahrungen von Gen 2 und 3, wo vom Baum der Erkenntnis die Rede ist; jeder, der von seinen Früchten ißt, soll hellsichtig und gottgleich werden. Mit Ironie erläutert die Schlange: „Weil ihr erkennen könnt, was gut und böse ist." (Gen 3, 5) Diesem Befund entsprechend, ist die Gnosis eine Art Magie des Geistes, das Gegenteil von dem, was Paulus unter Glauben versteht. Paulus verurteilt die sogenannte „Gnosis" und sieht daher das Heil einzig in der „Erkenntnis" und der Weisheit des Kreuzes (1 Kor 18—31; 2, 2). Mit anderen Worten: die Gnostiker aller Zeiten zeichnen sich durch ein besonderes Geheimwissen und besondere Geheimlehren aus, die sie von den bloß Religiösen oder bloß „Glaubenden" („Pistikern") unterscheiden. Sie erwarten sich Erlösung nicht durch das geoffenbarte Wort Gottes, durch das göttliche Du, auf das der Mensch in Geduld horcht, sondern durch eigenmächtiges religiöses Wissen. In freier Anlehnung an Gen 2-3 könnte man sagen: Adam und Eva sind die ersten Gnostiker; sie probieren den „Baum der Erkenntnis", um herauszufinden, wie man sich in der selbstgemachten Gottgleichheit fühlt: „Eritis sicut dii" (Gen 3, 5).

Die Kirche der ersten zwei Jahrhunderte hatte die größten Schwierigkeiten mit der Gnosis der aus Judentum und hellenistischer Welt stammenden Christen. Die Lehren waren nicht einheitlich; schon gar nicht entsprachen sie den Gesetzen der Logik oder der Systematik, sie befriedigten nur die religiöse Neugier und die Sucht nach religiösen Spekulationen und der Lüftung aller Geheimnisse, über die die Apostelpredigt nicht Auskunft geben konnte. Die Paulinischen Gemeinden scheinen von dieser schwärmerischen Heimsuchung besonders geplagt worden zu sein. Alle hatten sie ihre vermeintlich vom Gottesgeist stammenden „Erkenntnisse" und taten sie in den Gottesdiensten kund. Vor allem prophetische Frauen waren dabei öffentlich besonders aktiv. Paulus bremste daher: „Mulier taceat in ecclesia." (1 Kor 14, 34) Das eigentliche Prophetenamt bestehe aus geduldiger Auslegung der Schrift; die Gnostiker ergingen sich in abenteuerlichen Spekulationen über den Logos (den Weltgeist), über denen sie bald den lieben Gott vergäßen. Sie allegorisierten das Licht und das Leben, machten göttliche Wesen daraus und schwärmten von einem unfaßbaren Menschensohn. Man ist überrascht, wie niveaulos manche gnostische Schriften waren.

Peter Hofrichter hat zu zeigen versucht, daß vor allem das Johannesevangelium geschrieben wurde, um den schwärmerischen Gnostikern und der Christengemeinde zu sagen, wer der wahre Logos,

[2] *Scheeben III*, nn 131—254; 1125—1157, nach dem spanischen Theologen Suarez; *R. Haubst*, Art. „Engel", LThK² Bd. 3, 871.

das wahre Licht und das wahre Leben war.[3]

Die Kirche des 2. Jahrhunderts fand sich mit der gnostischen Allerweltsreligiosität in einem Kampf auf Leben und Tod, der mindestens so gefährlich war wie die Verfolgungen durch den römischen Staat. Bei den Gnostikern fühlte sich jeder als Apostelschüler und Kirchenstifter. Um der Flut der pseudoapostolischen Schriften zu steuern (Fälschungen waren in der Antike so etwas wie ein Sport, eine akzeptierte Art, sich literarisch zu betätigen), legte die Kirche den Kanon der inspirierten heiligen Schriften des NT fest. Es galten nicht mehr beliebige apokryphe Petrus- oder Thomasevangelien und Pauluskorrespondenzen, sondern jene 27 Schriften, mit denen sich die Kirche identifizieren konnte.

Den Spaltungstendenzen der gnostischen Sektenführer (hier Apollo, hier Petrus, hier Paulus . . . 1 Kor 3, 4) setzte sich schon zur Zeit der Pastoralbriefe und des Ignatuis von Antiochien (gest. um 110) die monarchische Bischofsverfassung durch. Der Bischof sollte primär die Auflösung der Kirche in gnostische Sekten verhindern. Er machte den Anspruch geltend, die Lehre, Verfassung und den Geist der apostolischen Kirche von amtswegen zu vertreten. Auch bei den Sakramenten gab es bald feste Formen, damit nicht die gnostischen Schwärmer mit ihrer Privatliturgie und ihrem phantasievollen Ritual die Kirche bis zur Unkenntlichkeit ihrer Identität beraubten.

Ganz entscheidende kirchliche Strukturen entstanden demnach durch die Herausforderung der Gnosis. Irenäus von Lyon (ca. 130 bis ca. 200) mit seiner antignostischen Schrift *Adversus haereses* verwies die Gnostiker mit ihren Konflikten an den römischen Bischof. Hier ist um 180 n. Chr. erstmals das Wort überliefert, daß der römische Bischofsstuhl einen Vorrang in der Bewahrung der Glaubenstradition besitze.[4]

Die Gnosis verschwand vom äußerlichen Erscheinungsbild der Kirche, lebt aber in den weniger greifbaren Kanälen apokrypher Traditionen, vor allem auch in der Kunst, weiter. So mancher mittelalterliche Steinmetz bezog seinen Mystizismus aus alten gnostischen Kanälen. Im Zeitalter der Reformation brach eine alte gnostische Tradition neu auf in Kreisen der Schwärmer und Spiritualisten wie Sebastian Franck u. a. Sie bezogen ihre Ideen aus der christlich-mystischen Tradition, aus der jüdischen Kabbala und aus sonstigen Quellen des Geheimwissens.

In der Aufklärungszeit sah man in diesem Schwärmertum eine Gefahr für die Gesellschaft. Man forderte eine Religion ohne „Enthusiasmus" (d. h. Schwärmertum). Doch merkten die Rationalisten nicht, wie anfällig gerade sie selbst (etwa im Freimaurertum) für gnostische Gedankengänge waren.

Von den Hunderten amerikanischer Freikirchen sind viele typisch gnostisch-schwärmerischen Ursprungs. Man denke etwa an *Christian Science* oder die Mormonen mit ihrer neuen Offenbarung, welche die „unsichere" Evangelienlehre ergänzen und auf einen festen Boden stellen sollte.

Gnostisches Gedankengut steht u. a. auch am Ursprung der modernen Totalitarismen. Jörg Lanz von Liebenfels und der Kreis um Mathilde Ludendorff lieferten der nationalsozialistischen Bewegung in ihren Anfängen die für Halbgebildete besonders geeignete Ideologie.

Heute ist wohl die Theosophie Rudolf

---

[3] *P. Hofrichter,* Im Anfang war der „Johannesprolog". Das urchristliche Logosbekenntnis — die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie. Pustet, Regensburg 1986.

[4] *Irenäus,* Adv. haer. 3, 3, 3: „propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam . . ."

Steiners die wichtigste neugnostische Sekte. New Age enthält Züge säkularisierter gnostischer Schwärmerei, deren Anhänger auch widersprüchliche und widersinnige Lehren hinzunehmen bereit sind. Denn man weiß sich in einer säkularisiert-religiösen „Elite" unter seinesgleichen. Willig nehmen Intellektuelle wie Halbgebildete z. B. die Lehre von der Seelenwanderung und von der Allbeseelung an, während ihnen der schlichte Glaubenssatz von der Auferstehung der Toten zuwider ist.

Die gnostische Schwärmerei ist ihrem Wesen nach apolitisch. Insofern trug sie schon zur Dekadenz und zum Untergang des Römischen Reiches bei. Sie ist innerlich verwandt mit einem verantwortungslosen Hedonismus, sie ist ein *spiritueller* Hedonismus und als solcher kennzeichnend für sterbende Kulturen.

Von der Geschichte der Bauernkriege an über die Revolutionsgemetzel des 18. und 19. Jahrhunderts bis zu den Massenmorden dieses Jahrhunderts waren immer wieder gnostisch-schwärmerisch angehauchte Menschen am Werk. Die selbstgefällige Innerlichkeit schlägt nämlich leicht in irrationale Gewalttat um. Auch die Ideologie des SS-Staates mit A. Rosenberg als „Kirchenvater" und seinem „Mythus des 20. Jahrhunderts" ist eine Art Gnosis. Robespierre, Lenin und Himmler waren mystizistische Schwärmer mit einem unverkennbaren Hang zu esoterischen Sonderlehren.

II. Die bruderkirchlich-rigoristische Häresie und die Versuchung des moralischen Rigorismus

Der asketische Rigorismus ist älter als das Christentum und existierte auch unabhängig vom Christentum. Er erhielt vor allem in jenen Kulturen seine vermeintliche Berechtigung, in denen als Folge von gesellschaftlichen Umbrüchen alte Wertordnungen zerbrachen und sich die Gesellschaft vor einem generellen Ruin befand. Solche Verhältnisse gab es z. B. in der Spätantike, als die Barbaren der Völkerwanderungszeit das Erbe einer großen Zivilisation antreten wollten.

Der Rigorismus war ein Mittel, die Identität einer Minderheit gegen eine unfreundliche Mehrheit zu bewahren. Das konnte auch eine Versuchung sein. Dieser verfielen die Juden nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem. Das rabbinische Judentum mit rigoroser Gesetzestreue fand eine breite Anhängerschaft, während die *„broad-church"* der hellenistischen Judenheit mit ihrer religiösen Anpassung nicht mehr als tragbar empfunden wurde. Ihre Nachfolge trat sozusagen das paulinische Christentum an.

Der Sache nach waren die Christen — ähnlich wie die Juden — immer noch eine Sekte, aber dem Geist nach hatten die Kirchenväter das Geleise für die Großkirche und die Weltmission gelegt. Das brachte Probleme mit sich, vor allem *nach* der Konstantinischen Wende, als sich der Kirche auch die Möglichkeiten auftaten, im Politischen mitzuwirken. Da sehnten sich viele wieder zurück nach der reinen Brudergemeinde des Anfangs, heraus aus dem schmutzigen Geschäft der politischen Welt.

Einer der namhaftesten Sektenführer wurde der große afrikanische Theologe Tertullian. Seine Sekte der Montanisten hatte ihren Ursprung in jüdisch-christlicher Naherwartung des Gottesreiches. Angesichts dieser Apokalyptik gab es zwei wesentliche Faktoren der Gruppenbildung: Erstens Auszug aus der unreinen „Welt" (auch der Großkirche, der *ecclesia meretrix*, der „Hure" Kirche), zweitens Zusammenschluß in einer überschaubaren Bruderschaft mit kontrollierbarer rigoroser Sittlichkeit. Tertullian verwarf den chiliastischen Ursprung seiner Bewegung, ihm genügte die rigoristische

Abgrenzung von der Großkirche und der „Welt".

Es ist ein bleibendes Verdienst des hl. Augustinus, den Montanismus in seiner Gefährlichkeit durchschaut zu haben. Nicht im Getto, nicht in der Brudergemeinde, sondern in der Universalkirche bestand nach Augustinus die Gründungsabsicht Christi. Sowohl gegenüber der intellektuellen wie der moralischen Esoterik, gegen die Gnosis und den Montanismus, mußte der Gedanke der „katholischen" Kirche gerettet werden. Andererseits hatte die Idee der Bruderkirche so viel für sich, urkirchliche Vorstellungen sowohl wie archetypische Sehnsüchte, daß sie wie die Schwärmerei unausrottbar war. Die Kirche hatte Sorge zu tragen, daß die Klöster mit ihrer asketischen Zielsetzung keine rigoristischen Kleinkirchen außerhalb und gegen die bischöflich verfaßte Großkirche wurden. Auch die Bewohner der Klöster hatten zu lernen, daß sie keine „Reinen" sind, sondern ein Abbild der heiligen Universalkirche, die aber immer auch eine Kirche der Sünder ist.

Als im 11./12. Jahrhundert in der westlichen Kirche erstmals wieder Sektierer auftraten, nannte man sie die „Reinen", („Katharer"; „Gazari" in Norditalien); daraus wurde der Allgemeinbegriff Ketzer in unserer Sprache.[5] Die klassischen Häretiker und Sektierer waren demnach jene Christen, die sich in ihrer „Reinheits"-Vorstellung von der katholischen Kirche unterschieden. Den katholischen Christen hatte die *via purgativa* (der Weg der Reinigung) bis zu seinem Tod zu begleiten, während die Rigoristen glaubten, den Reinigungsweg als Durchgangsstadium hinter sich lassen zu können.

Auch in der Reformationszeit spielten die Brudergemeinden eine große Rolle. Die Hussiten des 15. Jahrhunderts und dann die Mährischen Brüder waren mit der Forderung nach einer vom Laienpriestertum gesäuberten Bruderkirche aufgetreten. Sie hatten in einem der vier Prager Artikel von 1418 auch das Reformationsrecht für die Brüderschaft gefordert, d. h. das Recht, unter Umständen auch mit Waffengewalt die unmoralische Gesellschaft, vor allem auch die reformbedürftige Kirche, zu säubern. Der Bauernprophet Thomas Müntzer (ca. 1490—1525) hatte Verbindungen mit den Mährischen Brüdern.

Als sich der Züricher Reformator Ulrich Zwingli (1484—1531) entschloß, das Reformationsrecht dem Stadtrat von Zürich als staatlicher Obrigkeit zu übertragen, spalteten sich von ihm eine Reihe von Anhängern ab. Das war der Ursprung des europäischen Täufertums in der Reformationszeit. Seine Anhänger forderten neben der Wiedertaufe für ihre Bürdergemeinde die Selbstbestimmung in Reformfragen und lehnten die diesbezügliche Einflußnahme des Staates ab. Man warf ihnen auch zu Unrecht Beteiligung an den süddeutschen Bauernkriegen der Zwanzigerjahre des 16. Jahrhunderts vor. Sie wehrten sich mit Schriften über die Evangelienwidrigkeit der Ketzerverfolgung. Sie gehören daher zu den Stammvätern des Europäischen Toleranzdenkens. Allerdings brauchten auch die frühen Täufer eine geraume Zeit, bis sie lernten, daß man die Toleranz, die man für die Kleinkirche forderte, auch der Großkirche gewähren muß. Der schlimmste Sündenfall des frühen Täufertums war die Schreckensherrschaft niederländischer Wiedertäufer in Münster (1534/35).

Die schlimmen Erfahrungen von Münster führten schließlich zu einer strengen Tradition des Gewaltverzichts bei den „Baptisten", wie man sie jetzt nannte, die im

[5] *F. Kluge*, Etymologisches Wörterbuch, Berlin [18]1960, S 365 (Art. „Ketzer").

wesentlichen das britische Puritanertum bildeten. Sie stellten die neuen „Reinen" gegenüber der Staatskirche dar. In Nordamerika bekamen sie eine Freistatt, wo sie auch die politische Kultur nachhaltig prägten; in den USA wurde das Puritanertum gesellschaftsbildend. Die frühe Trennung von Kirche und Staat ging u. a. auf ihren Einfluß zurück. Das egalitäre Gedankengut der amerikanischen Gesellschaft, namentlich im Bildungswesen, dürfte seine Ursprünge im religiösen Brudertum haben.

Als nach der französischen Revolution die Bruderidee politisch in Mißkredit geraten war, wählte man, nun säkularisiert, für das gleiche Anliegen, den *Socius*-Begriff. Man sprach von Genossen, von Partei- und Volksgenossen. Seine politische Faszination bezog der Begriff sicher aus Ursprüngen, die denen der Brüdersekten gemeinsam sind.

Eine säkularisierte Brüderunität typischer Art ist die Freimaurerei. In den „Alten Pflichten" (1723) ist ein humanitäres Puritanertum unverkennbar. Die Freimaurer sind — nach Anspruch und Selbstverständnis — alles andere als eine *ecclesia peccatorum* (eine Gemeinschaft der Sünder).[6] Sie sind esoterisch, elitär und nur dem Ideal nach unpolitisch.

Die totalitären Gestalten dieses Jahrhunderts hatten alle einen Hang zum verordneten Rigorismus. Die einen schwärmten und töteten für das „saubere Reich"[7], während die anderen ihre Völker bis zum Ruin „säuberten".

Die katholische Kirche der Gegenwart ist nicht unwesentlich von bruderschaftskirchlichen Tendenzen in ihren eigenen Reihen angefochten. Die verhängnisvolle Scheidung von Basis- (oder Volks-)kirche einerseits und von Amtskirche andererseits suggeriert, daß es nicht *eine* Kirche, sondern deren mehrere gibt, wobei unterstellt wird, daß die „Amtskirche" ein bloßer organisatorischer Dachverband ohne besondere geistliche Relevanz sei.[8] In modischer Sicht soll die Kirche Christi die händchenhaltende Kleinkirche einer erfahrbaren „Brudergemeinde" sein.

III. Die manichäische Häresie und die Schöpfungslehre

Ähnlich wie die „Katharoi" (= die Reinen) seit dem 11. Jahrhundert wurden die „Manichäer" schon durch Augustinus zum Synonym für den Ketzertyp überhaupt. Der Kirchenvater hatte selbst eine manichäische Phase hinter sich, bevor er sich unter dem Einfluß des Ambrosius von Mailand (ca. 339—397) von der Sekte zur „allgemeinen" Kirche bekehrte.

Der Manichäismus ist eindeutig vorchristlichen Ursprungs und somit *die* „religionsgeschichtliche" Häresie schlechthin. Er geht konkret zurück auf den persischen Religionsstifter Mani (ca. 215—275). Der Manichäismus ist insofern eine Art „Urketzerei", als er sichmit seinem dualistischen Prinzip partiell in den meisten Häresien findet. Der Manichäismus erklärt die Urfrage der Menschheit nach dem Ursprung des Bösen, indem er es der absolut bösen Materie anlastet. Ahriman ist die Verkörperung des Bösen und der Schöpfer des bösen Kosmos. So wurde die Materie zum Grab des Geistes und zum Grab der Seele. Alle Erlösung des Geistes

---

[6] *G. B. Winkler*, Mensch und Gott in den Alten Pflichten (1723) der Freimaurer, in: Gottesherrschaft-Weltherrschaft, FS R. Graber, Regensburg 1980, 261—267.

[7] *H. P. Bleuel, Das saubere Reich.* Die verheimlichte Wahrheit. Eros und Sexualität im Dritten Reich, Bern, 1972.

[8] *J. Ratzinger*, Perspektiven der Priesterbildung heute, in: *J. Ratzinger, P. W. Scheele*, Unser Auftrag. Besinnung auf den priesterlichen Dienst, Würzburg 1990, 11—38.

besteht in seiner Befreiung von der Materie. Im Zeugungsvorgang wird das materielle Leben fortgepflanzt. Daher richten die Manichäer auf Ehe, Fortpflanzung, Sexualität und Fruchtbarkeit als Quellgrund des Bösen ihre besondere Aufmerksamkeit. Es war verhängnisvoll für die Christenheit und die Menschen überhaupt, wenn sich solche lebensverachtende Ideen mit der christlichen Erbsündenlehre zusammentaten, wie das bei Augustin zum Teil der Fall war. Es war ein Überbleibsel seiner manichäischen Vergangenheit, daß er im männlichen Samen (materiell) den „Setzling" *(= tradux)* des Erbsündlichen sah, durch den das Böse weiterverbreitet würde. Dies war keine sehr glückliche Erbsündentheologie. Sie widersprach eigentlich der biblischen Schöpfungslehre, die schon in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends vor Christus eine dualistische Kosmologie bekämpfte, indem sie die fundamentale Gutheit der Schöpfung, des Menschen und der Geschlechtlichkeit aussprach: Der Mensch stammt nicht aus einer Mischung von Erde und rebellischem, bösem Götterblut (wie es sich die Babylonier dachten), sondern aus der von Gott gesegneten Erde und dem Geist, den der Schöpfergott einhauchte.

Das Christentum, auch in seinen großkirchlichen Formen, war nie vor manichäisch-dualistischen Tendenzen gefeit. Der Erlösungslehre Luthers wurde von katholischen Zeitgenossen „Manichäismus" vorgeworfen. Sieht man die subjektive Erlösung (die Rechtfertigung des Menschen) ausschließlich als Zweikampf zwischen Gott und dem Teufel, sodaß der zu erlösende Mensch nur mehr völlig passiver Zuschauer des kosmischen Erlösungsringens wird, so liegt tatsächlich die Häresie des Mani vor.[9]

Auch der katholische Jansensismus des 17./18. Jahrhunderts wies mit seinem radikalen Augustinusverständnis manichäische Züge mit definitiv sektenbildendem Charakter auf.

Manichäische Denkweisen sind auch heute noch wirksam. Das heißt nicht, daß wir diese Irrlehren alle aus der Vergangenheit ererbt hätten. Vielmehr scheint in den Menschen aller Zeiten eine Veranlagung für diese Weise der Welterklärung vorzuliegen. Von Natur aus neigen wir Menschen zur Schwarzweißmalerei. Es fällt uns leicht, die Menschen in zwei Lager einzuteilen. Die Gründe dafür können national, rassistisch, klassenkämpferisch, aber auch religiös und konfessionell sein. Religiöse Eiferer und Pessimisten pflegen die Mehrzahl der Menschen als *massa damnata* (verdammte Masse) zu verstehen. Wie bei aller Verteufelung handelt es sich hier um Projektionsvorgänge. Wir „übertragen" das Böse, das jeder einzelne in sich selbst trägt, auf bestimmte Menschen, Menschengruppen oder auch auf die materielle Welt. Letztlich ist manichäisches Denken eine bequeme Weise, das Böse in der Welt zu erklären. Es kommt dem Menschen offensichtlich gelegen, außerhalb seiner selbst, nur nicht im Innersten seiner Person, die Ursache für das Böse zu suchen. Es klingt dabei sogar plausibel, die eigenen Erbanlagen und den eigenen Leib für das Böse verantwortlich zu machen. Vor diesem Rationalisierungsvorgang sind vor allem auch gebildete Menschen nicht gefeit. Ihnen fällt es ja mindestens ebenso schwer wie anderen, demütig *mea culpa* zu sagen.

Manichäische Denkweisen, Sozial- und

[9] *Erasmus*, De libero arbitrio, in: Ausgewählte Schriften, hg. *W. Welzig*, Bd. IV, Darmstadt 1969, 24: „Manichaei vero dogma, cum iam olim magno totius orbis consensu explosum sit et exsibilatum, tamen haud scio, an minus inutile sit ad pietatem quam Vuyclevi."

Staatsutopien werden als sektenbildende Kräfte immer dann aktuell bleiben, wenn die Vermittlung der Offenbarungsbotschaft in die Krise gerät. Denn ein Mensch, dem nicht mehr klar ist, daß er für seine Taten einem persönlichen Gott gegenüber verantwortlich ist, wird lieber an die Seelenwanderung als an die Auferstehung der Leiber glauben. Wenn der Mensch vergessen hat, daß er und der ganze Kosmos aus der Hand eines liebenden Gottes stammen, dann sind Tür und Tor geöffnet für jede Form des Selbsthasses und des Nihilismus.

Zusammenfassung

Bei allen drei hier etwas vereinfachend vorgestellten Häresien geht es letztlich um die versuchte Korrektur der von der Kirche vertretenen Offenbarungsbotschaft: durch eine „bessere" Lehre (Gnosis), durch eine „bessere" Moral (Rigorismus) und durch eine „klarere" Deutung des Bösen (Theodizee des Manichäismus). Allen gemeinsam ist die wie auch immer motivierte elitäre Sektenbildung und Ablehnung der sichtbaren Großkirche, samt ihrem Amt, ihren Sakramenten, ihrem Heilsanspruch und ihrer „gewöhnlichen" Lehre samt Schrifttradition.

So sind alle diese Sektentypen auch antiklerikal, weil eben der Klerus, das kirchliche Amt, offiziell den menschlich sichtbaren Heilsanspruch der Kirche zum Ausdruck bringt. Letztlich bezieht die Kirche nach katholischem Verständnis ihr Sendungsbewußtsein aus dem Geheimnis der Menschwerdung. Seit der ewige Logos Fleisch geworden ist, sind Wasser, Brot und Wein, auch Sexualität, Amt und Macht wie im Jordanwasser getauft und als Heilszeichen zu gebrauchen. Abgesehen vom gebrochenen Kirchenbezug lassen sich alle Häresien auf ein gestörtes Verhältnis zur Inkarnation zurückführen. Biblische Schöpfungslehre und Inkarnation stehen zueinander in einem Verhältnis wie das erste Offenbarungswort und der fleischgewordene Logos, in einer Relation, die fast einer logischen Konsequenz gleichkommt.

Die Menschwerdung führte den ursprünglichen Segen Gottes über die Schöpfung nur in einer unüberbietbaren Dichte weiter. Daher ist auch der Manichäismus die schärfste Form, in der die Inkarnation abgelehnt werden kann.

Abschließend sei noch die Frage gestellt, weshalb die aufgezeigten häretischen Tendenzen zu bestimmten Zeiten besonders intensiv hervortreten. Ist damit nicht immer auch ein Hinweis auf ein Verkündigungsdefizit gegeben? Tut die Großkirche wirklich genügend, um den *berechtigten* Anliegen hinter den Sehnsüchten der Menschen nach Wahrheit, Sicherheit, Geborgenheit und Reinheit zu begegnen? Den Gläubigen ist zwar einerseits immer wieder bewußt zu machen, daß die Kirche noch nicht das Reich Gottes ist. Andererseits darf es aber auch wieder nicht so sein, daß vor lauter Organisation, Geschäftigkeit und Weltläufigkeit nicht mehr erkennbar wird, daß der fleischgewordene Logos wirklich in der Kirche präsent ist. Sonst darf man sich nicht wundern, wenn die Menschen bei Sekten ihre Zuflucht suchen.

RUDOLF ZINNHOBLER

Konsequenzen der Geschichtlichkeit

Nach christlichem Verständnis stellt die Menschwerdung Gottes (Inkarnation) das Grunddatum für Kirche und Theologie dar. Die Inkarnation ist der Eintritt Gottes in unsere Geschichte. Kirche und Theologie sind daher geschichtliche Größen. Wer das negiert, nimmt der Kirche ihren Bezug zum Leben; die Theologie aber macht er zur Ideologie. Dies bewußt zu machen, ist die Absicht des Verfassers. Er ist Professor für Kirchengeschichte an der Kath.-Theol. Hochschule Linz.

(Redaktion)

Vorbemerkung

Über die Geschichtlichkeit von Kirche und Theologie ist schon viel und Bedeutendes geschrieben worden.[1] Die vorhandene Literatur läßt freilich auch erkennen, daß das Thema noch längst nicht ausdiskutiert ist. Mit meinem kleinen Beitrag werde ich zwar das bisher Gesagte nicht wesentlich ergänzen oder vertiefen können, ich halte es aber für nützlich, das Grundgesetz der Geschichtlichkeit in einer Zeit in Erinnerung zu rufen, in der es — zum Schaden für Kirche und Theologie — fundamentalisch gesinnte Kreise zu leugnen versuchen.

Vielleicht ist der Kirchenhistoriker, dessen ständige Aufgabe es ist, den Veränderungen im Lauf der Geschichte nachzuspüren, auf seine Weise legitimiert, darauf hinzuweisen, daß Wandel nicht den Verlust des Wesens bedeutet, ja daß er im Gegenteil notwendig ist, damit die lebendige Kirche nicht zum Leichnam wird.

Die Inkarnation als Grunddatum

„Auf vielfache und mannigfaltige Weise hat Gott vor Zeiten durch die Propheten zu den Vätern gesprochen. In dieser Endzeit hat er durch seinen Sohn zu uns gesprochen." So heißt es im Hebräerbrief.[2] In diesem Sohn, in Christus, kommt also das absolute Wort Gottes als menschliches Wort zu uns; ja er ist das fleischgewordene Wort Gottes.[3] In ihm ist Gott eingegangen in die Geschichte, in ihm hat sich Gott der Welt ausgeliefert, woran wir bei jeder Eucharistiefeier erinnert werden („. . . für euch hingegeben . . .").

Christus ist die „Urtradition"; in ihm ist und bleibt der Bezug zum Absoluten gegeben, zu dem man jetzt nur mehr über die Brücke der Geschichte findet. Der gläubige Christ steht in einer lebendigen Tradition, welche von Christus ausgeht und welche die Vergangenheit in die Zukunft hineinführt.

Da nach Paulus die *Kirche* den „Leib Christi" darstellt[4], hat auch sie teil an der Inkarnation. Das inkarnatorische Prinzip gilt dann aber nicht nur für sie, es gilt auch für die — Christus und seine Lehre reflek-

[1] Neben den im angefügten Literaturverzeichnis genannten Schriften vgl. bes. *K. Rahner*, Ideologie und Christentum, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 59—76; *ders.*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Herderbücherei 446), Freiburg 1972; *ders.*, Strukturwandel der Kirche in der künftigen Gesellschaft, in: Schriften XIV (1980), 333—354; *ders.*, Zur Geschichtlichkeit der Theologie, in: Schriften VIII (1967), 88—110.

[2] Hebr 1,1.

[3] Vgl. Joh 1,14.

[4] Vgl. 1 Kor 12,27; Eph 1, 23; Kol 1,18.24.

tierende — *Theologie*. Kirche und Theologie stehen damit notwendigerweise unter dem Gesetz der Geschichtlichkeit; sie können nicht mehr absehen von Raum und Zeit.
Die Tradition, die von Christus her kommt, wird von ihm als Quelle gespeist. Der Glaube der Christen aus dieser Tradition heraus und ihr Zeugnis werden damit selbst zur Glaubensquelle.[5]
Der Christ, der die Inkarnation ernst nimmt, muß daraus Konsequenzen ziehen. Er muß sich dessen bewußt sein, daß er „das bleibende Endgültige nicht mehr an der Geschichte vorbei" finden kann, sondern „nur in ihr selbst".[6]

Konsequenzen für die Theologie und das Dogmenverständnis

Da auch die Theologie unter dem Gesetz der Geschichtlichkeit steht, darf sie nicht an einem bestimmten Punkt aufhören, der dann absolut gesetzt wird. Täte sie dies und erklärte sie eine bestimmte Periode der Theologiegeschichte, sei es die Urkirche, sei es das Tridentinum, als den Punkt, über den man nicht mehr hinausgehen kann, so könnte sie doch ihre Kenntnisse von dieser betreffenden Periode wieder nur auf geschichtlichem Wege gewinnen. Und sie könnte auch nicht davon absehen, daß Urkirche und Tridentinum selbst wieder das Resultat geschichtlicher Prozesse darstellen.[7] Und auch die Dokumente dieser Epochen, die Evangelien, die Schriften der Kirchenväter, die Canones von Trient etc., sind ja zu einer bestimmten Zeit unter ganz bestimmten Umständen verfaßt worden. Sie sind in einer Sprache geschrieben, die nicht mehr die unsrige ist. Damit ihre gültige Botschaft bei uns Menschen von heute noch ankommen kann, bedürfen diese Quellen der Übersetzung und der Interpretation (Exegese). Worte unterliegen eben einem Bedeutungswandel, der zu beachten ist, damit man die eigentliche Aussage noch verstehen kann. Eine bloße Wiederholung einmal geprägter Formeln kann sogar zu einem Verrat an der Botschaft selbst werden. Wer die Geschichtlichkeit nicht ernst nimmt, beraubt die Theologie ihrer Funktion. Außerhalb der Zeit stehend, vermag sie keine Probleme mehr zu lösen und keine (verständlichen) Antworten auf die Fragen von heute mehr zu geben. Wenn man sich dem Wagnis der Geschichte verweigert, „werden die falsch perennisierten Formeln des Dogmas unverständlich, erblindete Scheiben, die das Licht Gottes nicht mehr zu durchdringen vermag".[8] Dann aber wird die vermeintliche Treue zur großen Untreue. Der Traditionalismus ist der Tod jeder echten Tradition.[9] „Wir stehen in der Geschichte und haben nur in ihrem weitergehenden Gang die ewige Wahrheit Gottes, die unser Heil ist."[10]
Wenn ein Kardinal Henry Edward Manning (1808—1875) auf dem 1. Vatikanum gemeint hatte, daß man die Geschichte durch das Dogma besiegen müsse,[11] und wenn ein Erzbischof M. Lefebvre die Geschichte zu einem bestimmten Zeitpunkt (z. B. beim Tridentinum oder zumindest vor dem 2. Vatikanum) einfrie-

[5] Zur Anerkennung der Tradition als Autorität vgl. *P. Stockmeier*, Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik, in: RQ 80 (1985), 49—58, hier bes. 52.
[6] *A. Darlap*, Geschichtlichkeit, in: LThK 4 (²1960), 780—783.
[7] *K. Rahner*, Geschichtlichkeit (wie Anm. 1).
[8] Ebd., 97.
[9] Vgl. *W. Kasper*, Tradition, in: Staatslexikon 5 (⁷1989), 494—498.
[10] Wie Anm. 9.
[11] *P. Stockmeier*, Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche, in: ZKG 81 (1970), 145—162, hier 147.

ren möchte,[12] so wird damit das Wesen der Kirche und letztlich die Inkarnation geleugnet. Deswegen sind solche Positionen von der Sache her häretisch, auch wenn man sich dessen nicht bewußt sein mag, ja vielleicht sogar meint, die Tradition der Kirche besonders treu zu bewahren. Zudem liegt ein grober Denkfehler zugrunde. Die Verteidigung des einmal Gewordenen ist ja auch eine Verteidigung des Werdens und der Veränderung, die die Vertreter einer traditionalistischen Theologie aber eigentlich leugnen wollen.

Jede Theologie ist notwendigerweise geschichtlich. Und auch Dogmen sind keine vom Himmel gefallenen Wahrheiten (A. Loisy).[13] „Sie geben Antwort auf Fragen einer bestimmten Zeit und sind formuliert in der Sprache einer bestimmten Zeit, weshalb sie, um heutige zu sein, der Übersetzung bedürfen" (J. Ratzinger).[14]

Um ein Dogma in seiner Aussage wirklich verstehen zu können, muß man beachten, wann und *wie* es zustandegekommen ist. Das sei an einem Beispiel gezeigt, am Infallibilitätsdogma von 1870. Wenn man nicht weiß, welche Rolle bei den Diskussionen des 1. Vatikanums das „gallikanische Trauma" gespielt hat, wird man das Dogma fast zwangsläufig mißverstehen. Die gallikanischen Artikel von 1682, die dann noch unter Napoleon maßgeblich waren (also im 19. Jh.!),[15] liefen u. a. darauf hinaus, daß auch Glaubensentscheidungen des Papstes zu ihrer Verbindlichkeit der Ratifikation durch die Kirche (die Ortskirchen) bedürfen.[16] Das ist nach katholischem Glaubensverständnis natürlich abzulehnen.

Indem man 1869/70 dieses Schreckgespenst wiederum heraufbeschwor, kam es zu der zugespitzten Formulierung, die bis in den Wortlaut hinein den vierten gallikanischen Artikel widerspiegelt, päpstliche Glaubensdefinitionen seien „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles",[17] sie seien also unabänderlich, und zwar „aus sich, nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche". Wer die Hintergründe, vor denen das Dogma ausformuliert wurde, nicht kennt, kann es leicht so auffassen, als sei darunter zu verstehen, daß vom Papst definierte Glaubenssätze auf jeden Fall verbindlich sind, mögen sie nun die Glaubensüberzeugung der Gesamtkirche wiedergeben oder nicht. Wenn man dann gar noch, was geschieht, das „ex sese" von den päpstlichen Definitionen auf den Papst selbst überträgt und das so versteht, als könne dieser für sich allein und ohne — ja vielleicht sogar gegen — die Kirche „drauf los dogmatisieren", hat man aus dem Dogma von 1870 eine Häresie gemacht.[18] Der Papst kann als oberster Lehrer der Kirche selbstverständlich nur solche Lehren zu verbindlichen Glaubenssätzen erklären, die auch wirklich den Glauben der Kirche wiedergeben.

---

[12] Vgl. *Y. Congar*, Der Fall Lefebvre, Freiburg 1976; *R. Pacik*, Verrat am katholischen Glauben? Marcel Lefebvre und die Liturgiereform, in: *J. Niewiadomski* (Hg.), Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft, Thaur ²1988, 17—40.

[13] *R. Aubert*, Vom Kirchenstaat zur Weltkirche. 1848 bis zum Zweiten Vatikanum (= Geschichte der Kirche Bd. V/1, hg. von *L. J. Rogier* u. a.), Einsiedeln 1976, 163.

[14] Nach einem in Linz 1975 gehaltenen Vortrag zum Thema „10 Jahre nach dem Konzil".

[15] Die dem Konkordat mit Napoleon (1801) von diesem angefügten „organischen Artikel" sind ganz gallikanisch geprägt.

[16] Der vierte gallikanische Artikel lautet: „Auch in Fragen des Glaubens hat der Papst den Hauptanteil und seine Dekrete betreffen die sämtlichen und die einzelnen Kirchen, *aber* sein Urteil ist nicht unabänderlich, wenn nicht die Zustimmung der Kirche hinzugetreten ist."

[17] DS 3074.

[18] Vgl. *K. Schatz*, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990, bes. 197—199.

Konsequenzen für die Strukturen der Kirche

Ohne einen Wandel in der Kirche gäbe es keine Kirchengeschichte. Daß es diese gibt, ist schon ein deutlicher Hinweis darauf, daß in der Kirche nicht immer alles beim alten bleibt. Weil die Kirche eingefügt ist in sich ändernde Staaten und Kulturen, ist sie schon deswegen dem Wandel unterworfen. Sie muß sich aber auch von sich aus, also aktiv wandeln, um ihren ursprünglichen Auftrag, die Menschen den Weg zu Christus zu führen, auch unter geänderten Umständen noch erfüllen zu können.[19] Um ihrem Wesen treu zu bleiben, muß sie sich wandeln.
Natürlich darf der Wandel nicht zum Selbstzweck werden und darf der Bezug zum Ursprung nie verloren gehen, weder in der Lehre, noch in den Strukturen. Bleibt dieser Bezug erhalten, ist eine beliebige Relativität nicht möglich. Wird die Kontinuität im Wandel gewahrt, braucht man vor dem Wandel, d. h. vor der Geschichte, keine Angst zu haben.

Auch das oberste Leitungsamt der Kirche ist keine statische Größe. Um die Zeit des 1. Vatikanums hatte der Jesuit Gerhard Schneemann gemeint, den Nachweis erbringen zu können, daß sich das Papstamt im wesentlichen nie gewandelt habe. In der Einleitung zu einer Broschüre zum Thema schrieb er: „Wir werden . . . aus der Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte zeigen, daß schon damals der römische Bischof die höchste unabhängige Regierungsgewalt über die ganze Kirche besessen und ausgeübt hat, daß er . . . schon damals einem freien, in der ganzen Kirche waltenden Fürsten zu vergleichen war".[20] So ein Vorhaben führt notwendigerweise zur Geschichtsklitterung. Mit Geschichte hat es nichts zu tun.

Das Werden Roms zum Zentrum der „communio ecclesiarum" im christlichen Altertum führte zur Vorrangstellung des römischen Bischofs (Papstes) und schließlich zu seinem Jurisdiktions- und Lehrprimat, der am 1. Vatikanum dogmatisiert, am 2. Vatikanum jedoch dadurch ergänzt wurde, daß man die Communio-Struktur der Kirche neu ins Bewußtsein rückte und den Papst sozusagen wieder in die Kirche hereinholte.[21] Gegenwärtige Spannungen in der Kirche erklären sich u. a. aus der noch nicht geglückten Integration von zwei Ekklesiologien, der hierarchischen des 1. und der konziliaristischen des 2. Vatikanums.[21a]

Wer meint, daß unter dem Leitungsprimat des Papstes zu verstehen sei, daß dieser allein das Sagen in der Kirche habe, hat schon das 1. Vatikanum nicht verstanden.[22] Daß die konkrete Ausübung des Primates zu verschiedenen Zeiten verschieden war, ergibt ein Blick in die Kirchengeschichte. Mit der Anerkennung des päpstlichen Leitungsprimates als Dogma ist das *Wie* dieses Leitungsprimates noch längst nicht definiert. Wie die Kirche

---

[19] Ganz unter dem Eindruck der Schwierigkeiten, die einfache Christen mit den Änderungen in der Kirche hatten, hielt *K. Rahner* den noch immer lesenswerten (und wegen seiner Einfachheit auch zur Vermittlung geeigneten) Vortrag „Kirche im Wandel", in: Schriften VI (1965), 455—478.

[20] *G. Schneemann*, Der Papst das Oberhaupt der Gesammtkirche. Eine geschichtliche Studie, Freiburg 1867.

[21] Zu diesem geschichtlichen Prozeß vgl. jetzt besonders *K. Schatz* (wie Anm. 18).

[21a] Ebd., 205.

[22] „Wer bisher unwillkürlich das Dogma vom Primat des Papstes dahin verstanden hat, daß deswegen die Bischöfe nur subalterne Provinzbeamte des Papstes seien, der wurde durch das II. Vaticanum gründlich eines Besseren belehrt; aber sein bisheriges Verständnis des Primatsdogmas war eben ein Mißverständnis und auch bisher kein Dogma, das abgeschafft werden mußte." So *K. Rahner*, Kirche im Wandel (wie Anm. 19), 467.

selbst befindet sich auch der päpstliche Primat in einen ständigen Prozeß, der nicht im luftleeren Raum vor sich geht, sondern von der jeweiligen Zeit und ihren Bedürfnissen mitbestimmt wird. Das ist eigentlich selbstverständlich und kann nur den erschüttern, der nicht geschichtlich denkt. Auch in dieser Frage „ist man angewiesen auf die Geschichte und lebt wesentlich aus ihr, ja muß immer wieder darum besorgt sein, daß sie im Bewußtsein bleibt. Geschichtsverlust und Geschichtsvergessenheit bedroht die Kirche in ihrer Substanz."[23] Umgekehrt wird die Kenntnis der Geschichte dazu beitragen, die Kontinuität im Wandel wahrzunehmen.

Schluß

Diese knappen Ausführungen sind vielleicht zu sehr im allgemeinen steckengeblieben. Immerhin aber wurde an ein paar Beispielen erläutert, wie wichtig die Beachtung der geschichtlichen Komponente für ein zutreffendes Verständnis von Lehre und Leben der Kirche ist.

Kirche und Theologie können nur im Wandel bestehen. Will die Kirche in einer gewandelten Welt noch dem Gesetz der Geschichtlichkeit, unter dem sie sich auf den Weg gemacht hat, treu bleiben, so muß sie sich notwendigerweise auch selber wandeln. Der Philosoph Franz von Baader (1765—1841) hat diesen Gedanken ganz allgemein auf folgende Weise ausgedrückt: „Alles Leben steht unter dem Paradox, daß, wenn es beim alten bleiben soll, es nicht beim alten bleiben darf."[24] Konkret auf die Kirche bezogen hat Karl Rahner einmal formuliert: Die Kirche „*ist* nur, indem sie *wird*."[25] Der Leib Christi steht unter dem Gesetz des Wachstums und damit eben auch der Veränderung.

Aus dem Ernstnehmen der Geschichtlichkeit von Kirche und Theologie folgt die Pflicht zur Akkommodation, zum „aggiornamento", oder sagen wir lieber, weil die genannten Termini mißverständlich sind, zur Aktualisierung der ursprünglichen Botschaft,[26] zur Bemühung also, der Kirche und der Theologie ihren Funktionswert zu erhalten. Ohne diese Bemühung endet die Kirche im Ghetto. W. Kasper hat einmal sehr treffend formuliert: „Nicht dort ist der Glaube am reinsten gegeben, wo man . . . hinter verschlossenen Türen ‚weiterglaubt', sondern dort, wo es aus dem Glauben heraus zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit der Zeit kommt."[27]

Weiterführende Literatur
(in Ergänzung zu den in den Anmerkungen genannten Werken):

W. Brandmüller, Geschichtliche Kirche — kirchliche Geschichte. Reflexionen über das wissenschaftliche Selbstverständnis der Kirchengeschichte, in: Theologie und Glaube 75 (1985), 402—420.
A. Darlap, Geschichtlichkeit, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe 1 (1962), 491—497.
W. Kasper, Kirchengeschichte als historische Theologie, in: RQ 80 (1985), 174—188.

[23] *K. Schatz* (wie Anm. 18), 207.
[24] *F. v. Baader,* Spekulative Dogmatik (Werke VIII), Leipzig 1851/60, 16f.
[25] Zitiert nach: Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken, hg. v. Bensberger Kreis, Mainz 1970, 49.
[26] Die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", Art. 44, spricht z. B. von der „accommodata praedicatio", der „angepaßten Verkündigung", die ein Gesetz aller Evangelisation bleiben müsse.
[27] *W. Kasper,* Glaube im Wandel der Geschichte, Mainz 1973, 61.

R. Kottje (Hg.), Kirchengeschichte heute, Trier 1970.
Th. Michels (Hg.), Geschichtlichkeit der Theologie, Salzburg 1970.
G. L. Müller, Die Suche J. A. Möhlers nach der Einheit von geschichtlicher und theologischer Vernunft, in: Münchener Theologische Zeitschrift 39 (1988), 195—206.
K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln ²1961, 11—50.
Ders., Das neue Bild der Kirche, in: Schriften VIII (1967), 329—354.
P. Stockmeier, Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik, in: RQ 80 (1985), 49—58.
Ders., Johann Adam Möhler und der Aufbruch der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung, in: Münchener Theologische Zeitschrift 39 (1988), 181—194.
G. Winkler, Kirchengeschichte als historische Theologie — Die geschichtliche Komponente im Ganzen der Theologie, in: ThPQ 137 (1989), 148—154.
R. Zinnhobler, Die Geschichtlichkeit der Kirche, in: *G. Rombold* und *R. Zinnhobler* (Hg.), Wegbereitung der Gegenwart (Linzer Philosophisch-theologische Reihe Bd. 9), Linz 1978, 7—12.

Neu in diesem Frühjahr

Gerhard Jakob
Wohin die Reise geht
Glaubensschritte im Alltag
84 Seiten, kt., 12,80 DM
ISBN 3-7902-1202-4

Alltagserfahrungen und Standardsituationen – Stationen unserer Lebensreise – werden in diesem Buch mit dem Evangelium in Verbindung gebracht. Der Autor will uns helfen, dem Evangelium Beine zu machen: zu den anderen hin, zu den Andersdenkenden, zu den Enttäuschten, zu den Skeptikern und den Suchenden, zu den Abseitsstehenden und zu denen, die befallen sind von der „Müdigkeit der Guten".

PAULINUS VERLAG TRIER

HORST SCHWEBEL

Die Macht der Bilder und die Kirche

Kunst und Kirche standen immer zueinander in Beziehung. Es war aber mitunter auch eine konfliktreiche Beziehung. Auch in der Gegenwart ist diese Beziehung nicht problemlos. Der Verfasser, Vorstand des „Instituts für Kirchenbau- und kirchliche Kunst der Gegenwart" an der Universität Marburg, zeigt die Gründe für vorhandene Dissonanzen auf und eröffnet Wege zu einem Dialog.
Die Ausführungen wurden bei der Thomas-Akademie der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz am 25. Jänner 1990 vorgetragen und sind Professor DDr. Günter Rombold, dem Chefredakteur von „Kunst und Kirche", zum 65. Geburtstag gewidmet. (Redaktion)

I. Kunstreligion und zunehmende Relevanz der Ästhetik

Der Umgang mit Kunstwerken läßt sich gegenwärtig zunehmend mit religiösen Verhaltensweisen vergleichen. Man erwartet von den Werken Erfahrung, Sinngebung, Weltdeutung, emotionale Betroffenheit, Kontemplation; die sinnlich-sinnenhafte Vermittlung von seiten der Kunst wird gegenüber der religiösen Vermittlung oft als unmittelbarer empfunden.
Ausstellungseröffnungen nehmen rituelle Formen an, bei denen nach einer Ansprache zu Imbiß und Wein eingeladen wird. Zugleich rücken Ausstellungseröffnungen und Museumsführungen inzwischen nahe an die Zeit des Sonntagsgottesdienstes heran.
Die Gruppen, denen Kunstwerke etwas bedeuten (das Vernissagepublikum, die Kunstsammler, Galerie- und Museumsbesucher, Leser von Feuilletons und Kunstzeitschriften) sind als offener Zirkel von Kunstliebhabern und -kennern zu begreifen, die bei aller angestrebten Individualisierung gleichwohl gemeinschaftsbildende Formen und Praktiken herausgebildet haben. Umgangssprachlich redet man gar von einer „Kunstgemeinde", obgleich sich diese Art der Bindung soziologisch eher mit dem Begriff des „Netzwerkes" charakterisieren ließe. Fahrten zu Großausstellungen und überregionalen Ereignissen wie zur documenta nach Kassel, zur Biennale nach Venedig, den großen Kunstmessen nach Basel und Köln haben den Charakter wahrer „Kunstwallfahrten". Man könnte die Analogie weitertreiben, indem man von „Kunstpäpsten", „Heiligengestalten" (Joseph Beuys oder Andy Warhol), ja selbst von einem „Reliquienkult" in der Kunst spricht (beispielsweise bei jenen Objekten und Gegenständen, deren sich Joseph Beuys bei einer Aktion bedient hat, einschließlich Hut und Jeans).
Werden Museumsbauten neu errichtet, ist man bemüht, den neuen, mit Kunst verbundenen Bedürfnissen Rechnung zu tragen. Nicht selten entwickeln die Museumsneubauten eine Form neuer „Sakralarchitektur"; in Deutschland beispielsweise das Museum von Hollein in Mönchengladbach. Die gesamte Inszenierung: Lage, Größe, Zuschnitt, Proportionen, die Hallen, Konchen, Apsiden, Räume zur Versammlung und zur Meditation, ist auf die neue Funktion — „Kunstreligion" — bezogen. Um den Kunstwerken in ihrer Aura einen adäquaten Raum zu gewähren und dem Museumsbesucher das entsprechende Erleben zu ermöglichen, nehmen die neuen Kultstätten Funktionen wahr, die sonst nur Kirchengebäude haben.

Die neue Umgangsweise mit Kunst — die durch weitere frappante Rezeptionsformen zu ergänzen wäre — ist kein isoliertes Phänomen. Schon seit geraumer Zeit läßt sich im Umfeld der Kultur eine Abwendung von „einseitig rationalistischen Weltentwürfen", verbunden mit einer Zuwendung zu stärker emotionalen, körperorientierten Werten, beobachten: weg von Totalentwürfen, die das Ganze von Welt und Gesellschaft „technisch-funktional" zu erklären versuchen, hin zum Einzelnen, zur je eigenen Erfahrung, zum Individuellen, Authentischen, auch wenn es in kein übergeordnetes Schema mehr passen sollte. Damit verbindet sich ein Interesse an Symbol und Mythos, an nicht-rationalen Zugängen zu Selbst und Welt. Immer wieder kommt dabei Kunst ins Spiel.

Stehen begriffliches Denken und Wissenschaft exemplarisch für die auf Allgemeingültigkeit drängende, das Einzelne überwältigende Ratio, so wird Kunst in diesem Zusammenhang zum Organon für das Individuelle, für unverstellte Erfahrung. Im Kunstforum schrieb Florian Rötzer: „Kunst ist verwoben mit der Bewahrung der Subjektivität und der Verinnerung des ihm Anderen, die aus den wissenschaftlichen Verfahren der Erkenntnis ausgeblendet werden und überhaupt einen Einspruch gegen das Fremdwerden der Welt und ihrer Wahr-Nehmung erheben."[1] Wolfgang Welsch spricht von einer besonderen Aktualität ästhetischen Denkens: „Die Denker, die ‚an der Zeit' sind, sind ästhetische Denker."[2] Das Besondere dieser Denker ist, daß sie sich von Bildern, Dichtung, Plastiken und Architektur anregen lassen, um ihre Gedanken zu explizieren. Am Anfang steht also nicht das Allgemeine des Begriffs, sondern vielmehr die Einzelbeobachtung, die Intuition, die Vision, letztlich ‚Wahrnehmung'. „Ästhetisches Denken ist eines, für das Wahrnehmungen ausschlaggebend sind. Und zwar sowohl als Inspirationsquelle wie als Leit- und Vollzugsmedium."[3] Da die Wirklichkeit vielschichtiger und fiktionaler geworden ist, da Gegensätzlichkeiten in der Welt unverbunden nebeneinander stehen, gilt die Wahrnehmung („Aisthesis") noch als einzige Weise, diese Wirklichkeit, besser: die Wirklichkeiten als plural strukturierte verstehbar zu machen. Von hier aus erhält der Umgang mit Kunst eine zusätzliche erkenntnistheoretische Bedeutung: Wer Kunst wahrnimmt und sie reflektiert, tritt ins Zentrum des Geschehens; ein Zentrum freilich, das seinem Wortsinn widerstreitet, weil es — pluralistisch gedacht — kein solches Zentrum als Sinnmittelpunkt geben kann.

Für Theologie und Kirche ist der veränderte Zugang über die Ästhetik eine aufregende Sache. Drängten Wissenschafts- und Fortschrittspathos der Moderne die Religion oft an den Rand oder gar ins Abseits, so ändert sich zur Zeit die Konstellation. Die Geschichte von Kunst und Kirche erweist sich neuerdings als attraktiv für Künstler und Theologen. Dabei gibt es durchaus heterogene Einschätzungen: Manche führen an, dem Intellekt und der Autonomie nie recht vertraut zu haben und kehren aus der Bibel und der Kirchengeschichte den Schatz von Bildern, Mythen und Symbolen hervor, die dem Zeitgenossen eine für ihn nützliche Wahrnehmung ermöglichen könnten.

---

1 *Rötzer*, Kunst und Philosophie, Kunstforum International, Bd. 100, April/Mai 1989, Kunst und Philosophie, 85—134, hier 114.

2 *Welsch*, Zur Aktualität ästhetischen Denkens, Kunstforum International, a. a. O., 135—149, hier 136.

3 *Welsch*, ebenda, 137.

Verwiesen wird auf eine — dann allerdings oft untergründige — positive Kontinuität im Verhältnis von Kunst und Kirche. Selbst wenn es hier und da zu Konflikten gekommen sei, so sei der Bezug der Kirche zur Kunst und zur ästhetischen Wahrnehmung und Gestalt über die Jahrhunderte hindurch bis zur Gegenwart hin aufrechterhalten worden. Es wird sich zeigen, ob diese eher traditionell geprägte Sicht zutreffend ist. Denn die neu in Gang gesetzte Reflexion über die Beziehungen von Kunst und Religion ist für die Religion keinesfalls beruhigend, scheint doch, wie bereits ausgeführt, die Kunst dabei, sich Funktionen anzueignen, die zuvor von der Religion wahrgenommen wurden. Für den, der gewohnt ist, danach zu fragen, wie und ob überhaupt die Kunst in die Kirche einbezogen werden kann, muß diese Situation als Provokation erscheinen, weil Kunst ein Feld zu besetzen versucht, das bisher die Religion, in unserem Fall die Kirche, besetzt hält.

Diese Entwicklung bahnt sich bereits in der Frühromantik an. Schon vorher befanden sich Kunst und Religion in einer offenen Krise; die Romantik ist die erste Reaktion auf die Diskursdifferenzierung von Kunst und Religion. Die frühromantischen Theoretiker entwickelten die Idee einer poetischen Kunstreligion: die Kunst übernimmt religiöse Formen, Andacht, Verehrung und Spiritualität. Zugleich entdeckte Caspar David Friedrich die Landschaft als spirituelles Ausdrucksfeld anstelle der christlichen Themen. „Kunst statt Religion" — auf diese Formel, Thema eines „Kunst und Kirche"-Heftes von Günter Rombold — läßt sich diese Beobachtung zusammenfassen. Der gebildete Zeitgenosse scheint gegenüber der Kunst eine Erwartung zu hegen, wie sie gewöhnlich den Agenturen der Religion entgegengebracht wird. Ursprung dieser Einstellung ist die Romantik.

II. Bildakzeptanz und Bildskepsis

Gibt es angesichts einer solchen Prädominanz der Kunst nicht auch Gegenstimmen, Einsprüche, Einwände?
Bildverweigerung und Bilderstreit begleiten die Kunst von Anfang an, nicht nur in Zeiten der christlichen Kirche. Die Diskussion über den Stellenwert der Künste beginnt mit Platons Verdikt über die mangelnde Wahrheitsfähigkeit der Kunst und geht über Plotin, der die Idee des Guten und Schönen mit dem göttlichen Einen identifizierte, bis hin zu Kunsttheorien des 20. Jahrhunderts, in der die Wertschätzung der Wahrheit die der Schönheit der Kunst überlagert — eine Frage, mit der sich vor allem Günter Rombold beschäftigt hat: Wahrheit gegen Schönheit.
Doch ich möchte jetzt beim Christentum und seinem Verhältnis zum Bild bleiben. Im Unterschied zu anderen Religionen ist das Verhältnis des Christentums zum Bild äußerst differenziert. Während es Religionen gibt, bei denen die Bildlosigkeit ins Zentrum der Glaubensauffassung gehört (Judentum, Islam), gibt es andere, bei denen das Bild Angelpunkt des Kultes ist (Hinduismus). Demgegenüber durchläuft das Christentum beide, scheinbar unvereinbare, Pole.
Im Bildkult der Ikone wird das Bild dogmatisch verankert, so daß die Präsenz des Bildes zum Garanten für die Erlösung wird. Im Barock wird versucht, über das Auge eine Sichtweise zu vermitteln, in der das Sinnlich-Sichtbare zum Träger des Religiösen wird. Beides sind Beispiele einer exponierten Bildakzeptanz.
Wollte man jedoch sagen, das Christentum sei primär bilderbejahend, so stehen dem der bilderlose Anfang und die immer wieder aufflackernden Bilderkämpfe entgegen. In den ersten beiden Jahrhunderten war das alttestamentliche Bilderverbot noch voll in Geltung. Durch Übernahme hellenistischer Motive — Hirt, Orans,

Orpheus — bildete sich allmählich eine eigene, schließlich sogar eine biblische Bildersprache heraus. Mit der Konstantinischen Wende und mit der Anerkennung des Christentums als Staatsreligion unter Theodosius setzte sich allerdings ein vom Kaiserbild und vom Hofzeremoniell geprägter Bilderkanon durch, der in seinen Haupttypen durch die Jahrhunderte beibehalten wurde, wenn auch in Ost und West unterschiedlich. Trotzdem blieb unterschwellig Bildskepsis vorhanden. In Byzanz kam es zum Bilderkrieg, der etwa 200 Jahre lang das Oströmische Reich aufwühlte. Auch im Mittelalter gab es kritische Stimmen gegen die Bilder, asketische Bewegungen und Bildzerstörungen. Dies kulminierte im Bilderstreit der Reformation, der nicht nur zur Folge hatte, daß ein nicht unbeträchtlicher Teil der Christenheit in Zukunft auf Bilder verzichtete, sondern daß das Bewußtsein der Bildskepsis wiederbelebt wurde, nicht nur im Protestantismus. Luther selbst entwickelte sich aufgrund der historischen Ereignisse vom Bildergegner sogar zu einem Befürworter der Bilder und erneuerte die biblia-pauperum-Tradition Gregors des Großen, bei der Bilder aus didaktischen Gründen für die des Lesens Unkundigen eingesetzt werden.

Kunst und Kirche hat über Jahrhunderte also mehr verbunden als bloße Zeitgenossenschaft: sie haben sich gegenseitig intensiv beeinflußt und herausgefordert. Der kulturelle Einfluß, den die Kirche ausübte, verschaffte den Gläubigen wichtige Anstöße und Anregungen, während er der Kunst neue Arbeitsfelder erschloß. Dabei war die Kusnt einerseits Ausdruck der religiösen Vorstellungswelt, andererseits emanzipierte sie sich zunehmend von ihr: weite Strecken der Kunstgeschichte dürften also eher als Ausdruck eines synchronen Verhältnisses angesehen werden, während in Zeiten wie etwa der Renaissance oder der Romantik und der Gegenwart des Verhältnis eher asynchron erscheint: hier zeigt sich die Fähigkeit der Kultur, gesellschaftliche Zustände und Tendenzen sensibel antizipatorisch zum Ausdruck zu bringen, während die herrschenden Diskurse der Institutionen noch im Jetzt befangen sind. Historisch finden wir sowohl eine Linie intensiver Zusammenarbeit als auch eine der intensiven Auseinandersetzung zwischen Kunst und Religion. Dabei verteilen sich die Intensitäten nicht gleichgewichtig.

In der Gegenwart scheint diese Diskussion eine neue Qualität erreicht zu haben: die Kunst, die nicht länger Ausdrucksmittel von Ideen ist, stürzt sich in einen Rausch der Simulationen: Simulationen des Schönen, Wahren und Guten, ersatzweise auch des Heiligen und des Schrecklichen. Vieles, was Theologie und Kirche an Sprach- und Gestaltformen zwischenzeitlich aufgegeben haben, ist in die moderne Kunst ausgewandert: Was andernorts ausgegrenzt, ausgeklammert, entmythologisiert wurde, kehrt in der Kunst auf einmal wieder, wird in Gestalt der Transformation aufbewahrt — die Wiederkehr des Ausgegrenzten in transformierter Gestalt! Ist die Erbschaft der Religion auf die Kunst übergegangen? Sind Kirche und Kunst Konkurrenten geworden in bezug auf Sinn- und Wahrheitsansprüche, wobei vielleicht sogar der Kunst eine höhere Aktualität und Authentizität zufiele?

Der Umgang der Kirche mit der Gegenwartskunst belehrt sie, daß auch außerhalb der Kirchenmauern Wahrheitsansprüche angemeldet werden, die strukturell vergleichbar sind. Beide, Kirche und Kunst, sind innerhalb der Gesellschaft zu Randphänomenen geworden. Für das ebenfalls an den Rand gedrückte Individuum sind aber beide Hoffnungsträger, insofern sie beide Anwalt des Menschen mit seinen Abgründen und Sehnsüchten sind. Kunst und Religion ‚fallen aus dem Rahmen', insofern sie einer funk-

tionalisierten Wirklichkeitssicht ein Anderes entgegenstellen. Beide haben es mit menschlicher Ganzheit zu tun, auch wenn die Hoffnung auf Ganzheit auf unterschiedliche Weise wachgehalten und unterschiedlich ausgefüllt wird.
Beschäftigt sich die bildende Kunst dabei mit Themen des Christentums, so muß man damit rechnen, daß von der Kunst Wege beschritten werden, die zu neuartigen oder fremdartigen Deutungen christlicher Inhalte führen. Eine solche Spannung ist produktiv für beide Seiten.
Der Theologe sollte akzeptieren, daß der Künstler bei seiner Suche nach Wahrheit womöglich einen anderen Weg beschreitet als er. Beide, Kirche und Kunst, sind grundsätzlich in der gleichen Situation. Beide sind Fragende und Suchende gegenüber der Wahrheit, die offen ist und nicht durch Antwortsysteme verstellt werden darf. Die Offenheit von Wahrheit ist theologisch das einzig Mögliche. Weil wir Menschen sind und Gott unergründlich, können unsere Aussagen trotz aller Bekenntnisbindung nur als offene und vorläufige gültig sein.

III. Gegenwartsprobleme von Kirche und Kunst

Ich versuche, bevor ich zu praktischen Folgerungen im Umgang von Kirche und Kunst komme, an drei Stichworten meine Position zu verdeutlichen. Die Stichworte sind „Autonomie", „Soli Deo gloria" und „Logos spermatikos".

1. Autonomie

Jeder Versuch einer Zuordnung von Kunst, Religion und christlichem Glauben sollte sich darüber im klaren sein, daß er an der Autonomie der Kunst nicht vorübergehen kann. Versuche, an einen Zustand anzuknüpfen, in dem Kunst, Religion und Christentum noch eine Einheit waren, sind zum Scheitern verurteilt. Ein solches Nichtwahrhabenwollen der Differenz führte nicht etwa zu einem neuen Modus von Begegnung, sondern lediglich zum Bündnis zwischen einer am Gestern orientierten Kirchlichkeit und einem gestrigen Kunstverständnis. Das Glück solcher Eintracht wäre nur ein Glück auf Zeit. Da sich Kirche der Zeitgenossenschaft nicht entziehen kann, da ihre Glieder auch als communio sanctorum den geistigen und kulturellen Entwicklungen verbunden sind, wäre es töricht, die Entwicklung zur Autonomie der Kunst aufgrund falscher Apologetik in Frage stellen zu wollen. Bezogen auf die Kunst ist es für Religion und Glauben daher sinnvoll, die neuzeitliche Kunstentwicklung seit der Renaissance, seit dem Paradigmenwechsel der Romantik (Caspar David Friedrich) und der Entwicklung zur Moderne (Cézanne, Kubismus, Expressionismus, Abstrakte Malerei usw.) zur Kenntnis zu nehmen. Für alle weiteren Überlegungen bleibt die Autonomie der Kunst der Ausgangspunkt.

2. Soli Deo gloria

Man könnte einwenden: Wird damit nicht auf eine theologische Deutung der Kunst verzichtet? Sollte nicht alle Kunst im Kontext von Kirche Rühmung sein, vergleichbar dem ‚s.d.g.' (Soli Deo gloria), das Johann Sebastian Bach unter seine Kompositionen schrieb?
Daß alles schöpferische Tun — sofern wir es theologisch verstehen wollen — ein Rühmen des Schöpfers sei, ist als theologischer Satz unbestreitbar. Mit dieser generellen Bejahung ist allerdings noch nichts darüber gesagt, wie man mit einem solchen Satz in konkreten Situationen umgehen könnte. Falsch wäre es auf jeden Fall, daraus zu schließen, eine theologisch besonders legitimierte Institution habe daraufhin das Recht, den Künstlern vor-

zuschreiben, was sie zu tun oder zu lassen hätten. Wer dies täte, hätte den theologisch richtigen Satz, Kunst sei Rühmung, dazu mißbraucht, die Autonomie der Kunst durch die Heteronomie von seiten einer Institution zu verdrängen. Wenn es gegenüber der Autonomie einen „höheren Standpunkt" gibt, so wäre dies Theonomie, nicht aber Heteronomie. Theologische Heteronomie versucht ihr eigenes innerweltliches Gesetz — das sie als göttlich wähnt — den irdischen Erscheinungsformen aufzuzwingen. Theonomie hingegen wahrt das Jenseits von Autonomie (und Heteronomie), insofern sie alles menschliche Bilden unter den Vorbehalt, daß es *nicht* das Letztgültige sei, stellt. Dies wäre soli Deo gloria! Hier würde Gott die Ehre gegeben.

Mit der Theonomie wird die klerikale Heteronomie ebenso in Frage gestellt wie eine mögliche, unter dem Begriff von Autonomie zu Unrecht vorgebrachte Selbstvergötterung der Kunst. Sätze wie alle Kunst sei eo ipso heilig und die Künstler (z. B. Cézanne, van Gogh, Gauguin) seien „Götter in einem säkularen Pantheon", mißachten den durch Theonomie definierten Vorbehalt, daß das Irdische irdisch sei. Recht verstanden — also nicht im Sinne eines Machtanspruchs der Institution Kirche — erweist sich die Formel soli Deo gloria als vereinbar mit der Autonomieforderung, die sie aber zugleich kritisiert und transzendiert. Bei strikter Betonung der Eigenständig- und Eigengesetzlichkeit der Kunst bewahrt sie den künstlerischen Anspruch vor Selbstvergötterung. Die Abfolge Heteronomie, Autonomie, Theonomie wäre die Leitvorstellung, nicht hingegen das Zurück aus der Autonomie in eine wie auch immer gestaltete klerikale Heteronomie. Autonomie — Heteronomie — Theonomie sind Begriffe Paul Tillichs. Die Verbindung ist untergründig auch in anderen Ausführungen vorhanden.

3. Logos spermatikos

Theonomie als Leitvorstellung ist eine Vorbehaltsklausel. Wer unter raum-zeitlichen Bedingungen über die Einbeziehung oder Nicht-Einbeziehung von Kunstwerken in den Kontext Kirche nachdenkt, wird an der autonom gewordenen Kunst anzuknüpfen haben. Überblickt man daraufhin die Kunst unseres Jahrhunderts, so fällt auf, daß es innerhalb einer sich autonom verstehenden Kunst bedeutende Kunstwerke gibt, die die Frage nach Religion in vielerlei Weise eigens thematisieren. Wir begegnen im 20. Jahrhundert zum Beispiel Formen visueller Mystik — Kunstwerken, die auf ein Jenseits des Sag- und Deutbaren abzielen — und einer Kunst ekstatischer Expressivität, die die abbildhafte Wirklichkeit angesichts eines „anderen" Sinnes zerbricht; wir begegnen mannigfachen Formen der Auseinandersetzung mit biblischen Themen — etwa der Christusgestalt, der Apokalypse, dem Thema „Engel".

Die Beobachtung solcher Phänomene macht allerdings bewußt, daß man in unserem Jahrhundert solchen Erscheinungsformen im künstlerischen Bereich seitens der Kirche wenig Beachtung geschenkt hat. Man könnte angesichts der künstlerischen Moderne fast von einer Tradition des Wegblickens und Ausgrenzens seitens der Kirche sprechen. Bis auf wenige, angesichts der Vielfalt von Bauten geringfügige Ausnahmen, haben die Klassiker der Moderne in den Kirchen *keine* Aufnahme gefunden.

Bei Jawlensky, Kandinsky, Nolde, Beckmann und anderen war angesichts ihrer Ernsthaftigkeit die Nichtbeachtung durch die Kirche menschlich eine große Enttäuschung. Aber auch für die Kirche war es ein Verlust.

Was bei diesen Künstlern an Erfahrungen, Erkenntnissen, Sehnsüchten, Protesten und Hoffnungen ins Bild gebracht wurde,

hätte Theologie und Kirche in der ersten Jahrhunderthälfte vielfältig befruchten können. Waren (oder sind) nach dem 2. Weltkrieg die Gesprächsansätze und Initiativen zur Einbeziehung der Gegenwartskunst in der Kirche intensiver — was u. a. eine Zeitschrift wie „Kunst und Kirche" ständig unter Beweis stellt —, so ist die generelle Fremdheit gegenüber der unmittelbaren Gegenwartskunst jedoch keineswegs überwunden. Die Einbeziehung der Kunst orientiert sich nach wie vor an vorangegangenen Leitbildern, auch wenn diese jetzt anders sind als zu Noldes Zeiten. Die In-Dienst-Nahme der Kunst als ancilla theologiae (Magd der Theologie) wird nach wie vor praktiziert. Trotz mancher mutiger Brückenschläge von Einzelgängern besteht die Gefahr, daß sich die Ausgrenzung der Kunst aus der Kirche weiter fortsetzt. Die geistige Auseinandersetzung, die man seitens der Kirche andernorts sucht, findet hier längst statt. Man brauchte nur hinzuschauen, um im Bereich der Kunst den eigenen Fragen, Symbolen und Mythen, wenn auch auf neuartige und verfremdete Weise, zu begegnen.

Daß Kunst generell Quelle von Erkenntnis sein kann, ist kein neuer Gedanke. Aber Kunst kann auch Quelle theologischer Erkenntnis sein, wenn sie als Erfahrung — verdichtet und reflektiert — theologisch relevant wird. Die frühchristlichen Apologeten und die alexandrinischen Theologen bedienten sich der Lehre vom Logos spermatikos, um eine Beziehung vom Geist im griechischen Sinn (als „ausgestreutem Samen") zum Logos in Christus herzustellen. Diese Vorstellung — in neuer Form aufgegriffen — erscheint mir als Folie, vor der sich das Verhältnis von Kunst und christlicher Verkündigung begreifen ließe. Bei der Begegnung mit einem Kunstwerk ist auf den Logos spermatikos zu achten, der im Kunstwerk vorhanden ist, verborgen in Brüchen und Rissen und der schließlich zum Logos in Christus in Beziehung zu setzen wäre.

IV. Praktische Folgerungen

Um Gemeinden mit Gegenwartskunst in Verbindung zu bringen, wäre zu empfehlen, Kunstwerke vorübergehend in Kirchenräume (und andere kirchlich verwaltete Räume) zu bringen. Das klassische Modell ist die zeitlich befristete Kunstausstellung; ein anderes ist die kurzfristige Einbeziehung eines einzelnen Kunstwerkes in die Kirche, wobei dann das Kunstwerk die Gottesdienste und übrigen Dienste durch seine Präsenz begleitet. Für beide Typen gibt es Beispiele.

Das gegenwärtig zu beobachtende Interesse an Kunstausstellungen könnte bei unsachgemäßer Durchführung längerfristig allerdings sogar schädlich sein. Aufgrund der weitgehenden Ausgrenzung der Moderne in diesem Jahrhundert ist die Kirche in der Defensive. Die Nichtwahrnehmung von Gegenwartskunst ging zum Teil Hand in Hand mit der Förderung von zum großen Teil kunstgewerblichen, leicht verdaulichen Produkten — aus der Sicht der Kunstwelt ein bleibendes Manko. Wenn dann eine Kirchengemeinde, eine Akademie oder ein katholisches Bildungswerk, eine Kirchenverwaltung oder gar ein Katholikentag oder Kirchentag sich zu Kunstausstellungen entschließen, müssen sie sich dieser Hypothek bewußt sein. Dann wird die Autonomie zum Prüfstein. Wenn man die Kunst für die eigenen (gewiß sehr hohen) Zwecke lediglich instrumentalisierte, sollte man in einem solchen Fall auf eine Kunstausstellung lieber verzichten.

Vor diesem Hintergrund ist die Präsentation eines einzelnen Kunstwerkes oder eines einzelnen Künstlers sogar noch unproblematischer als die Themenausstellung. Bei der Einzelwerkpräsentation oder der Vorstellung eines einzelnen

Künstlers sind der Instrumentalisierung Grenzen gesetzt. Die Ausstellung zu einem biblischen Thema ist demgegenüber schwieriger, weil die Gefahr der Instrumentalisierung der Kunstwerke immer präsent ist. So anregend es für den Veranstalter ist, Themen wie „Christus", „Abendmahl", „Schöpfung" oder „Engel" in mehreren Variationen vorzuführen, der Künstler könnte leicht in die Rolle des bloßen Zulieferers und Anregers zurückgedrängt werden. Wer mit Gegenwartskunst im Kontext Kirche zu tun hat, kann nicht einfach zur Tagesordnung übergehen. Zumindest dies könnte Kunst bewirken: die Unterbrechung, die Irritation.

Zeitgenössische Kunstwerke im Kirchenraum

Am weitesten geht, wer den Kunstwerken im Kirchenraum einen dauerhaften Ort zuweist. Hier trifft die wirkliche Präsenz des Kunstwerks auf die Präsenz des Raums und wird mit vielfältigen Formen des Gottesdienstes und den anderen gemeindlichen Diensten dauerhaft verbunden. In der Regel wird der Kirchenraum als Schwelle empfunden, hinter der in der Kunst vieles nicht mehr erlaubt ist, was andernorts unstreitig möglich ist. Künstler wie Arnulf Rainer, Jürgen Brodwolf und Werner Knaupp werden beispielsweise auf Akademietagungen oft diskutiert, sind auf Ausstellungen im Kontext Kirche vertreten — und trotzdem findet man von diesen Künstlern kein Werk, das in einer zum Gottesdienst genutzten Kirche auf Dauer seinen Ort gefunden hätte.

Der Grund hierfür ist ein doppelter: Zum einen sind die Kunstwerke im Kirchenraum Teil der Kirchenarchitektur, weshalb die räumliche Einbindung — womöglich sogar in einer historischen Architektur — zum Problem wird. Zum anderen stehen die Kunstwerke in Korrespondenz zu dem, was in der Kirche Sonntag für Sonntag, an Wochen- und Festtagen, als Gottesdienst stattfindet. Der Gottesdienst in seinem liturgischen Verlauf ist Wort und Antwort, ist Eucharistie und Geheimnis und repräsentiert Sinn und Wert dessen, was die Gemeinde glaubt, denkt und fühlt. Des Gottesdienstes wegen kommt die Gemeinde zusammen, nicht des Raumes wegen und erst recht nicht wegen der Kunstwerke.

Solche Vorgaben legen es nahe, daß man bei der Einbeziehung eines Kunstwerkes in die Kirche auf Risiken weitgehend verzichtet und in Sachen Kunst das Unverbindliche einer profilierten Aussage vorzieht. Man meint, ein Werk müsse mit dem Raum und allen kirchlichen Anlässen jetzt und für alle Zukunft verbunden sein. Die Dominanz der Mittelmäßigkeit der Kunst im Kirchenraum hat hierin ihre Ursache; ein fast tragisches Phänomen! Weil Gottesdienst und Raum ein so hoher Wert sind, verweigert man anspruchsvoller Kunst den Zutritt. Aber der Preis ist hoch.

Recht verstanden müßte es sehr wohl möglich sein, der Gegenwartskunst innerhalb des Kirchenraumes ein Existenzrecht zu sichern. Erforderlich ist allerdings, daß sich einerseits die autonome Kunst ihrer spezifischen Ortsgebundenheit bewußt wird und andererseits Architektur, Denkmalpflege und kirchlich Verantwortliche ihren Vorstellungshorizont von dem, was künstlerisch möglich wäre, erweitern. Ein zeitgenössisches aussageträchtiges Werk kann auch in alter Architektur zur Geltung kommen, ohne zu verstümmeln oder zu zerstören. Der Gottesdienst würde mit der Gegenwärtigkeit des Geistes konfrontiert, gebrochen vielleicht, auf mannigfache Weise herausgefordert, aber immerhin konfrontiert mit Geist und Leben.

Hinsichtlich der Einbeziehung von Gegenwartskunst in Kirchenräumen wäre Mut zu mehr Wagnis angebracht. Kirchen, in denen die Gegenwartskunst —

aus welchen Gründen auch immer — keinen Ort und kein „Wort" mehr findet, haben sich in eine selbstverschuldete Isolation begeben. Nicht das Modernitätsdefizit ist daran das Beängstigende. Schlimmer wiegt, daß man sich damit von den Prozessen gegenwärtiger geistiger Auseinandersetzung ausgrenzt. Das Nichtwahrnehmen der in der Kunst erhobenen Frage nach Sinn, Wert und Transzendenz mag eine Rolle spielen. Oft ist es auch die Angst, das eigene proprium nicht mehr aufrechterhalten zu können, also schlicht Kleinglaube.

Das Ja zum zeitgenössischen Kunstwerk bedeutet nicht, daß an jeder Stelle im Kirchenraum jedes qualitativ hohe Kunstwerk seinen Ort finden könnte. Im Einzelfall wird abzuwägen sein, was sinnvoll und der Gemeinde zumutbar ist und was nicht. Nicht jeder Ort in einer Kirche hat die gleiche Repräsentanz und den gleichen Rezeptionsradius. Gleichwohl ist — gerade um der Gemeinde willen — zu fordern, daß man der Gegenwartskunst exemplarisch im Kirchenraum einen dauerhaften Ort zuerkennt. Dies zu mißbilligen, wäre eine theologische Ohnmachtserklärung.

Die Präsenz von Gegenwartskunst bedeutet die permanente Anwesenheit von zeitgenössischer religiöser Erfahrung und Weltdeutung. Der ontologische Grund, weshalb wir uns für Kunst im Kirchenraum einsetzen, ist ihre Partizipation an der Wahrheit im Sinne der Erschließung von Existenz auf mannigfache, plurale Weise. Günter Rombold schreibt: „Kunst bezieht sich auf Wahrheit, sie hat einen Wahrheitsgehalt. Sie hat nicht bloß einen unverbindlichen ästhetischen Charakter, sondern sie hat eine existentielle Dimension. Im Begriff der Wahrheit sehen wir die verbindende Klammer zwischen Ethik und Ästhetik. Beide sind auf Wahrheit bezogen, auf Wahrheit verpflichtet. Allerdings wird zu prüfen sein, was ‚Wahrheit' im Bereich der Kunst bedeutet."[4] Dieser Explikation der Wahrheit der Kunst und deren Überprüfung hat Günter Rombold ein Drittel eines Jahrhunderts, sein Lebenswerk gewidmet. Wo dem Kunstwerk soviel Macht zugesprochen wird, stellt sich naturgemäß die Frage nach der Grenze. Das ist richtig so. Für die Kirche in ihrer realen Verfassung sollte jedoch gelten, daß man, bevor man die Grenze markiert, sich erst einmal mit der Kunst auf den Weg begibt. Mit der Kunst auf dem Weg, sollte man sich ihrer sanft-poetischen, aber auch ihrer ekstatisch-eruptiven Begleitung nicht entziehen und stattdessen die Bergpredigt zitieren: „Und wer dich nötigt, eine Meile weit zu gehen, mit dem gehe zwei!" (Mt 5, 41).

[4] *G. Rombold*, Die Wahrheit der Kunst, in: Kunst und Kirche 48 (1985) 79.

Heinrich Döring
Martin Moritz
DER KREUZWEG
Eine theologische Meditation
von Heinrich Döring
zu einem
gezeichneten Kreuzweg
von Martin Moritz

VERLAG PASSAVIA
8390 Passau 1

80 Seiten. 20 × 20 cm.
Mit Wiedergabe der
Originalzeichnung auf
Leporello 102 × 20 cm
als Anhang.
Ganzlinson 19,80 DM

JAKOB BAUMGARTNER

Generalabsolution: Ja, aber . . .

Zur Sonderregelung für die Kirche in der Schweiz

In einem ersten Beitrag hat der Verfasser, Professor für Praktische Theologie (Liturgiewissenschaft) in Fribourg, zur Frage der Generalabsolution aufgrund der Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanum Stellung genommen (vgl. diesen Jg., Heft 2, S. 108—119). Die nachfolgenden Ausführungen schildern die gegenwärtige Situation in der Schweiz aufgrund der 1989 von Papst Johannes Paul II. approbierten Partikularnormen. Die Leser mögen bei der Lektüre beachten, daß die zwei Artikel Baumgartners sachlich eng aufeinander bezogen sind. (Redaktion)

Das jahrelange Seilziehen zwischen Rom und dem Schweizer Episkopat in Sachen Generalabsolution hat mit der Anfang September 1989 erfolgten Veröffentlichung von Sonderbestimmungen sein vorläufiges Ende gefunden. Deren Promulgation, an der 203. Ordentlichen Versammlung der Schweizer Bischofskonferenz (6.—8. März 1989) beschlossen, geschah alles andere als spektakulär; ohne viel Aufhebens von dem Erlaß zu machen, bringen die Bischöfe die Änderungen, welche die „gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution" betreffen, unter dem unauffälligen, neutralen Titel „Partikularnormen der Schweizer Bischofskonferenz zum neuen Kirchenrecht (VI)"[1] zur Kenntnis der Öffentlichkeit. Die Verordnungen dieser sechsten Serie beziehen sich auf Canon 961 § 2, wonach die Bischofskonferenzen gehalten sind, Kriterien aufzustellen für die Beurteilung von Notfällen, in denen mehreren Pönitenten gleichzeitig „ohne vorangegangenes persönliches Bekenntnis die Absolution in allgemeiner Weise" erteilt werden kann.[2]

Aufgrund der in letzter Zeit aufgetretenen innerkirchlichen Spannungen und infolge der besonders geladenen Atmosphäre in unserem Land befürchteten manche Katholiken einen negativen römischen Bescheid in dieser Angelegenheit, also das vorbehaltlose Verbot der Generalabsolution, die sich seit fünfzehn Jahren in unseren Gemeinden eingebürgert hat. Die Lösung, die schließlich getroffen wurde und die erforderliche „recognitio" durch den Apostolischen Stuhl fand, korrigiert zwar die bisherige Praxis der Bußfeiern in einigen Punkten, läßt sie aber grundsätzlich doch fortbestehen. „Wir sind noch einmal davongekommen", so mag wohl der eine oder andere Seelsorger aufatmend feststellen.

Mit den folgenden Darlegungen möchte ich aufzeigen, unter welchen Bedingungen und in welchem Kontext die Generalabsolution auch weiterhin in der Kirche der Schweiz erlaubt ist. Wie gedenken die einzelnen Ortsordinarien die neue Regelung zu handhaben?[3] Was letzteres angeht,

[1] SKZ 157 (1989) 547; ebd. 546—547: Einleitung zur Veröffentlichung der Kriterien zur Anwendung von can. 961§2. — Die einzige (mehr indirekte) Reaktion darauf erfolgte bisher in SKZ 157 (1989) 745—746; *R. Füglister*, Von der Freiheit der Kinder Gottes; *J. Bommer*, Bußgottesdienst in priesterarmer Zeit, in: SKZ (1990) 258—259.

[2] CIC can. 961§1.

[3] Schon in Nr. 39 des Ordo Paenitentiae (2. 12. 1973) hieß es unter Berufung auf LG 26, dem Diözesanbischof obliege es, „die Bußdisziplin seiner Diözese zu regeln" und zu entscheiden, wann es erlaubt ist, die sakra-

steigen im Betrachter in der Tat einige Bedenken auf, wenn er den Wortlaut der Begleitschreiben, mit denen die sechs Diözesanbischöfe die Weisungen an ihre Mitarbeiter in der Seelsorge versandten, etwas näher untersucht.

1. Die Duldung der Generalabsolution in der Schweiz nach dem Inkrafttreten der Partikularnormen 1989

Wie ich in meinem Beitrag „Zur Frage der Generalabsolution" gezeigt habe,[4] behauptete sich mit der Promulgation des neuen kirchlichen Rechtsbuches die restriktive Interpretation der Vorschriften bezüglich der Generalabsolution, welcher Tendenz auch das päpstliche Schreiben „Reconciliatio et paenitentia" huldigt. Kaum verwunderlich, daß die Seelsorge dadurch mancherorts in eine Sackgasse geriet,[5] zumal Johannes Paul II. damals nicht müde wurde, das Thema der Einzelbeichte und das damit verbundene Malaise (die kirchliche Mittlerschaft im Versöhnungsgeschehen) immer im selben Sinn abzuwandeln.[6] Seine Ansprache an den Episkopat Kanadas (20. September 1984) hört sich wie eine Entgegnung auf die Stellungnahme einzelner seiner Mitglieder auf der Bischofssynode 1983 in Rom an.[7] Seit kurzem sei die jahrhundertealte Beichtpraxis außer Übung gekommen; doch dürfe die Betonung des gemeinschaftlichen Aspekts nicht zur Vernachlässigung der persönlichen Anstrengung des Pönitenten sowie der Einzellossprechung führen. In der Tatsache, daß ein Großteil der Gläubigen der Beichte fernbleibe, so erklärte der Papst in seinem Brief an alle Priester vom Gründonnerstag 1986,[8] zeige sich die Dringlichkeit, eine ganze Pastoral des Sakramentes der Versöhnung zu entwickeln. Zur selben Zeit bedauerte er vor der Sakramentenkongregation die in vielen Einzelkirchen vorkommenden Mißbräuche hinsichtlich der Generalabsolution, und dies trotz der Weisung des Codex und des Schreibens „Reconciliatio et paenitentia",[9] weshalb es den Bischofskonferenzen zufalle, über den Ausnahmecharakter der Generalabsolution zu wachen und die Fälle „schwerwiegender Notsituationen" festzulegen.
Vor diesem Hintergrund befanden sich die Bischöfe unseres Landes in einer nicht gerade bequemen Lage, waren doch die (eher großzügigen) Bußweisungen von 1974 immer noch in Kraft.[10] Gelegentlich des Papstbesuches (nach Pfingsten 1984) gab es Befürchtungen, die helvetische Praxis könnte einschneidenden Veränderungen unterzogen werden. Vor der Schweizer Bischofskonferenz in Einsiedeln (15.

mentale Generalabsolution zu erteilen. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Pastorale Richtlinien bezüglich der Erteilung der sakramentalen Generalabsolution (16. 6. 1972) Nr. V: H. Rennings — M. Klöckener (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963—1973, Kevelaer 1983, Nr. 2823.

4 ThPQ 138 (1990) 108—119.

5 Vgl. Directives de Mgr Jacques Jullien aux prêtres du diocèse de Rennes, Dol et Saint-Malo, in: Doc. Cath. 68 (1986) 256—259.

6 Siehe die Serie der päpstlichen Ansprachen bei Generalaudienzen über die Beichtakte vom Februar bis April 1984 in: Doc. Cath. 66 (1984) 293; 466—467; 467—468.

7 In: Doc. Cath. 66 (1984) 983—987 (spez. 985). Johannes Paul II. spielt darin auf die Bischofssynode an.

8 Le témoignage du curé d'Ars, un appel pour notre temps, in: Doc. Cath. 68 (1986) 339—344 (spez. 341).

9 Ansprache an die Vollversammlung der Sakramentenkongregation (14. 4. 1986) in: Doc. Cath. 68 (1986) 534—536. Die Beichte sei nicht bloß eine Pflicht, sondern ein wirkliches Recht, das Recht eines jeden, ein einzigartiges Subjekt zu sein. Vgl. den nicht gerade hochgestimmten Bericht an der Bischofssynode 1987 über das Echo, das „Reconciliatio et paenitentia" gefunden hatte, in: Doc. Cath. 69 (1987) 1010—1011: Die Verlautbarung habe noch längst nicht alle Früchte hervorgebracht und die Beichtpraxis mancherorts abanstatt zugenommen.

10 Sie sind nie widerrufen worden.

Juni 1984) erinnerte Johannes Paul II. an den Ad-limina-Besuch von 1982, bei dem er mit unseren Bischöfen eine Reihe von Problemen — darunter die Praxis des Bußsakramentes — erörtert habe, Probleme, die inzwischen nichts von ihrer Bedeutung eingebüßt hätten.[11] Bei späteren Begegnungen wolle man darüber weiter verhandeln. Am selben Tag trug ein Vertreter der italienischen Schweiz dem Papst das Anliegen vor: „Viele Priester bedauern es, daß sie nicht häufiger Bußfeiern mit sakramentaler Absolution halten dürfen."[12]

Gerade diese Stimme macht deutlich, daß die Schweizer Bischöfe zwei Feuern ausgesetzt waren. Auf der einen Seite wußten sie um die Wünsche von Klerus und Volk, um die positiven Früchte der Bußfeiern mit Generalabsolution; auf der anderen Seite lastete auf ihnen der Druck von der gesamtkirchlichen Entwicklung her. Hinzu kam das Urteil der von der Schweizer Lösung (wenigstens an den Grenzen) mitbetroffenen Nachbarländer, ein Urteil, das nicht durchgehend günstig lautete. Jedenfalls zogen sich die Erörterungen in die Länge. Auf diesem an die fünf Jahre dauernden Weg kam es zu Diskussionen innerhalb der Bischofskonferenz, zu mehrfachen Kontakten mit römischen Instanzen, deren Einschätzung der Lage sich nicht mit der mehrheitlichen hiesigen Auffassung deckte, zu zweimaligen Direktgesprächen mit dem Papst. Besonders viel Zeit nahm die Erarbeitung der für die Gesamtschweiz anzuwendenden Kriterien in Anspruch, fehlte es doch an diesbezüglichen Vorlagen aus anderen Ländern.

Die neuen bischöflichen Bußverordnungen, durch das Inkrafttreten des Codex (am ersten Adventsonntag 1983) notwendig geworden, schicken eine „Einleitung zur Veröffentlichung der Kriterien zur Anwendung von can. 961 § 2" voraus. Dieser Vorspann, in Briefform an die Priester und die anderen „Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Seelsorge" gerichtet, enthält knappe geschichtliche und theologische Hinweise. Zunächst erinnern die Bischöfe an die im Gefolge des Ordo Paenitentiae Pauls VI. von ihnen (1974) erlassenen Weisungen zur Erneuerung des Bußwesens in unserem Land. „Seither wurden in der Schweiz", so fahren sie fort, „viele Erfahrungen mit der neuen Bußordnung gesammelt, mit der Einzelbeichte wie mit dem Buß-Gottesdienst mit kollektiver sakramentaler Absolution. Diese Erfahrungen, die guten wie die weniger guten, wurden von den Bischöfen dauernd überprüft." Aufgrund dessen sowie unter Berücksichtigung des Meinungsaustausches mit dem Papst und seinen Mitarbeitern legt nun die Bischofskonferenz Normen vor, welche in einigen Punkten von den Weisungen 1974 abrücken.

Die „wesentliche und maßgebende Grundlage" für das christliche Umkehrgeschehen, so heißt es in der theologischen Zwischenbemerkung, bilde die Botschaft vom Vatergott, der vergibt, und von Christus, der den Menschen die Verzeihung schenkt. Die Kirche vermittle in der Kraft des Geistes das Geschenk der Versöhnung weiter. Jede Bußpastoral müsse darauf abzielen, den Gläubigen beizubringen, „daß sie, der Barmherzigkeit Gottes bedürftig, von Gott die Verzeihung erlangen".

Es folgt im Begleitbrief ein „Blick auf die Entwicklung der letzten Zeit". Im Verlauf der Jahrhunderte, so erklären die Bischöfe, seien verschiedene Formen des Bußsa-

[11] Ansprache des Papstes an die Schweizer Bischöfe, in: SKZ 152 (1984) 399—402 (hier 399).

[12] Worte an den Papst. Begegnung mit Vertretern des Schweizer Klerus, in: SKZ 152 (1984) 403; vgl. ebd. 437: Der Papst und die Priester.

kramentes in Übung gewesen; in der Neuzeit hingegen habe sich als einzige Weise sakramentaler Versöhnung die Beichte durchgesetzt. Inzwischen traten merkliche Veränderungen ein, zum Beispiel hinsichtlich des Sündenbewußtseins (gesellschaftliche Dimension der Sünde). Verunsicherung herrsche darüber, was Schuld, was Sünde sei, „bis zum Verlust des Sündenbewußtseins". Es gebreche den Menschen mehr und mehr an der Fähigkeit, ihre persönlichen Probleme auszudrücken. Der wachsende Priestermangel belaste den Klerus besonders vor den Festtagen mit ihrem Andrang zu den Beichtstühlen, weshalb 1974 die neue Schweizer Bußordnung in Kraft trat. Von der Möglichkeit der Bußfeiern mit Generalabsolution machten die Gemeinden je länger desto mehr Gebrauch. Bei all den Vorteilen, welche diese Liturgien brachten, müsse man leider auch feststellen, „daß die klaren Weisungen der Bischöfe nicht überall eingehalten wurden (zum Beispiel mangelnder Hinweis auf das notwendige persönliche Sündenbekenntnis bei schwerer Schuld)". Die Bischofskonferenz bedauert die Vernachlässigung der gewöhnlichen Bußfeiern (ohne Generalabsolution); diese hätten nicht jene Bedeutung erlangt, „welche ihnen eigentlich zukommen könnte" (als Beichtvorbereitung, zur Vertiefung der Bußgesinnung, als Einstimmung in die Advents- und Fastenzeit).

Der bischöfliche Vorspann zu den Partikularnormen schließt mit einigen „pastoralen Leitlinien". Es gelte, „noch besser zu erfassen, daß das christliche Leben stets ein Weg der Bekehrung ist". — Die Erneuerung der Einzelbeichte bleibe „ein wichtiges pastorales Anliegen"; im Falle schwerer persönlicher Schuld habe der Pönitent die Pflicht zum Einzelbekenntnis. — Bußfeiern ohne allgemeine Lossprechung sind zu fördern, um den Sinn für die soziale Dimension von Sünde und Versöhnung zu schärfen. — Es fällt dem einzelnen Diözesanbischof (und nicht der Bischofskonferenz) zu, Bußgottesdienste mit sakramentaler Generalabsolution zu erlauben; dafür stützt er sich auf die von Papst Johannes Paul II. am 4. März 1989 approbierten Kriterien.

Wie hören sich nun die von den Schweizer Bischöfen zu Canon 961 §2 erlassenen Sondernormen an? Im entscheidenden Passus heißt es: „Die Schweizer Bischofskonferenz vertritt die Auffassung, daß auf ihrem Territorium (wenn auch nicht überall) Umstände eintreten können, die zu der ‚ausreichend begründeten Notlage' führen, welche die Erteilung der Kollektivabsolution erlaubt." Als solche „Umstände" nennen die Bischöfe den Mangel an (Diözesan- und Ordens-)Priestern sowie deren hohes Durchschnittsalter, ferner den in unserem Land bestehenden „alten und wertvollen Brauch, vor Hochfesten das Bußsakrament zu empfangen".

Die von der Bischofskonferenz aufgestellten „Kriterien", wonach der einzelne Bischof zu beurteilen hat, ob die geforderten Bedingungen für Bußfeiern mit Generalabsolution gegeben sind, lauten:

a) „Es muß unmöglich sein, eine ausreichende Zahl von Beichtvätern zu finden, damit das Sakrament innerhalb eines zumutbaren Zeitraums auf würdige Weise gefeiert werden kann . . ."

b) „Zahlreiche Gläubige müßten — aus objektiven oder subjektiven Gründen — über einen längeren Zeitraum hinweg die Sakramente entbehren, und sie würden es sich so zur Gewohnheit machen, das Sakrament der Buße nicht mehr zu empfangen."

c) „Auch wird man in manchen Fällen der moralischen Unmöglichkeit Rechnung tragen dürfen, von der Thomas von Aquin spricht und welche heute nicht selten vorkommt: ‚In der Tat sind viele so schwach, daß sie eher ohne Lossprechung sterben

würden als bei einem bestimmten Priester zu beichten!'"[13]

Diesen drei Bedingungen geht die (nicht sehr klare) Bemerkung voraus: Die große Anzahl von Beichtenden allein genüge nicht; die drei Umstände (a—c) müßten *gleichzeitig* gegeben sein.

Wenn der Diözesanbischof die erwähnten Bedingungen als erfüllt betrachtet, soll er auf die Beachtung folgender Punkte bestehen:

a) Die Verpflichtung, schwere Verfehlungen in einer Einzelbeichte zu bekennen, ist den Pönitenten jedesmal (bei einer Bußfeier mit Generalabsolution) in Erinnerung zu rufen. Der Vorsatz, schwere Sünden einzeln zu bekennen, stellt auch „eine notwendige Voraussetzung für die Gültigkeit des Sakraments" dar.[14]

b) Es sind zahlreiche Beichtgelegenheiten zu bieten. „Den Gläubigen soll die Einzelbeichte als die normale Form des Bußsakramentes nahegelegt und zugänglich gemacht werden, damit sie sie schätzen und gerne praktizieren."

c) Es ist daran zu erinnern: Wer schwer gesündigt hat (wer z. B. in einem ungeordneten Eheverhältnis lebt), kann die Lossprechung nicht empfangen, „solange er nicht bereit ist, den Schaden wiedergutzumachen oder seine Lebensführung zu ändern".

d) „Kinder, Jugendliche und Erwachsene brauchen eine sorgfältige Gewissensbildung."

e) Die Pflicht, schwere Verfehlungen mindestens einmal im Jahr zu beichten, „muß den Gläubigen bekannt sein".[15]

Mit der römischen Anerkennung der Partikularnormen hat sich die Kirche in der Schweiz in die seit dem Erscheinen des Codex geltende gesamtkirchliche Ordnung eingefügt; das Odium des helvetischen Alleinganges ist von ihr genommen. Bei allem Beharren auf der Praxis der Einzelbeichte als der „normalen Form des Bußsakramentes", bei allem Insistieren auf den gewöhnlichen Bußliturgien (ohne Generalabsolution) gewährt unsere Bischofskonferenz beziehungsweise Rom der sakramentalen Versöhnungsform C (Bußfeier mit Generalabsolution) auch fürderhin Lebensraum, obwohl dieser in etwa eingeengt und mit allen nur erdenklichen Vorsichtsmaßnahmen umzäunt wurde. Es kann also in unserem Land Notlagen geben, in denen sich die Erteilung der allgemeinen Lossprechung rechtfertigt. Die Kriterien zur Beurteilung der Erlaubtheit der Generalabsolution führen neben dem Priestermangel und dem großen Andrang von Umkehrwilligen vor Hochfesten die (heute nicht selten vorkommende) moralische Unmöglichkeit der Einzelbeichte an: eine erstaunlich realistische Haltung.[16] Von daher gesehen wäre es irrig, unseren Bischöfen die Absicht zu unterschieben, über kurz oder lang die Generalabsolution abschaffen zu wollen.[17] Gegen alle Widerstände gelang es ihnen, eine weithin anerkannte Feierform des Bußsakramentes in ihrer Substanz zu retten.

„Der Eindruck dürfte wohl nicht trügen", so schrieb ein Journalist, „daß die neuen bischöflichen Weisungen zurzeit das Bestmögliche sind, was die Schweizer

---

[13] Sup. IIIa.q.8.a.4. ad 6: quia multi sunt adeo infirmi quod potius sine confessione morerentur quam tali (proprio) sacerdoti confiterentur.

[14] Der Passus 3a, mangelhaft aus dem Französischen übersetzt, sollte so lauten: „Den Pönitenten (nicht: Beichtenden) muß jedes Mal die Verpflichtung in Erinnerung gerufen werden, daß schwere Verfehlungen in einer Einzelbeichte zu bekennen sind. Neben der rechten Disposition stellt der Vorsatz, seine schweren Sünden zu gebotener Zeit einzeln zu beichten, eine notwendige Voraussetzung für die Gültigkeit des Sakraments dar."

[15] Verweis auf can. 989.

[16] Man begegnete ihr schon in den 1974er Weisungen.

[17] So *P. Favre*, in: Liberté 23./24. September 1989, 9.

Bischöfe in Rom ‚herausholen' konnten. Mit den jetzt erlassenen, päpstlich abgesegneten Partikularnormen kann die Kirche in der Schweiz leben — vorausgesetzt, die einzelnen Bischöfe haben genügend seelsorgliches Fingerspitzengefühl, um eine in fünfzehn Jahren erprobte und bewährte Form des Bußsakraments nicht einer theoretischen ‚gesamtkirchlichen Ordnung' oder einer weitgehend illusorischen Wiederbelebung der Einzelbeichte zu opfern."[18]

2. Die Handhabung der Bußpartikularnormen durch die Schweizer Diözesanbischöfe

In der Tat hängt nun alles davon ab, wie der einzelne Ordinarius seine Befugnis wahrnimmt, über das Vorhandensein von Notfällen zu befinden. Von den durch die Bischofskonferenz aufgestellten Kriterien her gesehen, liegt es durchaus im Bereich des Möglichen, Bußfeiern mit Generalabsolution im wesentlichen wie bisher zu halten. In den sechs vorliegenden bischöflichen Stellungnahmen zeichnen sich jedoch verschiedene Trends ab; man könnte sie grob einteilen in eine juristisch-legalistische und in eine pastoral-einfühlsame Tendenz.

In seinem etwas trockenen Begleitschreiben hält der Bischof von Chur fest, der Kollektiv-Absolution eigne „eindeutig Ausnahmecharakter".[19] Sie sei jedoch bei zahlreichen Gläubigen zur Regel geworden, während die persönliche Beichte, „der ordentliche Weg der Versöhnung", für viele die seltene Ausnahme, wenn nicht gar eine unbekannte Größe bilde. Daher die dringende Notwendigkeit, die Einzelbeichte neu zu entdecken, zu beleben und zu vertiefen, wozu die sakramentale Bußform B (gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen) Hilfe bieten könne.[20] Weder theologisch noch pastoral lasse es sich verantworten, jede Bußliturgie mit einer Kollektivabsolution zu beenden. „Nichtsakramentale Bußfeiern mit deprekativen Vergebungsbitten haben übrigens den Vorteil, daß sie in gleicher Weise offen sind auch für Christen, die aus unterschiedlichen Gründen nicht zu den Sakramenten zugelassen werden können." Der Brief gibt der Generalabsolution zwar nicht ausdrücklich den Abschied, doch ermuntert er auch nicht dazu. Jedenfalls fehlt das Urteil des Diözesanbischofs über das Vorhandensein von graves necessitates im Bistum.

Die Stellungnahme des Bischofs von Lugano geschieht in Form eines Dekrets.[21] Mgr. Eugenio Corecco erblickt in der Generalabsolution, für deren gültige Spendung „normalerweise die Umstände einer schweren Notlage in der Diözese Lugano nicht gegeben sind",[22] ein Hilfsmittel, „um die Einzelbeichte, die gewöhnliche Form des Bußsakraments, neu zu entdecken". „Gültigerweise" kann eine sakramentale kollektive Lossprechung nur mit der im voraus eingeholten Zustimmung des Ordinarius gespendet werden (1. Bestimmung).[23] Im besonderen sei es stets notwendig, dessen Meinung einzuholen, wenn man abzuschätzen habe, ob in der unmittelbaren Vorbereitungszeit auf die großen Feste (speziell Weihnachten und Ostern) eine schwere Notlage bestehe. Nur wenn trotz aller getroffenen Maßnahmen nicht genügend Beichtgelegenheiten vorhanden sind, werde der Ordinarius darüber befinden, ob die

[18] *C. Locher*, in: Vaterland Nr. 208, 8. September 1989, 37.
[19] Brief von Johannes Vonderach vom 31. August 1989.
[20] Über die für Pfarreien impraktikable Art dieses Bußmodus wird kein Wort verloren.
[21] Decreto per l'applicazione delle norme complementari emanate dalla Conferenza dei Vescovi Svizzeri per la celebrazione del sacramento della penitenza, vom 24. August 1989.
[22] In anderen Schweizer Diözesen könne dies eventuell der Fall sein.
[23] Das Dekret operiert verschiedentlich mit dem Begriff der „Gültigkeit" des Sakraments.

Generalabsolution angebracht sei (2. Bestimmung). Falls ein Pfarrer in einer plötzlich eingetretenen Notsituation sich gezwungen sähe, die sakramentale Kollektivlossprechung zu spenden, müsse er den Bischof sobald wie möglich davon benachrichtigen (3. Bestimmung). Vor der Erteilung der Generalabsolution ist der Zelebrant vorschriftsgemäß gehalten, die Gläubigen aufmerksam zu machen auf die Verpflichtung, die schweren Sünden wenigstens einmal im Jahr (can. 989) oder vor dem Empfang einer neuen Generalabsolution einzeln zu beichten, den Schaden wiedergutzumachen und ein ungeordnetes Eheverhältnis zu regeln. „Vor Beginn der Bußfeier mit sakramentaler Lossprechung obliegt es dem Vorsteher außerdem, die Gläubigen daran zu erinnern, daß sie, falls sie sich eine kanonische Strafe zugezogen haben (zum Beispiel die Exkommunikation für Vollzug oder Mithilfe bei Abtreibung gemäß can. 1398), die Generalabsolution nicht empfangen können" (4. Bestimmung). Um allen Gläubigen die kirchliche Dimension sowohl der Sünde als auch der Vergebung zu Bewußtsein zu bringen, sollen die Pfarrer die sakramentale Bußform B (gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen) vermehrt anbieten (5. Bestimmung). Die letzten Verordnungen, die uns hier nicht weiter interessieren, betreffen die Beichtjurisdiktion (6. Bestimmung).

Eine ganz andere Tonart schlagen die Bischöfe von Basel und St. Gallen in ihrem Begleitschreiben an.[24] Mgr. Otto Wüst hebt eigens hervor, Papst Johannes Paul II. und seine Mitarbeiter in der römischen Kurie sähen zusammen mit den Bischöfen die Notlage, „die gerade auch in unserem Bistum Basel Bußgottesdienste mit kollektiver sakramentaler Absolution . . . nötig machen können". Ehe die neuen Weisungen in der weitverzweigten Diözese zur Anwendung gelangen, finden in den Räten und der Dekanekonferenz Besprechungen statt. Auch Bischof Otmar Mäder von St. Gallen plädiert für einen seelsorglich verantwortbaren Weg; die kollektive Generalabsolution sei weiterhin möglich. „Weil es sich um eine pastoral sehr wichtige Angelegenheit handelt, ist es unerläßlich, daß ich das konkrete Vorgehen mit den entsprechenden Räten und Gremien bespreche." Deshalb geht die bisherige Praxis vorläufig weiter. Wir dürfen vermuten, daß in beiden Bistümern keine einschneidenden Änderungen zu erwarten sind.

Ebenfalls spüren wir aus dem Begleitbrief des Bischofs von Lausanne, Genf und Freiburg[25] die Mitsorge, das Mitgefühl mit den Priestern. Mgr. Pierre Mamie signalisiert gewisse Mißbräuche, die das Bußwesen in den vergangenen Jahren belastet haben: bedenkenlose Zuflucht zur Generalabsolution, Vernachlässigung der sakramentalen Bußform B, das Verschweigen der Bedingungen bei der Erteilung der allgemeinen Lossprechung (Bekenntnis schwerer Sünden), vielleicht zu wenig Neigung zum Beichthören, routinemäßiges Erledigen der Beichtliturgie. Der Ordinarius erklärt indessen: „In unserer Diözese können Situationen eintreten, für die ich Bußfeiern mit Generalabsolution werde erlauben können. Doch kommt dies allein für die geprägten Zeiten des Advents und der Fastenzeit in Frage." Der Bischof erteilt die Genehmigung allerdings nur, wenn den Gläubigen während den vier Advents- und den sechs Fastenwochen genügend Beichtgelegenheiten angeboten werden. Einerseits sind die

[24] Brief von Bischof Otto Wüst, Solothurn, 24. August 1989; Brief von Bischof Otmar Mäder, St. Gallen, 30. August 1989.

[25] Freiburg, 20. August 1989.

Priester aufgerufen, den Bußliturgien in der Form B die Priorität einzuräumen, andererseits die Gläubigen zu Anfang des Advents und der Fastenzeit betreffs der geltenden Bußordnung gebührend zu informieren. Überdies legen sich für Mgr. Mamie folgende Schritte nahe: Jedes Dekanat muß im Verlauf des Herbstes die konkrete Situation prüfen unter Berücksichtigung der gemachten Erfahrungen und der neuen Weisungen; jeder Dekan soll das Bedürfnis von Bußfeiern mit Generalabsolution genau nachweisen, damit nicht eine beträchtliche Zahl Gläubiger auf die Weihnachts- und Osterkommunion zu verzichten hat.[26] Eine regelmäßige Überprüfung der Lage, vor allem im Schoße des Priesterrates, scheint sich für den Bischof aufzudrängen.[27] Für Erstkommunikanten und Firmlinge kommt die Generalabsolution nicht in Frage; für sie eigne sich am ehesten die Bußfeier mit Einzelgespräch und -lossprechung.

Der Bischof von Sitten, Heinrich Schwery, kann sich in seinem Brief[28] kurz fassen, denn für seine Diözese bringen die überarbeiteten Bußweisungen keine Neuerungen, war doch im Wallis (wie im Tessin) die Praxis der Generalabsolution bisher unbekannt; sie bleibt es auch weiterhin.

Überblicken wir die sechs bischöflichen Stellungnahmen zu den Partikularnormen der Generalabsolution, zeigt sich folgendes Bild: In Sitten bleibt es beim alten, also auch in Zukunft keine allgemeine sakramentale Lossprechung; in Basel und St. Gallen dürften die bisherigen Gewohnheiten kaum spürbare Änderungen erfahren; Lausanne—Genf—Freiburg leitet Maßnahmen ein, die, wenn ernsthaft vom Klerus befolgt, eine Einschränkung der bisherigen Generalabsolutionspraxis bewirken könnten[29], weit stärker gilt dies von Chur, das kein Wort von graves necessitates verlauten läßt. Lugano schließlich öffnet einen Spalt für die Bußform C, doch schrecken die aufgestellten Bedingungen den Klerus wohl davon ab, diese Möglichkeit überhaupt in Erwägung zu ziehen. Eines zeichnet sich jetzt schon ab: die kleinräumige Schweiz, anstatt sich zu einer einheitlichen Bußdisziplin durchzuringen, treibt, begünstigt durch das neue Kirchenrecht, die diözesane Eigenbrötlerei noch weiter. Die Befürchtung ist nicht aus der Luft gegriffen, daß zwischen einzelnen Regionen eine alles andere als der Sache förderliche Polarisierung entsteht.

3. Schlußbemerkungen[30]

Der Ende 1973 veröffentlichte Ordo Paenitentiae eröffnete hoffnungsvolle Perspektiven für das Sakrament der Versöhnung, insbesondere durch die Möglichkeit der Bußfeiern mit Generalabsolution. Die Schweizer Bischofskonferenz rang sich damals zum Mut durch, die Chance zu ergreifen, indem sie mit ihren Weisungen von 1974 den Seelsorgern eine wirkliche Hilfe in die Hände gab, um aus der Bußkrise herauszufinden. Dank der pastoral aufgeschlossenen Haltung unserer Oberhirten gelang es, die Bußbotschaft des Evangeliums Scharen von Katholiken zu verkünden und diese in der Umkehrgesinnung zu bestärken. Trotz der Erneuerung der sakramentalen Riten ging

[26] Letztere Vorschrift ist ganz und gar wirklichkeitsfremd.

[27] „Après examen, je demanderai aux évêques auxiliares, au vicaire général et aux vicaires épiscopaux de vous donner en mon nom les autorisations nécessaires."

[28] Sitten, 22. August 1989.

[29] In der Westschweizer Diözese hatte man nach den 1974er Bußweisungen zunächst vor allem die sakramentale Bußform B praktiziert; diese erwies sich aber als nicht sehr günstig für Pfarreien, so daß die Bußform C immer mehr an Boden gewann.

[30] Die Schlußbemerkungen beziehen die Darbietungen meines in Anm. 4 genannten Beitrages mit ein.

die Einzelbeichte mehr und mehr zurück. Paul VI., von der Entwicklung beunruhigt, reagierte gegen Ende seines Pontifikats mit Aufrufen zur Rettung der hergebrachten Praxis. Der jetzige Papst griff dieses Anliegen sogleich auf und bezeichnete die Feier der Generalabsolution wiederholt als äußersten Notfall, die Einzelbeichte hingegen als die Normalform für den Empfang des Bußsakramentes. Diese Linie trug im CIC 1983 den Sieg davon, verfochten durch die Internationale Theologenkommission, unterstützt von kurialen Stimmen an der Bischofssynode 1983 und schließlich bestätigt in der Exhortatio Apostolica „Reconciliatio et paenitentia" Johannes Pauls II. Seither standen die Schweizer Bischöfe unter nicht geringem Druck, ihre Weisungen von 1974 der restriktiven Interpretation des CIC 1983 anzupassen; behindert wurde dieses Unternehmen dadurch, daß in der Bischofskonferenz die einstige Geschlossenheit fehlt. Immerhin darf man der Konferenz bescheinigen: Sie rettete, was sie unter den gegenwärtigen Umständen zu retten vermochte — dies nicht zuletzt dank des Verständnisses des Papstes.

Wer den Streit rund um die Generalabsolution nüchtern betrachtet, kommt nicht umhin festzustellen, daß wir hier ein Schulbeispiel vor uns haben, wie durch restaurative Tendenzen (Neubelebung der Einzelbeichte mit allen Mitteln) die Kirche in der Schweiz — stellvertretend für andere — wieder in den Senkel gestellt werden soll. Das Starren auf die „individualis et integra confessio" und das Beharren auf tridentinischen Bußbeschlüssen und -mustern ignoriert die Modernisierungsschübe unseres Jahrhunderts.[31] Wenn aber die Geschichte der christlichen Buße uns etwas lehrt, so ist es doch die große Wandlungsfähigkeit des sakramentalen Zeichens — soll es also mit Trient sein Bewenden haben?[32] Die gegenwärtige kirchenamtliche Position kann wohl kaum das letzte Wort sein. Ob das Sichfestklammern an einem geschichtlich gewordenen Modell aus der Sackgasse führt, muß man bezweifeln. Wäre es nicht dem zentralen Anliegen der Umkehr/Versöhnung förderlicher, jenen Bußweisen zu vertrauen, die der heutige Mensch gerne und dankbar ergreift, als sich auf die Repristination von Formen zu versteifen, die ihm das Bußsakrament erschweren, wenn nicht gar verunmöglichen? Dazu meint U. Ruh: „Jedenfalls läßt sich die Umbruchsituation in der Beichtpraxis nicht einfach dadurch in den Griff bekommen, daß man die Gläubigen dringlich auffordert, wieder mehr zu beichten und dieser Aufforderung mit einer restriktiven Handhabung der Möglichkeiten für die Generalabsolution Nachdruck verleiht. Man liefe dabei Gefahr, viele Gläubige gar nicht mehr zu erreichen.[33]

---

[31] Ob das Desertieren der Beichte nicht auch eine „Rache der Geschichte" darstellt, weil der Klerus jahrhundertelang mit dem Sakrament soziale Kontrolle und zum Teil Gewissenszwang ausgeübt hat? Vgl. dazu die Erforschung der Beichte „von unter her" in: Groupe de la Bussière, Pratiques de la confession. Des Pères du Désert à Vatican II. Quinze études d'histoire, Paris 1983.

[32] Siehe *R. Taft*, La pénitence aujourd'hui. Etat de la recherche, in: LMD 171 (1987) 7—35. Zu Trient (ebd. 23): „Le décret de Trente était une défense de l'orthodoxie et de la légitimité de la confession contre les attaques dont elle était l'objet, non une tentative pour répondre à la question actuelle de la légitimité d'une confession et absolution générales et communes, point qui n'a jamais fait l'objet des discussions tridentines." Vgl. *J. Delumeau*, L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe—XVIIIe siècle, Fayard, Paris 1990. Ein höchst aufschlußreiches und zum Teil erschütterndes Buch, in welchem der angesehene Historiker nachweist, daß das detaillierte Sündenbekenntnis (besonders auf sexuellem Gebiet) durch alle Jahrhunderte hindurch ein „fast unüberwindliches Hindernis" darstellte (174). Jedenfalls warnt der geschichtliche Befund davor, die Einzelbeichte, bei all ihren positiven Auswirkungen, in einem allzu rosigen Licht zu beurteilen.

[33] *U. Ruh*, Wie steht es um die kirchliche Bußpraxis? Versuch einer Zwischenbilanz, in: HerKorr 37 (1983) 461—465 (hier 465).

KURT KÜPPERS

Zur Geschichte der Diözesan-Gesang- und Gebetbücher Österreichs

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils wünschten in Art. 14 der Liturgiekonstitution ausdrücklich, daß die Gläubigen zur „vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk . . . kraft der Taufe Recht und Amt besitzt". Die einzelnen Schritte der nachkonziliaren Reform sind diesem Prinzip gefolgt. Nicht zuletzt im Einheitsgesangbuch für das deutsche Sprachgebiet, im GOTTESLOB von 1975, ist den Gläubigen ein liturgisches Buch in die Hand gelegt worden, das diese „actuosa participatio" ermöglicht.
Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung* sind die Vorläufer dieses Buches, die als Diözesan-, Gesang- und Gebetbücher den Gläubigen von ihren Bischöfen offiziell übergeben wurden und deren Gebrauch in der ganzen Diözese verpflichtend war.
Der Verfasser ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Augsburg.

1. Vom privaten zum offiziellen Gesangbuch

Die Entwicklung offizieller deutschsprachiger Diözesan-Gesang- und Gebetbücher vollzieht sich in zwei Stufen: zunächst zögernd und nur in einzelnen Bistümern während des 16. und 17. Jahrhunderts und dann erneut und verstärkt seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Zunächst sind es einzelne Autoren, die mit privaten Gesangbüchern auf das Kirchenlied der Reformatoren antworten. Zu den bekanntesten zählen Michael Vehe († 1539), dessen „New Gesangbüchlein geystlicher Lieder" 1537 in Leipzig erschien, und Johann Leisentrit (1527—1586), dessen Gesangbuch 1567 herauskam[1].

Als der wichtigste aus der Steiermark kommende Beitrag zum deutschen Kirchenlied gilt das 1602 erschienene „Catholisch Gesangbuch" von Nicolaus Beuttner[2]. Noch größeren Einfluß hatte das erstmals 1631 veröffentlichte „Catholisch Gesangbuch" des Göttweiger Abtes David Gregor Corner (1585—1648)[3]. Um die Wende zum 17. Jahrhundert liegen auch einzelne bischöflich genehmigte Gesangbücher vor, die jedoch bald wieder zugunsten privater Gesangbücher zurückgedrängt werden.

Erst mit der Katholischen Aufklärung etwa ab 1750 entsteht ein neuer Gesangbuchtyp, nämlich das „Gebet- und Lehrbuch". Dem Ex-Jesuiten und späteren Leiter der Wiener Hofbibliothek Michael Denis (1729—1800) kommt das Verdienst zu, mit seinen 1774 erschienenen „Geistlichen Liedern" den Geist einer bloßen

* Mit Anmerkungen versehene und leicht ergänzte Fassung einer Gastvorlesung, die am 8. 3. 1989 an der Universität Innsbruck gehalten wurde.

1 Vgl. *K. Küppers*, Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte — Bibliographie (= LQF 69), Münster/W. 1987, 5.

2 Vgl. *J. Trummer*, Zeugnisse kirchenmusikalischen Lebens, in: *R. Flotzinger* (Hg.), Musik in der Steiermark. Katalog der Landesausstellung 1980, Graz 1980, 235—261.258. — Beuttners Lebensdaten sind unbekannt.

3 Vgl. *W. Graf*, Kirchenlied und geistliches Volkslied in der Diözese St. Pölten, in: Jb. für Landeskunde von Niederösterreich, NF 52 (1986) 74—83.74.

Nützlichkeits- und Tugendreligion überwunden zu haben. Denis betont wieder mehr die heilsgeschichtliche Dimension. Lieder wie „Tauet Himmel den Gerechten" oder „Großer Gott wir loben dich" zählen nicht ohne Grund bis heute zu den beliebtesten Kirchenliedern[4].

Der gottesdienstliche Gesang dieser Epoche wurde in Österreich entscheidend von staatlicher Seite beeinflußt. Bereits aus dem Jahre 1755 sind erste Bemühungen Maria Theresias um die Förderung des Kirchengesangs bekannt[5]. Auf Befehl der Kaiserin wurde 1776 ein entsprechendes Gesangbuch gedruckt. Unter Joseph II. wurde mit der Gottesdienstordnung der sog. "Normalmeßgesang" allgemein vorgeschrieben. Die Meßliedreihe „Wir werfen uns darnieder" galt als einziger während der Messe erlaubter Gesang[6].

In Tirol trat die neue Gottesdienstordnung 1786 in Kraft. Die benötigten Exemplare des vorgeschriebenen Gebet- und Gesangbuchs wurden durch die Kreisämter den Seelsorgern zugesandt. Aus den Quellen geht hervor, daß z. B. für das Pustertal 5000 Gesangbücher bestellt wurden[7]. Damit war die bisherige Musiktradition unterbunden. Schlimmer noch: Das von oben herab verordnete Singen im Gottesdienst stand für die Gläubigen in direktem Zusammenhang mit den verhaßten Reformen, wie z. B. der Abschaffung vieler Andachten und Wallfahrten. Der Linzer Liturgiewissenschaftler Hans Hollerweger bemerkt dazu: „So wird verständlich, warum in Tirol der Volksgesang beim Gottesdienst unbeliebt wurde und es noch lange blieb."[8] Wenn auch der Kaiser wegen des großen Widerstandes der Bevölkerung seine Gottesdienstordnung 1789/90 in Vorarlberg und Tirol wieder aufheben mußte, so hatte dies hinsichtlich der Gesangbücher zunächst keine Auswirkungen. Erst im Jahre 1903 kam für das Tiroler Landesbistum Brixen ein Diözesan-Gesangbuch heraus.

2. Die offiziellen Gesang- und Gebetbücher der österreichischen Diözesen

Die österreichischen Diözesen erhielten zwischen 1881 und 1959 zahlreiche Ausgaben bzw. Neuausgaben ihrer offiziellen Gesang- und Gebetbücher.

a) St. Pölten:

Die Gesangbücher der Diözese St. Pölten stehen am Beginn dieser Darstellung, da diese bislang am besten erforscht sind[9]. Zudem gingen von St. Pölten entscheidende Impulse für die Gesangbücher anderer Diözesen aus.

Im Jahre 1881 erschien in St. Pölten das vom Cäcilienverein herausgegebene „Gesangbuch für die österreichische Kirchenprovinz" (K 1166)[10]. Bischof Matthäus Josef Binder (1872—1893) hatte es im Jahre zuvor als offizielles Diözesangesangbuch vorgeschrieben. Josef Gabler (1824—1902), einer der Führer der cäcilianischen Bewegung in Österreich, besorgte die Liedauswahl und hymnologische Betreuung. Auf Betreiben des Bischofs

---

4 Vgl. *Graf* 75; *H. Hollerweger,* Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (= Studien z. Pastoralliturgie 1), Regensburg 1976, 473.

5 Vgl. *Hollerweger* 472.

6 Vgl. ebd. 474; *Graf* 75.

7 Vgl. *Hollerweger* 234.

8 *Hollerweger* 243f.

9 Vgl. vor allem die (oben Anm. 3) genannte Untersuchung von Graf; ferner *W. Graf,* Josef Gabler und die kirchenmusikalische Erneuerungsbewegung in Österreich. Mit Beiträgen zum geistlichen Volkslied der Diözese St. Pölten im 19. Jahrhundert, Wien 1964 (Diss. masch.); zum Ganzen vgl. *Küppers* 43f.

10 Das Sigel K und die Zahl verweisen im folgenden auf die entsprechende Nr. in der Bibliographie von *Küppers* (wie Anm. 1).

wurde das Gesangbuch von den übrigen Ordinariaten der sogenannten österreichischen Kirchenprovinz, nämlich Wien und Linz, zum Gebrauch empfohlen. Salzburg und Gurk hingegen approbierten das Buch lediglich. Für St. Pölten erschien das Buch mit geringfügigen Änderungen seit 1897 unter dem Namen „Te deum laudamus" (K 1168) und blieb für mehr als eine Generation maßgebend. Nach dem Ersten Weltkrieg begannen Vorarbeiten zu einem neuen Gesangbuch, das die Grundlage zu einem Einheitsgesangbuch für ganz Österreich abgeben sollte. Wegen fehlender Übereinstimmung mit den übrigen Bistümern der Wiener Kirchenprovinz mußte die Arbeit auf St. Pölten beschränkt bleiben. Das neue „Diözesan-Gesangbuch für das Bistum St. Pölten" (K 1178) erschien 1931 im Verlag des Volksliturgischen Apostolates in Klosterneuburg. Eine Reihe von Impulsen und Anregungen der Liturgischen Bewegung waren aufgenommen worden. Vinzenz Goller (1873—1953), ein enger Mitarbeiter von Pius Parsch (1884—1954), hatte an der Entwicklung mitgewirkt. Für die Qualität des Buches spricht, daß es unter geringer Änderung im Stammteil und versehen mit Diözesananhängen 1939 auch von Linz und Gurk übernommen wurde.
Im Jahre 1968, als einerseits das alte Buch längst vergriffen war, andererseits aber das Erscheinen eines deutschsprachigen Einheitsgesangbuches noch nicht abzusehen war, kam ein provisorisches Gebet- und Gesangbuch unter den Titel „Volk vor Gott" (K 1185) heraus.

b) Linz:

Die Diözese Linz schloß sich — wie angedeutet — in puncto Gesangbuch im großen und ganzen an St. Pölten an[11]. Daneben wurde seit 1899 ein eigenes Gebetbuch mit einem Anhang von Kirchenliedern unter dem Namen „Vater unser" eingeführt (K 693). Zwar erschien 1927 ein eigenes „Linzer Diözesan-Gesangbuch" (K 697), aber bereits 1939 übernahm Linz wiederum das St. Pöltener Buch von 1931 (K 700). Damals kam aber auch das völlig neu bearbeitete „Vater unser" mit einem Liedanhang wieder heraus. Im Jahre 1959 folgte ein Diözesan-Missale für Sonn- und Festtage mit dem Namen „Unser Meßbuch" (K 708). Dieses Buch mit seiner Einteilung in Meßteil, Gebetsteil und Liedteil blieb bis zum GOTTESLOB in Gebrauch.

c) Wien:

Das „Gesangbuch für die österreichische Kirchenprovinz" war 1881 auch in Wien empfohlen worden (K 1328). Ein 1915 vom Katechetenverein erarbeitetes „Gesangbuch für die Erzdiözese Wien" (K 1347) war vor allem für die Schuljugend bestimmt. Für die Erwachsenen stand ein offizielles Buch noch aus. Erst 1939 wurde auf Initiative Kardinal Innitzers das seit 1926 vom Wiener Pfarrer Jakob Zeggl (1890—1967) privat herausgegebene Buch „Die betende Gemeinde" (K 1362) für die Erzdiözese Wien offiziell vorgeschrieben[12]. Dieses wurde spätestens 1940 auch in der damaligen Apostolischen Administratur Burgenland, heute Bistum Eisenstadt, eingeführt (K 317). 1952 wurde es dort durch ein eigenes Gesangbuch mit dem Titel „Lobgesang" (K 320) abgelöst.

d) Gurk:

In der Diözese Gurk war 1881 das „Gesangbuch für die österreichische Kir-

[11] Vgl. *Küppers* 44f.
[12] Vgl. *Küppers* 46. — Über die Vorgeschichte des Wiener Gesangbuchs unterrichtet *J. Weißensteiner*, Der erste Versuch zur Einführung eines diözesanen Gesang- und Gebetsbuchs für die Erzdiözese Wien 1867, in: Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte. Beilage zum WrDBl 29 (1988) 42—44.

chenprovinz" (K 505) lediglich approbiert und damit zugelassen worden[13]. Inwieweit es auch benutzt wurde, kann derzeit nicht gesagt werden. Erst 1939 wurde das von St. Pölten übernommene Gesangbuch von 1931 unter dem Titel „Heiliges Volk" (K 507) offiziell eingeführt. Ein neues Gesangbuch erhielt die Diözese im Jahre 1950. Dieses Buch trug weiterhin den Titel „Heiliges Volk" (K 509) und ist identisch mit dem ebenfalls 1950 erschienenen „Kirchenbuch" der Salzburger Erzdiözese (K 1145). Die enge Zusammenarbeit beider Diözesen in dieser Sache liegt möglicherweise in der Person Andreas Rohrachers begründet, der von 1939—1945 als Kapitelsvikar in Gurk und seit 1943 als Fürsterzbischof in Salzburg wirkte.

e) Salzburg:

Salzburg hatte zwar 1881 das „Gesangbuch für die österreichische Kirchenprovinz" (K 1141) approbiert, aber als offizielles Gesangbuch war im Jahre 1884 das „Alleluja" (K 1137) herausgekommen[14]. Unter diesen Namen erschien das 1881 vorgelegte Gesangbuch „Lasset uns beten" (K 1507) von Joseph Mohr (1834—1892), das in diesen Jahren auch in Bamberg, Speyer und Würzburg als Diözesangesangbuch eingeführt wurde[15]. Mohr, der von 1852 bis 1882 dem Jesuitenorden angehört hatte, gilt vor allem durch seine Gesangbücher als einflußreichster Vertreter des Cäcilianismus im deutschen Raum. Ein anderes seiner Bücher, das „Psälterlein" von 1891 (K 1516), wurde Diözesangesangbuch in Basel und Freiburg und ging auch teilweise in das Brixner Gesangbuch ein. Salzburg schloß sich mit dem „Alleluja" der cäcilianischen Richtung an. Im Jahre 1918 konnte ein auf Anregung des Katechetenvereins erstelltes neues Gesangbuch unter dem Titel „Mein Kirchenbuch" (K 1142) eingeführt werden. 1950 wurde es abgelöst vom „Kirchenbuch" (K 1145).

f) Seckau:

Auch die Diözese Seckau erhielt 1885 auf Anregung des Cäcilienvereins ihr erstes Gesangbuch mit dem Titel „Hosanna" (K 1195)[16]. Ein Auszug für Kinder erschien 1887 als „Kleines Hosanna" (K 1197). 1932 wurde das bisherige Buch abgelöst vom „Lobet den Herrn. Gebetbuch und Gesangbuch für die Diözese Seckau" (K 1203). Eine völlig neu bearbeitete Fassung erschien 1955 unter der Bezeichnung „Lobgesang" (K 1211).

g) Brixen/Innsbruck-Feldkirch:

Vor dem Hintergrund der bisherigen Darstellung ist es nicht überraschend, daß auch in der Diözese Brixen das erste Diözesangesangbuch auf Drängen des Cäcilienvereins herauskam. Nachdem Fürstbischof Simon Aichner (1884—1904) sich von der Wichtigkeit eines solchen Anliegens hatte überzeugen lassen, erteilte er dem vom Feldkircher Organisten Wunibald Briem (1841—1912)[17] zusammengestellten Buch am 6. Juni 1902 die Approbation. Das „Brixner Diözesangesangbuch mit Gebeten" (K 225) — so der offizielle Titel — erschien erstmals 1903 bei Rauch in Innsbruck. Es sollte einen einheitlichen Kirchengesang im ganzen Bistum ermöglichen. Bislang sangen die Gemeinden — wenn überhaupt — aus den unterschiedlichsten Büchern. Im Vorwort des Gesangbuchs heißt es dazu:

„Einesteils angeregt durch die Nachbardiözesen, wie Salzburg, St. Gallen, Augsburg, Rottenburg und

[13] Vgl. *Küppers* 45.
[14] Vgl. ebda.
[15] Zu Mohr und seinem Einfluß auf verschiedene Diözesan-Gesangbücher vgl. ebda. 52—54.
[16] Vgl. *Küppers* 46.
[17] Die Lebensdaten Briems verdanke ich HH. Pfr. Msgr. Gerhard Podhradsky, Röthis.

Freiburg, die alle sehr gute Gesangbücher besitzen, anderenteils den Mangel eines einheitlichen Gesangbuches immer mehr fühlend . . ., erwachte endlich laut das Bedürfnis nach einem eigenen Diözesan-Gesangbuche, damit in allen Kirchen dieselben Lieder erklingen, und so Einheit im Volksgesange in der ganzen Diözese herrsche".[18]

In den folgenden Jahren erschien ein „Auszug aus dem Brixner Diözesan-Gesangbuch mit Gebeten für die Schule" (K 229) sowie ein „Vorbetbuch zum kirchlichen Gebrauche" (K 232).

Für die nach dem Ersten Weltkrieg bei Österreich verbliebenen Teile des Bistums Brixen wurde 1921/1925 die Apostolische Administratur Innsbruck-Feldkirch errichtet. Im Jahre 1926 kam ein eigenes Buch für den Bereich der Administratur unter dem Namen „Gottes-Lob" (K 559) heraus, das in mehreren Auflagen verbreitet wurde. Im Jahre 1940 setzte Bischof Paulus Rusch (1938—1980) eine Kirchenlied-Kommission ein, die ein neues Gotteslob vorbereiten sollte. Die Arbeiten gingen derart zügig vonstatten, daß schon im Winter 1941/42 das neue Buch hätte erscheinen können. Die Stillegung des Verlags Rauch in den Kriegsjahren verhinderte jedoch die Fertigstellung. Daher konnte das Gotteslob in seiner neuen Gestalt erst vom Winter 1945/46 an ausgeliefert werden[19]. Auch von dieser Ausgabe wurde ein Auszug als „Das kleine Gotteslob" (K 569) verbreitet. Die letzte Auflage erschien wohl 1969 (K 571).

3. Einige Daten im Vergleich

Die Tatsache, daß sich W. Briem wegen der Einführung eines eigenen Diözesan-Gesangbuches für Tirol auf das Vorbild angrenzender Diözesen beruft, läßt fragen, seit wann denn die benachbarten Bistümer Süddeutschlands und der Schweiz eigene Bücher zur Verfügung hatten.

An erster Stelle ist das von Ignaz Heinrich von Wessenberg herausgegebene Konstanzer Gesangbuch von 1812 (K 629) zu nennen. Die Gesangbücher jener Diözesen, die die Nachfolge des 1821 aufgehobenen Bistums Konstanz antraten, nämlich Freiburg (1839) (K 340) und Rottenburg (1865) (K 1101) hängen weitgehend vom Konstanzer Buch ab. Bis heute haben sich beispielsweise die muttersprachlichen sog. Wessenberg-Vespern dort in den Diözesananhängen des GOTTESLOB erhalten.

Das Bistum Augsburg erhielt im Jahre 1859 sein erstes Gesangbuch (K 29); 1863 folgte St. Gallen (K 1149).

Die Erscheinungsdaten der österreichischen Bücher sind oben bereits angegeben worden. Vor allem das Salzburger Buch von 1884 wird von Briem erwähnt. In Basel (1890) (K 142) und Freiburg (1892) (K 348) wurde das Psälterlein von Joseph Mohr als Diözesan-Gesangbuch eingeführt, das im Liedteil dann auch im Brixner Buch eine prägende Rolle spielt.

In den süddeutschen Diözesen Passau, Regensburg sowie München—Freising wurden erst zwischen 1906 und 1909 die ersten offiziellen Gesangbücher eingeführt (K 1059, K 1076, K 815). Als letzte Diözese im deutschen Sprachgebiet brachte schließlich Chur im Jahre 1947 ein derartiges Buch heraus[20].

4. Zur Struktur der Gesangbücher Brixen 1903 und Innsbruck 1946

Als Beispiel für die Entwicklung einer bestimmten Struktur der Diözesan-Gesang- und Gebetbücher sei Brixen / Innsbruck herausgegriffen.

---

[18] Brixner Diözesan-Gesangbuch 1903, S. IIIf.
[19] Vgl. hierzu das Vorwort von P. Neumann im Orgelbuch zum „Gotteslob", Innsbruck 151, S. Vf.
[20] Vgl. hierzu die Nachweise zu den einzelnen Diözesen bei Küppers, passim.

Das Brixner Diözesan-Gesangbuch (1903) gliedert sich in drei Hauptteile: I. Gesänge für den öffentlichen Gottesdienst, II. Gesänge und Andachten nach den Festzeiten des Kirchenjahres, III. Gebets-Anhang.

Die erste Stelle nimmt im Buch — und das ist für einen Cäcilianer selbstverständlich — der Choral ein. Er gilt für den Bearbeiter des Brixner Gesangbuches „als die Grundlage und Basis aller katholischen Kirchenmusik und die Quelle, aus der auch unsere . . . Kirchenlieder sproßten"[21]. Im einzelnen finden sich im ersten Teil unter der Bezeichnung „Gesänge für den öffentlichen Gottesdienst" das lateinische „Asperges" bzw. „Vidi aquam", dann Responsorien, zwei Choralmessen, das Requiem. Es folgen zwei Singmessen mit Gebeten. Über die Vesper, näherhin die Psalmodie, unterrichtet ein lehrhafter Traktat. Dann schließen sich 20 Psalmen, marianische Antiphonen und die übrigen Elemente der Vesper an. Insgesamt stehen 19 lateinische Vespern für die höchsten Feste des Jahres zur Verfügung.

Der zweite Teil des Gesangbuches ist weitgehend identisch mit dem „Psälterlein" von Joseph Mohr. Er bietet u. a. Gesänge und Andachten für den Advent, die Weihnachts-, Fasten- und Osterzeit, für Prozessionen und Wallfahrten (Bittage), für Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Herz-Jesu, ferner für Marien-, Engel- und Heiligenfeste. Ein Anhang sammelt weitere, beim Volk beliebte deutsche und lateinische Lieder und Gesänge, Singmessen, Litaneien. Im abschließenden dritten Teil sind die wichtigsten Gebete enthalten.

Davon unterscheidet sich das Innsbrucker „Gotteslob" von 1946 nicht unwesentlich. Das Strukturprinzip für dieses Gesangbuch war die konsequente Ausrichtung am Kirchenjahr[22]. In ihm soll der Gläubige die ganze Heilsgeschichte in jährlicher Wiederkehr miterleben: Advent, Weihnacht, Bußzeit, Passionszeit, Ostern, Pfingsten, Eucharistie, Herz Jesu, Christkönig, Allerheiligen. Die zentralen Heilswahrheiten werden in Lied, Vesper und Andacht betont herausgestellt. Auffallend ist das Bemühen, der sonst wenig charakteristischen Zeit der Sonntage nach Pfingsten durch die Gliederung in Sommerzeit und Herbstzeit eine eigene Färbung zu geben. Im Vorwort des Buches heißt es dazu:

„Den trostreichen Endzeitgedanken wurde im Sinne der altkirchlichen Liturgie und der heutigen Meßformulare schon vom 18. Nachpfingstsonntag an Raum gegeben, um sie in Verbindung mit der Symbolik der Ernte und des Herbstes dem Volke nahezubringen."[23]

Die Andachten mit den entsprechenden Liedern sind in den Ablauf des Kirchenjahres sinngemäß eingeordnet und gewinnen in dieser Zusammenschau neue Bedeutung: so sind z. B. die Beichtandachten für Erwachsene und Kinder dem Abschnitt für die Bußzeit zugewiesen. An die Stelle der lateinischen Vespern sind für fast alle Zeiten des Kirchenjahres nun deutsche Vespern vorgesehen.

Ein wesentliches Merkmal des Gesangbuches ist die Beachtung liturgischer Stilgesetze. Gebührende Stellung wird dem gemeinsamen Gebet eingeräumt. Das Hören des Wortes wird gegenüber dem Mitlesen bevorzugt (daher sind die entsprechenden Perikopen für die Vespern und Andachten z. B. einem eigenen Vorbeterbuch vorbehalten).

Der Meßteil ist in diesem Gesangbuch den letzten Abschnitten des Kirchenjahres angefügt: nach Christkönig und Allerheiligen. Im Vorwort heißt es dazu: „Als das

[21] Brixner Diözesan-Gesangbuch, S. V.
[22] Vgl. hierzu *G. Straßenberger*, Diözesangebetbuch in neuer Gestalt, in: StZ 142 (1948) 149—152.
[23] Gotteslob 1946, „Zur Einführung" (o.S.).

große Zeichen der kommenden Liturgie der Geheimen Offenbarung ordnet sich die Meßfeier . . . sinnvoll hier ein."[24] Dieser Teil führt von der einfachen Betmesse zum Choralamt. Bewußt wurde auf Meßandachten, die nur eine Paraphase des Meßtextes bieten, verzichtet. Den Abschluß des Buches bildet ein Familienteil, der zur Weihe des Tages und des ganzen Jahres anregen will. Hinsichtlich des Liedgutes zeigt sich, daß aus der Vorgängerausgabe etwa vier Fünftel übernommen wurden.

5. Ergebnis

Vor dem Hintergrund dieser Daten stellt sich die Geschichte der österreichischen Diözesan-Gesang- und Gebetbücher als ein vielfach miteinander verwobenes Geflecht diözesaner und überdiözesaner Entwicklungen dar. Fördernde und beharrende Kräfte wirkten auf die Gestalt und Verbreitung der Gesangbücher ein. Vor allem die Verwendung der Muttersprache im Gesang und bei den Gebeten und Andachten trug nicht unwesentlich zur Verwurzelung der Liturgie und Frömmigkeit im Volk bei. Jede Generation hat ihr eigenes Gesangbuch bekommen und dieses mehr oder weniger nach den eigenen Bedürfnissen, aber auch nach dem Zeitgeschmack gestaltet. Zeitgebundenes findet sich neben Überzeitlichem. Dadurch sind diese Bücher, die den Gläubigen von ihren Bischöfen in die Hand gelegt wurden, jeweils zugleich ein Spiegel jener Entwicklung, die die Frömmigkeit, das gottesdienstliche Leben, ja die Kirche selbst, bisher genommen hat.

Bemerkenswert scheint heute, nachdem das GOTTESLOB seit 1975 eingeführt ist, zu sein, daß das Ziel eines einheitlichen Gesang- und Gebetbuches für das deutsche Sprachgebiet ansatzweise bereits früher erreicht wurde. Zum einen bestätigt dies das „Gesangbuch für die österreichische Kirchenprovinz", das immerhin in fünf Diözesen approbiert worden war, zum anderen die grenzüberschreitende Gemeinsamkeit, die durch die Übernahme der Mohr'schen Gesangbücher in Österreich, Deutschland und der Schweiz dokumentiert wird. Weitere Gemeinsamkeit im Liedgut der österreichischen Gesangbücher wurde nicht zuletzt durch die im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz 1951 eingeführten „Einheitslieder" angestrebt.

Das GOTTESLOB stellt einen Einschnitt und zugleich den Beginn einer neuen Gesangbuchtradition dar. Zwar ist ein (unvermeidlicher) Verlust an traditionellem Lied- und Gebetsgut zu konstatieren, zugleich aber wurde dem Singen und Beten in heutiger Sprache sein gebührender Platz eingeräumt. Auch unter ökumenischem Gesichtspunkt — ein Kanon einheitlicher Lieder wurde erreicht — ist das GOTTESLOB zu begrüßen. Für die Zukunft gilt es, die hier gebotenen Schätze den Gemeinden aufzuschließen und die Gebete und Lieder auch in die Herzen der Gläubigen gelangen zu lassen.

[24] Ebda.

JOHANNES SCHLAGETER

Die Armut des Evangeliums

Franziskanische Spiritualität

Für franziskanische Spiritualität geht es um das Evangelium Jesu Christi, insofern es in einem Menschen neue Lebenskraft zeigt, eine neue Lebensform hervorbringt. Deshalb ist für franziskanische Spiritualität Franziskus von Assisi maßgebend, dessen Leben nach dem Evangelium bis heute und über den Raum der Kirche hinaus Menschen bewegt und inspiriert. Darauf verweist dieser Beitrag, dessen Verfasser dem Franziskanerorden angehört und von 1970 bis 1986 an der Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster lehrte.

Wer von Franziskus angezogen wird, darf nicht bei bewundernder Betrachtung stehenbleiben, sondern kann erfahren, daß eine Umkehr, ein Standortwechsel möglich wird. Das hat Franziskus selbst erlebt: „So hat der Herr mir, dem Bruder Franziskus, gegeben, das Leben der Umkehr zu beginnen: denn als ich in Sünden war, kam es mir sehr bitter vor, Aussätzige auch nur zu sehen. Und der Herr selbst hat mich unter sie geführt, und ich habe ihnen Barmherzigkeit erwiesen. Und als ich von ihnen fortging, war mir das, was mir bitter vorkam, in Freude der Seele und des Leibes verwandelt."[1] Der Standortwechsel, der zu den Aussätzigen, zu den Notleidenden und Armen führt, ist der Beginn der Umkehr, eines neuen Lebens. Denn er führt in die Distanz zu einer Welt des Reichtums, der Macht und des Aufstiegs, damals konkret zum Auszug aus der aufstrebenden bürgerlichen Kommune Assisi. „Danach . . . zog ich aus der Welt aus", sagt Franziskus.[2] Wenn heute in der Kirche vielfach von der „Option für die Armen" gesprochen wird, realisiert sie sich zuerst in einem solchen Standortwechsel, in einem solchen Exodus, dem Beginn der Selbstevangelisation.

Die Neuentdeckung des Evangeliums

Franziskus kannte natürlich das Evangelium Jesu Christi, wie es ihm eben als Laie im Unterricht, im Gottesdienst und im Leben der Kirche zugänglich war und wie es unbewußt wohl schon seine Hinwendung zu den Aussätzigen prägte. Dennoch mußte er es in seiner Lebenskraft erst neu entdecken: „Nachdem mir der Herr Brüder gegeben hatte, zeigte mir niemand, was ich tun sollte, sondern der Höchste selbst hat mir offenbart, daß ich nach der Lebensform des heiligen Evangeliums leben sollte."[3] Durch diese neue Gotteserfahrung kann Franziskus das Evangelium als Lebensform für sich und seine Brüder wahrnehmen und leben. Das ist nicht exklusiv gemeint, sondern wird zur Selbstevangelisation und zum Leben nach dem Evangelium für alle, die sich von Jesu Ruf zur Nachfolge ansprechen lassen und sich auf Seinen Weg begeben. Die Konsequenzen der Jesusnachfolge werden für

[1] *C. Esser* (Ed.), Opuscula SP Francisci, Grottaferrata 1978 (in: BFAMA 12), 307, 1—3. Vgl. dazu *L. Hardick/E. Grau* (Hg.), Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi, 6. völlig neu bearbeitete Auflage, Werl 1980, 213.

[2] Opuscula 308, 3; vgl. Schriften 213.

[3] Opuscula 310, 14; vgl. Schriften 214.

Franziskus und seine Brüder erst nach und nach deutlich, indem sie auf alle Bereiche des Lebens, der Arbeit, der Gemeinschaft und Gesellschaft ausgedehnt werden. Das gilt dann auch für jene, die sich der franziskanischen Bewegung anschließen, für die Frauen, die sich Gott weihen (Klara von Assisi), sowie für jene, die in Ehe und Familie die Umkehr leben (Pönitenten). Doch maßgebend für die „Selbstevangelisation" bleibt die Hinwendung zu den Armen.

Armut als geistliches Gipfelerlebnis

Wenn die Zuwendung zu den Armen in ihrer Not so betont als Leitlinie des Weges Jesu und seiner Nachfolge hervorgehoben wird, „idealisiert" man dann nicht das Leben der Armen? Wird nicht die Armut spirituell abgehoben von der Realität der menschenunwürdigen Not und des erniedrigenden, ja vernichtenden Elends, mit der sie im Leben der Armen verbunden ist? Die Gefahr ist groß, und gerade die franziskanische Spiritualität ist einer realitätsfremden Spiritualisierung der Armut oft nicht entgangen. Doch eine ernstgemeinte Hinwendung zu den Armen wird sich ihrem Armsein gerade in seinen entwürdigenden Erscheinungsweisen und lebensbedrohenden Umständen ganz und gar stellen und erst so wahrhaft „Barmherzigkeit erweisen" können, d. h. in allem für neue menschenwürdige Lebensbedingungen der Armen sorgen. Das wird auf Dauer möglich in einem neuen ökonomischen Verhalten, das nicht nur dem eigenen Lebensunterhalt oder gar dem eigenen Überfluß dient, sondern im Leben und Arbeiten zur Hilfe für andere, zum Teilen mit den Armen bereit ist und sich mit dem Notwendigen begnügt. Daraus ergibt sich das Eintreten für die Würde der Armen, der Einsatz für eine menschenwürdige Veränderung ihrer Lebensbedingungen und die Verteidigung ihres gerechten Anspruchs auf die ihnen geraubten oder vorenthaltenen Güter der Erde. Erst auf dieser ökonomischen und politischen Basis wird der „Kult der Armut (H. Schoeck)" bzw. besser gesagt die „Kultur" oder „Zivilisation des Armseins (I. Ellacuría)" zum authentischen Ausdruck spiritueller Erfahrung: „Das ist jener Gipfel der höchsten Armut, die euch, meine geliebtesten Brüder, zu Erben und Königen des Königreichs der Himmel eingesetzt, an Dingen arm gemacht und mit edlen Kräften begabt hat. Das ist euer Anteil, der euch hinführt ins Land der Lebenden. In dem ihr, geliebteste Brüder, ganz und gar an dieser Armut hängt, sollt ihr um des Namens Jesu Christi willen nichts anderes unterm Himmel haben wollen."[4]

Dieses Gipfelerlebnis, in der die Reich-Gottes-Botschaft Jesu sich zu erfüllen beginnt, bedeutet — menschlich und geistlich gesehen — höchste Entfaltung des individuellen und sozialen Lebens und damit der Werte des Evangeliums in einem kulturell gestalteten Armsein. *Christliche* Lebensform ist das im Vergleich zu ähnlichen Tendenzen in anderen Kulturen und Religionen (z. B. Bettelmönchtum in Buddhismus und Hinduismus), weil es in dieser geistlichen Armut um das Leitbild des Weges Jesu geht, um seine Selbstentäußerung in der Inkarnation, in seinem Leben, Leiden und Sterben, in der Unscheinbarkeit seiner Gegenwart im Wort und Sakrament der Kirche. Deutlich unterscheidet sich diese spirituelle Kultur des Armseins von jeder bloßen Schwärmerei und sublimen Spekulation, wenn sie den Verzicht auf Aneignung betont gegenüber einer Kultur und Gesellschaft, die auf die möglichst uneingeschränkte Aneignung baut: „Hüten sollen sich die

[4] Opuscula 232, 4—6; vgl. Schriften 165.

Brüder, wo immer sie in Einsiedeleien und anderen Orten sind, daß sie einen Ort sich aneignen und einem anderen streitig machen."[5] Darin zeigt sich die franziskanische Alternative, die statt für das Recht zur Aneignung sich für eine Kultur der Solidarität, der Gastfreundschaft und gegenseitigen Hilfe, geprägt von Gerechtigkeit und Frieden ohne Benachteiligung anderer, entscheidet. Eine Alternative auch zu dem Weg der besonders damals durch Reichtum und Macht „herrschenden" Kirche!

Evangelisierung der Schöpfung

In der franziskanischen Spiritualität geht es nicht nur um eine Neuevangelisierung der Christenheit, d. h. darum, in einer traditionell christlich geprägten Gesellschaft und Kultur den Sinn und das Leben des Evangeliums neu zu erschließen, was für Franziskus und die Seinen die zuerst erkannte Sendung war und heute neu in seiner Bedeutung gesehen wird. Schon bald wissen sich Franziskus und seine Brüder zu den nichtchristlichen Ländern gesandt, im Mittelmeerraum besonders zu den Ländern des Islam. Im Gegensatz zur damaligen Kreuzzugsbewegung setzen sie dabei nur ihr eigenes Leben aufs Spiel und erkennen mehr und mehr, daß nicht das Wort der Predigt, das verkündigte Evangelium, zuerst ankommt, sondern das gelebte Evangelium, die evangelische Alternative, die Frage hervorruft, wo ein solches Leben in seiner Freude und seinem Frieden, in seiner Einfachheit und Demut entspringt und wie selbst Entbehrungen und Verfolgungen sinnvoll durchgestanden werden können. So bestimmen Franziskus und seine Brüder für den Umgang mit den „Sarazenen und anderen Ungläubigen": „Die Brüder, die hinausziehen, können in zweifacher Weise unter ihnen geistlich leben. Eine Art ist die, daß sie weder Zank noch Streit beginnen, sondern um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur untertan sind und bekennen, daß sie Christen sind. In einer anderen Art dürfen sie, insofern sie sehen, daß es dem Herrn gefällt, das Wort Gottes verkünden . . ."[6]

Die hier nahegelegte geschwisterliche Dienstbereitschaft gegenüber „jeder menschlichen Kreatur", d. h. gegenüber der ganzen Menschheit, insofern sie Gottes Schöpfung ist, weitet sich bei Franziskus schließlich aus auf die ganze Schöpfung als Annahme, Wertschätzung und Dienst in bezug auf alles, was ist und lebt. In allem Guten kann wahrgenommen werden, daß es Gott gehört, und all das wird durch Anerkennung, Dienst und Weitergabe an andere, besonders an die Armen, in Lob und Dank wieder vor Gott hingetragen: „Und alle Güter wollen wir dem Herrn, dem erhabensten und höchsten Gott, wiedergeben und alle Güter als sein Eigentum anerkennen und ihm für alles danksagen, von dem alles Gute kommt."[7]

Aus einem Armsein, das im Sinne des Evangeliums frei gelebt wird und sich für alles Gute öffnet, erwächst so der geschwisterliche Dienst an allem, was Gott in der Welt der Menschen und in der Natur geschaffen hat, und vollendet sich im Lob und Dank vor dem Schöpfer, der allein der Gute ist und „von dem alles Gute kommt". Von daher erst ist der berühmte „Sonnengesang" des heiligen Franziskus[8] erst ganz zu verstehen und kann zum Ansporn für das heute so notwendige geschwisterliche Verhältnis zur ganzen Schöpfung Gottes werden.

[5] Opuscula 254f, 13; vgl. Schriften 181. Siehe dazu Opuscula 231, 1—3, vgl. Schriften 165.
[6] Opuscula 268, 5—7; vgl. Schriften 188.
[7] Opuscula 273f, 17; vgl. Schriften 190.
[8] Opuscula 83—88; vgl. Schriften 208—211.

MANFRED SCHEUER

Psychogramm eines Ideals

Zum neuen Buch von Eugen Drewermann*

Ein Priester bekam zu Weihnachten 1989 von Mitgliedern seiner Gemeinde und von Freunden gleich sieben Exemplare von Drewermanns „Kleriker". Offensichtlich ist mit diesem Psychogramm etwas davon angesprochen, wie priesterliche Existenz von Priestern selbst, aber auch von anderen erfahren wird.

Worum geht es?

Drewermann versteht unter dem „Kleriker" Priester, Ordensschwestern und Ordensbrüder, letztlich aber auch kirchengeschädigte Laien. Es geht ihm in diesem Buch um Struktur, Theologie und Frömmigkeit der katholischen Kirche insgesamt. Der Untertitel („Psychogramm eines Ideals") umschreibt die methodische Auslese: Drewermann geht psychoanalytisch vor, er leistet keine Ordnung des exegetischen oder kirchengeschichtlichen Materials, er macht keine soziologischen Umfragen oder Erhebungen, er arbeitet auch nicht dogmengeschichtlich oder systematisch. Die Psychoanalyse ist dabei kein Zugangsweg und keine Erkenntnisquelle unter anderen; von ihrem Maß wird alles andere z. T. polemisch beurteilt. Eine Differenzierung zwischen psychoanalytischer Methode und zugrundeliegender Anthropologie oder Philosophie wird nicht vorgenommen. Das Material für sein umfangreiches Opus bezieht er aus Gesprächen, aus der Literatur, aus Märchen, aus der Religions- und aus der Kirchengeschichte (kirchengeschichtliche Hauptzeugen sind z. B. Karl-Heinz Deschner und Uta Ranke-Heinemann). Schwergewicht des Psychogramms ist die kritische Aufklärung. Drewermann legt den Finger auf Deformationen, Tabus, Verdrängungen und Spiritualisierungen im Zusammenhang mit der priesterlichen Existenz. Zudem ist bei ihm fast alles zu finden, was sich in der Vergangenheit und in der Gegenwart an Vorwürfen gegen die Kirche angesammelt hat.

Das Ergebnis des psychoanalytischen „Schraubstock"verfahrens (343) ist einfach: Der Kleriker, der von Amts wegen existiert, *lebt* im Kern *nicht* richtig, sondern entfremdet. Der Mensch, das Ich „hinter" dem Priester ist bedeutungslos. Letztlich ist alles von außen gesteuert: Zeitgestaltung, Kleidung, Freundschaften, Gebet, Dienst, Meinungen, Positionen. So kann der Priester von der Wurzel her nicht menschlich reifen und zu einer gesunden Selbstverwirklichung kommen. Ursache dafür ist für Drewermann die Hierarchisierung der Kirche und die Entwertung des Glaubens zu einer erfahrungslosen Lehre (117f). Die Wurzeln für die Entscheidung zum Klerikerstand liegen in psychischen Defekten der frühen Kindheit. Schuldgefühle und Angst vor Liebesentzug der Mutter führen zu extremer Anpassung und Hingabebereitschaft. Die psychische Grundstruktur des Klerikers ist depressiv. Die Entscheidung für die Lebensform der evangelischen Räte gründet in nicht aufgearbeiteten Krisen

* DREWERMANN EUGEN, *Kleriker — Psychogramm eines Ideals.* (900). Walter, Olten 1989. Ln. DM 88,—/Fr. 79.—.

und Konflikten der oralen Phase (Armut), der Analität (Gehorsam) und der sexuell-ödipalen Phase (Ehelosigkeit).

Wichtige Anliegen

Es wäre zynisch, wollte man das Leid der persönlichen Schicksale, die hinter dem Buch stehen, mit einer Handbewegung wegwischen. Wer gegenwärtig in Mitteleuropa als Priester lebt und arbeitet und wer es mit Priestern zu tun hat, weiß, daß es eine „déformation professionelle" gibt, daß die Zisternen oft ausgetrocknet sind und statt Feuer manchmal nur noch tote Asche da ist. Es gibt — mehr als zugestanden wird — Verbitterung, Frustration, Resignation, Freudlosigkeit, Abstumpfung der Gefühle, Ungeistigkeit des Denkens, Bürokratie im kirchlichen Betrieb, Lebensuntüchtigkeit und Bindungsunfähigkeit, Fluchtmechanismen und Ersatzbefriedigungen. Wer könnte behaupten, daß sich innerkirchlich die Spannung zwischen Zentralismus und Subsidiarität in einer ausgewogenen Balance befinde? Nicht wenige Priester leiden darunter, ein moralisches System vertreten zu müssen, das Gott eher als einen kategorischen Imperator präsentiert und weniger die Menschenfreundlichkeit Gottes durchscheinen läßt. In der „real existierenden" Kirche gibt es viele Verletzungen. Drewermann schreibt aus einer Betroffenheit von diesen Verwundungen heraus. Von diesen persönlichen Schicksalen dürfen Kirche und Theologie nicht abstrahieren. Glaubwürdig ist ja weniger eine Institution, eine Lebensform an sich oder ein geschlossenes abstraktes System als vielmehr das konkret gelebte Zeugnis.

So ist festzuhalten, daß die Auseinandersetzung mit dem Zölibat nicht oder nur wenig geleistet wird. Auch die Trias der Räte kann zum Idol werden und Leben zerstören. Fehlt es nicht an einer Lebenskultur für die evangelischen Räte? Aufzugreifen ist ferner die Bedeutung der konkreten Biographie für das geistliche Leben. Stärker zu beachten ist der Zusammenhang zwischen menschlicher Reife und Spiritualität.

Kritische Anmerkungen

Drewermann sucht die Konfrontation. Er will offenbar, wie das Umschlagbild zeigt, die konkrete Gestalt der Kirche zum Einsturz bringen; es geht ihm nicht bloß um die Kur einiger Wehwehchen. Das Buch liest sich über Seiten hinweg wie der Anatomiebericht über eine Leiche, dessen Autor nach und nach nicht ohne Lust feststellt, daß wieder ein Teil tot ist. — Die Reaktion auf Drewermann kann nur in einer ehrlichen Auseinandersetzung mit den Problemen der Priester und Ordensleute bestehen. Eine Immunisierung wäre keine Lösung, auch nicht der Hinweis, daß vermutlich ein Psychogramm über einen Ehemann oder eine Ehefrau, ein Single, einen Arzt, einen Techniker, einen Sozialarbeiter, einen Künstler oder über einen Psychotherapeuten nicht viel positiver aussehen würde. Falsch wäre aber eine naive Zustimmung und ein unreflektiertes Mitsingen im Chor der Verbitterung.

Drewermann nimmt beim Sezieren auch Widersprüchlichkeiten und schlechte Alternativen in Kauf. So klagt er die Bedeutung der Individualität und Subjektivität ein, gleichzeitig spannt er aber jedes konkrete Individuum in sein allgemeines analytisches System. Er kritisiert die Funktionalisierung der Religion, definiert aber zugleich die Religion als Funktion für das Ich. Dem Priester, der gut ißt, hält er den Hunger der Dritten Welt vor. Jenem, der sich für die Überwindung der Ungerechtigkeit in der südlichen Hemisphäre einsetzt, will er zeigen, daß er sich zu wenig um das Wohlergehen des Subjektes kümmert. Er lamentiert dagegen, daß die Ordensschwestern „egoistische" Psalmen beten müssen, zugleich klagt er an, daß sie nicht in einem guten Sinn ego-

istisch sein dürfen. Sehr seltsam ist der Vergleich zwischen der menschlichen Person und Autos bzw. mechanischen Geräten, wenn es darum geht, gegen die Möglichkeit einer verbindlichen Lebensentscheidung zu polemisieren. Die Differenzierung und Nuancierung ist nicht die Stärke Drewermanns. Die Beispiele aus der Gegenwart, Märchen, Hinweise auf Faschismus und Kommunismus, mittelalterliche Zustände gehen oft nahtlos ineinander über und sollen beim Leser den Eindruck erwecken, daß die Unrechtsstruktur immer dieselbe war und sich nichts geändert hat. So kommt er zu Pauschalurteilen und Verzerrungen. Woher weiß er z. B., daß Ordensschwestern, die Nächte bei der sterbenden Mutter verbringen, nicht liebend und aufmerksam sind? Die Hinweise auf Ignatius von Loyola und Franz von Assisi (433ff) kann man höchstens als Karikatur auffassen.

Wo bleibt der Andere?

Drewermann betont immer wieder, daß es ihm nicht um systematische Argumentation gehe. Damit kommt bei ihm ungeprüft eine Doktrin zum Tragen, deren Schattenseiten nicht mehr reflektiert werden. So ist wohl zu unterstreichen, daß Gott ins Eigene ruft und führt (wie auch Karl Rahner sagt) und daß die Ehre Gottes der lebendige Mensch ist (Irenäus von Lyon). Eine reine Extrovertiertheit des Christentums ist eine unzulässige Verkürzung. Bedenkt Drewermann aber die destruktiven Konsequenzen des dämonisch Einen, wenn Gott nicht mehr das personale Je-Mehr gegenüber Mensch und Welt ist, sondern Gott und Selbst letztlich verschmelzen? Nicht bloß das Über-Ich hat seine Schuldgeschichte, auch die Identifikation zwischen menschlichem und göttlichem Geist, zwischen dem menschlichen Willen zur Macht und der göttlichen Vorsehung hat Katastrophen ausgelöst. Man gewinnt den Eindruck, daß Drewermann das Selbst bzw. die Subjektivität von einem heilen paradiesischen Kern her entwirft, den Strukturen, Institutionen, Autoritäten, dem Amt und auch dem Sozialen die Destruktivität der Sünde zuschiebt. So bleibt bei ihm die Spannung zwischen Freiheit und Kommunikation bzw. Solidarität, zwischen Freiheit und Form einseitig und ungelöst. Auch das Politische (die Polemik gegen J. B. Metz durchzieht das Buch!) steht unter dem Vorzeichen der subjektlosen und unpersönlichen Allgemeinheit, des Nicht-Lebens. Adam Smith wird als Gewährsmann dafür angeführt, daß die Durchsetzung eigener Interessen zum Allgemeinwohl führe. Geradezu dualistisch wird die Schattenseite des liberalen Kapitalismus weggeblendet und die materielle Verelendung als unwesentlich deklariert: „*Wesentlich* müssen die Menschen nicht von politischer Ungerechtigkeit, von sozialer Armut, von ökonomischer Ausbeutung und dergleichen mehr erlöst werden, sondern von der *Angst*." (671)
Ist nicht gegenwärtig ein verbreiteter Narzißmus, der sich der Realität nicht mehr stellt und sich dem Wachsen und Werden verweigert, ein ebenso großes Problem wie die Deformation durch die Rolle? Braucht es da nicht auch die Differenz zum Ich, die Herausforderung, das Reiben an einer Autorität, damit Selbstwerdung geschehen kann? Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Drewermann vor dem Drama der Freiheit und der Gnade in den Schoß der Subjektivität und der Natur flüchtet. — Auch das von Drewermann forcierte Ideal der Ganzheitlichkeit ist sehr ambivalent. Zum Ideal erhoben wirkt der Chargon der Ganzheitlichkeit destruktiv und depressiv. Braucht es nicht viel mehr den Mut zum Fragment, das Annehmen seiner selbst in der Gebrochenheit menschlicher Existenz? Parolen wie: „Ein Priester ist ein integraler Mensch, oder er ist gar nicht" (734) kön-

nen nicht beanspruchen, lebensgerecht zu sein. Nicht wenige Priester zerbrechen auch am unmenschlichen Ideal der totalen Glaubwürdigkeit. Das Amtliche ist nicht bloß geliehenes Dasein, sondern auch in einem guten Sinn Entlastung und Relativierung priesterlicher Existenz.

Weil Drewermann die Differenz von Schöpfung und Erlösung einebnet, halbiert er die Wirklichkeit der evangelischen Räte. Es ist ihm zuzustimmen, daß die Räte jeder Funktionalisierung und Verzweckung zu entziehen sind. Als Therapievorschlag bringt er eine Armut, die frei macht (674ff), einen Gehorsam, der aufschließt, und eine Demut, die aufrichtet (688ff), und schließlich die Keuschheit als Zärtlichkeit, die Träume weckt, und als Liebe, die Wege weist (708ff). Bei diesem „warumlosen und zweckfreien Dasein der Rose" (Angelus Silesius) wäre aber auch zu beachten, was G. F. W. Hegel schreibt: „Um die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken, dazu muß man das Kreuz selbst auf sich nehmen." Die konkrete Unversöhntheit der Wirklichkeit, die Kenose in die Abgründe des *Anderen* hin sind in der drewermannschen Apologetik der Räte nicht ausgelotet.

Dem Patienten „Kleriker" und auch der ganzen Kirche verschreibt Drewermann die Hinwendung zur Subjektivität und eine Mystik der Natur (ohne auf die Spannung, die zwischen beiden Rezepten liegt, einzugehen). Ein neues Verhältnis zur Natur ist sicher eine Frage des Überlebens. Drewermanns Naturmystik ist allerdings wie seine Kunstauffassung romantisch. Kann nicht auch die Natur ein Moloch sein? Eine Rettung des Individuums bringt sie jedenfalls nicht zustande.

Schließlich ist hervorzuheben, daß Jesus Christus und auch der trinitarische Gott der Liebe (vgl. etwa die abwertende Haltung gegenüber der Trinitätslehre S. 840) für den Kleriker in der Sicht Drewermanns nur eine untergeordnete Rolle spielen. Auch die Bedeutung von Gemeinde und Kirche für das Amt kommen de facto nicht vor. Die Vorbilder kommen nicht aus der jüdisch-christlichen Tradition. Der Schamane, der Künstler und der Therapeut sind die Leitfiguren.

Die Einwände gegen Drewermann sind nicht schon dadurch widerlegt, daß er sie am Beginn seines Buches anführt. Um systematische Fragen und Diskussionen muß es sehr wohl auch gehen. Zur Debatte stehen zentrale Inhalte des christlichen Glaubens. Bei dieser notwendigen Auseinandersetzung sollte Drewermann nicht zum Märtyrer werden. Eine Kritik an ihm dürfte auch nicht dazu verleiten, die Augen vor der von ihm aufgezeigten psychischen Wirklichkeit zu verschließen.

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 81 2 82

glasmalerei
Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November

ERICH GARHAMMER

Seelsorge im Krankenhaus

Anmerkungen zu einem Krankenhauspraktikum

Primär wird hier das Praktikum an einer Hochschule beschrieben; es werden aber damit Fragen und Probleme von großer Wichtigkeit aufgegriffen. Der Blick wird geschärft für schwierige Situationen des Seelsorgers; große Behutsamkeit im Umgang mit Kranken und Sterbenden wird eingefordert.
Der Verfasser ist Dozent für Homiletik an der Theologischen Fakultät der Universität Passau. (Redaktion)

1. Zur Begründung von Praktika in der Pastoraltheologie

Die Disziplin der Pastoraltheologie an den theologischen Fakultäten ist ein Ergebnis des praktischen Interesses der Aufklärungszeit.[1] In der Ausdifferenzierung der verschiedenen Spezialberufe wurde auch ein professionelles Priesterbild entwickelt, das sich nicht mehr ausschließlich auf das Charisma der unbeeinflußbaren Gnadenwirkung zurückführte, sondern ein hohes Maß an speziellen Fertigkeiten aufweisen sollte. Das Ideal des „Pastor bonus", das aus dem Umkreis jansenistischen Gedankenguts stammte und stark aszetische Merkmale aufwies, wurde zum pragmatischen Modell eines theologischen Funktionärs verändert, der das teilweise noch magisch durchsetzte Alltagswissen der Menschen rational aufhellen mußte. Der Priester als Aufklärer war geboren. Die Rationalität bewies freilich sehr schnell ihre Eigendynamik: Stand sie zu Beginn noch im Dienst der Theologie und des Glaubens, so streifte sie diesen Dienstcharakter bald ab und entdeckte ihre eigene Autonomie. Theologie mußte nun sub specie rationis betrieben werden. Diese Rationalität, die die historisch-kritische Methode im Gefolge führte, wurde zum Fundamentalprinzip des Theologietreibens. Daß Theologie für vernünftige Argumentationsmuster offen war, war dabei nicht neu: Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin seien für diesen durchaus nicht vernunftfeindlichen, traditionellen Typus von Theologie genannt. Nunmehr hatte sich freilich der Vernunftbegriff gewandelt: Aus der herkömmlichen Vernunft, die der Weisheit des Hörenkönnens, des Vernehmens entstammte, war die instrumentelle Vernunft geworden, die im Zugriff analytischer Methoden Wirklichkeit nicht mehr nur deutete, sondern erst festlegte, was Wirklichkeit eigentlich sei. Unter den theologischen Disziplinen fiel diese Aufgabe der Pastoraltheologie zu. Sie wurde konzipiert als der Sinnhorizont der theologischen Traktate und entschied über deren Brauchbarkeit bzw. Unbrauchbarkeit. Als sinnstiftendes Kriterium wurde dabei die Optimierung der Lebensmöglichkeiten der Menschen verwendet. Diese faszinierende Perspektive verlor freilich in dem Moment ihre Plausibilität, in dem sich die Dialektik des Fortschrittsglaubens erwies. Die pastoraltheologische Disziplin war genötigt, nach ihrem Spezifikum jenseits gesellschaftlicher Heilszu-

[1] Zur Geschichte der Pastoraltheologie vgl. *N. Mette*, Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie, Düsseldorf 1978.

stände zu fragen. Sie begann zu lernen, daß sie selber kritische Theorie der Wirklichkeit zu sein hat und in der Lage sein soll, mit den Impulsen des Evangeliums eine neue Praxis zu stiften. Diese Anleitung kann aber nicht nur lehrhaft-aufklärerisch geschehen, sondern bedarf des faktisch gelebten Lebens als Bezugspunkt. Die praktischen Handlungsfelder der Seelsorge, die die Pastoraltheologie bedenken und reflektierend verändern will, fordern demnach mehr als eine theoretische Darbietung; sie verlangen praxisbegleitende Maßnahmen und theoretisch antizipierte Praxis. Das der Pastoraltheologie inhärente Dilemma von theoretischer Wissenschaft und Praxisbefähigung erweist sich unter diesem Gesichtspunkt als Chance; die konkrete Praxis zu bedenken und in ersten Versuchsschritten eine neue Praxis zu initiieren, führt zu einer Entzerrung der oft beklagten Kopflastigkeit des Studierens. Daher haben Praktika in der Theologenausbildung ihren legitimen und notwendigen Ort. Sie dürfen aber nicht nur als zu erbringende Leistungen vorgeschrieben werden, sondern brauchen eine fachkundige Begleitung.

2. Das Selbstverständnis der Medizin heute: Ansätze für den Seelsorger

Nicht nur die Pastoraltheologie ist in ihrer Methodik stark von der Aufklärung geprägt, auch die Medizin hat in dieser Epoche einen Wandel im Selbstverständnis vollzogen.[2] Bis dahin war der Gesundheitsbegriff der Antike nach wie vor gültig: Nach der Auffassung des Hippokrates bedeutete Gesundheit nichts anderes als die Harmonie der Körpersäfte; der Arzt hatte die Aufgabe, durch beratende Begleitung und Aufforderung zur richtigen Lebensweise (Diätetik) zu dieser Harmonie beizutragen. Er war nicht der „Macher", sondern der Kybernet.

Diese „Humoralpathologie" wurde erst im 18. Jahrhundert abgelöst durch die Konzentration auf das Nervensystem mit der neuen Methode des Reiz-Reaktions-Mechanismus. Die Krankheit wurde nicht mehr den Umwelteinflüssen oder einer falschen Lebensweise zugeschrieben, sondern ausschließlich im Zusammenhang mit dem befallenen Organ oder Körperteil betrachtet. Das Standardwerk dazu lieferte der Italiener Giovanni B. Morgagni mit seinem fünfbändigen „De sedibus et causa morborum" (Venedig 1761). Die Reduktion der Krankheit auf das erkrankte Organ erhöhte die Heilungschance, schloß aber kosmische und diätetische Zusammenhänge aus. Gesundwerden bedeutete nun, gegen einen erkrankten Körperteil anzukämpfen. Die Krankheit wurde vom übrigen Leib, und der Kranke von der übrigen Gesellschaft isoliert. Das Krankenhaus als medizinische „Reparaturwerkstatt" entstand, der ärztliche Blick[3] veränderte sich von der makroskopischen Lebenswahrnehmung zur mikroskopischen Diagnose. Zu solchem Blick und dem anschließenden Eingriff gehörte hinfort geschultes Wissen; das Alltagswissen über die Gesundheit und Krankheit wurde abgelöst von der Delegation dieses Wissens an einen professionellen Stand.[4] Mit der Verfeinerung der Methoden und der Notwendigkeit von Apparaturen wurde schließlich das Krankenhaus zur „Absorptionszentrale" des Krankseins. Damit freilich stellte sich die

[2] Zur Geschichte der Medizin vgl. *H. Schipperges*, Moderne Medizin im Spiegel der Geschichte, Stuttgart 1970, und *ders.* (u. a.), Krankheit, Heilkunst, Heilung, Freiburg 1978.

[3] Dieser Terminus entstammt der Untersuchung von *M. Foucault*, Die Geburt der Klinik. Eine Ärchäologie des ärztlichen Blickes, München 1973.

[4] Zur Professionalisierungsdebatte in der Medizin vgl. *P. Unschuld*, Professionalisierung und ihre Folgen, in: *Schipperges*, Krankheit, 517—555.

Medizin unter einen permanenten Erfolgszwang; das Krankenhaus wurde nämlich als Ort der Wiederherstellung der früheren Gesundheit gesehen. Mit der Zunahme der Heilungserfolge war allerdings die Nachtseite des Lebens, der Tod, zur vermeidbaren Ausnahme, ja zum Unfall geworden, der kaschiert werden mußte, wenn er sich wirklich ereignete. Vor einem solchen Anspruch mußte der Sieg der Medizin zum Pyrrhussieg werden, weil sie dauernd Siegesnachrichten zu verbreiten hatte und ihre Angeschlagenheit vom Tod nicht eingestehen durfte — jedoch immer neu bewiesen bekam.
Die Medizin heute ist — trotz aller Erfolge — auf der Suche nach einem alternativen Modell: Gesundheit wird wieder mehr als das Fertigwerden mit den eigenen Krankheiten und Krisen gesehen denn als Zustand von Schmerzfreiheit. Der Horizont der Endlichkeit des Lebens gerät neu in den ärztlichen Blick. Die Mediziner sind in der postaufklärerischen Phase zusehends zum Gespräch mit den Humanwissenschaften, aber auch mit der Theologie bereit. Eine Folge davon ist das therapeutische Team im Krankenhaus, in dem auch der Seelsorger seinen Platz hat. Für dieses Gespräch muß freilich auch der Theologe qualifiziert werden, auch wenn die Krankenhauspastoral im späteren Alltag sehr viel bescheidener, aber deswegen keineswegs anspruchsloser aussieht.

3. Krankenhauspraktikum als Angebot

Wie ein Krankenhauspraktikum im Verlauf des Theologiestudiums aussehen kann, sei an einem Beispiel gezeigt.
Am Lehrstuhl für Pastoraltheologie in Regensburg wird alle zwei Jahre ein solches Praktikum angeboten. Planung und Durchführung sollen im folgenden näher geschildert werden.

3.1. Vorbereitung auf das Praktikum

Schon vor Beginn des eigentlichen Praktikums mußte sich jeder Teilnehmer mit einem Spezialproblem der Krankenhausseelsorge auseinandersetzen und dazu ein Referat erstellen. Die Themen waren dabei breit gestreut, um das ganze Spektrum dieses pastoralen Feldes zu eröffnen: Psychologisches, mitmenschliches und geistliches Verhalten des Seelsorgers am Krankenbett — Situation des Kranken im Krankenhaus — Sterbebegleitung im Krankenhaus — Feier der Krankensalbung — Kirchliche Erklärungen zur Krankenpastoral — Der Krankenbesuchsdienst der Gemeinde — Das Gebet mit Kranken und für Kranke — Zusammenarbeit von Arzt, Pflegepersonal, Seelsorger und Krankenhausleitung: Möglichkeiten, Probleme, Grenzen.
Diese Themenliste bot die Möglichkeit zur theoretischen Reflexion eines Problembereiches der Krankenhausseelsorge und veranlaßte den einzelnen Teilnehmer zur Beschäftigung mit einschlägiger Literatur.
In einem Rollenspiel wurde die Gruppe auf die Situation im Krankenhaus vorbereitet. Dabei lösten sich sichtlich die ersten Verkrampfungen. Durch simulierendes Spiel eines Krankenbesuches wurden elementare Gesprächsregeln eingeübt, wobei natürlich die Eröffnungsphase im Vordergrund stand.
Ein gemeinsamer Besuch im Krankenhaus der Barmherzigen Brüder in Regensburg,[5] ein Gespräch mit dem Prior und der Schwester Oberin und eine anschließende Führung durch das Haus dienten dem Vertrautwerden mit der künftigen Aufgabe.

[5] Zu den Problemen des kirchlichen Krankenhauses heute vgl. *J. Kessels* (u. a.), Die Gestalt des Kath. Krankenhauses, Freiburg 1981, u. *H. J. Pottmeyer*, Das kirchliche Krankenhaus — Zeugnis kirchlicher Diakonie, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 17, Aschendorff 1983, 62—82.

3.2. Durchführung des Praktikums

Die Auswahl der Stationen wurde mit der Krankenhausleitung vorher abgesprochen. Je zwei Teilnehmer bildeten ein kleines Team und übernahmen zwei medizinische Stationen, wobei es sich als zweckmäßig und psychisch eher verkraftbar erwies, wenn eine „leichtere" mit einer „schwierigeren" Station gekoppelt wurde. Notwendig und hilfreich war auch eine Kurzinformation über die medizinische Problematik der einzelnen Stationen.
Die erste Woche war als Pflegepraktikum konzipiert. In den nächsten drei Wochen schloß sich das Gesprächspraktikum an: von 16 bis 19 Uhr war Zeit zum Gespräch mit den Patienten. Je nach Fluktuation auf der Station entwickelte sich eine kontinuierliche oder auch nur einmalige Gesprächsmöglichkeit. Mit zunehmender Dauer wuchs die Sensibilität bei den Teilnehmern für die Signale der Kranken. Nach der intensiven Gesprächsmöglichkeit mit den Patienten erfolgte täglich von 19 bis 20.30 Uhr eine Nachbesprechung im Plenum bzw. in der Gruppe. Im Plenum wurden aktuelle Erfahrungen und Erlebnisse ausgetauscht, dann erfolgte eine thematische Auseinandersetzung mit Problemen der Krankenhausseelsorge anhand der Referate und der inzwischen gemachten persönlichen Beobachtungen. In der Einzelgruppe wurden vor allem einzelne Situationen, die als ge- oder mißlungen empfunden wurden, und Gesprächserinnerungen verarbeitet; das Gesprächsprotokoll war dafür eine wertvolle Hilfe. Daneben bestand für jeden Teilnehmer die Möglichkeit zum Einzelgespräch mit den Gruppenleitern, die eifrig benützt und auch in der Schlußauswertung als sehr positiv registriert wurde.
Neben der unmittelbaren Praxisbegleitung hatte das Praktikum auch eine spirituelle Dimension. Es wurde mit einer Aussendungsfeier für die Teilnehmer eröffnet — wobei die Handauflegung als besonders eindrucksvoll erlebt wurde — und mit einem gemeinsamen Gottesdienst abgeschlossen. Mit den Kranken wurde ebenfalls ein Gottesdienst gefeiert, den die Studenten vorbereitet hatten; darüber hinaus nahmen manche an der Kommunionausteilung oder der Spendung der Krankensakramente teil. Gerade auch diese Erfahrungen schafften eine gute Beziehung zu den Kranken.
In den Gruppen wurde das Gebet für die Kranken geübt, nicht als Ersatz einer nicht gelungenen menschlichen Kommunikation, sondern als deren Vertiefung. Eine Möglichkeit dazu bildete ein fiktiver Brief des Trostes und der Ermutigung an einen Kranken, um dadurch die eigene Theologie zu klären. Es zeigte sich bei diesem „Schreibvorgang" eine Klärung der Beziehung zum Kranken; das Gebet wurde dadurch als intensivere Beziehung mit einem Menschen erlebbar, die Gefahr stereotyper Leerformeln oder der Zuspruch von „billiger Gnade" (Bonhoeffer) wurden vermieden.
Im Laufe des Praktikums sollte auch die Institution „Krankenhaus" transparent gemacht werden. Der spätere Seelsorger (Pastoralassistentin) steht ja in der Gefahr, seinen Kontakt zum Kranken zu individualisieren und vom Ort der Begegnung zu abstrahieren. Dabei kann es oft zu unliebsamen Konflikten kommen, wenn der Betrieb eines solchen Hauses gestört wird. Der Seelsorger „verarbeitet" dann den kühlen Ton der Angestellten ihm gegenüber oft damit, daß er das ganze Haus für unchristlich erklärt.
Das Leben und der Ablauf im Krankenhaus müssen also sehr sorgfältig und aufmerksam wahrgenommen werden; das hat nichts mit pastoraler Leisetreterei zu tun, sondern bedeutet Sensibilität für den Kairos einer echten Begegnung. Durch ein solches Verhalten eröffnen sich gerade auch gute Kontakte mit dem Personal, das

sich dadurch ernstgenommen fühlt. Der Besuch auf dem jeweiligen Stationszimmer soll nicht nur der Information über das Befinden des Patienten dienen, sondern beinhaltet ein Signal der Offenheit auch gegenüber den Angestellten.

Einer weiteren Vertiefung der Kenntnis des Krankenhauses diente ein Gespräch mit dem Krankenhauspersonal (Schwestern, Pfleger) und den Ärzten. Dabei wurden manche Überforderungen deutlich. Von den Schwestern und Pflegern verlangen die Patienten Freundlichkeit und intensive Zuwendung, die Krankenhausleitung zügiges und rasches Arbeiten und Erledigung von vielerlei Tätigkeiten. Selber stellen sie sich oft unter den Anspruch von Quasi-Ärzten und geben dabei ihr Spezifikum auf: den pflegerischen Dienst, der auch Zeit zum Gespräch impliziert und nicht durch medizinische Fachtermini den Kranken auf Distanz halten soll. Ein solches Gespräch wird freilich oft nicht als konkrete Arbeit anerkannt oder wird gar abgewertet.[6]

Im Gespräch mit den Ärzten stand die Frage nach der Wahrheit am Krankenbett im Vordergrund. Dabei wurde deutlich, daß Wahrheit nicht mit einer kalten, gefühllosen Information gleichzusetzen ist, sondern die Beziehungsebene zum Kranken mitbetrifft. Einhelliger Tenor war: Die Wahrheit sollte so mitgeteilt werden, daß sie nicht tötet oder demoralisiert, in ihr sollte Hoffnung mitschwingen, ohne Illusionen zu erzeugen. Gerade die Einbeziehung der Angehörigen, die allseits gefordert wird, erweist sich oftmals als sehr schwierig; sie neigen eher zum Verdrängen als der Kranke, schieben ihn deswegen ins Krankenhaus ab, um ihr Leben nicht stören zu lassen.

In der Erklärung von Sidney (1968) des Weltärztebundes ist eine klare Absage von der Seite der Ärzte erfolgt, den Vitalwert des Lebens zum absoluten Prinzip zu erheben: „Das klinische Interesse zielt aber nicht darauf, einzelne Zellen lebensfähig zu erhalten; es geht vielmehr um das Schicksal des Menschen." Zum Schicksal des Menschen gehört die Endlichkeit seines Lebens; der Arzt muß also Allmachtserwartungen, die an ihn gestellt werden, korrigieren und den Patienten mit seiner Wirklichkeit versöhnen. Bei dieser Aufgabe aber sieht er sich oft überfordert und ist offen für den Seelsorger, nicht als Lückenbüßer seiner Kunst, sondern als Sachverständigen für eine andere Dimension von Wirklichkeit.

3.3. Erkenntnisse — Erfahrungen — Konsequenzen

Das Krankenhaus fordert den aufmerksamen, gesprächsbereiten und offenen Seelsorger. Bei einer „Gemeinde" von geringer Homogenität, was die Praxis des Glaubens anbelangt, ist er in der Gefahr, sich nur auf seine Lieblingspatienten zu beschränken. „Der Krankenhausseelsorger, der im Krankenhaus nur auf die kleine Zahl der Patienten baut, die ihn bereits mit offenen Armen erwarten, die Gebet, Verkündigung und Sakramente wünschen, muß erfahren, daß die übrige Arbeit für ihn zum reinen Spießrutenlaufen wird, weil sein Tätigkeitsbereich so schmal ist, daß er von den therapeutischen Diensten nicht mehr ernst genommen wird."[7]

Der Seelsorger hat im Krankenhaus sei-

[6] „Die Möglichkeiten dazu . . . müssen aber institutionell gegeben sein; denn es geht nicht an, wie es heute fast allerorten noch ist, daß jemand, der sich für ein herzliches und sei es auch nur kurzes Gespräch am Krankenbett Zeit nimmt, als ein Nichtstuer und eine Planbremse abqualifiziert wird." *(H. Kramer,* Zur Ethik des Krankenhauses, in: StdZ 108 (1983) 182—190, hier 190).

[7] *J. Mayer-Scheu,* Das seelsorgerliche Gespräch mit Kranken, in: *K. Baumgartner* (Hg.), Das Seelsorgegespräch in der Gemeinde, Würzburg 1982, 92—102, hier 96f.

nen Platz neben anderen Diensten. Durch Rücksichtnahme und Aufmerksamkeit kann er unliebsame Konflikte vermeiden. Seine Sensibilität für die Vorgänge im Krankenhaus ist ein Zeichen verstehender Empathie und erleichtert seine Aufgabe. Gegen die Schweigespirale, die den Patienten durch diensteifriges Umsorgen oder ein Anhängen an technische Apparate beruhigen will, hat er eine Atmosphäre zu schaffen, die auch offen ist für das Aussprechen bedrängender Wirklichkeit. Nicht ein schnelles, kurzfristiges Erscheinen mit dem neuesten Witz auf den Lippen hilft weiter, sondern Zeit zum Gespräch oder Üben von betroffenem Schweigen und solidarischer Nähe. Sonst degradiert sich der Seelsorger selbst zur „Witzfigur". Als wichtige Erfahrung ergab sich für die Teilnehmer, daß keinem Patienten mit theologischen Formeln geholfen ist, sondern daß es eines anderen Ausdrucks von Beziehung bedarf. In der Schlußauswertung formulierte es ein Teilnehmer folgendermaßen: „Ich ging als Helfer mit leeren Händen zum Patienten, ohne Möglichkeit, technische oder andere Handgriffe auszuüben, nur als Mensch zum Menschen. Dadurch fühlte ich mich viel verletzbarer, aber auch fähiger, dem Patienten auf gleicher Ebene zu begegnen." Ein anderer: „Ich lernte Verhaltensweisen von schwerkranken Patienten kennen, die mich tief beeindruckt haben, und ich konnte spüren, wie sich mein Verhältnis zum Patienten weiterentwickelt hat vom bemitleidenden Zuhören zum hilfreichen Gespräch."

Der anfängliche Praxisschock wich sehr bald dem sensiblen Empfinden für lebendige, wenn auch schwierige Begegnungen. Defizite bisheriger Studienschwerpunkte wurden für manchen sichtbar und forderten eine Korrektur. Zwischen Praxisschock und -euphorie pendelte sich ein realistisches Verständnis ein, das eine Bereitschaft zur Begleitung und Supervision in künftigen Vollzügen erkennen ließ. Für das Fach Pastoraltheologie an der Universität ergab sich als Konsequenz, in regelmäßigen Abständen solche Maßnahmen zu wiederholen und die Studenten für spätere Praxisfelder zu qualifizieren.

4. Sensibler Umgang mit Krankheit

Krankheit bedeutet eine Zäsur in jedem Leben; meist werden solche Signale weggeschoben, nicht ernst genommen, verdrängt oder als lästig empfunden. Vom Aufenthalt im Krankenhaus erwartet man schnelle und reibungslose Behebung. Gegen solch technisches Vorgehen hat der Schriftsteller W. Schnurre, der selber an einer Muskelatrophie litt, so daß er nicht einmal mehr schreiben konnte, sich ausgesprochen. Er hat sehr sensibel formuliert, wie der Umgang mit der Krankheit aussehen könnte:

„Mit ihr leben, ohne in ihr wohnen zu wollen; sie ist der Gast. Nicht Ergebung, sondern Partnerschaft also. Schließlich: Es ist meine Krankheit. Ihre Wahl ist auf mich gefallen; hier ist kein Zufall im Spiel. Von Anfang an war dieser Körper gemeint . . . Meine Krankheiten haben das Recht, mich zu zeichnen. Sie müssen die Gewähr haben, nicht vergessen werden zu können. Denn eine vergessene Krankheit wäre eine sinnlose Krankheit gewesen. Krankheiten sind Hinweise: Dieses Leben ist ein Geschenk . . . Und wie, wenn die Krankheit den Tod bringt? Sie bringt ihn nicht. Sie geleitet mich zu ihm hin. Es wird dann keinen treueren Begleiter geben als sie."[8]

Wer so zärtlich von der Krankheit sprechen kann, hat schon lange mit ihr gelebt. Sie wird nicht denunziert, sondern akzeptiert. Ihr kommt man nicht mit triumphalen Worten bei, sondern nur mit behutsamer Sprache. Die Grammatik dieser Sprache ist nicht schnell erlernbar, sie fordert die Deckung mit dem eigenen Leben. Das Krankenhauspraktikum ließ erahnen, was Begleitung Kranker fordert.

[8] *W. Schnurre*, Der Schattenfotograf. Aufzeichnungen, München 1978, 30f.

Andreas Heller

Ganzheitliche Lebenspflege

Für ein Miteinander von Krankenpflege und Krankenseelsorge

168 Seiten, Format 13,5 x 20,5 cm, Broschur,
ISBN 3-491-72222-5, Patmos-Verlag, Düsseldorf. DM 24,80/S 193.40

Autor

Dr. theol. Andreas Heller, geboren 1956, ist Lehrbeauftragter an der Universität Wien und arbeitet in der Aus- und Weiterbildung von pastoralen und sozialen Berufen.

Sinnvoll andere pflegen kann nur, wer eine eigene ganzheitliche Lebenspflege entwickelt. Das vorliegende Buch plädiert auf dem Hintergrund der Bedürfnisse von Pflegenden und Seelsorger(innen) sowie im Blick auf die Pflegebedürftigen für ein Miteinander von Krankenpflege und Krankenseelsorge.

Für Mitarbeiter in der Kranken- und Altenpflege; Personal in Pflegeschulen und sozialen Berufen; Ärzte; Seelsorger(innen); Gemeindemitglieder und Caritasarbeitskreise.

Biblische Reisen Österreich

Biblische Reisen GmbH
Stiftsplatz 8 — A-3400 Klosterneuburg
Telefon (02243) 5377-0 · Telefax (02243) 537515 · Telex 61 3222523 biwe

Ihr Reisepartner für Fahrten
zu Stätten der Bibel: Ägypten, Griechenland, Heiliges Land, Irak, Kalien, Jordanien, Malta, Syrien, Türkei, Zypern ...
zu Stätten der Christenheit:
Deutschland, Frankreich, Irland, Portugal, Rußland, Skandinavien, Spanien ...
in die Welt der Religionen:
Brasilien, Japan, Mexiko, Süd-Korea, Thailand/Birma, Indien/Nepal ...

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Sorge um den Libanon

Mit einem sehr eindringlichen Apostolischen Schreiben vom 7. September 1989 wandte sich Papst Johannes Paul II. an die Kirche und an die Welt, um auf die untragbaren Zustände im Libanon hinzuweisen. Er rief alle dazu auf, zur Befriedung dieses Landes beizutragen. Am gleichen Tag richtete der Papst auch einen Appell an die Mohammedaner, die ausgehandelten Abmachungen über die Einstellung der Kampfhandlungen einzuhalten und das christliche Erbe im Libanon nicht zu zerstören.

Alle Katholiken lud der Papst zu einem weltweiten Gebetstag für den Frieden im Libanon ein, der in Italien am 4. Oktober, dem Gedenktag des hl. Franz von Assisi, gehalten wurde und der in der katholischen Kirche bis zum 22. November, dem libanesischen Nationalfeiertag, begangen werden sollte. Dazu betonte der Papst:

„Mit der Durchführung dieser geistlichen Initiative will die Kirche der Welt offenkundig machen, daß der Libanon mehr als ein Land ist: er ist eine Botschaft der Freiheit und ein Beispiel des Pluralismus für Ost und West! Der Untergang des Libanon wäre ohne jeden Zweifel eine große Schuld der Welt. Seine Rettung ist eine der dringendsten und edelsten Aufgaben, die die heutige Welt auf sich nehmen muß."

(„L'Osservatore Romano" Nr. 228 vom 27. September 1989.)

Aspekte der christlichen Meditation

Unter dem Datum vom 15. Oktober 1989 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre ein — relativ umfangreiches — „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation".

Der Inhalt sei hier in einer Kurzfassung dargeboten:

1. Die christliche Meditation und ihre Ausdrucksformen sind Gegenstand eines neuen Interesses von vielen Menschen geworden. Vieles drängt Menschen dazu, innere Ruhe und Ausgeglichenheit in religiösen Bewegungen und Meditationstechniken zu suchen, die abseits der christlichen Überlieferung stehen. Das vorliegende Schreiben will dazu einige Angaben über die genaue und dialogische Natur, sowie die personale und gemeinschaftliche Seite der christlichen Meditation machen.
2. Christliche Meditation trägt die Züge eines personalen, innigen und tiefen Dialogs zwischen Gott und Mensch an sich. Dabei weiß sich der Christ in der Gemeinschaft mit der Kirche im Heiligen Geist.
3. Bereits in den ersten Jahrhunderten des Christentums haben sich vor allem zwei Tendenzen herausgestellt, die wesentliche Gesichtspunkte des Gebetes entstellen: Die Pseudognosis legte eine höhere „gnostische" Erkenntnis als Ziel des christlichen Lebens vor; der Messialianismus zielte auf besonders psychologische Erfahrungen des Göttlichen ab. Diese beiden Tendenzen waren beständige Versuchungen über die Jahrhunderte hindurch. Ähnliche Gefahren bestehen für Christen auch heute, wenn sie sich auf nichtchristliche Methoden einlassen. Die christliche Meditation sucht die Tiefe Gottes mittels der menschlich-irdischen Dimension des fleischgewordenen Wortes zu erreichen. Im Gegensatz dazu versuchen viele Meditationsmethoden von allem Irdischen, Sinnhaften und Begrenzten abzusehen, um in die Sphäre des Göttlichen einzutauchen.

4. Um den richtigen Weg der Vereinigung mit Gott zu finden, muß der Christ das Leben Christi beobachten. Christus war aufs innigste mit seinem Vater verbunden. Der Mensch, selbst wenn er auf das innigste mit Gott vereint ist, bleibt jedoch Geschöpf. In Jesus Christus nimmt er Anteil an seiner göttlichen Natur.
5. Um die christliche Meditation zu verstehen, ist es nützlich, auf die Lehre der drei Stufen auf dem Weg der Vollkommenheit zu rekurrieren: Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung. Die Reinigung bezieht sich vor allem auf das Fehlen von Wahrheit und Liebe, auf die selbstsüchtige Tendenz der Instinkte und Leidenschaften. Gesucht wird nicht die innere Leere an sich, sondern die Offenheit für Gott.
Auf die Reinigung erfolgt die Erleuchtung. Wir haben sie anfanghaft in der Taufe empfangen; sie schreitet voran in der inneren Erkenntnis der Selbstmitteilung des Sohnes, der Fleisch geworden ist. Erleuchtung ist Einsicht in das gesamte Mysterium Christi.
Die dritte Stufe ist die Vereinigung mit Gott. Nach christlichem Verständnis ist sie ein Geschenk, nicht das Ergebnis irgendeiner Technik. Auch die besonderen Formen mystischer Gnade dürfen nicht um ihrer selbst willen gesucht werden.
6. Die Erfahrung zeigt, daß Stellung und Haltung des Körpers nicht ohne Einfluß auf die Sammlung und Bereitschaft des Geistes sind. Sie fanden bereits in der Vergangenheit der christlichen Überlieferung ihre Wertschätzung. Auch bestimmte Praktiken, die von den nichtchristlichen Hochreligionen übernommen worden sind, können dem Beter helfen, innerlich entspannt vor Gott zu stehen. Der psychophysische Symbolismus kann jedoch auch in einem Körperkult entarten und dazu führen, die subjektiven Empfindungen mit dem Wirken des Heiligen Geistes zu identifizieren. Schließlich muß sich der Geist des Gebetes, das „immerwährende Gebet" auf die Arbeit und auf die Sorge um den Nächsten ausdehnen.
7. Weil Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, muß sich ein jeder vom Geist leiten lassen, der ihn zum Vater führt. Der Christ muß sich anstrengen, treu zu bleiben, auch in Momenten der Prüfung. Sein Blick richtet sich auf Jesus, der am Kreuz auf geheimnisvolle Weise sein Verlassen-Sein vom Vater durchlitten hat.
Niemand darf sich anmaßen, sich Gottes zu bemächtigen; je mehr sich das Geschöpf Ihm nähert, umso mehr wachsen Furcht und Achtung vor dem dreimal heiligen Gott.

Papstschreiben über Gestalt und Sendung des heiligen Josef

Hundert Jahre nach dem Erscheinen der Enzyklika des Papstes Leo XIII. („Quamquam pluries") ließ Papst Johannes Paul II. im Oktober 1989 ein Apostolisches Schreiben über Gestalt und Sendung des heiligen Josef im Leben Christi und der Kirche veröffentlichen — mit den Anfangsworten „Redemptoris custos" („Der Hüter des Erlösers"). Dieses Schreiben hat sechs Abschnitte. Der *1. Abschnitt* ist der Darstellung des hl. Josef im Evangelium gewidmet; sie stützt sich auf die Evangelien von Matthäus und Lukas. Der hl. Josef bewies in bezug auf die Aufträge, die Gott durch seine Boten an ihm ergehen ließ, eine willige Verfügbarkeit, die jener Mariens ähnlich ist. Der *2. Abschnitt* trägt den Titel „Der Hüter der Geheimnisse Gottes". An Hand der Berichte der Hl. Schrift wird das Eintreten Jesu in die Welt und sein Heranwachsen im Bereich der Familie geschildert: die Volkszählung, die Geburt in Bethlehem, die Beschneidung, die Namensgebung, die Darstellung Jesu im Tempel, die Flucht nach Ägypten, der zwölfjährige Jesus im

Tempel sowie die Erziehung Jesu in Nazareth. „Im eucharistischen Opfer ehrt die Kirche zunächst das Gedächtnis der seligen immerwährenden Jungfrau Maria, aber auch des hl. Josef, weil er den ernährt hat, den die Gläubigen als Brot des Lebens essen sollten. Jesus seinerseits war ihnen gehorsam (Lk 2,51), indem er die aufmerksame Sorge seiner Eltern mit Ehrfurcht erwiderte. Damit wollte er die Pflichten der Familie sowie der Arbeit, die er an der Seite Josefs leistete, heiligen. Der *3. Abschnitt* sagt aus: „Der gerechte Mann, der Gemahl Mariens." „Während seines ganzen Lebens, das ein Pilgerweg im Glauben war, blieb Josef wie Maria bis zum Ende dem Ruf Gottes treu." Aus der Ehe mit Maria erwuchsen dem hl. Josef seine einzigartige Würde und seine Rechte über Jesus. So bedeutsam für die Kirche das Bekenntnis zur jungfräulichen Empfängnis Jesu sei, sei es nicht weniger wichtig, „die Ehe Mariens mit Josef zu verteidigen, weil rechtlich von dieser Ehe die Vaterschaft Josefs abhängt". Kraft dieses Ehebandes sei Jesus der Sohn Mariens und der Sohn Josefs. Die Vaterschaft Josefs gehe nicht auf die Zeugung von Kindern zurück; trotzdem sei sie nicht „scheinbar", sondern besitze „die volle Authentizität der menschlichen Vaterschaft, des väterlichen Auftrags in der Familie", sagt das Dokument. Josef sei kein Mann vieler Worte, sondern ein Mann der Tat gewesen, unterstreicht der Papst. Dies betont auch der *4. Abschnitt*, der von der „Arbeit als Ausdruck der Liebe" handelt. Die menschliche Arbeit findet ja im Evangelium besonderen Nachdruck; es wird hingewiesen auf die Tugend des Fleißes; es geht schließlich um die Heiligung des Alltagslebens. Im *5. Abschnitt* wird der „Vorrang des Innenlebens" im Leben des hl. Josef aufgezeigt: es wird hingewiesen auf die Atmosphäre des Schweigens und der Beschaulichkeit, die das Leben des hl. Josef umgibt; es wird die Liebe zur Wahrheit hervorgehoben,die den hl. Josef auszeichnet, sowie die reine Liebe des Dienstes, den die Obhut und die Entfaltung des Menschseins Jesu von ihm verlangte. Der *6. Abschnitt* zeigt den hl. Josef als Patron der Kirche unserer Zeit. Wie Josef einst die Hl. Familie in Nazareth beschützt habe, so sei jetzt die Gesamtkirche seinem himmlischen Schutz und Beistand empfohlen. Dabei wird daran erinnert, daß bereits Pius IX. im Jahre 1870 den hl. Josef zum Patron der katholischen Kirche erklärte. Leo XIII. stellte in mehreren seiner Schreiben, besonders in der Enzyklika „Quamquam pluries", die Kirche ausdrücklich unter den Schutz des hl. Josef (1889, 1890). Paul VI. forderte 1969 dazu auf, den Beistand des hl. Josef in besonderer Weise anzurufen. „Möge der heilige Josef für alle ein einzigartiger Lehrmeister im Dienst an der Heilssendung Christi werden, ein Dienst, der in der Kirche jeden einzelnen und alle angeht: die Eheleute und die Eltern, jene, die von ihrer Hände Arbeit leben, die Personen, die zum beschaulichen Leben, wie jene, die zum Apostolat berufen sind", begründet Johannes Paul II. die besondere Hervorhebung des hl. Josef durch sein Schreiben.

(„Redemptoris custos", 15. August 1989; „L'Osservatore Romano" Nr. 254, 25. Okt. 1989; Wochenausgabe in deutscher Sprache, 10. Nov. 1989.)

Botschaft zum Weltfriedenstag 1990

In seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1990, die unter dem Titel „Friede mit Gott, dem Schöpfer, Friede mit der ganzen Schöpfung" steht, hat Papst Johannes Paul II. die Aufgaben der Christen im Bereich der Schöpfung, ihre Pflichten gegenüber der Natur und dem Schöpfer als einen Bestandteil des Glaubens bezeichnet. Die ökologische Krise sei auch ein moralisches Problem. Wörtlich schreibt der Papst in seiner Botschaft:

„Wenn man die ökologische Frage in den umfassenderen Zusammenhang der Sache des Friedens in der menschlichen Gesellschaft stellt, wird man sich besser dessen bewußt, wie wichtig es ist, darauf zu achten, was uns die Erde und die Atmosphäre zu erkennen geben: im Universum besteht eine Ordnung, die respektiert werden muß; die menschliche Person, ausgestattet mit der Möglichkeit freier Entscheidungen, hat eine schwere Verantwortung für die Erhaltung dieser Ordnung, auch im Hinblick auf das Wohl künftiger Generationen."

Der Einsatz des Gläubigen für eine gesunde Umwelt entspringe unmittelbar aus dem Glauben an Gott, den Schöpfer, aus der Wertung der Folgen der Erbsünde und der persönlichen Sünden sowie aus der Gewißheit, von Christus erlöst zu sein. Die Achtung vor dem Leben und vor der Würde der menschlichen Person beinhalte auch die Achtung vor der Schöpfung und die Sorge für die Schöpfung, die berufen sei, mit dem Menschen zusammen Gott zu verherrlichen.

(Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz, 4. 12. 1989.)

Botschaft zur Fastenzeit 1990

In der Botschaft zur Fastenzeit handelt der Papst von der Sorge um die Menschen ohne Heimat. Alle Glieder der Kirche werden angesprochen, Herz und Sinn und Hand zu öffnen, um diesen Menschen recht zu begegnen und Hilfe zu bieten in ihrer Lage. Die Botschaft schließt mit der Aufforderung zum Leben in Liebe und Hoffnung, sowie mit einer Bitte um Gottes Segen.

(Botschaft vom 8. September 1989.)

Mehr als 20 Jahre des Zusammenlebens und Arbeitens mit Basisgemeinden im Süden Bahias haben Joop Koopmans zum Brasilianer Padre José und zum entschiedenen Befreiungstheologen gemacht. Im Kampf der Landlosen, für Menschenrechte, gewerkschaftliche und politische Artikulation, gegen die Zerstörung der Wälder und Flüsse setzt der Priester seine ganze Person ein. Mehrmals bereits wurde er mit dem Tod bedroht, Kopfgeld auf ihn ausgesetzt.
Koopmans legt hier — in seinem zweiten Buch — vor allem dar, wie Bibelarbeit zum Werkzeug der Befreiung werden kann.

Joop Koopmans
DAS LEBEN UMARMEN
Befreiungstheologie in der Praxis
224 Seiten, ca. öS 189,—
3-85264-353-8

VERLAG ST. GABRIEL

Das aktuelle theologische Buch

Priesterbild und Priesterbildung*

Dem Buch geht es um die Wiedergewinnung der therapeutischen Dimension der Seelsorge. Der Buchtitel — in Anspielung auf das Gleichnis von Lk 17,7-10 — möchte nicht nur Mahnung zur Bescheidenheit sein, sondern auch entlasten, ist er doch ein Hinweis darauf, daß der eigentlich Wirkende ein anderer ist.

Nach der Artikulierung des Anliegens durch *E. Garhammer* folgt aus der Feder desselben Autors ein sehr informativer und lesenswerter geschichtlicher Rückblick über die „Priesterbildung zwischen Seminar und Universität". Es gelingt ihm vorzüglich, vor dem jeweiligen zeitgeschichtlichen Hintergrund her zu zeigen, wie wichtig es gewesen wäre und ist, die Integration von Rationalität und Spiritualität zu suchen und zu finden. Das ist auch das Anliegen der entsprechenden Dekrete des 2. Vatikanums, wie *H. Windisch* in seinem Beitrag über das Priesterseminar im Dienste der Berufung zeigt. Er bleibt freilich nicht bei der Seminarausbildung stehen, sondern plädiert eindringlich für die Weiterbildung. Wenn die Kirche ein lebender Organismus ist, kann man den Problemen der Zeit mit Antworten von gestern — auch wenn sie noch so gut waren — nicht begegnen. Nur ein ständiges Lernen führt zur Begegnungsfähigkeit mit den Menschen von heute. *H. Brunner* geht es um die Berücksichtigung der Erkenntnisse anderer Disziplinen (Medizin, Psychologie), was nicht heißt, daß man alles selber verstehen muß, aber doch, daß man über seinen Fachbereich hinaus offen sein muß, wenn man Priester für unsere Zeit heranbilden will. *I. Baumgartner* bietet in seiner pastoralpsychologischen Analyse Einblicke in die seelische Strukturierung der Priester aufgrund von Erhebungen. Diese sind nicht immer schmeichelhaft zu lesen. So wird etwa hingewiesen auf die starke Mutterbindung vieler Priester und die sich daraus ergebenden Konsequenzen (Ausschluß störender Dritter, was dann auch von der Kirche erwartet wird). Es werden aber auch Wege gewiesen, wie man den Gegebenheiten begegnen kann. *K. Baumgartner* fundiert die Kategorie H. Stengers von der „personal-redemptiven Kompetenz" biblisch und entfaltet sie auch praktisch-theologisch. Das Ganze ist ein Plädoyer für Bemühungen um ein „redemptives" Milieu. Was sich die Jugend vom Priester erwartet, legt *G. Tischler* dar. Letztlich ist es der Wunsch nach einem Weggefährten, auch wenn dieser nicht immer von vornherein weiß, wie es weitergeht. *F. Gasteiger* geht dem Priesterbild in der neueren Literatur nach. So uneinheitlich dieses ist, so ergibt sich doch wieder, daß nur der menschliche Priester überzeugt, nicht der Würdenträger. Von den Dichtern her gesehen formuliert Gasteiger einmal so: „Das ‚Profil eines Bettlers' oder eines ‚Clowns' nehmen die Dichter mit mehr Aufmerksamkeit und Sympathie wahr als die Allüren eines hochrangigen Würdenträgers oder systemkonformen Funktionärs." Sehr sympathisch wirken die „Reflexionen eines polnischen Priesters in der Bundesrepublik Deutschland" von *Eu. Pruszyński*. Hier werden die ortskirchliche Bedingtheit und damit die Grenzen einzelner Priesterbilder bewußt gemacht. Keines ist allgemein gültig, keines ist unwandelbar. An seine eigene Kirche richtet der Autor die Mahnung: „Die Kirche in Polen muß sich davor hüten, den Eindruck zu erwecken, sie sei dazu da, die Gläubigen zu gefügigen Sklaven und zu zahmen Wesen zu machen. Zur Macht, zum Mißbrauch der Macht ist auch die Kirche versucht, und die Macht zu gebrauchen ist so verantwortungsvoll, daß nicht genug darüber nachgedacht werden kann."

Das Buch sei allen empfohlen, die mit Priesterbildung und -weiterbildung zu tun haben. Obwohl die Zielsetzung nicht in allen Beiträgen konsequent durchgehalten wurde, steckt es voller Anregungen und schärft den Blick. Gleichzeitig ist es eine Warnung vor einem Rückfall in ein reaktionäres Erziehungssystem.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

* GARHAMMER ERICH (Hg.), *Unnütze Knechte?* Priesterbild und Priesterbildung. (264.) Pustet, Regensburg 1989. Kart. DM 36,—.

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfanges ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

LEXIKA

■ FAHLBUSCH ERWIN u. a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon.* 6. Lieferung „Karneval — Kuwait" (Sp. 961—1534). Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1990. Brosch.

Das Alphabet bringt es mit sich, daß diese Lieferung des EKL alle mit „katholisch", „Kirche" und „Konfession" zusammenhängenden Stichworte enthält, also im Rahmen eines Kirchenlexikons besonders gewichtige Materialien behandelt.

In dem an sich sehr sauberen Artikel von *W. Schöpsdau* über die Katholische Aktion wird (wie meist) die Enzyklika „Ubi arcano" von Pius XI. von 1922 als erstes Dokument für die Bewegung genannt, obwohl diese darin gar nicht vorkommt. Daß bei den Literaturangaben auch ein Aufsatz von W. Zauner in dieser Zeitschrift Erwähnung findet, soll nicht unerwähnt bleiben. *J. Metzler* bietet einen guten Überblick über die katholischen Missionen; die gegenwärtigen Missionsprobleme hätte man aber deutlicher artikulieren können. Die Behandlung der Missionsgeschichte bleibt einem eigenen Artikel vorbehalten.

H. Smolinsky setzt sich mit den Begriffen „Katholische Reform und Gegenreformation", die erst 1946 durch H. Jedin zur Doppelformel geworden sind, auseinander. Er weist darauf hin, wie wichtig es ist, die komplexe Realität hinter den Begriffen zu sehen, das Wechselspiel von Zueinander und Miteinander. Ich finde es beachtlich, daß das EKL diesen Artikel einem Katholiken anvertraute. Erwähnenswert wäre es auch gewesen, daß das Begriffspaar (in dieser Reihung!) Eingang in die protestantische Kirchengeschichtsschreibung gefunden hat.

In fast 50 Spalten wird das komplexe Phänomen „Kirche" behandelt, historisch, theologisch, soziologisch, aber auch in konfessioneller und ökumenischer Sicht, wobei für die einzelnen Abschnitte verschiedene Autoren zeichnen. Die „römisch-katholische Ekklesiologie" wird von *H. Döring* dargestellt. Im Gefolge des 2. Vatikanums betont er vor allem den sakramentalen Aspekt, d. h. die Kirche wird „als Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der gesamten Menschheit" gesehen (LG 1). Damit wird u. a. auch der verhängnisvollen Verwechslung von Kirche und Reich Gottes entschieden widersprochen. Einen gediegenen geschichtlichen Überblick über den „Kirchenbau" bietet *R. Volp*, der sowohl die Vielfalt der Formen als auch der Funktionen der Gottesdienstträume berücksichtigt. (Sp. 1106 wird fälschlich „El Gesu" statt „Il Gesu" geschrieben.) *H. Trost* geht im Artikel „Kirchenbezirk" nur auf die protestantische Kirche ein.

Die Stichworte „Kirchengeschichte" und „Kirchengeschichtsschreibung" habe ich in der vorliegenden Lieferung des EKL vermißt.

Im Kontext der nationalsozialistischen Abwehr gegen „alles Internationale" ortet *J. Glenthoj* auch den „Kirchenkampf". Judentum, Katholizismus und Marxismus schienen den Machthabern „die Staatshoheit" zu beschränken und „die Volkseinheit" zu bedrohen. Von daher wird es, was der Verfasser allerdings nicht sagt, verständlich, daß der Kirchenkampf die römisch-katholische Kirche in höherem Maße betraf als die protestantische Kirche. Die strukturellen Differenzen der Kirchen sind bei einem Urteil über den Kirchenkampf jedenfalls zu beachten. *J. Ch. Kaiser* behandelt die „kirchlichen Vereine und Verbände" leider fast ausschließlich unter dem bundesdeutschen Blickwinkel. Sehr informativ finde ich die Zusammenstellung von *K. Blaschke* und *H. Marre* über das „kirchliche Finanzwesen", wobei die unterschiedlichen Systeme klar zur Sprache kommen.

Von höchster Brisanz sind die Ausführungen von *E. Fahlbusch* zum Thema „Konfession". Da die „eine" im Glauben bezeugte Kirche „unter den Bedingungen menschlicher Geschichte und Möglichkeiten steht", ist, seiner Ansicht nach, „eine variable Konkretisierung der Heilsbotschaft Jesu" unvermeidlich; von daher ließe sich auch „die konfessionelle Differenzierung" legitimieren.

Exemplarisch wurden für diese Besprechung einige Artikel herausgegriffen. Die gebotenen Hinweise wollten einen Eindruck von der Reichhaltigkeit, Vielfalt und ökumenischen Weite der Beiträge vermitteln.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), *Staatslexikon.* Recht — Wirtschaft — Gesellschaft. 7. Auflage, Bd. 5: Sozialindikatoren — Zwingli. (596 + 72). Herder, Freiburg 1989. Kunstleder. DM 248,—.

Im Verlauf von nur vier Jahren wurde diese 7., völlig neu bearbeitete Auflage des Staatslexikons zuwege gebracht. Genau zum 100. Geburtstag (der 1. Band der 1. Auflage erschien 1889) liegt nun das Gesamtwerk vor. Der hier vorzustellende 5. Band enthält aufgrund der alphabetischen Reihung besonders wichtige Schwerpunkte mit den Artikeln zu Themen, die mit den Begriffen „sozial", „Staat" und „Wirtschaft" zusammenhängen. Ohne uns ausschließlich nach diesen Schwerpunkten zu richten, sei im folgenden auf einige Stichworte verwiesen.

N. Leser behandelt die „Sozialistische Partei Österreichs" und skizziert deren Entwicklung, Höhen und Tiefen. Die Rolle Kreiskys wird wohl zu positiv gewürdigt, vor allem wenn man die Folgewirkungen seiner Politik bedenkt. *W. Mantl* stellt in seinem Artikel „Ständestaat" kritisch fest, daß die Staaten, in denen ständestaatliches Denken zum Tragen kam,

die Betonung stets auf dem „Staat" nicht auf den „Ständen" lag. Man hätte vielleicht auch darauf hinweisen können, daß ständisches Denken zur selben Zeit, in der es *politisch* besonders aktuell wurde, auch in der *kirchlichen* Organisationsform der KA, die das bis dahin blühende Vereinswesen ablöste, zum Tragen kam. An dieser Stelle sei gleich vermerkt, daß sich im vorliegenden Band zwar die Stichworte „Verein" sowie „Vereins-, Vereinigungsfreiheit" finden, das konkrete katholische Vereinswesen jedoch keine Behandlung erfährt. Das Porträt der Persönlichkeit von F. J. Strauß, das *W. Becker* entwirft, beschränkt sich vor allem auf die positiven politischen Leistungen des bayerischen Ministerpräsidenten. Die Ausführungen von *H. J. Helle* über das Symbol sind inhaltlich und sprachlich gleich überzeugend. Den Toleranzbegriff in Geschichte und geltendem Recht erörtert *H.-J. Becker.* Interessant ist der Hinweis, daß Toleranz als Staatsprinzip erst durch die Sprengung der Glaubenseinheit in der Reformation möglich und nötig wurde. Die Grenzen des Toleranzprinzips, die das Grundgesetz der BRD angibt, darf man wohl verallgemeinern. Toleranz muß dort ihr Ende finden, wo die gewährleisteten Freiheiten aktiv-kämpferisch dazu benützt werden, um ebendiese Freiheitsordnung (anderer) zu zerstören. *W. Kasper* arbeitet markant heraus, wie sehr „Tradition" und „Traditionalismus" im Widerstreit liegen. Letzterer ist ein Phänomen des Traditionsverlusts, weil wir Tradition immer nur im Akt der kritischen und schöpferischen Aneignung und der lebendigen Weitergabe „haben" können. Einen sehr sauberen Überblick über die „Vatikanischen Konzilien" und ihre Geschichte bietet *G. Schwaiger. R. Grulich* und *N. Herkenrath* behandeln das Thema „Verfolgte Kirche" in Osteuropa und in der Dritten Welt. Zuerst wird auf Rußland eingegangen, dann auf das „übrige Osteuropa während der Stalinzeit", wobei aber nicht klar gesagt wird, ob sich die Zahlenangaben nur auf die römisch-katholische oder auch auf die orthodoxe Kirche beziehen. Die Zeit nach Stalin wird bis zur Perestroika heraufgeführt, freilich konnten die Umwälzungen des Jahres 1989 noch nicht berücksichtigt werden. Der anschaulich geschriebene Abschnitt über die Dritte Welt macht es sich vor allem zum Ziel, die recht verschiedenen Arten von Verfolgung (Typen) aufzuzeigen. Im Zusammenhang mit Verfolgung interessiert natürlich der Begriff „Widerstand". Der entsprechende Artikel von *H. Hürten* ist in sich sehr konzise, beschränkt sich aber auf den Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime, was man zumindest schon in der Überschrift zum Ausdruck hätte bringen müssen. Daß H. sein eigenes Buch zum Thema Widerstand nicht zitiert, mag ein Ausdruck der Bescheidenheit des Autors sein, ist aber für den Benützer des Lexikons doch ein Mangel. Den schillernden Begriff „Volkskirche" und die Umstrukturierung auf dem Gebiet der Kirchlichkeit behandelt *F.-X. Kaufmann,* allerdings unter Beschränkung auf die BRD. *K. Raiser* verfaßte den Artikel über den „Weltrat der Kirchen", dem „repräsentativsten Organ der weltweiten ökumenischen Bewegung", dem die röm.-kath. Kirche bekanntlich nicht angehört, in dem sie aber einen Beobachter-Status hat. „Der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Rates . . . gehören seit 1969 eine Reihe von kath. Theologen als volle Mitglieder an." *H. Möller* findet in seinem Artikel „Zeitgeschichte" die treffende Formulierung: „. . . Betroffenheit provoziert wohl *Fragen* an die jüngste Geschichte, aber noch keine *wissenschaftliche* Erkenntnis." Wert und Grenze der zeitlichen Nähe zu geschichtlichen Ereignissen werden dadurch bewußt gemacht.

Wir haben ein Dutzend Stichwörter herausgegriffen, und zwar bewußt aus sehr verschiedenen Sachgebieten, um die breite Streuung der erörterten Themen erkennen zu lassen. Die abschließend beigegebenen Register von Sachen und Personen machen immerhin 64 Seiten aus und bilden ein wichtiges Arbeitsinstrument für den Benützer. Hier werden Zugänge auch zu Materien eröffnet, die durch kein eigenes Stichwort ausgewiesen sind; für die in gesonderten Artikeln behandelten Themen aber werden dadurch noch weitere Bezüge greifbar. Für die vielfältigen Fragen unserer Gesellschaft wird sich das Werk als unentbehrliche Informationsquelle erweisen, wobei es besonders zu begrüßen ist, daß die Darstellungen fast durchwegs das geschichtliche Werden berücksichtigen.

Es ist erfreulich, daß ein Fortsetzungwerk (2 Bände) geplant ist, in dem in Einzelartikeln die Kontinente und Staaten zusammenfassend behandelt werden sollen. Dadurch werden auch die ungeheuren politischen Umwälzungen unserer Tage schon Berücksichtigung finden können. Mit diesen Bänden zusammen wird das „Staatslexikon", davon bin ich überzeugt, eines der wichtigsten Nachschlagewerke im deutschen Sprachraum bilden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ ESER ALBIN/LUTTEROTTI MARKUS VON/SPORKEN PAUL (Hg.), *Lexikon Medizin — Ethik — Recht.* Unter Mitwirkung von F. J. Illhardt und H. G. Koch. (656). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 88,—.

Das Einzelwissen und die technische Perfektion des Machbaren haben in naturwissenschaftlichen Disziplinen ungeheuer zugenommen. Damit zusammenhängend wird immer offenbarer: Eine rein funktionale, nur an kausal-analytischen Denkmodellen orientierte Medizin läuft Gefahr, im Umgang mit Menschen als einer offenen Werdegestalt, diese in Lebensgestaltung und -erhaltung reduzierend einzuengen. Menschengerechtes therapeutisches Handeln muß immer neu hinterfragt werden. Es fordert zunehmend persönliche Betroffenheit, Sinnorientierung und Sachorientiertheit. Dazu kann dieses Lexikon anregen bzw. helfen.

Die weitreichenden therapeutischen Handlungskonsequenzen setzen freie Verantwortlichkeit eines natur- und mitmenschlich eingebundenen und geschöpflich rückverbundenen Arztes im Miteinander einer Tugend-, Pflicht-, Werte- und Güterethik voraus. Im Konfliktfeld pluralistischer Werthaltungen sind bei Fragen nach dem „Humanum" das Herkommen, Konsensualität und Sinnfindung zu bedenken.

Solche aktuellen Probleme moderner Medizin werden hier in Zusammenschau ethischer, rechtlicher und sozialer Konsequenzen ohne verengende lexikale Kurzinterpretation in allgemein verständlicher Diktion angesprochen. Z. B.: Fragen des Spitals- und Gesundheitswesens, der Prävention, rechtliche Konsequenzen ärztlichen Handelns, Heilmethoden, Qualitätssicherung; Themenkreise wie Zeugung, Neonatologie, Genetik. Probleme des Krankwerdens, der Behinderung, der Sucht, Suicidalität, Sterbehilfe; u. a.
Derzeit aktuelle Fragen werden, interdisziplinär aufgeschlossen, von bedeutenden Praktikern und Theoretikern der einzelnen Fachrichtungen als Orientierungshilfen fundiert dargestellt. Hinweis auf Zusammenhänge im Text und Literaturhinweise erleichtern weitere übersichtliche Information.
Diese so aufbereiteten Sachfragen und Problemkreise sind für alle, die beruflich im Gesundheitswesen eingebunden sind — aber auch für alle jene, die mit Heilsuche bei menschlicher Bedrohtheit zu tun haben, hilfreich und wegweisend. Eine Vielzahl kann in Richtung „medizinische Anthropologie" als postpromotioneller Nachholbedarf angesehen werden. Manches kann zu persönlich neuerlicher existentieller Fragebeantwortung anregen.
Linz *Anton Hagen*

■ FRANK—DÖFERING PETER, *Adelslexikon des österreichischen Kaisertums 1804—1918.* (710, 8 Bildtafeln, 16 einfarbige Abb.). Herder, Wien 1989. Ln. S 936.—/DM 134,—.

Mit großem Fleiß hat schon Karl Friedrich von Frank zu Döfering die Nobilitierungen seit 1823 mit genauen Datierungen in lexikalischer Auflistung erfaßt. Sein Enkel Peter hat nun das Werk bis 1804 zurückgeführt, also auf das Jahr, in welchem Kaiser Franz II. den österreichischen Kaisertitel angenommen hat. Das Buch beinhaltet um die 16.000 Namen mit Angaben des Rechtsaktes, durch den die betreffende Person in den Adelsstand erhoben wurde. Damit wird es zu einem wichtigen Nachschlagewerk, das in vielfacher Hinsicht einsetzbar ist und das vor allem auch unschätzbare Datierungshilfen für biographische Arbeiten bietet. In einem Anhang werden wichtige Begriffe der Adelskunde und Heraldik erörtert. Dieser Teil ist auch zum „Schmökern" geeignet und gewährt interessante Einblicke in die Welt des Adels. In Österreich, wo seit 1919 die amtliche Verwendung von Adelsprädikaten verboten ist, bestanden fünf Adelsstufen. Der niedere Adel setzte sich aus dem einfachen Adelsstand, dem Ritterstand und dem Freiherrnstand zusammen; zum hohen Adel gehörte der Grafenstand und der Fürstenstand. Geboten wird aber z. B. auch ein Überblick über den ausländischen Adel. Eingehender wird der österreichische Adel vorgestellt. Schließlich werden adelsrechtliche Fragen behandelt und näher auf die Heraldik eingegangen. Acht Farbtafeln sowie ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis beschließen den inhaltsreichen Band. Ich hoffe, es ist mit diesen Hinweisen gelungen, die Nützlichkeit des Werkes vor allem für Historiker und Kunsthistoriker aufzuzeigen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

ALTES TESTAMENT

■ BOCK SEBASTIAN, *Kleine Geschichte des Volkes Israel.* Von den Anfängen bis in die Zeit des Neuen Testaments. Mit einer Einleitung von Norbert Lohfink SJ. (192). Herder, Freiburg i. Br. 1989. Kart. DM 12,90.

Das vorliegende Taschenbuch bietet eine Einführung in die Geschichte Israels für breite Leserkreise. B. stellt die Geschichte anhand der biblischen Texte dar und bettet sie ein in die Profangeschichte des Alten Orients. Für die Leser als sehr hilfreich erweisen sich dabei die synchronen Zeittafeln zu den einzelnen Epochen und die Angaben der betreffenden atl. Stellen unmittelbar nach den gliedernden Kapitelüberschriften. Der Autor versucht, Geschichte nicht nur als Geschichte von Siegen und Niederlagen der Herrschenden zu schreiben, sondern auch als Sozialgeschichte. Die drei Epochen der Geschichte Israels (Israel als Stämmegesellschaft vor 1000 v. Chr. — staatliche Zeit bis zum Exil — Israel als Tempelstaat und Diaspora bis zum Bar Kochba Aufstand) sieht B. gleichzeitig als drei „Experimente" (13—16) der Verwirklichung einer Jahwe-Gesellschaft, die jedoch jeweils scheiterten. Man fragt sich, ob dies nicht doch eine etwas zu negative Geschichtsschau ist, da man ehrlicherweise feststellen müßte, daß auch jegliche Verwirklichung einer christlichen Gesellschaft bis heute nur Experimentcharakter hatte und so als bis heute nie geglückt bezeichnet werden könnte.
B. mißt die Geschichte am Ideal einer „egalitären Gesellschaft", das die Anfänge in vorstaatlicher Zeit prägte und dadurch begründet war, daß das spätere Volk Israel sich aus Bevölkerungselementen konstituierte, die jeweils eine Exodus-Erfahrung hatten: die Jahwe-gläubige Exodusgruppe, die die Erfahrung der Rettung aus dem Sklavenhaus Ägypten mitbrachte und jene Gruppen, die „den Exodus aus dem alten ökonomischen und sozialen System der Stadt gewagt hatten" (38), also jene in der kanaanäischen Feudalherrschaft unterdrückte Schicht, die sich in „einer Art sozialer Revolution" (37) befreit hatte. Daß dieses egalitäre Ideal allerdings nur die männlichen Bürger einbezog und der Hälfte des Volkes, den Frauen, die Gleichberechtigung nicht in demselben Maße zugestanden wurde (und somit nicht als egalitäres Ideal bezeichnet werden kann!), kommt für B. nicht in den Blick.
Der Autor versucht jedoch redlich, die neuen Forschungsergebnisse der atl. Wissenschaft einzubeziehen. Daß dabei manches an Fragen unberücksichtigt bleibt oder auch schematisch dargestellt wird, liegt an der gebotenen Kürze der Publikation.
Dem Buch ist ein interessiertes Lesepublikum zu wünschen, das den Anspruch einer unkonventionellen Information über die Fakten der Geschichte Israels sucht. Daß auch die ntl. Zeit in Kürze einbezogen wird, stellt einen weiteren Vorzug dar. Ein Namens-, Sach- und Bibelstellenregister sowie eine Zeittafel zur gesamten behandelten Epoche und eine Literaturauswahl ergänzen den Band zu einer wertvollen Einführung in die Thematik.
Graz *Irmtraud Fischer*

■ STRECKER GEORG/MAIER JOHANN, *Neues Testament — antikes Judentum.* (Grundkurs Theologie, Bd. 2; Urban-Taschenbücher, Bd. 422). (192). Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. lam. DM 22,—.

Der hier anzuzeigende Band 2 der auf zehn Bände angelegten Reihe „Grundkurs Theologie" behandelt die Fachgebiete „Neues Testament" und „Antikes Judentum", welche — unabhängig voneinander — von erstrangigen Fachleuten skizziert werden: G. Strecker geht im ersten Teil (S. 9—136) die einzelnen Gebiete der ntl. Wissenschaft durch, im Aufbau analog zu den üblichen Einführungen in die Bibelwissenschaften: Text und Textkritik; Hilfsmittel; Umwelt und Geschichte des Urchristentums; Einleitungswissenschaft; Quellenkritik; Form- und Traditionsgeschichte; Redaktionsgeschichte (hier auch Kurzbesprechungen zu den einzelnen ntl. Schriften); „Theologie des NT"; Hermeneutik (hier Überblicke zu den „neuen" Exegesemethoden sozialgeschichtlicher, psychologischer und linguistischer Ausrichtung). In den einzelnen Abschnitten wird neben ausgezeichneten Literaturüberblicken jeweils eine kompetente Darstellung der Forschungssituation (Fragestellungen, Arbeitsmethoden, Ergebnisse) geboten, wie sie sich im Laufe der Entwicklung der ntl. Wissenschaft entfaltete. Die skizzenhafte Kürze der Kapitel dürfte allerdings manchen Leser, der sich von einem „Grundkurs" eine wirkliche Einführung erwartet, vor große Probleme stellen. Für fachspezifisch „Eingeweihte" hingegen bietet Strecker sicher beste Dienste als leicht konsultierbare Orientierungshilfen in den verschiedenen Forschungsbereichen. Die unpolemische Ausgewogenheit der Beurteilungen ist wohltuend.

Im zweiten Teil (S. 137—184) gibt J. Maier einen Abriß der wesentlichen Forschungsbereiche (mit hilfreichen Literaturverzeichnissen!) in der Kunde vom antiken Judentum: Zunächst wird die „politische Geschichte" in der hellenistisch-römischen Epoche (bis 70 n. Chr.) dargestellt; es folgt ein Überblick über die „zwischentestamentliche" Literatur (Apokryphen; Qumrantexte; Josephus; Philo u. a.) und eine Beschreibung der verschiedenen religiösen „Parteien" im alten Judentum. Bemerkungen zum hellenistischen Diasporajudentum, zum rabbinischen Judentum und zum Verhältnis zur damaligen Umwelt (Heidentum, Gnosis, frühes Christentum) bilden den Abschluß. Den Darstellungen ist durchwegs die Sensibilität des Autors für jene Problematik anzumerken, daß das Studium des antiken Judentums christlicherseits häufig nur zur Auffindung von für Theologie und Exegese verwertbaren „Materialien" diente. Betrachtet man mit Maier die dargestellten Themenbereiche hingegen als Forschungsgebiet eigener und selbständiger Prägung, dürften manche christlich-theologisch eingebürgerte Bewertungen in anderem Licht erscheinen. Die schon für den ersten Teil genannte Spannung zwischen der skizzenhaften Kürze der Darstellung und der Veröffentlichung innerhalb eines „allgemeinverständlichen Grundkurses" gilt auch hier.

Kremsmünster *Christoph Niemand*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ KERN WALTER/POTTMEYER HERMANN/SECKLER MAX (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie.* Bd. 1: Traktat Religion. (224). Freiburg 1985. DM 29,80. Bd. 2: Traktat Offenbarung. (272). Freiburg 1985. DM 36,—. Bd. 3: Traktat Kirche. (288). Freiburg 1986. DM 38,—. Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie. (554). Freiburg 1988. DM 74,—. Verlag Herder, Freiburg. Kart.

„Die" Fundamentaltheologie (FTh) und „den" Fundamentaltheologen (als Supertheologen) gibt es — Gott sei Dank — nicht. Aber ein gemeinsames Anliegen, ein kollegiales Mühen in der Suche nach der fundamentalen Begründung von (christlicher, evtl. auch kirchlicher) Theologie braucht es. Ansätze finden sich z. B. derzeit in einer „theologischen Prinzipienlehre". Wie notwendig, aber auch wie komplex ein solches Unterfangen ist, zeigt das nun vollständig vorliegende vierbändige Handbuch der Fundamentaltheologie (HbFTh) mit seinen mehr als 1300 Seiten.

Den drei Herausgebern (die jeden der vier Bände auch einleiten) ist die Notwendigkeit eines solchen Unterfangens ebenso bewußt wie das Bündel der Schwierigkeiten und Grenzen; die Spannungen können nicht ausgegrenzt werden, man muß sie sehen und durchhalten; z. B. die Notwendigkeit, auf dem Boden des bisher Gewachsenen der FTh als Wissenschaft zu bleiben, zugleich aber auch die Offenheit nicht zu gefährden (bes. unter ökumenischer Rücksicht).

Für ein „Kompendium" und „Arbeitsbuch" der FTh (I/9) braucht es keine penibel erfundenen Fragestellungen, auf die man sich einlassen müßte; es bedarf vielmehr der Fähigkeit, die heute an Glauben und Theologie gestellten (und oft recht kritisch herangetragenen) Fragen zu orten, aufzunehmen, und nach Maßgabe der Möglichkeiten zu beantworten; man nannte das bisweilen: „den Glauben rechtfertigen" (bzw. in seiner Selbstrechtfertigung darstellen).

Zu welchem der traditionellen Traktate der FTh gab und gibt es nicht fundamentale Kritik! Zur Gottesfrage, zur Möglichkeit von Offenbarung, zur Möglichkeit von Wundern, zur konkreten Institution Kirche usw. Der Ansatz des HbFTh will aber nicht primär apologetisch sein (sosehr auch die Notwendigkeit und die Berechtigung von Apologetik bejaht werden). Die Fraglichkeit der menschlichen Existenz und unserer Welt überhaupt, mit der auch eine Glaubensgemeinschaft in Solidarität steht und stehen will, verlangt die Anstrengung des theologischen Begreifens.

Das Konzept des HbFTh bleibt der überkommenen Traktateinteilung treu: Bd. 1: Religion; Bd. 2: Offenbarung; Bd. 3: Kirche; Bd. 4: Theologische Erkenntnislehre. Diesem voluminösen Band ist noch ein „Schlußteil" angefügt, der mit „Reflexion auf Fundamentaltheologie" überschrieben ist; vor allem im letzten Beitrag dieses Teils, der den schlichten Titel „Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen" trägt — er stammt vom führen-

den Redakteur des ganzen Unternehmens, Max Seckler —, fühlt man sich in eine „Fundamental-Fundamental", also in die Wurzeltiefen mitgenommen.

Ein Gemeinschaftsunternehmen wie dieses HbFTh erweist seine Qualität zunächst an der Wahl der Mitarbeiter. Unter den 40 Mitarbeitern findet man (beinahe) alle im deutschen Sprachraum renommierten Namen des Fachs (auffällig ist es aber, daß aus der Schülergeneration von J. B. Metz niemand vertreten ist). Die österreichischen Fachvertreter sind in hohem Ausmaß berücksichtigt (W. Kern, A. Wucherer, H. Figl, J. Reikerstorfer, J. Kremer).

Als (neuer) Schwerpunkt dieses „Kompendiums" fällt eine Christus-Zentrierung bzw. eine Orientierung an der Reich-Gottes-Botschaft auf; aber auch das weite Umfeld um diese Mitte ist ausführlichst ausgeschritten: zunächst die Frage nach der „Religion heute" (ein Aspekt, der in der pastoralen Praxis leider meist stiefmütterlich behandelt wird).

Im Bd. 1 erweist sich Richard Schaeffler (Kap. 3 und 6) als kompetenter Diagnostiker; Max Seckler bemüht sich um eine Präzisierung in der fast uferlosen Thematik um die Religion und Richtung auf einen „theologischen Religionsbegriff" (9. Kap.). Beim Offenbarungsthema (2. Bd.) fällt die Konzentration auf die Christus-Offenbarung besonders in die Augen. Eugen Biser bringt den Mut auf, die Frage nach der „religionsgeschichtlichen Lebensleistung Jesu" pointiert zu stellen, und meint, daß mit der Verkündigung des ‚neuen Gottes . . .' eine der größten Revolutionen der Geschichte des Gottesglaubens" ins Spiel gebracht ist (II/227). Ist man sich dessen in der Kirche (stets) bewußt (gewesen)?

Der Traktat über die Kirche (3. Bd.) birgt die meisten und wohl auch die kritischsten Anfragen (sie werden freilich u. E. oft zu unbetroffen und verharmlosend aufgegriffen, bes. im 2. Kap., III/30—48). Die Antwortversuche in der Reflexion auf die „anthropologische Dimension der Kirche" (Peter Hünermann, 6. Kap., III/154—175) bleiben eine sozialanthropologische Begründung leider weitgehend schuldig; die Überlegungen zur „Kirche als Institution" (Medard Kehl, 7. Kap. 176—197) greifen neue wissenschaftliche Themen auf, vermögen diese aber nicht zureichend mit der kirchlichen Wirklichkeit zu vermitteln. Eine höchst bemerkenswerte (und hoffentlich auch in der praktischen Wirkung relevante) Note bringt der protestantische Theologe Gerhard Sauter zur Sprache: „Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist" (8. Kap., III/198—211). Natürlich greift man im Kirchentraktat das ekklesiologische Erbe des Zweiten Vatikanums in der Form der Communio-Theologie auf. Für einen kritischen (vor allem politologisch interessierten) Rezensenten bleiben gerade im dritten Band Wünsche offen (z. B. III/128ff). Ohne Zweifel erweist sich gerade hier, daß die kritischen Impulse der Metz'schen „politischen Theologie" nicht ganz unberechtigt vorgebracht wurden, d. h. daß unsere gängige Theologie nicht politik-bewußt genug denkt und artikuliert. Der glaubende Mensch erscheint hier mehrmals nur als „Mensch unter Menschen" (III/158ff). Der Ansatz: „In all diesen vielfältigen Gestalten des Miteinanderseins bilden sich institutionelle Momente und Institutionen heraus" (III/159) wird der Sozialwirklichkeit und der sozialen Verfaßtheit des Menschseins zu wenig gerecht. Die Frage der aktiven Einbindung des Menschen als einem Glaubendem (vgl. Theorie der Arbeit, III/163—167) wird nicht auf den Kern der theologischen Relevanz hin fortgedacht (Rechtfertigung durch Werke oder durch Glauben). Da Kirche aber auch in ihrem dokumentierten Selbstverständnis ein Stück Offenbarung birgt (vgl. GS 19/3), kommt auf diesem Weg zum Vorschein, was sie von sich selber, von ihrer Sendung, aber auch von ihrer Akzeptanz hält bzw. halten soll (vgl. III/207: „Als wanderndes Volk ist die Kirche, schon allein durch ihr Dasein, eine ‚sprechende Tatsache' für die Welt."); die Frage aber bleibt offen: In welche Richtung spricht dieses Zeichen (der) Kirche? Die Fragen des Lehramts, der Unfehlbarkeit sind im HbFTh ebenso ausgewogen abgehandelt, wie die Thematik des biblischen Ursprungs der Kirche pointiert zu zeichnen versucht wird.

Freilich bleiben diese Fragen trotzdem (von der Sache selbst her) höchst kontroverse Angelegenheiten.

Der Band 4 konzentriert das Untersuchungsinteresse auf die Leistungskraft von „fundamentalen theologischen Anstrengungen"; beinahe wie eine Entschuldigung klingt der als „Anhang" umschriebene Beitrag Walter Kerns über „Beiträge des Christentums zu einer menschlicheren Welt" (IV/279—314).

Eine Gesamtbeurteilung der immensen wissenschaftlichen Anstrengung eines solchen HbFTh darf sich nicht von einzelnen (vielleicht enttäuschenden) Passagen irritieren lassen.

Die Stärke der meisten Beiträge des HbFTh liegt m. E. in der Offenheit gegenüber der Zeit. Man merkt, wie sehr es (neben den theologischen Implikationen) immer auch um allgemeine Menschheitsfragen geht und wie diese Belange in die Theologie hineinschwingen. Es geht um eine Verknüpfung der allgemeinen Fraglichkeit mit denen der Theologie, z. B. in den Belangen von Sprache (vgl. Offenbarung), Vermittlung (vgl. Kirche), in der Letztbegründung unseres Daseins (vgl. Gott); die Möglichkeit von Gnade in Weltanschauungskonzepten von heute steht zur Diskussion (vgl. das Verstehen von Wundern). Bei Autoren wie Seckler, Schaeffler, O. H. Pesch u. a. spürt man, daß sie nicht nur geschichtliche Erfahrungen und Materialien referieren, sondern auch die Probleme mit der „paradoxen Form unzeitgemäßer Zeitgemäßheit" (II/12) mitzubedenken suchen. Wenn man sich auf das HbFTh — oder besser gesagt: auf die Sache der Fundamentaltheologie — einläßt, wird man gewärtigen müssen, daß gerade derartige wissenschaftliche Betätigung ein hohes Maß an Sensibilität braucht. Es erweist sich, daß die Kernanliegen eher auf eine rechte Fragestellung gerichtet sind denn auf eine zureichende Vermittlung von Antwortkatalogen. Solche Ungesicherheit läßt sich aushalten, wenn man (glaubend) davon ausgehen kann, daß christliche Theologie nicht die Aufgabe hat, Gottes Möglichkeiten zu begründen, sondern vielmehr, „dem Kommen Gottes nachzudenken" (Eberhard Jüngel). Dann macht es auch nichts, wenn immer wieder ein (partielles) Scheitern festgestellt werden muß (was die Kirche angesichts ihres kon-

kreten Daseins auch eingestehen kann und muß, und wohl auch eine theologische Disziplin wie die FTh). Peter Eicher meinte einmal: „Eine Theologie, die an ihrer Aufgabe, Gott zu sagen, nicht scheitert, weiß nicht, was sie tut" (in: Theologie, München 1980, 215). Solche Einsicht darf keinesfalls für theologischen Fatalismus oder Fundamentalismus oder gar für Denkfaulheit herhalten; es braucht den Mut, immer wieder — mit Blick auf alle Daseinsumstände unserer Zeit — nach den Fundamenten des Glaubens bzw. Glaubenkönnens zu fragen und die möglichen Denkansätze in Reflexionsbahnen zu bringen. Das HbFTh ist eine beachtliche Arbeit in solcher Richtung.

Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ SECKLER MAX, *Die schiefen Wände des Lehrhauses.* Katholizität als Herausforderung. (272). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988. Ppb. DM 29,80.

Es handelt sich um Arbeiten eines führenden Fundamentaltheologen aus der Zeit zwischen 1965 und 1987, davon sieben aus dem vorigen Jahrzehnt. Es ist aber „ein Buch mit Kapiteln" daraus geworden (13). Der Band ist Alois Winklhofer († 1971) gewidmet (14), „in seinem Leben und Denken ein überzeugter Repräsentant weltoffener Katholizität" (262).

Das Gemäuer einer Synagoge sei schief, so eine Anektote, weil ein Rabbi im Streit um eine Gesetzesfrage sein Argument durch das Wunder bestätigte, daß sich die Wände des Lehrhauses neigten. Wegen der Ehre des Gegners aber hätten sie sich nicht weiter geneigt (206). Das Bild steht bei Seckler für ein Konstruktionsprinzip des Christlichen (11), für ein Baugesetz der Kirche (80, 104), nämlich der Katholizität, speziell auf erkenntnistheoretischem Gebiet (11), die, ähnlich den schiefen Wänden des Lehrhauses, widerstreitende Kräfte bindet und zu einer Einheit fügt, die den Eindruck der Unvollkommenheit und der Hinfälligkeit erwecken darf (9). „Die Schiefheit eines Systems kann auch darin bestehen, daß in ihm partout alles gerade sein soll, während die göttliche Architektur, die das Bild von den schiefen Wänden des Lehrhauses prägt, mit anderen Baugesetzen arbeitet" (13).

Was noch genauer gemeint ist, wird aus dem gewichtigen Beitrag über die „loci theologici" des Melchior Can deutlich. Bei ihm hat „die theologische Erkenntnislehre, die dem ‚katholischen', katholizitätshaften Bauplan der christlichen Glaubensüberlieferung folgt, nicht 2 Quellen, wie in der nachtridentinischen Theologie gewöhnlich angenommen wird, nämlich Schrift und Überlieferung, sondern 10 Quellen oder vielmehr 10 loci, also 10 Dokumentationsbereiche und -instanzen, und nur *eine* wirkliche Quelle, nämlich das Wort Gottes, das das ganze Überlieferungsgeschehen seiner selbst trägt" (95). Diesen loci ist sowohl „eine gewisse In-sich-Ständigkeit" und Eigenständigkeit" als auch eine fundamentale Gleichheit der Funktion und Leistungsfähigkeit eigen, was die Zeugnis- und Wahrheitsfähigkeit betrifft (92f).

Im Lichte solcher „erkenntnismäßigen Katholizität" ist z. B. die Konfessionalisierung der Katholizität zu überwinden (178—197); darf das „Hirtenlehramt" keinen totalitären Anspruch gegenüber dem „Theologenlehramt" erheben (125). Wo nämlich Leistungs- und Lehrgewalten ihre Kompetenzen überziehen, ist Autoritätszerfall und Wahrheitsverlust die unausbleibliche Folge. „Alles können nur alle sein" (195). Der verspäteten Anzeige kommt zugute, daß die Grundaussage eher aktueller wird. „Die neuzeitliche Ghettoisierung nicht nur des Katholizismus, sondern, sie wesentlich mitbedingend, der Katholizität selbst, trotz aller schönen Worte, die über sie gemacht zu werden pflegen, kann einem den Schlaf rauben" (10).

Linz *Johannes Singer*

■ GUARDINI ROMANO, *Gebet und Wahrheit.* Meditationen über das Vaterunser. (Romano Guardini Werke, Sachbereich Gebet und Meditation). (208). DM 32,—.

■ GUARDINI ROMANO, *Sorge um den Menschen, Band 1.* (Sachbereich Anthropologie und Kulturkritik). (256). Matthias-Grünewald-Verlag und Ferdinand-Schöningh, Mainz und Paderborn 1988. Kt. DM 38,—.

■ GUARDINI ROMANO, *Der unvollständige Mensch und die Macht.* (Grünewald Sprechkassetten. Sprecher: Romano Guardini). (Laufzeit: 2 x 30 Minuten). 1988. DM 19,80.

■ GUARDINI ROMANO, *Die Annahme seiner selbst.* (Grünewald Sprechkassetten. Sprecher: Christian Brückner). (Laufzeit: 2 x 25 Minuten). 1988. DM 19,80.

Im gemeinsamen Erscheinungsjahr 1988 waren es 20 Jahre seit dem Tod Guardinis. Wie modern und gefragt dieser tief christliche Denker ist, beweist z. B. der Studientag im Juli 1987 auf Burg Rothenfels, wo 20 Studenten aus drei Ländern an Themen Guardinis arbeiteten, vor allem aber die rege Verlegertätigkeit in Büchern und Kassetten, wie hier angezeigt wird. Die 1. Auflage von „Gebet und Wahrheit" erschien am 28. Mai 1960, dem 50. Jahrestag der Ordination Guardinis. Die vorliegende 3. Auflage ist ein unveränderter Nachdruck der 3. Auflage 1963. In diesen 21 Meditationen, ursprünglich Ansprachen in der St.-Ludwigs-Kirche in München, sieht der Autor eine notwendige Ergänzung zu seinem Christusbuch „Der Herr". Es handelt sich in der Tat um eine solche, um Exegese eher in der Art der Väter: „Man darf einzelne Aussagen der Schrift nie aus dem Ganzen herausnehmen, sondern jede gehört mit den anderen zusammen, und alle bestimmen einander wechselseitig" (186). Der Abstand zu gegenwärtiger Exegese fällt bei der zweiten Bitte auf, bei der er keineswegs Ez 36,23 beizieht, wonach Gott seinen Namen dadurch heilige, daß er sein Volk aus allen Völkern herausführt und in sein Land bringt. „Reich Gottes" im NT faßt er eher individualistisch: Gott regiert im Menschen, in seinem Denken und Wollen, in seinem Herzen. Die Zusammengehörigkeit aller Bitten, vor allem aber der ersten drei, wird gegenwärtig deutlicher gesehen.

„Sorge um den Menschen" behandelt in 13 Reden, Vorträgen und Aufsätzen Probleme, die dem Verfasser durch Vorgänge und Nöte der Gegenwart zugewiesen wurden (7). Der Bogen ist sehr weit gespannt:

Themen wie Theologie der Welt, Kultur, Macht, Freiheit, Sonntag, Recht des werdenden Lebens kommen zur Sprache. (1. Auflage 1963: diese 4. ist der unveränderte Nachdruck der 3. Auflage von 1967.)
Der darin enthaltene Vortrag „Der unvollständige Mensch und die Macht" ist von Guardini persönlich auf Kassette gesprochen. „Die Annahme seiner selbst" hat sich nach Eugen Biser geradezu als ein Schlüsselwort der Gegenwart erwiesen.
Linz *Johannes Singer*

■ GORDAN PAULUS (Hg.), *Säkulare Welt und Reich Gottes.* (Salzburger Hochschulwochen 1987). (252). Styria, Graz, 1988. S 220.—/DM 29,80.

„Welt" als „Allerweltswort" — man müßte meinen, daß es sich aus sich selber versteht. Daß dem — gerade in religiösen Zusammenhängen — nicht so ist, weiß jeder Mensch, der die Bibel studiert. Das „Weltlichwerden der Welt", das Zu-sich-kommen der Welt gilt als ein Projekt der Moderne, das unterdessen auch — in einer nachgereichten „Theologie der Welt" (J. B. Metz) — theologisch einzuholen getrachtet wurde.
Das Wovon-her und das Worauf-hin der Welt ist eine unausweichliche theologische Interpretationskategorie. „Reich Gottes" ist eine Hohlform, in die hinein unsere Welt wahre Wirklichkeit werden soll — in den jeweiligen Facetten der Weltexistenz. Der Zustand der heutigen Welt wird aber (oft noch) als säkular umschrieben. Was aber heißt das? Die Salzburger Hochschulwochen 1987 griffen ein Bündel dieser Fragen auf, zwischen „Reich-Gottes-Verkündigung Jesu" *(H. Merklein)*, „Religiöse Dimensionen in der modernen Literatur" *(K.-J. Kuschel)*, „Autonomer Moral?" *(F. Böckle)*, „Religiöse und säkulare Weltdeutung" *(H. R. Schlette)* u. a. Die soziologischen Befunde und Aspekte von *E. K. Scheuch* (Die heimatlose Religiosität) verschärfen für die Gläubig-Denkenden die Problematik mehr als sie sie ins Reine zu bringen vermögen.
Einer der markantesten Stamm-Väter der Weltdeutung im göttlichen Horizont war und bleibt der Hl. Augustinus mit seinem großangelegten Entwurf „Civitas Dei versus civitas terrena". Anläßlich des 1600jährigen Taufgedenkens des großen Kirchenvaters war es eine Selbstverständlichkeit, ihn bevorzugt in die Überlegungen einzubeziehen. Der Festredner der Hochschulwochen, *Hans Maier*, übernahm diese Aufgabe, „Augustins Civitates und die Welt von heute" in Relation zu stellen; und er tat es mit der ihm eigenen Art und Sorgfalt. Die Salzburger Hochschulwochen haben auch mit dem 1987 gewählten Thema gezeigt, daß sie für die ernsthaften Bezüge theologischen Denkens im Heute eine wichtige Weiterbildungseinrichtung sind.
Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ GROM BERNHARD/SCHMIDT JOSEF, *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens.* (176). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988. Kart. DM 19,80.

Die Arbeit erschien bereits 1975 als Herder-Taschenbuch 519 unter dem gleichen Titel. Die Autoren, Patres der Gesellschaft Jesu, sind Professoren der philosophischen Hochschule München.
Wenn eine hochentwickelte Naturwissenschaft, Technik, Wirtschaft und Informationsvermittlung alle anderen Fragen beantwortet hat, ist die grundlegende Frage: Wozu das alles? Es geht um Daseins-, um Sinnorientierung. Vom Zeitindex her ist die Sinnfrage „von größtem menschlichen Ernst" (9ff). Die Sinnerfahrung Liebe, das Annehmen des anderen oder die Erfahrung des Angenommenseins, impliziert die Frage, warum der andere diese unbedingte Bejahung verdient, so daß alle menschliche Liebe letztlich nichts anderes sein kann als eine Antwort auf das fundamentale schöpferische Ja Gottes (140ff). Verglichen mit der Sinnerfahrung in den Religionen weiß sich Jesus von einem „Mehr" an Sinn getragen: vom Du des Abba-Vaters, um dessentwillen die anderen Brüder und Schwestern sind, des totalen Einsatzes für sie wert (65). Mit ihm, dem Vater, liebt er sie. Der Jünger Jesu liebt mit Gottes Liebe das Leben und die Menschen (100). Sinn, Sinnlosigkeit und Sinnsuche in Zeugnissen werden auch in psychologischer Sicht vorgestellt. Im Beitrag über die Meditation (mit vielen Anregungen), wird ausgeführt, daß sie nicht nur Versenkung, sondern Verarbeitung der Erfahrungen des Alltags bis in jene religiöse Tiefe hinein ist, vom unendlich Guten getragen und gedrängt zu werden, der uns zuerst geliebt hat und zum Mitlieben beruft (120).
Wenn „Sinn" darin besteht, in die Lebensbewegung Jesu einzuschwingen, um sich mit ihm dem Abba-Vater für die von ihm geliebte Welt zur Verfügung zu stellen, dann ist m. E. eine der biblischen Entsprechungen für Sinn „Opfer", dieses freilich auf der neutestamentlichen Höhe.
Linz *Johannes Singer*

THEMA GLAUBEN

■ SCHÄFFER WILHELM, *Glauben in dieser Zeit.* Christsein verstehen und leben. (320). Herder, Freiburg i. B. 1989. Kart. DM 15,90.

Schriften über den Glauben sind gegenwärtig keine Seltenheit auf dem religösen Büchermarkt. Diese Tatsache muß aber noch kein Zuviel bedeuten, solange offenbar Nachfrage unter den Christen besteht, kompetente Auskunft zu bekommen, nicht nur in theologischen Detailfragen, sondern in der Frage nach dem Ganzen des Glaubens und seiner Versteh- und Lebbarkeit in unserer Zeit.
Der Beitrag von W. Schäffer weiß sich diesem Anliegen einer zeitgemäßen Glaubensvermittlung verpflichtet. Nach Ansicht des Autors erhebt das Buch „nicht den Anspruch eines Katechismus" (9), wenngleich es alle wichtigen Themen christlicher Dogmatik in einer gut entwickelten Abfolge anspricht. Eher will sich der Autor (er war mehrere Jahre hindurch Studentenpfarrer und habilitiert sich zur Zeit im Fach Pastoraltheologie) mit seelsorglicher Einfühlung und einfacher Sprache den Hauptfragen des Glaubens nähern und diese einem breiten fragenden Publikum erschließen.

Daß das keine bloße Absichtserklärung bleibt, sondern in dem vorliegenden Buch als durchaus eingelöstes Anliegen bezeichnet werden kann, geht aus zwei Umständen deutlich hervor:
1. Schäffers Glaubensbuch ist nicht so sehr am Katheder entstanden, sondern in der katechetischen Predigtwerkstatt des Autors: „Ich habe mich einfach hingesetzt und mir vorgestellt: In einer Gesprächsrunde religiös interessierter, aber auch kritischer Leute werden mir verschiedenste Fragen gestellt. Nun versuche ich darauf zu antworten aufgrund meiner theologischen Kenntnisse, verbunden mit meiner persönlichen Glaubenserfahrung, möglichst einfach und allgemeinverständlich, möglichst konkret und lebensnah. So entstand ein Kapitel nach dem andern." (9)
2. Der Aufbau der einzelnen Teile des Buches ist durchaus inspiriert von der Einsicht der neueren Fundamentaltheologie, zu den zentralen Themen christlichen Glaubens einen Zugang vorzubereiten in zweifacher Weise: sowohl durch eine behutsame Annäherung zu christologischen, pneumatologischen und ekklesiologischen Fragen über eine vorbereitende Reflexion zum Thema Religion und Gottesfrage überhaupt, als auch durch das Anlegen einer Perspektive, die all diese Gebiete von einem anthropologischen Ansatz her zu erschließen sucht. Darin verrät Schäffers Werk doch bei aller erklärter Einfachheit und Praxisorientiertheit eine theologisch wohlreflektierte Programmatik.
Insgesamt darf dem Autor wohl bescheinigt werden, daß er mit seinem Buch einen brauchbaren Beitrag zur Glaubensvermittlung in der Gegenwart erstellt hat. Sowohl für die persönliche Orientierung des Lesers als auch als Grundlage für Gespräche in Gruppen und Runden dürfte sich Schäffers Buch gut eignen.
Grenzen werden freilich auch sichtbar. Vor allem dort, wo eine bisweilen doch stark verspürbare apologetische Tendenz dem kritischen Bewußtsein des modernen Zeitgenossen (und auch gegenwärtiger theologischer Diskussion!) nicht vollends gerecht zu werden scheint. Diesen Eindruck wird man gerade bei der Lektüre speziellerer Fragen des Kirchenverständnisses und der Sakramententheologie nicht ganz los, wo der status quo einziges hermeneutisches Prinzip zu sein scheint. Die versuchten Antworten mögen so durchaus stimmig und plausibel sein, ob sie aber auch den diesbezüglich kritisch Anfragenden überzeugen werden? Bezüglich jenes Milieus etwa, in dem der Autor als Studentenpfarrer lange Zeit beheimatet war, wird man dies wohl eher in Zweifel ziehen müssen.
Am Ende also doch wieder Grenzen, wie sie mit allen katechismusähnlichen Versuchen implizit gegeben sind?

Linz *Alfred Habichler*

■ WEGER KARL-HEINZ, *„Wozu sind wir auf Erden?"* Sinnerfahrung im Glauben. (128). Herder, Freiburg i. B. 1989. Kart. DM 9,90.

Ein originelles Bändchen legt der Münchner Jesuit und Theologe mit seinen kurzen, aber dichten Beiträgen über die „Sinnerfahrung im Glauben" vor. Der Zugang zum Glaubensthema ist dabei weniger am dogmatischen Leitfaden orientiert, sondern von einem spirituellen Impuls getragen. Das beweist nicht nur die mehrfache Einfügung von Rahner'schen Gebetstexten (die immer noch etwas vom Tiefsinnigsten diesbezüglicher Literatur darstellen), sondern überdies die Anknüpfung an den christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, auf deren Basis die Themen Gott (54—73), Jesus (82—100) und Heiliger Geist (103—123) erörtert werden. Dieser Trias vorgeordnet sind noch zwei lesenswerte Beiträge mit den Titeln „Die Frage nach dem Warum" (12—25) und „Die Zeit des Menschen" (28—51).
Die einzelnen Beiträge des Buches wurden ursprünglich verfaßt als Besinnungen für Akademikermeditationstage und haben ihren diesbezüglichen Charakter auch in der vorliegenden Edition behalten. Dennoch ist nicht zu übersehen, wer hier spricht und schreibt: ein mit dem Werk Karl Rahners bestens vertrauter, sowie auf dem Gebiet moderner Religionskritik versierter Theologe. Nicht zuletzt dieser geistige Hintergrund ist es, der den einzelnen Meditationen bei all ihrer Kürze eine beachtliche Tiefe und denkerische Substanz verleiht. Man betritt nach wenigen Seiten schon das Gelände neuerer Auseinandersetzungen um Glaube und christliche Religion. Bedeutende Anfrager wie Marx, Freud, Camus, Albert, Schaff, Adorno u. a. werden nicht nur episodenhaft eingestreut, sondern in pointierter Form zur Sprache gebracht, ebenso aber auch auf der Seite der Antworter Denker wie Blondel, Welte, Pieper und Rahner behandelt. Der gelegentliche Seitenblick auf Gestalten der modernen Literatur (Hofmannsthal, Bachmann) verleiht den Erörterungen zusätzlichen Horizont. Man spürt trotz der Knappheit der Essays Sachkompetenz durch, vermittelt mit einer glaubwürdigen persönlichen Positionalität.
Alles in allem also eine zutiefst anregende Lektüre, die dem Leser bewußtmacht, in welchem geistigen Umfeld sich ein Christ der Gegenwart zu bewegen und bewähren hat. Stellt man in Rechnung, wie sehr diese Broschüre einerseits mit ihren nur gut 100 Seiten dem vielbeschäftigten und zeitknappen Menschen von heute entgegenkommt, wie hoch aber andererseits der geistige Gewinn ist, der aus solcher Kurzlektüre gezogen werden kann, so darf man wohl eine besondere Empfehlung zur Aneignung des hier Gebotenen aussprechen. Könnte doch so gerade auch der in Verkündigung und Seelsorge Tätige in gebündelter Form wieder einmal ein Bewußtsein dafür in sich wachrufen, mit wem er es in seiner täglichen Praxis fortwährend zu tun hat. Denn als Kinder unseres Zeitalters atmen wir selbstverständlich alle den Geist der Moderne und des in ihr lauernden Skeptizismus, in welchem Maße immer uns das auch reflex bewußt sein mag.

Linz *Alfred Habichler*

■ BISER EUGEN, *Glaubenskonflikte.* Strukturanalysen der Kirchenkrise. (127). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 9,90.

Biser geht in diesem neuen Herderbändchen auf die gegenwärtige Kirchenkrise, auf ihre Ursachen und

auf Lösungsmöglichkeiten ein. Ein charakteristisches Kennzeichen dieser Krise sieht er in einer wachsenden Distanz zwischen Kirchenleitung und Kirchenvolk. Gegenüber drohenden Kurzschlüssen, die in einer geistlichen Selbstversorgung, im Fundamentalismus und in einer kosmischen Mystik gesehen werden können, sieht Biser Lösungen darin, daß gegenüber und auf dem Hintergrund des Lehramtes der inwendige Lehrer (wieder) entdeckt wird, daß die Theologie keine abstrakten Lehrgebäude errichtet, sondern auf die grundlegenden Fragen der Menschen eine kerygmatische Antwort zu geben weiß und daß eine auf das Leben bezogene Glaubensmystik wieder mehr an Bedeutung gewinnt.
Dem Leser, der B. etwas kennt, werden manche Gedanken bereits vertraut sein; B. beruft und bezieht sich des öfteren auf frühere Veröffentlichungen. Es mag auch sein, daß der Leser nicht allen Analysen wie z. B. der von der Krise des Atheismus oder der vom Ende des Säkularismus ganz zustimmen kann. Manches von dem, was B. hier schreibt, wirkt etwas flüchtig, bleibt eher angedeutet und bedürfte weiterer Überlegungen.
Dennoch sind die geistreichen Formulierungen und Gedankengänge, die aus einer umfassenden Literaturkenntnis kommen, immer wieder anregend und des Nach- und Weiterdenkens wert.
Linz *Josef Janda*

■ *Unser Glaube.* Wie wir ihn bekennen, feiern und leben. Das Glaubensbuch der belgischen Bischöfe. (200). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988. Ppb. DM 19,80.

Als große Hilfe für den Auftrag einer „Neuen Evangelisierung" (Johannes Paul II.) überreichen die belgischen Bischöfe ihr Glaubensbuch nicht nur den Christen ihres Landes, sondern über die Grenzen Belgiens hinaus allen Christen in der säkularisierten Welt: Sie bringen darin das Leben der Menschen mit seinen Fragen und Problemen zur Sprache und deuten es aus dem Geist des Evangeliums und des II. Vatikanischen Konzils. In verständlicher Sprache gibt das Buch einen Überblick über die Inhalte des katholischen Glaubens und über dessen Gestalt in der Feier der Liturgie und im Leben:
1. Das ganze Glaubensbuch ist getragen von der Freude am Glauben, die durch die 72 farbigen Abbildungen zum jeweiligen Inhalt verstärkt wird; ein Buch, in dem sich theologische Information, spirituelle Vertiefung der Glaubensinhalte, Feier des Glaubens und christliche Lebensdeutung ergänzen und durchdringen.
2. Das Neue an diesem Glaubensbuch ist die Gesamtschau des katholischen Glaubens in drei großen Kapiteln unter dem Gesichtspunkt der Lebens- und Wirkbereiche der Kirche und ihrer Gemeinden: I. Den Glauben bekennen — christliche Grundwahrheiten nach dem Glaubensbekenntis (Martyria); II. Den Herrn feiern — Gebet, Gottesdienst und Feier der Sakramente (Liturgie); III. Das Evangelium leben — christliche Lebensgestaltung nach den Zehn Geboten und im Licht des Evangeliums (Koinonia). Wo einander die Martyria als Bekenntnis und Verkündigung, die Liturgie als die Feier des Christusmysteriums in Tod, Auferstehung und Wiederkunft Christi und die Koinonia als Nachfolge Jesu in Geschwisterlichkeit und Dienst am Nächsten durchdringen, bleibt eine Gemeinde gesund; denn in ihr wachsen durch Glauben die Kräfte des Reiches Gottes.
3. Sowohl bei der Darstellung der Glaubensinhalte als auch der Glaubensgestalt in liturgischer Feier und Leben geht das Buch vom anthropologischen Ansatz aus: Die konkreten Fragen nach den Glaubensinhalten (am linken Seitenrand in katechetischen Fragen formuliert) und nach deren Verbindungen zum konkreten Leben der Menschen dienen der Weckung der Fragehaltung und der Motivierung.
4. Bei aller Schwierigkeit, im anthropologischen Ansatz die komplexe soziale Verflochtenheit der Menschen in säkularisierter Umwelt differenziert genug darzustellen, gelingt es dem Glaubensbuch sehr gut, gerade die aktuellen Probleme anzusprechen und unter den Blickpunkt des Evangeliums und des II. Vatikanischen Konzils zu deuten: z. B. im Kontext des Fünften Lebensgebotes Euthanasie, Selbstmord, Abtreibung, Gewalt und Versöhnung, Friede . . . (167—171). Zu wünschen bleibt, daß auch „heiße Eisen", mit denen Katholiken innerhalb der Kirche nicht fertig werden, aus dem Blickpunkt der Betroffenen behandelt und christlich gedeutet werden: z. B. Verantwortete Elternschaft (natürliche und künstliche Empfängnisregelung 176) und die kirchlich-sakramentale Situation der Geschieden-Wiederverheirateten (174). Großartig dargestellt ist die Soziallehre der Kirche im Kontext des Siebten Lebensgebotes (178—184).
Wer eine christliche Lebensgestalt sucht, die Gott und der Nächste mitprägen, findet in diesem Glaubensbuch einen verläßlichen Wegweiser: Einblick in die Inhalte des Glaubens mit anthropologischem Ansatz und theologisch-spirituellem Tiefgang; Information über die Feiern des Glaubens und seines Geheimnisses im Christusereignis; und Orientierung für eine christlich begründete Lebensgestalt in säkularisierter Welt. Ein großartiges Geschenk für Menschen, die Gott und den Sinn des Lebens suchen, und für Christen, die das Leben und Wirken der Pfarrgemeinden mitgestalten, mittragen und mitverantworten.
Graz *Alfred Wallner*

■ EMEIS DIETER, *Was will Gott heute mit uns?* — Auf der Suche nach unserm Glauben. (144). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 16,80.

Noch nie waren in der ganzen Menschheitsgeschichte die internationalen Verflechtungen so dicht, noch nie die Auswirkungen großer Katastrophen sowie einzelner Konflikte zwischen Völkern so spürbar bis hinein in die Lebensverhältnisse selbst kleiner Gemeinschaften, noch nie war die Gefährdung der gesamten Lebenswelt so bedrohlich wie heute. Diesen Tatsachen muß sich auch der gläubige Christ stellen, um aus seinem Glauben Abhilfen für die daraus entstehenden Probleme zu suchen. Seit dem Zweiten Weltkrieg haben vor allem die Päpste, wie auch das 2. Vatikanum, unentwegt Appelle zu Gerechtigkeit, zu Frieden und Versöhnung über die

Bereiche der katholischen Kirche hinaus an alle Menschen guten Willens gerichtet. Mit der Frage „Was will Gott heute mit uns?" greift der Pastoraltheologe von Münster dieses Anliegen auf und versucht, das christliche Glaubensbemühen vorrangig in den Dienst der Gerechtigkeit und des Friedens zu stellen. Gerechtigkeit und Frieden sind aber zunächst Gaben Gottes; und als Werkzeug Gottes mitzuwirken, daß immer mehr Gerechtigkeit und Friede werde, muß ein Grundanliegen echter christlicher Glaubenshaltung sein. Jeder noch so kleine Beitrag innerhalb der Gemeinschaft, in welcher ein Christ Gerechtigkeit und Frieden fördert, ist zugleich eine Mitwirkung zu immer weiter um sich greifender Friedensbemühung.

In lebensnaher, eindringlicher Sprache geht der Verfasser auf diese Probleme ein und gibt jeweils konkrete Anstöße „zum Bedenken und Besprechen". Dadurch bietet dieses Buch eine gute Handhabe für die praktische Gemeindearbeit. Etwas störend empfindet man die mehrfach wiederkehrende, einschränkende Formel „der Gott" oder „unser Gott". Auch die Bezeichnung eines „Eine-Welt-Ladens" als „Sakrament für eine solche Politik" scheint überzogen (93).

Linz *Josef Hörmandinger*

■ SCHÄFFER WILHELM, *Meinen Glauben erneuern* — Ein Glaubenskurs für einzelne und Gruppen. (220). Echter-Würzburg 1988. Ppb. DM 19,80.

Die Entfaltung des eigenen Glaubens, seine notwendige, existentielle Begründung und die Weitergabe dieses Glaubens an jene, die uns anvertraut sind, ist durch die weithin abhanden gekommene Einbettung in ein gläubiges Milieu, aber auch durch die ständigen Anforderungen einer pluralistischen Umwelt ungleich schwieriger geworden. Vielleicht fehlen aber auch oft jene vom Glauben ergriffenen, glaubwürdigen Zeugen, die durch ihre persönliche Faszination diesen Glauben weiterzugeben und zu begründen vermögen.

Aus dieser praktischen Seelsorgserfahrung heraus, vor allem im Umgang mit jungen Studierenden, ist dieser Glaubenskurs entstanden.

In bedachtsamer Weise führt der Autor von der allgemeinen Sinnfrage hin zur Begegnung mit der Person Jesus Christus, aus der Erfahrung mit dem liebenden Vater-Gott regt er zur Umkehr an, zu welcher besonders auch die Aufarbeitung der eigenen Lebensgeschichte, die Annahme der eigenen Persönlichkeit wichtig ist. In lebensnaher Weise wird weiterhin ins Gebet und über dieses in eine immer mehr mit Gott verbundene Lebensweise hingeführt. Ein wesentlicher Aspekt jedes gläubigen Lebens ist dabei der Dienst an der Gemeinschaft und mit dieser und über sie hinaus an der Welt von heute.

Die Sprache des Buches ist schlicht, trifft persönlich. Die den einzelnen Meditationen angefügten Hinweise auf eine jeweils wöchentliche Schriftlesung und Betrachtung eignen sich auch vorzüglich zur Erziehung zu regelmäßiger Lesung der Heiligen Schrift.

Linz *Josef Hörmandinger*

DOGMATIK

■ Theologische Realenzyklopädie (TRE), *Band XVII: Jesus Christus V — Katechismuspredigt.* Hg. von G. Müller. (814). Walter de Gruyter, Berlin—New York 1988. Ld. DM 320,—.

Das Segment der Stichworte, das sich für diesen Band ergab, enthält eine bunte Fülle von Themen. Vom Artikel *Jesus Christus* werden die Abschnitte V—XI mit acht Bildtafeln geboten (1—84). In sachlicher Nähe dazu stehen die Stichworte *Judenchristentum* (310—325), *Judenmission* (325—330), *Judentum und Christentum* (386—403). In diesem Artikel wird viel Information und theologische Reflexion geboten, ein prägnanter historischer Überblick fehlt allerdings. Der Rez. möchte mit solchen Anmerkungen nicht als Nörgler erscheinen, der die vorzügliche Wissensleistung, die sich hier dokumentiert, nicht aufrichtig zu schätzen weiß, sondern nur sehr unvollständige Hinweise auf mögliche Verbesserungen liefern. Zahlreich sind die biblischen Themen: Joelbuch (91—97), Johannes der Täufer (172—181), Johannesbriefe, Johannesevangelium (186—225), Judith/Judithbuch (404—408), Kanon (562—570) u. a. m., die judaistischen, für die nur der große, vorzügliche Artikel *Judentum* (331—337, Dexinger) genannt sei. Viel Platz (686—786) ist dem Thema Katechetik eingeräumt, das auch noch im nächsten Band fortgesetzt wird. Drei katholische Orden sind dargestellt: die Kapuziner (619—625), die Karmeliter (658—662, G. B. Winkler), die Karthäuser (666—673). Die Fülle der biographischen Artikel von Joachim von Fiore bis zu Karl dem Großen kann ich nur nennen und auf den hohen Standard in der Durchführung verweisen. Es gibt allerdings auch Fragen, die sich zum Beispiel beim Vergleich der Texte über Johannes vom Kreuz und über Johannes Moschus aufdrängen. Über Johannes vom Kreuz wird die Information in drei Abschnitte gegeben: Leben, Schriften und Theologie, Wirkungen, so daß man in Kürze alles Nötige erfährt. Der Artikel über Johannes Moschus ist formal gleichgegliedert, im Inhalt aber bietet er vor allem die Probleme der Textsicherung, der Redaktionen und literarischen Rezeption. Über den spirituellen theologischen Gehalt seines Werkes *Die geistliche Wiese* erfährt der Leser so gut wie nichts. Im Stichwort *Joachim von Fiore* fehlt ein Bericht zur Rezeptionsgeschichte vom Mittelalter (Bonaventura, Thomas) bis in die Neuzeit (Lessing, Bloch). Wo viel geboten werden muß, wird immer etwas fehlen.

Salzburg *Gottfried Bachl*

■ TEXTE ZUR THEOLOGIE — Dogmatik: *Christologie I und II.* (Band 4/I und 4/II). Bearbeitet von Karl-Heinz Ohlig. (227 und 239). Styria, Graz 1989. Kart. je Band S 198.—/DM 29,80.

■ Dogmatik: *Gotteslehre I und II.* (Band 2/I und 2/II). Bearbeitet von Herbert Vorgrimler. (136 und 216). Styria, Graz 1989. Kart. je Band S 198.—/DM 29,80.

Die Reihe „Texte zur Theologie", welche für die Abtei-

lungen „Fundamentaltheologie", „Dogmatik" und „Moraltheologie" geplant ist, kommt einem Anliegen entgegen, dem die theologische Literatur bisher nicht oder nur ungenügend entsprochen hat: es handelt sich um den Versuch, für die systematisch-theologischen Disziplinen in kürzester Form jene Quellen zu erschließen, auf deren Kenntnis im Hinblick auf eine kritische Reflexion und seriöse theologische Arbeit nicht verzichtet werden kann.

Die Auswahl und Anordnung der Texte erfolgt nach dem Schema: „Biblische Leittexte", „Texte des kirchlichen Lehramtes", „Texte bedeutender Theologen", „Ökumenische Texte", „Außerchristliche Texte". Mit einer allgemeinen Einleitung wird die fachspezifische Thematik angesprochen, die einzelnen Texte werden dann durch spezielle Angaben für den roten Faden der Gesamtthematik transparent gemacht.

Insofern die Reihe „Texte zur Theologie" erst in einigen Bänden vorliegt, kann natürlich kein Urteil über das endgültige Gelingen der Zielsetzung abgegeben werden, doch läßt sich nach Kenntnisnahme der bereits veröffentlichten Themen nichtsdestoweniger feststellen, daß den Herausgebern (K. H. Weger für den Bereich Fundamentaltheologie, W. Beinert für Dogmatik, G. W. Hunold für Moraltheologie) mit diesem Werk die Erfüllung eines Desiderates glücken dürfte: Der für die theologische Auseinandersetzung sowie für den praktischen Studienbetrieb notwendige, aber leider oft sehr schwierige Zugriff auf Texte und Materialien scheint hier in einer Weise gewährleistet zu sein, daß bei aller Bedachtnahme auf „akademische" Ansprüche doch dem Interesse an einer einfachen Beschäftigung mit der geschichtlich gewachsenen Glaubensgestalt Rechnung getragen wird.

Für die Bearbeitung der Christologie konnte Karl-Heinz Ohlig gewonnen werden, der schon durch seine im Jahr 1986 erschienene Arbeit zur Analyse des „Spannungsfeldes von Christentum und Kultur" (Fundamentalchristologie) einen interessanten Beitrag zur theologischen Neubesinnung auf ein zentrales Thema geleistet hat.

Nach einer kurzen Zusammenstellung von „biblischen Leittexten" präsentiert der erste Band vorerst die lehramtlichen Formulierungen der ersten Konzilien (325/381/431/451/553/680), wobei auch das „Symbol der 11. Synode von Toledo" sowie das Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient (1547) zur Sprache kommen. Diesem Teil schließt sich eine ausführliche Zusammenstellung von nachneutestamentlichen und apologetischen Texten zur christologischen Thematik mit einer umfassenden Auflistung von Äußerungen der „alexandrinischen" und „antiochenischen" Theologie an. Es folgen Dokumente der arianischen und semiarianischen, der syrischen und lateinischen Traditionen sowie Texte zur Auseinandersetzung um die monophysitischen Lösungsversuche.

Der zweite Band gliedert die Belegstellen für eine Darlegung der christologischen Entwicklungen nach theologiegeschichtlichen Akzenten (Vorscholastik-Frühscholastik-Hochscholastik-Spätscholastik).

Das Kapitel „Neuzeit und Moderne" präsentiert Zitate aus der innertheologischen Diskussion reformatorischer wie katholischer Provenienz, von Luther bis Sölle, von Suarez bis Metz, um nur einige zu nennen. Nach einigen ökumenischen Konsenstexten schließt der Band mit christologischen Aussagen im „Kontext" des Hinduismus, Buddhismus sowie afrikanischer und lateinamerikanischer Neuansätze.

Die von K. H. Ohlig vorgelegte Quellen-Präsentation ist wirklich eine gute Sache. Es möge allerdings gestattet sein, der verdienten Anerkennung einen kleinen Wunsch hinzuzufügen: Vielleicht ist es bei einer Neuauflage möglich, zu den Texten aus dem Umfeld von Aufklärung und säkularem Denken auch einige Hinweise aus der gegenwärtigen philosophischen Diskussion einzubringen.

Mit der „Gotteslehre" — bearbeitet von Herbert Vorgrimler — liegt eine für die dogmatische Abteilung nicht weniger wichtige Thematik vor. Der Aufbau dieser beiden Bände entspricht dem von der Text-Reihe vorgegebenen Schema: nach den biblischen Leittexten, welche auf die klassischen Fragen der Gottesproblematik hin ausgewählt wurden, folgt eine kompakte Fassung der wichtigsten lehramtlichen Aussagen. Das Schlußkapitel des ersten Bandes umfaßt die sogenannten theologischen und philosophischen Texte der patristischen Epoche.

Abgesehen von einigen Dialogtexten der Ökumene enthält der zweite Band im Anschluß an den ersten vor allem eine Zusammenstellung von theologischen Reflexionen, ausgehend von Boethius bis Wolfhart Pannenberg, wobei auch Fragen der Prozeßtheologie (J. B. Cobb, D. R. Griffin), der feministischen Theologie (M. Daly) — über diese Auswahl ließe sich wohl noch streiten — und der tiefenpsychologischen Versuche (E. Drewermann) zu Wort kommen. Ein wenig Verwunderung löst freilich die konsequente Askese aus, die in dieser Quellensammlung im Hinblick auf eine neuzeitliche und aktuelle philosophische Auseinandersetzung geübt wird. Ein paar Seiten mehr könnten bei einer eventuellen Neuauflage wirklich nicht schaden.

Trotz dieser enttäuschten Erwartungshaltung sei aber nochmals ausdrücklich vermerkt: Auch diese beiden Bände sind für den Studenten eine mit gutem Gewissen zu empfehlende Sache.

Linz *Walter Raberger*

■ GÄDE GERHARD, *„Eine andere Barmherzigkeit".* Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury. (Bonner dogmatische Studien, Bd. 3). (324). Echter, Würzburg 1989. Brosch. DM 48,—.

„Kann man über Anselms Erlösungslehre überhaupt noch Dissertationen schreiben?" Diese berechtigte Frage stellt sich Vf. in seinem Versuch, eine neue Interpretation von Anselms *Cur deus homo* vorzulegen. Daß man es kann, zeigt vorliegende Frankfurter Dissertation in einer erfreulichen Weise. Gegenüber der traditionellen Auffassung und Ablehnung der sog. Satisfaktionstheorie von A. v. Harnack bis zu L. Boff und H. Küng geht es Vf. darum, die Aussagen von *Cur deus homo* auf dem Hintergrund des Gottesbegriffes des *Proslogion* zu betrachten, nach dem Gott das ist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Die Klammer zwischen beiden Werken wird in der gemeinsamen Methode und

in einem Denkmodell gefunden, das von Gott nur in einer absolut unüberbietbaren Weise denken darf, ja das von Gott als dem unausdenkbar Größten selbst transzendiert wird. Das Anliegen Anselms in *Cur deus homo* wird gesehen in Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum und Islam. Gegenüber den „Ungläubigen" ist die Erlösung durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als alleinige vernünftige Möglichkeit und daher als notwendig aufzuweisen aus dem Gottesbegriff, dem eine Erlösung „sola misericordia" widerstreitet. Gegenüber der traditionell juristischen Auslegung der Begriffe „satisfactio" und „meritum" und der damit verbundenen Denkform gelingt es Vf. zu zeigen, daß hier ein ontologisches Verständnis vorliegt, nach dem die Ehre Gottes in der Wahrung der gesamten Schöpfungsordnung besteht. Diese ist durch die Sünde zerstört und kann daher vom Menschen nicht wiederhergestellt werden. Eine Barmherzigkeit Gottes im landläufigen Sinne wahrt gerade nicht die Stellung Gottes, die wesentlich in der absoluten Transzendenz gegenüber allem Geschaffenen besteht, wie es dem Gottesbegriff des Judentums und des Islam entspricht. Die Barmherzigkeit, die Gott in der Menschwerdung zeigt, ist deshalb „eine andere Barmherzigkeit", die weit über das Alltagsverständnis von „Barmherzigkeit" hinausgeht. Diese ist ermöglicht durch eine konsequent trinitarische Gotteskonzeption, die Raum bietet für die Sohnesbeziehung zum Vater. Dadurch ist aber auch der Mensch, der durch Teilhabe an den Verdiensten Christi erlöst ist, hineingenommen in die trinitarische Liebe des Vaters zum Sohn im Hl. Geist. Erst diese vom Menschen her ungeschuldete und von Gott her freie Erlösung zeigt Barmherzigkeit, „wie sie größer nicht gedacht werden kann" und auch mit der Gerechtigkeit Gottes nicht mehr im Widerspruch steht.
Vf. verbindet genaue Textanalyse mit systematischem Problembewußtsein und zeigt in einer gediegenen, methodisch z. T. etwas weitschweifigen Arbeit, nicht nur in den ausdrücklichen Bezügen zur heutigen Theologie (292ff), daß Anselms Denken von Gott als dem höchstmöglich Denkbaren gegenüber jeder Trivialisierung und schlechten Univozität in der Rede von Gott ein höchst notwendiges Korrektiv darstellt.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

■ MÜLLER BERNHARD, *Vernunft und Theologie.* Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Stephan Wiest (1748—1797). (Eichstätter Studien Bd. XXVI). (536). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1988. Kart. DM 98,—.

Vermehrt erscheinen notwendige Untersuchungen zur Theologie der Aufklärungszeit, ihrer Quellen wie ihrer Anliegen und Erträge. Dazu gesellt sich mit der hier vorliegenden, von der Kath.-Theol. Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt angenommenen Dissertation eine weitere wichtige Arbeit. Sie ist aus theologiegeschichtlichem und systematischem Interesse verfaßt, um sich nicht zuletzt auch im Blick auf heutige theologische Probleme mit der Theologie der Aufklärungszeit auseinanderzusetzen, näherhin innerhalb des Bereichs „philosophischer Grundfragen der Theologie und der fundamentaltheologischen Vermittlungsproblematik von Denken und Glauben, Vernunft und Offenbarung" (16). Das wird durchgeführt am Beispiel des Zisterziensertheologen Stephan Wiest, einem der wichtigsten Vertreter der systematischen Theologie in Ingolstadt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, über den es bis jetzt keine entsprechende Untersuchung gab. Die Absicht war dabei nicht, das gesamte theologische Werk Wiest's vorzulegen und historisch einzuordnen. Vielmehr sollte es ausdrücklich um das Verhältnis von Vernunftbegriff und Theologie (als Wissenschaft), von Offenbarung und Vernunft gehen, so nämlich, daß der Vernunftbegriff der Theologie einerseits und die Offenbarung als Prinzip der Theologie und ihre Begründung andererseits und auf diese Weise die Grundlegung der Theologie als Wissenschaft herausgearbeitet werden sollten, um von daher auch die Prinzipien und Methoden, die verschiedenen notwendigen Disziplinen und Hilfswissenschaften der Theologie gemäß damaligem Verständnis zu begreifen. Alles dies sollte zugleich bewerkstelligt werden aus aktuell-heutigem Anliegen, nämlich einer Rückschau auf die geschichtlichen Grundlagen der gegenwärtigen Theologie. Deswegen hat sich der Autor auch entschieden, die umgekehrte Blickrichtung anzuwenden und im Laufe der Arbeit immer wieder wirksam werden zu lassen, nämlich aus dem Zusammenhang der Theologie bei Wiest (und also in der Aufklärungszeit) „kritische Bemerkungen und Anfragen an die Gegenwartstheologie (zu) formulieren" (19). So möchte deutlich werden, „daß viele Probleme der Theologie in der Aufklärung auch Probleme heutiger Theologie sind — wenn auch in anderen historischen und systematischen Konstellationen — und daß sich aktuelle Bezüge herstellen lassen, gerade da, wo es um die Vermittlungsproblematik von Denken und Glauben geht" (20).

Dieser Zielsetzung entspricht die Gliederung der Darstellung. Der erste Teil der Arbeit bringt eine gediegene Einführung in Leben und Werk Wiest's, die nicht nur biographische, sondern sogleich auch theologiegeschichtliche Daten und Einordnungen vorlegt (21—136). — Der zweite Teil arbeitet „Aspekte des philosophischen Vernunftbegriffs in theologischer Perspektive" heraus (137—240). Hier wird sichtbar, wie Wiest in Anregung und Auseinandersetzung mit damaligen Bestrebungen und Lösungen seine philosophischen Grundlagen der Theologie, die auf der Höhe der Zeit sein muß/möchte, erarbeitet, gewinnt und formuliert. Dabei erscheint die Gewinnung des rechten Vernunftbegriffs im Blick nicht zuletzt auf die Mathematik als Muster, wie dann auch auf die Ethik von besonderem Interesse. Das Zusammen von Metaphysik und dem Streben nach Glück (Metaphysik und Ethik) in der Konzeption Wiest's ist bezeichnend. — Der dritte Teil der Arbeit wendet sich der „Offenbarung als Grundprinzip der Theologie und ihrem Verhältnis zur Vernunft" zu (241—391). Hier liegt der Schwerpunkt erwartungsgemäß auf den fundamentaltheologischen Fragestellungen, wie sie in der damaligen Zeit

aufgrund des Aufklärungsanliegens verhandelt wurden und bei Wiest die ihm eigene Lösung fanden. — Der vierte Teil schließlich stellt folgerichtig „das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in der Theologie" nach Wiest dar (391—503). — Schlußbemerkungen und ein Ausblick, Abkürzungs- und (reichhaltiges) Literaturverzeichnis wie ein Personenregister beschließen das Werk.

Hier kann nicht auf den reichen Inhalt der Arbeit näher eingegangen werden. Über Wiest wird eine gediegene Information geliefert, auf die man sicher wird zurückgreifen müssen, soll die Aufklärungstheologie begriffen werden. Freilich hat der Autor alles in einer so nicht unbedingt notwendigen Ausführlichkeit, nicht ohne manche Wiederholungen vorgelegt. Der ständige Diskurs mit heutiger Theologie in Bemerkungen und Anfragen, so wichtig ein solches Unterfangen auch ist, erschwert das Zurkenntnisnehmen der Theologie Wiest's doch ungebührlich. Der Autor hat ohne Zweifel seine Kenntnis heutiger theologischer Fragestellungen bewiesen; doch wären diese nicht unbedingt in einer Monographie über einen einzigen (wenngleich sehr wichtigen) Aufklärungstheologen so ausgiebig zur Sprache zu bringen, weil es auf Kosten der zusammenhängenden Erfassung des behandelten Theologen geht. So ist man dankbar für die Darstellung seiner Auffassungen und Lösungsangebote, soweit sie unter der oben genannten Themenstellung offengelegt sind. Der Theologiegeschichte der Aufklärungszeit ist ein wichtiger Baustein geliefert.

Wien *Raphael Schulte*

■ ATHAPPILLY SEBASTIAN, *Glaube und Welt.* Eine Studie über das Wohl-Heil-Verhältnis bei Karl Rahner. (Diss. d. Univ. Graz 70). (318). dbv-Verlag für die Technische Universität Graz 1987. Kart. S 192.50.

Es ist die Absicht des Verfassers (jetzt Dozent für Christologie und christliche Anthropologie am Dharmaram College, Bangalore, Indien) jenes Modell herauszuarbeiten, in dem der für die gegenwärtige, nachscholastische Theologie so entscheidende Denker K. Rahner die Beziehung von irdischem (materiell-ökonomisch-gesellschaftlichem) Wohl des Menschen, seinem (auch meta-ökonomischen) Glück und dem, was das Christentum unter Heil versteht, gedacht hat. Die in unseren Landen nach seinem Tode einsetzende, einmal mehr den einen (= spirituellen) oder anderen (= politischen) Pol seines Denkens betonende Edition von Textsammlungen und „Lesebüchern", vor allem aber die stürmische Rezeption dieses Modells durch gewisse Richtungen der Theologien der „Dritten Welt" rechtfertigen eine eingehende Untersuchung dieser Frage. Die besondere Leistung der unter der Patronanz von K. Lehmann (Mainz) und W. Gruber (Graz) erarbeiteten Studie liegt nun darin, daß es A. gelingt, in der systematischen Analyse eines immensen Feldes einschlägiger Aussagen und deren Umfelder — unverkürzt und verzerrungsfrei — zugleich jene kunstvoll balancierte Spannungsbreite und doch entschiedenen Zielrichtung zu dokumentieren, die das Denken Rahners in dieser für das Handeln des Christen so grundlegenden Frage auszeichnet. So werden Aussagen zu Themen diskutiert, die sich gegen eine allzu glatte Harmonie von „Mystik" und „Politik" sperren: wie contemptio mundi oder fuga saeculi, oder der immer wieder eingemahnte biblische Imperativ: „Suchet zuerst das Reich Gottes." Demgegenüber wird aber auch uneingeschränkt der weltbejahende Rahner gezeichnet, der Frömmigkeit zu einer politischen Kategorie erklärt, der Gottesliebe und Nächstenliebe, das Bejahen innerweltlicher Zukunft und absoluter Zukunft in eine unauflösliche Einheit bringt, der Gott nicht jenseits aller Dinge, sondern *in* allen Dingen findet, besonders in den scheinbar nutzlosen und verbrauchten Objekten des alltäglichen Lebens. Und schließlich auch der sympathisch „parteiliche" Rahner, der sich angesichts der dramatischen Situation der Dritten Welt noch in seinen letzten Tagen zum Anwalt der umstrittenen Befreiungstheologen mit ihrem gesellschaftspolitischen Engagement macht. Es ist aber auch derselbe Rahner, der unermüdlich gegen alle Umfunktionierungsversuche der Kirche in einen humanitären Wohlfahrtsverein protestiert (220).

Methodisch hat A. — nach einer ersten Verhältnisbestimmung (biblisch als auch in der gegenwärtigen Theologie) — in konsequenter Entwicklung der Grundthese, daß das Heil die „Vollendung des Menschen in Gott ist, welche auch die Vollendung der Welt miteinschließt" (5), seine Untersuchung dreidimensional angelegt: anthropologisch, theologisch und kosmologisch, wobei er innerhalb dieser drei Dimensionen jeweils wieder — der Konzeption Rahners von der Selbstmitteilung Gottes folgend — nach transzendentalen, geschichtlichen und existentiellen Gesichtspunkten unterscheidet.

In dieser intelligenten und weitausholenden Strukturierung eröffnet sich dem Leser über diesen zentralen Aspekt (obwohl, wie A. in einer Fußnote bemerkt, Rahner ihm in einem privaten Gespräch verwundert die Frage stellte, ob er dazu auch etwas geschrieben habe) eine qualifizierte und empfehlenswerte Einführung ins Ganze seiner Theologie, vor allem aber zu jenen fundamentalen Prinzipien, die sein Denken immer bestimmt haben: die Welt als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes, der Mensch als Wesen der Transzendenz, die Leiblichkeit des Heiles, Gnade als „übernatürliches Existential" des Menschen, die Einheit von Anthropologie und Christologie, von Heilsgeschichte und Weltgeschichte u. a. Von hier aus werden abschließend so aktuelle Themen behandelt wie Christentum und die Zukunft der Welt, Grenzen menschlichen Handelns, Handeln und Hoffen, Kulturauftrag des Christen, Weltgestaltung und Rechtfertigung, Weltfrömmigkeit des Christen, Kirche und Revolution . . .

Interessant wäre m. E. die Frage nach einer denkgeschichtlichen Entwicklung bei Rahner, als Reaktion auf bestimmte sozio-historische Gegebenheiten, wie etwa seiner Auseinandersetzung mit dem Neomarxismus und den Utopien der 68er Generation, den Zeitlichkeitsschemata einer immer stärker wissenschaftlich-technologisch dominierten Welt, bis hin zu den Herausforderungen durch das massive Elend in den Ländern der sogenannten Dritten Welt. Hatte

er sich nicht mehr als man bei einem zeitenthobenen Systematiker annehmen möchte, von aktuellen Ereignissen, „Zeichen der Zeit" bis in die Substanz seines Denkens hinein treffen lassen — so daß es beim „späten" Rahner eine größere Sensibilisierung gegenüber der „politischen" Dimension des Glaubens gibt als beim „frühen"?
Nach einer ersten Rezeption durch die angefochtenen, vielfach mißverstandenen Theologien der Befreiung, wird das Denkmodell Rahners in seiner für die Frage nach dem christlichen Weltauftrag orientierenden Kraft heute erneut von den Christen der „Zweiten Welt" erkannt (vgl. die Rez. von C. Führer in: ThLZ 114, 1989, 856f). Dieses wird von A. auf folgende abschließende Formel gebracht: „Das Christentum ist eben durch die Botschaft des Heils zum wahren humanitären Dienst in diese Welt gesendet. Sich in Gott hinein loslassen, um so gelassen und zuversichtlich für die Zukunft der Welt zu arbeiten, dies ist der christliche Weg, den Glauben an Jesus zu bezeugen, der gekommen ist, damit wir ‚das Leben haben und es in Fülle haben' . . ." (297).
Ein Ausblick auf die mögliche Fruchtbarkeit des Ansatzes Rahners für den interreligiösen Dialog in Indien rundet die Studie ab.
Die auch sprachlich ansprechende Redaktion des Buches ist Frucht einer vorbildlichen, interkulturellen Zusammenarbeit mit der Grazer Germanistin S. Buchmeyer.
Graz *Otto König*

■ CASEL ODO, *Mysterientheologie.* Ansatz und Gestalt. Hg. vom Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach, ausgewählt und eingeleitet von Arno Schilson. (183). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1986. Kart. DM 48,—.

Die Themen „Mystik" und „Mysterium" scheinen wieder aktuell zu werden und in Mode zu kommen; hoffentlich aber nicht im kurzlebig-modernistischen Sinn.
Das vorliegende (Lese-)Buch gehört gewiß nicht zu den Angeboten, die billig über mystische Gefühle informieren wollen; es handelt sich um „erprobtes Material".
Der Name des Benediktiners P. Odo Casel ist wesentlich und unübergehbar für all jene, die einer Wiederentdeckung des Mysteriums in unserem Jahrhundert nachdenken wollen. Anläßlich des 100. Geburtstags des großen Mysterium-Forschers (am 27. September 1986) hat der renommierte Casel-Kenner, der Dogmatiker Arno Schilson diesen Reader von zentralen Casel-Texten zusammengestellt. Er meint in der Einleitung, daß dies einen „Antrieb für den oft kirchenmüden und liturgieverdrossenen Christen unserer Zeit" bringen könnte (7).
Wer besonnen in dieser Texte-Sammlung liest, wird es sich mit einer modischen Rede von problemloser Kombination von „Mystik und Politik" nicht mehr ganz so leicht machen.
Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ EICHER PETER (Hg.), *Neue Summe der Theologie.* 2. Die neue Schöpfung. (460). Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1989. Ln. DM 65,—.

Mit diesem Band liegt der zweite des auf drei Bände veranschlagten Werkes vor. Zu ihm kann prinzipiell zunächst einmal — der Zielvorstellung wie der tatsächlichen Durchführung nach — wiederholt werden, was dazu in der Rezension zum ersten Band gesagt werden mußte: vgl. dazu diese Zeitschrift 1989, 415f.

Dieser zweite Band trägt den Titel: „Die Neue Schöpfung". Interessant ist, was darunter zusammengefaßt gebracht wird, zumal dieser Ausdruck, „neue Schöpfung", normalerweise anders aufgefaßt und verwendet wird. Denn der erste Teil bringt gleichsam die Vorbedingung für „neue" Schöpfung, nämlich einen Beitrag, der sich ausdrücklich und ausführlich, wenn auch auf seine Weise, mit der „ersten" Schöpfung befaßt, überschrieben mit „Schöpfung und Vollendung" (19—125). Tatsächlich bringt er eine Diskussion der sogenannten Schöpfungsberichte im Buch Genesis, deren Relektüre im NT, sowie einen dogmengeschichtlichen Überblick über die entsprechende Schöpfungstheologie der Väterzeit und eine eher philosophische Diskussion über „Wirklichkeit" und ihr rechtes Verständnis („Der Konflikt zwischen Wirklichkeit und Wort") im Mittelalter und Beginn der Neuzeit wie eine kurze Darstellung der Auffassung Calvins. Interessant wäre zu hören, was alttestamentliche Bibelwissenschafter zu diesem Beitrag sagen werden; jedenfalls wird kaum der heute schon erreichte theologische Wissensstand erreicht (vgl. die Arbeiten Westermanns, um nur einen Hinweis zu geben), wie auch die heute dringend nötige Theologie der Geschöpflichkeit, zumal in trinitarischer Fassung (wie im ersten Band gefordert) schmerzlich vermißt wird. Bezeichnend ist weiter, daß von Eschatologischem, wenngleich im Titelwort „Vollendung" in Aussicht gestellt, im Grunde nichts dargeboten wird, jedenfalls dann nicht, wenn man in Anschlag bringt, was dazu heute in aller Breite und Tiefe längst angeboten ist (vgl. die Theologien der Hoffnung, die mannigfaltigen Eschatologien).

Der zweite Teil, „Evangelium und Gesetz" überschrieben, liefert im 1. Kapitel eine „Geschichte des moralischen Denkens", spricht im 2. Kapitel über „Vergebung und Schuld" (tatsächlich, und allein sinnvoll, in umgekehrter Reihenfolge!), im 3. Kapitel von „Gnade und Freiheit" und schließlich im 4. „Von der Gnadenlehre zur Theologie der Befreiung" (128—271). In diesem Teil wird nun ausführlich und ausdrücklich durchgeführt, was angekündigt war, nämlich daß auch die ethisch-moraltheologischen Aspekte ausgiebig zur Sprache kommen sollen, da sie zu einer recht verstandenen Systematischen Theologie (und also „Summe") notwendig dazugehören. Wenngleich auch hier alles in eigenartiger Perspektive und Auswahl dargeboten wird, oft in äußerster Beschränkung (so wird z. B. der Titel „Das Evangelium der Gnade und der Freiheit" im NT auf ganzen 6 Seiten abgehandelt), so wird doch jedenfalls dem entsprochen, was sich die französische Originalausgabe vorgenommen hatte: eine Einführung zu sein. Hervorzuheben ist hier der erstmals beigefügte Beitrag von P. Eicher (zur Befreiungstheologie). In ihm wird ein heute unmittelbar brennendes Thema in seine rechte Position innerhalb einer verantworteten Systematik

gerückt, die dem Heute verpflichtet sein will. Ein Gewinn für das Gebotene.

Der dritte Teil trägt die Überschrift „Das neue Leben" (275—419). Auch unter diesem Ausdruck stellt man sich gewöhnlich etwas anderes als das vor, was hier tatsächlich geboten wird (schon der zweite Teil bringt ja davon schon Entscheidendes). Tatsächlich werden hier theologische Beiträge geliefert, wie sie in einer solchen Eigenständigkeit bisher wohl nicht innerhalb systematischer Theologie begegneten. Das 1. Kapitel bespricht „Leben, Gesundheit, Tod", was allerdings kaum theologisch-systematisch, als vielmehr aus der Sicht des Arztes und in ethischem Interesse vorgelegt wird und darin auch seine Grenzen hat. Das 2. Kapitel, „Sexualität", wird gerade heute auf ein großes Interesse stoßen, weil in Systematischer Theologie bis heute kaum recht verhandelt. Auch hier ist der ethische Aspekt der, der dem Ganzen sein Gesicht gibt. Eine wirklich neue, heute dringend notwendige Theologie der Geschlechtlichkeit, d. h. des Mann- bzw. Frau-Seins, noch *vor* der unmittelbaren Betrachtung der spezifischen Ausprägung der Geschlechtlichkeit in der Weise der Ehe, und vor allem in ihrer ursprünglichen Gott-Bezogenheit (vgl. beispielhaft den Genesis-Kommentar von Westermann), wird nicht gebracht. Diese Feststellung schmälert nicht das Verdienst, eben doch wenigstens einiges zu dieser wichtigen Frage vorgelegt zu haben, gibt aber wieder die Grenzen an (zumal im Blick auf die Absicht einer „Summe"). Nicht weniger dankenswert sind die folgenden Kapitel, zur „Wirtschaft. Das Armutsproblem als Paradigma der Wirtschaftsethik" (ein Erstbeitrag dieser deutschen Ausgabe des Werkes), wie dann das zur „Kultur" und „Technisches Können und christliche Urteilskraft". Auch in diesen Beiträgen werden die genannten Probleme eher in Auswahl verhandelt, wie schon die Titel und Untertitel selbst zeigen. Es darf daher kein zu großer Anspruch an das tatsächlich Gebotene erhoben werden, indem man erwartet, was eine „Theologische Summe" heutiger Theologie bieten müßte. So z. B. unter „Kultur" nur von Soziologie, Theologie, Literatur und Philosophie zu sprechen, ist unbefriedigend, wie auch zur Technik heute entschieden mehr theologisch gesagt werden muß, weil sonst kaum die Wege des heute für morgen Notwendigen aufgewiesen sind.

In einem „Epilog. Kosmische Verherrlichung" wird aus der Sicht der traditionellen orthodoxen Theologie und in deren eigen-artiger Sprache eher aphoristisch über Gottesverherrlichung, Sakramente und überhaupt Heiligung der Welt gehandelt, in einer Weise und Diktion, die in bezeichnender Spannung zu dem steht, was in den anderen Beiträgen zu lesen ist, auch was die Aussageinhalte angeht.

Wer die in diesem zweiten Band vorgelegten theologischen Kapitel liest, und zwar in deren ursprünglichen Absicht, wird es sicher mit entsprechender Frucht tun, weil er zu weiterem Tun, d. h. Theologie-Treiben im angezeigten Sinn ermuntert und angeregt wird.

Wien *Raphael Schulte*

■ HÖHN HANS-JOACHIM, *Kirche und kommunikatives Handeln.* Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'. (Frankfurter theologische Studien, 32. Band). (298). Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1985. Kart. DM 58,—.

Der Verfasser gehört zur Generation junger Soziologen, die von kirchlich-theologischer Warte her ein Interesse artikulieren, und die sich — auf diesem eher ungewöhnlichen Feld — einen Namen zu machen verstanden. Auseinandersetzungen mit den Sozialtheorien von N. Luhmann und J. Habermas erfordern auch hohe philosophische und abstrahierende Kompetenz; Vf. vermag sie zu demonstrieren (vgl. in den Vorabklärungen „Konturen einer handlungstheoretischen Hermeneutik sozialer Systeme", 43ff). Diese Arbeit (eine theol. Dissertation an der theologischen Fakultät Freiburg, betreut vom damaligen Freiburger Dogmatiker K. Lehmann) ist aber auch von großer theologischer und ekklesiologischer Relevanz, bes. im Kapitel 5: „Perspektiven einer Sozialontologie der Kirche".
Sie bietet auch wichtige Anstöße in diskutierten und umstrittenen kirchlichen Teilfragen, z. B. zum Thema: „Kirche: Teilsystem oder Kontrastgesellschaft?" (269ff). Höhns Diagnose bzw. Kritik gegen Norbert und Gerhard Lohfink ist rundum zuzustimmen: „Anstatt eine Gegen-‚Öffentlichkeit' zu formieren, verformt sich die Kirche hierbei zur geschlossenen Gesellschaft" (262). Die Realisierungschancen eines kontrastgesellschaftlichen „Kirchentraums" kann man sicher nicht vorweg negieren, aber „die größeren und eigentlichen Schwierigkeiten dürften realiter dann entstehen, wenn es um die Vermittlung dieser Modelle an die Großkirche und an die Gesamtgesellschaft geht." (265)
Mit Interesse kann man einer neuen großen Studie des Autors (d. h. der Veröffentlichung der bereits approbierten Habilitationsschrift) entgegensehen.
St. Florian/Linz *Ferdinand Reisinger*

■ HÜNERMANN PETER/SCHAEFFLER RICHARD (Hg.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie.* Ein philosophisch-theologisches Gespräch. (Quaest. disp. 109). (181). Herder, Freiburg/Breisgau 1987. Kart. DM 46,—.

„Ein philosophisch-theologisches Gespräch" ist der Untertitel dieses Bandes der Quaestiones disputatae. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie zueinander ist nicht frei von Reibungsflächen und gegenseitigen Vereinnahmungen. Dennoch gibt es immer wieder Gesprächsansätze, in denen die Theologie für die Erfassung ihrer Problembereiche neue Ansatzpunkte geliefert bekommt; aber auch umgekehrt wird die Philosophie durch konkrete Fragen aus der Theologie angeregt, ihre Systematiken neu zu durchdenken. Mit solchen Gedanken leitet *L. Averkamp* die Publikation ein, die aus einer interdisziplinären Tagung in Eichstätt 1985 hervorgegangen ist.
Wenn „Sprachhandlungen" und „Institution" miteinander konfrontiert werden, entsteht zwar eine Art von Metagespräch, also Gespräch über das

Gespräch, aber auch in diesem Metagespräch entsteht eine lebendige Verbundenheit zwischen beiden Gesprächspartnern, nämlich der Philosophie und der Theologie.

Über das Grundanliegen, nämlich daß Sprache ohne soziale Bezüge gar nicht existieren kann, aber daß sie auch soziale Beziehungen stiftet, haben auch alle Artikel mit dem Thema Kirche zu tun. Die philosophische Grundlegung von *E. Coreth* stellt bereits diesen Zusammenhang her. Er referiert die bekannten Ergebnisse von J. L. Austin und J. R. Searle, daß Sprechakte nicht nur Information weitergeben, sondern ein eigenständiges Geschehen sind. *P. Hünermann* überträgt diesen Zusammenhang auf die Institution Kirche: sie ist auch ohne Sprache nicht denkbar, weil Offenbarung und Glaubensvermittlung ohne sie nicht denkbar sind. *A. Halder* setzt sich mit der Bedeutung der geprägten Sprache auseinander. Bereits die Sprache selbst ist ein Instrument der Eindeutigkeit und der Verläßlichkeit; in den geprägten Formen ist Erfahrung gespeichert, die nur so und nicht anders weitergegeben werden kann. Damit ist eine Lanze für geprägte Sprachformeln gebrochen. Solche Ergebnisse sind nicht zuletzt für die Liturgie von Bedeutung. Es bietet sich fast an, den Zusammenhang von Sprache und ihrer Funktion im Leben des Volkes Israel zu untersuchen. Anhand der Exegese des Psalms 18 mit dem Instrumentarium wird dieser Zusammenhang von *F.-L. Hossfeld* hergestellt. Das Spezifische dieser Fragestellung ist der Hinweis darauf, daß zur Entstehung eines Textes auch seine Funktion im Leben eines Volkes und einer Glaubensgemeinschaft gehört und daher in der Auslegung berücksichtigt werden muß. Kirchengeschichte im Rahmen einer Kommunikationstheorie ist nicht Aufzählung von Fakten, sondern Darstellung einer Absicht, nämlich der Absicht Gottes; dadurch wird Geschichte zu Kirchengeschichte, folgert *N. Brox* in seinem Beitrag.

Am Beispiel „Umkehr und Versöhnung" wird das Thema nochmals vertieft: Die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs, nämlich die Dialektik zwischen allgemeiner Gültigkeit, die Individualität ausschließt und der Individualität, die erst Verantwortung ermöglicht, sieht R. Schaefler in Gebet und Sakrament, also in einer Sprachhandlung aufgehoben. W. Beinert kann mit Versöhnung als wiederhergestellter Kommunikation die drei Sakramente Taufe, Bußsakrament und Eucharistie in ihrer spezifischen Wirkung darstellen. K. Demmer sieht die autonome Moral unterstützt durch die Anthropologie des Glaubens, ihre Vermittlung kann Freiheit nur erhalten in der Kommunikation, im gemeinsamen Deuten und Korrigieren. In einem abschließenden Beitrag von F. Courth wird der Grad an Hilfestellung der modernen Sprachphilosophie für die Theologie reflektiert. Anhand dieses Schlußkapitels kann der Leser überprüfen, ob er das Vorangegangene richtig verstanden hat.

Einzelne Artikel sind schwierig zu verstehen; oft auch aufgrund der Engführung auf „Sprachhandlung". Es ist dennoch faszinierend, auf diese Weise ein sehr dynamisches Kirchenbild vermittelt zu bekommen, in dem Kommunikation eine wichtige Stelle einnimmt. Verwunderlich ist im Absatz „Hilfe für die Praktische Theologie", daß die „Gemeinde" nicht erwähnt wird. Gerade Gemeinde ist eine in Kommunikation erlebbare Kirche. — Die Lektüre fordert anspruchsvolle Leser; diese werden aber für dieses gedruckte Sprachgeschehen dankbar sein.

Linz *Hubert Puchberger*

■ *Der schwarze Christus.* Wege afrikanischer Christologie. (Theologie der Dritten Welt, Band 12). Herder, Freiburg 1989. (206). Ppb., DM 34.—.

„Bist du einer von uns?" „Wir suchen deinen Namen". Auf diese Formeln zugespitzt ist die Suche afrikanischer Theologen nach einer Antwort auf die Grundfrage: „Wie können wir in unserer Kultur und in unserer Geschichte durch alle Spannungen und Konflikte hindurch Jesus Christus denken, verstehen und bekennen?" (14). Dabei geht es nämlich um die Frage, „ob es zwischen Evangelium und traditionellen Bräuchen eine innere Unvereinbarkeit gibt" (13). Eine solche Frage verlangt keine glatte, sondern eine kritische Antwort. Und das heißt vor allem, Gott selbst ernst nehmen. Gott ist und will nicht eine Immunspritze sein, die über alle Trübsal hinweg tröstet. Und er will kein Dekorationsobjekt sein, mit dem man sich bloß schmücken kann. Er ist nicht nur eine Antwort, er ist auch eine Frage. Darum will er nicht unkritisch mit Lippenbekenntnissen bedacht werden. Er ist nicht nur ein Gott des Himmels, mit dem man nur glücklich sein kann, sondern auch ein Gott der Erde mit all ihrem Charme, aber auch mit all ihrer Fragwürdigkeit. Darum: Hüte dich vor dem Menschen, dessen Gott (nur) im Himmel ist! „Der afrikanische Gott ist ein auf transzendente Weise immanenter Gott" (38). Die Frage: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" verlangt keine abstrakte Theorie, sondern eine konkrete Antwort von Menschen in konkreten Lebenssituationen.

Von dieser Sicht ist das neue (christliche) Bewußtsein der Afrikaner geprägt, das dem Leser des vorliegenden Buches begegnet. Die Autoren sprechen nicht nur Gelerntes nach; sie sagen neue Dinge, bezeugen die Neuheit dessen, was sie in Jesus Christus leben. So wenig die Kirche nur ein Unterhaltsmittel sein kann, so wenig ist Christus bloß eine Konservierungserinnerung. Er ist vielmehr eine konkrete Person, das Leben, das gelebt werden will und gelebt werden soll, und zwar nicht individualistisch, sondern als *personale Beziehungsdichte.* Der Afrikaner spricht bekanntlich gern von einem Gott, der seinem Wesen nach *relational, solidarisch* und nicht solitär ist. Es verwundert daher nicht, daß die vorliegenden christologischen Entwürfe in erster Linie *trinitarisch* und *ekklesial* angelegt sind.

„Der Schwarze Christus" ist nicht jemand anderer als der Christus der Bibel. Er bekommt aber hier nun Farbe! Mit Hilfe der für Afrikaner philosophisch, sozial, religiös und damit existentiell-personal relevanten Begriffe (wie „Leben" und „Lebenskraft") sowie Vorstellungen und Symbole wird versucht, ein besseres Verständnis der Gestalt Jesu Christi im eigenen Lebensraum zu erreichen. Dies geschieht aber nicht nur, damit Christus in den Augen der Afrikaner glaubwürdiger dastehen kann. Der schwarze

Christus öffnet vielmehr auch Christen aus anderen Erdteilen die Chance, etwas Neues über diesen Jesus zu lernen und zu erfahren, den man so gut zu kennen glaubt. Doch geht es hier nicht darum, Christus zu „ergreifen", sondern zu „bekennen"; es geht um das Bekenntnis seines Geheimnisses jenseits aller Modelle. Man erfährt so greifbar, wie monolithische Denkweisen und Ausdrucksformen dem Glauben an Jesus Christus nur abträglich sein können. Ungewohnten Stimmen zu lauschen und in Dialog zu treten bedeutet auch in diesem Kontext, weltweit und zeitgerecht aufrüttelnde Zeichen der Hoffnung zu setzen.
In diesem Sinne ist das vorliegende Buch eine engagierte Wegbeschreibung, eine spannende und anregende Lektüre für alle, die sich um ein Verständnis der sogenannten „jungen Kirchen der Dritten Welt" bemühen und an Signalen für Spannkraft und Vitalität und damit für die Zukunft des Weltchristentums als Ferment interessiert sind.
Münster *Kossi J. Tossou*

■ STIRNIMANN HEINRICH, *Marjam.* Marienrede an einer Wende. (XVI, 528). Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1989. Geb. sfr 48,—.

In der Mariologie drängt vieles auf einen Neuentwurf hin. Es sind nicht nur Anfragen aus der Ökumene, der Befreiungstheologie und des Feminismus, die Vf. zu verstärkter Reflexion anregen; mehr noch drängt ihn hierzu die kritische Selbstbestimmung auf die Geschichte der abendländischen Marienlehre und -frömmigkeit. Hier sei es zu einer bedenklichen Isolierung Mariens gekommen; auch hätte unter dem Einfluß der Scholastik das begrifflich-rationale Argument sowie der Systemgedanke einen zu starken Einfluß erhalten. Im Gegensatz dazu sieht Vf. die Mutter Jesu in Lehre und Frömmigkeit der Orthodoxie besser eingeordnet und auch sprachlich angemessener gefaßt; dort sei die Marien-Rede deutlicher auf das Mysterium hingeordnet und zugleich begrifflich offener und bildhafter. Diese Sprechweise für den Westen zurückzugewinnen ist ein zentrales Anliegen des Autors. Er möchte Lehre, Verkündigung und marianische Praxis wieder stärker an die heilsgeschichtlichen Daten der Bibel sowie an das Geheimnis der Inkarnation zurückbinden. Es entspricht diesem geschichtlichen wie sprachlichen Anliegen, wenn Vf. die Apokryphen wieder positiver beurteilt, als bisher üblich. Er sieht sie als eine Art ntl. Midrasch. Auch die Transitus-Legenden werden in dieser Weise gedeutet und auch früher datiert.
Im Gespräch mit dem Autor sind verschiedene Fragen anzugehen. En détail interessiert den Rez., weshalb der Autor ursprünglich eine Betende hinter dem „Unter deinem Schutz und Schirm" vermutet (24). Ferner hätte er gerne die These belegt gesehen, daß die ägyptische Himmelsgöttin Nut „Götter-Gebärerin" genannt wurde (442, Anm. 10). Läßt sich dafür auch der griechische Terminus tókos anführen? Grundsätzlich erscheint dem Rez. die lat. Tradition zu eingegrenzt beurteilt und die orth. zu global positiv. Auch wäre die Reichweite systematischer Überlegungen zu bedenken; hier hat der Autor Reserven. Das Gespräch mit ihm wird nicht auf theol. Seminare beschränkt bleiben, die das sprachliche Anliegen mit weitgehender Zustimmung diskutieren. Weil das Buch ausgesprochen angenehm zu lesen ist, findet es gewiß einen weiten Leserkreis. Und das ist ihm um der Sache willen zu wünschen.
Vallendar *Franz Courth*

KIRCHENGESCHICHTE

■ COLLIER-BENDELOW MARGARET, *Die Offenbarung der Juliana von Norwich; Gott ist unsere Mutter.* Übers. v. Maria-Sibylle Bienentreu. (144). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 19,80.

Juliana von Norwich gehörte mit Walter Hilton und dem anonymen Verfasser der „Wolke des Nichtwissens" zu den wichtigsten Mystikern, die als Zeitgenossen Geoffrey Chaucers und des John Langland wieder dazu beitrugen, daß im Englischen eine große volkssprachliche Tradition begründet wurde. Der Durchbruch zur theologischen und „mystisch"-erbaulichen Prosa war auf dem Kontinent ein Jahrhundert zuvor in der sgn. „deutschen" Mystik erfolgt. Es war der Versuch, mit dem Instrumentar einer teilweise neu geschaffenen Sprache, fern von den Formeln der lateinischen Scholastikersprache, ein neues Lebensgefühl, eine neue Icherfahrung und eine Gottesbeziehung auszudrücken. Diese „mystische" Literatur mit ihren gewagten Wortbildern und Visionen stellte sicher auch den Versuch dar, einen alternativen Stil zur analytischen Rationalität der Scholastik zu finden.
Juliana verbrachte die letzten 20 Jahre ihres Lebens als Rekluse (inklaustrierte Einsiedlerin) in Norwich. Sonst wissen wir sehr wenig von ihrem Leben. Vf.in versucht aus ihren Schriften Schlüsse zu ziehen über ihre innige Beziehung zu ihrer Mutter, über ihre offensichtlich außergewöhnliche Schulbildung im Umkreis der benediktinischen Tradition, ihre umfassende Kenntnis der Bibel in der Form der lateinischen Vulgata und ihre auffallende Kenntnis der scholastischen Theologumena. Dabei müßte man wohl stärker bedenken, daß in dieser Zeit vor Erfindung der Buchdruckerkunst begabte Menschen eine akustische Aufnahmefähigkeit und das entsprechende Gedächtnis besaßen, das uns unglaublich erscheint. Schon der hl. Dominikus soll sich das geistliche Gespräch mit Reklusen zur täglichen Gewohnheit gemacht haben.
Vf.in macht sich ein Anliegen der feministischen Theologie zu eigen, indem sie in sehr ansprechender und lesbarer Form jene Stellen, Vergleiche und Metaphern aus den „Offenbarungen" der Juliana zusammenstellt, die Gott und Christus in mütterlicher Analogie erscheinen lassen. Das bedeutet vor allem für die Gnadenlehre eine Bereicherung durch personale Modelle. Wenn man davon ausgeht, daß eine Theologie so gut ist, als ihre Modelle taugen, dann kann man diese Bereicherung der Theologie nur begrüßen.
Vf.in weiß auch um die Irrwege einer feministischen Theologie. Sie weiß, daß manche ihrer Vertreterinnen in ihrem Kampf gegen das Patriarchat nicht den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs finden, sondern,

bei einer heidnischen Muttergottheit, der Projektion ihres Selbst, landen.
Aber vielleicht wäre es nützlich, gelegentlich zu zeigen, daß sich in manchen Mystikertexten einfach neuplatonische Wunschvorstellungen finden, wenn etwa Christus als Hermaphrodit gesehen und die Verehrung von Jesu Seitenwunde gleichzeitig als lustvolle *Lactatio* erlebt wird (87). Ich möchte hier nicht vorschnell psychoanalytisch aburteilen.
Aber als Summe dieses Buches erscheint mir doch eine Erkenntnis bemerkenswert: Entscheidend für Mann *und* Frau ist wohl nicht, ob wir zu Gott „Vater" oder „Mutter" sagen, sondern ob wir über den religiösen Dingen und Sachen lernen, Gott als Person in unserem Leben wirken zu lassen. „Gesetz"- und „Werkgerechtigkeit" (9) scheint mir nicht eine Sache der „von Männern beherrschten Kirche" allein zu sein, vielmehr werden diese schon von Paulus angeprangerten Fehlhaltungen Ausdruck des unerlösten Menschen überhaupt sein, unabhängig davon, ob dieser Mensch männlichen oder weiblichen Geschlechtes ist.
Der Schlüsselbegriff *homeliness* ist sicher nicht mit „Güte", sondern eher mit „Niedrigkeit, Demut", *cathedral* S. 24 als Benediktinerkirche ist nicht mit „Kathedrale", sondern z. B. mit „Münster", *manuscripts* S. 33 hier mit „Handschriften" zu übersetzen.
Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ CLARK JOHN (Hg.), *The Latin Versions of The Cloud of Unknowing.* Volume 1: Nubes ignorandi: Ms Bodley 856. (Analecta Cartusiana 119). (161). Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1989. Brosch.

Der anonyme englische Traktat „The Cloud of Unknowing" stellt eine mystische Schrift des 14. Jh. dar. Das Werk betont insbesondere die Unerkennbarkeit Gottes. Nicht der Verstand, sondern die Liebe stellt daher den eigentlichen Weg dar, um zu Gott zu gelangen. Der englische Text der Schrift wurde in den „Analecta Cartusiana" durch Ph. Hodgson bereits zugänglich gemacht (Bd. 3, 1982). Es existiert jedoch auch eine lateinische Version, die in diesem Band in einer sorgfältigen Bearbeitung vorgelegt wird. Schade ist nur, daß — wie fast immer in der Fülle wertvoller Publikationen in den „Analecta" — in das editierte Werk selbst nicht eingeführt wird. Es werden einleitend nur editorische Hinweise und eine Beschreibung des Ms. geboten.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KURT JOACHIM, *Die Geschichte der Kartause Erfurt Montis Sancti Salvatoris 1372—1803 Teil 1* (Analecta Cartusiana 32). (216). Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1989. Kart.

Das Buch will einen Überblick über die 431jährige Geschichte des Erfurter Kartäuserklosters bieten. Das ist im wesentlichen gelungen. Manche Abschnitte lesen sich recht spannend, z. B. die Schilderung der Reformation und ihrer Auswirkungen auf die Kartause. Dabei konnten auch einige Klischees korrigiert werden. Nur mit großer Zähigkeit war es dem Konvent möglich, seinen Bestand in bessere Zeiten hinüberzuretten. Manche Kapitel stehen auf einer recht dünnen Quellenbasis (z. B. „Die werbende Kraft vorbildlichen Verhaltens"), was Vf. durch eigene Überlegungen zu kompensieren versucht. Die lange Epoche von der Wiedererstarkung des Konvents nach der Reformation bis zur Säkularisation wird nur mehr episodenhaft behandelt. Man fragt sich, ob für diese Zeit die Quellen wirklich nicht mehr hergegeben haben. Ein geplanter zweiter Band wird vor allem statistisches Material enthalten.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HOGG JAMES (Hg.), *Kartäuserliturgie und Kartäuserschrifttum.* Internationaler Kongreß vom 2. bis 5. September 1987 Bd. 4. (Analecta Cartusiana Bd. 116:4). (164). Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1989. Brosch.

Der Bedeutung der Spiritualität der Kartäuser, wie sie sich in Liturgie, Gebet und Schrifttum äußerte und eine Brückenfunktion innerhalb der Orden und Zeitepochen einnahm, wird u. a. auch im vorliegenden Buch nachgegangen.
Das Gesamtthema möchte ich mit zwei Belegen illustrieren. Die interessante kleine Abhandlung „Die Kartäuser, Meister des Gebets im 15. Jh." von *G. Achten* zeigt, in wie hohem Maße das Gebetsleben der Kartäuser der Tradition (etwa den Benediktinern) verpflichtet war, daß Verbindungslinien zur „devotio moderna" führen und auch zukunftsweisende Gebetsübungen praktiziert wurden, die z. B. von den Jesuiten aufgegriffen wurden. Nicht ohne Humor schildert *J. Hogg* „Everyday life in a contemplative order in the 15.th century". Er geht ein auf die englischen Kartausen anhand der „Chartae" der Generalkapitel und bietet kleine Details von Gebräuchen und Mißbräuchen. Als Beispiel sei angeführt, daß man in der Londoner Kartause im Winter um ca. 10 Uhr abends zum Nachtoffizium aufstehen mußte und erst wieder um etwa 3 Uhr früh ins Bett kam.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HOGG JAMES (Hg.), *Richard Whytford's The Pype or Tonne of the Lyfe of Perfection. A Werke for Householders. A dayly Exercyse and Experience of Dethe.* (Salzburg Studies in English Literature. Elizabethan und Renaissance Studies 89, 6 Bde.). Inst. f. Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg, Salzburg 1979—1989. Brosch.

Mit dieser — durch eine umfangreiche „Introductory Study" einbegleitete — Ausgabe von drei Werken R. Whytfords legt J. Hogg interessante Dokumente englischer Renaissance-Literatur vor. „The Pype or Tonne of Perfection" ist übrigens gegen Martin Luther gerichtet.
Whytford war befreundet mit Erasmus und Thomas Morus und stand in Verbindung zu humanistischen Kreisen in England. Um 1507 wurde er Brigitten-Mönch. In den Wirren um die Ehescheidungsangelegenheit Heinrichs VIII. zog er sich schließlich zurück und diente seinem Protektor Charles Mountjoy als Kaplan bis zu seinem Tode im Jahre 1542 oder 1543. Dem Einführungsband von J. Hogg in die drei Werke, der auch einen Katalog der Werke R. Whytfords enthält, widerfuhr ein tragisches Geschick. Er fiel 1979 einem Brand zum Opfer und mußte dann erst

wieder mühsam aus dem Konzept rekonstruiert werden. Er konnte daher erst 1989, also zehn Jahre später, erscheinen. Dem Herausgeber gebührt Dank für seine große Mühe.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ PILVOUSEK JOSEF, *Die Prälaten des Kollegiatsstiftes St. Marien in Erfurt von 1400—1555.* (Erfurter Theologische Studien Bd. 55). (291). St.-Benno-Verlag, Leipzig 1988. Kart. DM 26,—.

Die sorgfältig aus den Quellen erhobene und auch gut dargestellte Arbeit über das Kollegiatsstift St. Marien in Erfurt verdient über den gesteckten Rahmen hinaus Beachtung, weil sie viel Allgemeines enthält, oder zumindest interessantes Vergleichsmaterial zu ähnlichen Institutionen bietet. Behandelt werden die vier Prälaturen (anderswo Dignitäten genannt) des Stiftes (Propst, Dekan, Scholaster, Kantor). Sicherlich zählen die erstellten Biogramme zu den wichtigsten und mit hohem Arbeitsaufwand erzielten Ergebnissen. Sie werden aber nicht isoliert geboten, sondern hineingestellt in die geschichtlichen Ereignisse von Stadt und Stift. So können wir z. B. die Verzahnung der Institution mit der Universität (zahlreiche Kanoniker waren Professoren), die Unruhen der Reformation (das „Pfaffenstürmen" von 1521, die „Bauernunruhen" von 1525), den „Hammelburgervertrag" von 1530, der einen Modus vivendi beider Konfessionen darstellte, und die Auswirkungen des „Augsburger Religionsfriedens" miterleben. Die Ämter und Dignitäten, die Verpflichtungen der Prälaten und deren Einkünfte etc. werden genau beschrieben. Wünschenswert wäre es gewesen, dem materialreichen Buch ein Glossar mit Erklärungen der wichtigsten Fachtermini beizugeben. Erfreulich ist die Erschließung des Buches durch ein sorgfältiges Register.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ QUITER RAIMUND J., *Visitation und kirchliches Leben.* Die Pfarrei St. Severinus zu Wenden im Spiegel der Visitationsprotokolle von 1594 bis zu ihrer Eingliederung in die Diözese Paderborn. (271). Höpner-Verlag, Siegen 1988. Kart. DM 23,—.

Die vorliegende Arbeit wurde unter Anleitung des Freiburger Emeritus für Kirchengeschichte, Remigius Bäumer, geschrieben. Das ehemals kurkölnische Sauerland, das alte Herzogtum Westfalen, war durch Jahrhunderte ein Kernland katholischen Lebens. Es ist bis zum heutigen Tag überreich an schöpferischen Menschen und geistlichen Berufungen und so mit geistigen „Blutspendern" zu vergleichen wie die bayerische Oberpfalz, das schwäbische Ries, der altmährische Raum und das oberösterreichische Mühlviertel.

So gesehen war es nicht unberechtigt, die kanonistisch wie pastoral wichtige Frage der Kirchenvisitation lokalgeschichtlich zu stellen und anhand der Visitationsakten zu zeigen, wie sich in einer kleinen sauerländischen Pfarrei die Umwälzungen vom Trienter Konzil bis zur Säkularisation widerspiegeln, bzw. diese auch verschlafen wurden, was auch festgehalten werden soll. Es kann sich ja als tröstlich erweisen, daß nicht jeder Lärm, der die Weisen dieser Welt bewegt, auch in das Kirchenspiel der Armen im Geiste dringen muß.

Die regelmäßige Pfarrvisitation war insofern ein vielsagendes neuzeitliches Reformprinzip, als es die an sich richtige Idee mitverwirklichen sollte, daß der Bischof und seine Aufsichtsorgane seiner ganzen „Herde" als Hirt möglichst gegenwärtig sein sollten. Man wußte etwa aus dem Mailand des hl. Carlo Borromeo, daß ein eifrig visitierender (firmender und predigender) Bischof in Kürze die Pfarreien zu reformieren und katholisch zu erhalten vermag. Im erzkatholischen Sauerland zeigte sich nun die Ironie des heiligen Geistes darin, daß die Bestimmungen des Trienter Konzils hinsichtlich der Visitation wegen der Ausdehnung der Erzdiözese Köln nur zu einem guten Zehntel erfüllt wurden, daß aber auch die getroffenen Maßnahmen nicht gar so notwendig waren, weil der kleine Mann katholisch war, ohne sich von den äußeren Ereignissen zu sehr tangieren zu lassen.

Ich hatte bei der Lektüre den Eindruck, daß der Vf. zunächst von der Annahme ausging, daß sein sauerländisches Heimatdorf die „kleine Welt" sei, in der die „große ihre Probe hält". Im Laufe seiner Forschungen konnte er feststellen, daß wir unsere heutigen Vorstellungen von Kommunikation nicht in das Zeitalter vor der Erfindung der Telegraphie hineintragen dürfen. Das erkannt zu haben, ist auch eine wichtige Erkenntnis, der sich viele ja nicht erfreuen, obwohl sie so einfach wäre.

Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ CYGAN JERZY, *Valerianus Magni (1586—1661).* „Vita prima", operum recensio et bibliographia. (Subsidia scient. Franziscalia 7). (464). Instituto storico dei Cappuccini, Roma (Aurelio) 1989. Kart. L. 35.000,—.

Die „Vita prima" stammt von den beiden langjährigen Mitarbeitern V.s (19—229). Die einmalige Chronologie (230—286) belegt die geschilderten Ereignisse durch Hinweise auf Briefe etc. von, an und über V. Die exakte Bibliographie (287—339) verweist auf insgesamt 128 Manuskripte und 102 Drucke V.s. In 427 Abhandlungen usw. kommt die Mit- und Nachwelt zu Wort (341—428). Den Stand der Forschung beurteilt Cygan nach 20jähriger Forschung allerdings immer noch mit Worten: „Sie steckt in den Anfängen."

Zur Bedeutung V.s ist zu sagen: Er war zeitlebens bemüht um eine moderne Philosophie, die den Aristotelismus ersetzen sollte. Daher wird er als Vorläufer von Descartes, Kant und sogar Husserl betrachtet. Er wies experimentell erstmals gegen Aristoteles das absolute Vakuum nach. Als Theologe liebte er das „Caritative Glaubensgespräch" auf höchster Ebene und setzte es literarisch fort. Er focht erfolgreich um Toleranz für die Orthodoxen der Ukraine. Zeitraubend war sein kirchenpolitischer Einsatz als Theologe des Prager Erzbischofs. Oft und durch Jahre hielt er sich als Diplomat im Ausland, zumal in Polen, auf. Sein Eintreten für die Freiheit der Prager Universität im Auftrag des Papstes brachte ihn in Konflikt mit dem Kaiser und den Jesuiten und deren

Hochschule in Prag. Weil er bei Glaubensgesprächen Diskutanten entgegenkam und die Unbeweisbarkeit der päpstlichen Unfehlbarkeit aus der Schrift allein zugab, erhielt er Diskussions- und Publikationsverbot. Dies und anderes führte zu seiner sensationellen Einkerkerung in Wien (1. bis 19. 2. 1661), zu seiner Überführung in einer Sänfte nach Salzburg, wo der nach Rom Zitierte am 29. 7. eines ergreifenden Todes starb. Als höchste Auszeichnung betrachtete er es, daß er zu Linz am 2. 9. 1618 bei einem nächtlichen Attentat fast als Martyrer gestorben wäre.

Irdning *P. Fidelis Krautsack*

■ AGOSTINO ENRICO, *Lorenzo Guetti.* La vita e l'opera nella realtà trentina del secondo ottocento. (222). Editoriale Programma, Padua 1985. Kart.

Don Lorenzo Guetti (1847—1898) ist der wichtigste Exponent der sozialen Tätigkeit im Trentino. Auch wenn er noch in einer Zeit geboren wurde, in der der Priester neben seinem geistlichen Beruf auch eine bürgerliche Aufgabe zu erfüllen hatte, war er doch in jeder Hinsicht ein „sacerdos sacra dans". Sinnigerweise beginnt daher das erste Kapitel mit einer Abhandlung des „Magisterium sacerdotale", wo durch das „Diarium Missarum" und das „Totenbuch" seine hohen Ideale geoffenbart werden, seine menschlichen Züge und seine intensive Religiosität.

Guetti war ein guter Kenner der Wirtschafts- und Agrarwissenschaft, und mit seinen Kenntnissen half er der bäuerlichen Welt in den Tälern des Trentino, die unter Armut und Emigration litt, vor allem nachdem das Veneto (1866) Italien angegliedert wurde und die Eisenbahn ihre wirtschaftlichen Bezugspunkte der Trentinischen Täler änderte.

Guetti stellt — mit dem weiten Netz von Genossenschaften und Raiffeisenkassen, das er während seines kurzen aber intensiven Lebens überall errichtet hat — für das Trentino das dar, was Wollenborg, Cerutti und Faidutti für das Veneto und für Friaul waren. Guetti war ein wahrer Sozialapostel der bäuerlichen Bevölkerung im Trentino. Niemand hat die Botschaft Raiffeisens besser aufgenommen als er, um das soziale Ideal des Christentums in die Tat umzusetzen. Auch Istrien schickte christlichsoziale junge Männer zu Don Guetti, um von ihm zu lernen, wie man jene sozialen Institutionen auch in Istrien errichten könnte. Bis jetzt hat man Guetti nur devote Kleinschriften gewidmet, mit dieser Arbeit besitzen wir aber nun über ihn ein seriöses wissenschaftliches Werk.

Triest *Pietro Zovatto*

■ BENVENUTI SERGIO, *I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna 1861—1918.* (413). Il Mulino, Bologna 1988. Kart.

Bei diesem Buch handelt es sich um ein wirklich bedeutendes historisches Werk, das den schwierigen Weg einer der blühendsten Diözesen des nordöstlichen Italien oder des südlichen Tirol aufzeigt. Eine große Menge Archivmaterial — hauptsächlich jenes des Vatikanischen Archivs und jenes der erzbischöflichen Kurie von Trient — benützend, erforscht Benvenuti beinahe ein Jahrhundert Diözesangeschichte von Bischof Benedetto Riccabona (1861—1879) bis Cölestin Endrici (1904—1940). Bei Riccabona behandelt er das Problem mit dem Protestanten-Patent und mit der Glaubenseinheit in Tirol, als die Katholiken eine protestantische Infiltration befürchteten. Er weist auch auf das Verhalten gegenüber dem „Syllabus" (1866) hin, auf die Wiener Gesetze von 1867 und auf das Erste Vatikanische Konzil.

Bezüglich der Bischofsernennungen war die Nominierung Johann Hallers zum Weihbischof Riccabonas getrübt durch nationale Probleme, da die Diözese zehn deutsche Dekanate umfaßte und die Bevölkerung sich aus zwei Dritteln Italienern und einem Drittel Deutschen zusammensetzte.

Auch die Bischöfe Johann Jakob della Bona (1878—1885) und Eugen Karl Valussi (1886—1903) sieht der Autor mit Ausgewogenheit unter dem Druck der Säkularisierung, des Liberalismus und einer sozialen Krise. Endrici wird ausführlicher behandelt in bezug auf die Probleme, die die Konservativen und Christlichsozialen Parteien betrafen sowie in bezug auf das Drama des Ersten Weltkrieges und die Ernennung des Generalvikars. Benvenuti beendet seine Arbeit mit der Rückkehr Endricis nach Trient nach Kriegsende, ohne sich aber noch mit der würdigen Haltung Endricis gegenüber dem Faschismus zu beschäftigen.

Triest *Pietro Zovatto*

■ SCHOLZ FRANZ, *Zwischen Staatsräson und Evangelium.* Kardinal Hlond und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen. Tatsachen, Hintergründe, Anfragen. (225). Josef Knecht, Frankfurt am Main 1988. Kart. DM 34,—.

Der Autor, der Priester der Erzdiözese Breslau ist und Moraltheologie in Augsburg doziert, wird mit diesem Buch in kirchlichen Kreisen sowohl in Deutschland wie in Polen Aufsehen erregen. Er erzählt eine tragische Geschichte, die die Polen bis heute weitgehend verdrängt haben: 1945 wurden die deutschen Bischöfe in den ostdeutschen Gebieten zur Resignation gezwungen und die Bistumsleitungen polnischen Administratoren anvertraut. Die Schlüsselfigur dieser Umbesetzungen war der polnische Primas Kardinal Augustin Hlond (1881—1948), der „im ganzen polnischen Territorium (in tutto il territorio polacco)" die am 8. Juli 1945 erlangten päpstlichen Vollmachten sehr extensiv auslegte. Hlond war 1939 nach Rom und 1940 nach Frankreich geflüchtet. Eine Zeitlang war er in Wiedenbrück interniert. Die Wochen vom 25. April bis 10. Juli 1945 brachte er wieder in Rom zu und konferierte in dieser Zeit mit Papst Pius XII. und Msgr. Tardini. Dann kehrte er nach Polen zurück und widmete sich der kirchlichen Reorganisation. Nach dem Autor hat Hlond bei der Polonisierung jener Gebiete, die seit 700 Jahren deutsch waren, Stalin die Hand gereicht. Dem Verfasser, der die Frevel Hitlers am polnischen Volk zutiefst bedauert, geht es mit dieser Arbeit nicht um Revanchismus, sondern um eine Bereinigung des „Geländes", auf dem dann eine echt deutsch-polnische Zukunft entstehen kann.

Brixen *Josef Gelmi*

■ BERTOL-RAFFIN ELISABETH u. WIESINGER PETER, *Die Ortsnamen des politischen Bezirkes Braunau am Inn* (Ortsnamenbuch des Landes Oberösterreich Bd. 1) (186 u. 32 Karten), Österr. Akademie d. Wissenschaften, Wien 1989. Brosch. S 490.—.

In den Jahren 1935 bis 1940 erschien das dreibändige „Historische Ortsnamenlexikon des Landes Oberösterreich" von *K. Schiffmann*, ein bis heute unentbehrliches Nachschlagewerk, obwohl darin gebotene Etymologien und historische Einordnungen oft auf Widerspruch stießen. Gerade deswegen wurde statt einer Neuauflage „des Schiffmann" ein völlig neues Werk zum Thema angeregt. Die Initiativen hierzu gehen vor allem auf Prof. Kurt Holter (Wels) zurück.

Der 1. Bd. liegt nun vor, leider noch nicht der Einleitungsband, der u. a. die Quellen-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnisse enthalten wird. Dieses Fehlen erschwert eine Rezension.

Das gesamte Ortsnamenbuch ist auf 11 Bde. berechnet und nach politischen Bezirken gegliedert. Die einzelnen Bände bieten das Material in einer Ordnung nach Gerichtsbezirken und Gemeinden. Innerhalb derselben sind die einzelnen Ortsnamen in alphabetischer Folge angeführt. Der 1. Band enthält die Artikel zu fast 1000 Namen, die über ein alphabetisches Ortsnamenregister zugänglich gemacht werden. Allerdings werden keine Seitenverweise, sondern nur Verweise auf die Nummern der Einordnung gegeben, was das Nachschlagen ein wenig erschwert. Über „den Schiffmann" hinaus wurden viele zusätzliche Belege aus den Sammlungen zur Neuausgabe von *E. Förstemanns* „Altdeutschem Namenbuch" und aus dem „Urkundenbuch des Landes ob der Enns" beigebracht. Dadurch wird nun bei vielen Orten (z. B. bei Ranshofen) ein überaus reiches Material vermittelt.

Im Vordergrund des Interesses steht nicht der geschichtliche, sondern der germanistische Aspekt. Daher wurden die Lautungen sorgfältig verzeichnet und die Etymologie mit viel größerer Akribie behandelt als seinerzeit von Schiffmann. Einen großen Gewinn bedeuten auch die nach Namenstypen (-heim, -hausen-Orte etc.) gegliederten Register im Anhang, von denen viele auch kartographisch erfaßt wurden (leider nicht die -kirchen-Orte). Daraus lassen sich z. B. Erkenntnisse über die Siedlungsgeschichte gewinnen.

Schon jetzt sei der Wunsch geäußert, daß die Karten nach Vorliegen aller Bände für das gesamte Bundesland zusammengefaßt werden, damit keine Zersplitterung entsteht und weiträumigere Beobachtungen angestellt werden können. Das gilt natürlich auch von den sich aus dem Text der Einzelbände abzeichnenden Ergebnissen. Vermutlich wird das auch eine Frage der Finanzierbarkeit sein. Diese Besprechung versteht sich zugleich als ein Plädoyer an die zuständigen Stellen in Bund, Land, Bezirken und Gemeinden, dieses für die Forschung so wichtige Projekt, das für die Landes-, Kirchen- und Siedlungsgeschichte sowie die Germanistik gleichermaßen interessant ist, nicht verhungern zu lassen. Die Nachwelt wird von diesem Werk einmal mehr haben, als von manchem schmalspurigen Heimatbuch und mancher Sportanlage, für die die Geldquellen oft viel williger und leichter fließen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LITURGIK

■ KLEINHEYER BRUNO, *Sakramentliche Feiern I.* Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Bd. 7,1, hg. v. H. B. Meyer u. a.). (266). Pustet, Regensburg 1989. Pappb. DM 44,—.

Die Feiern der Eingliederung in die Kirche waren von ihrem Ursprung her als ein Prozeß angelegt, der sich in einem mehrstufigen Katechumenat vollzog. In der nachkonziliaren Reform der Liturgie wurde diese altüberlieferte Praxis bei der Initiation Erwachsener wiederhergestellt. In seinem Beitrag für das derzeit erscheinende Handbuch „Gottesdienst der Kirche" zeigt der Regensburger Ordinarius für Praktische Theologie (Liturgiewissenschaft) den in den östlichen und westlichen Kirchen unterschiedlichen Weg auf, den die Feier der christlichen Initiation von ihren Anfängen her genommen hat.

Im ersten Hauptteil informiert K. über „Die Feiern der Initiation in der Alten Kirche". Grundlage ist das Zeugnis der Bibel, das in den Feiern der Initiation Gestalt annimmt. Vom neutestamentlichen Zeitalter an sind es vornehmlich Erwachsene, die den Weg des Katechumenats auf sich nehmen. Nach einer Zeit der Vorbereitung werden die Taufbewerber am Ziel dieses Weges — in der Feier der Ostervigil — durch den Bischof (und seine Helfer) als Christen in die Kirche eingegliedert. Im Bad der Taufe wird der in der Piscina stehende Täufling mit Wasser übergossen, anschließend empfängt er vom Bischof die Handauflegung und die Salbung mit Chrisam und nimmt dann erstmals an der Eucharistiefeier teil. Wie im zweiten Hauptteil „Die Feier der Taufe seit dem Frühmittelalter" dargelegt wird, änderte sich dies in der westlichen Kirche, als etwa mit dem 5. Jh. aus der einen zentralen Feier der Eingliederung die voneinander unterschiedenen Feiern der beiden Sakramente Taufe und Firmung werden und zudem die Feiern der Katechumenatszeit mehr und mehr mit der Taufe zusammenwachsen. Immer mehr wird — durch die wachsende Zahl christlicher Gemeinden bedingt — der Priester zum Spender der Taufe. Dem Bischof bleibt es vorbehalten, den Neugetauften — möglichst bald — die Hand aufzulegen und dabei die Chrisamsalbung zu vollenden, also die Firmung zu spenden. Ab dem Frühmittelalter wird es Praxis, die Sakramente der Initiation an Unmündige zu spenden. Zugleich wird diese Praxis Modell für die Initiation Erwachsener. Neben der Feier der Taufe im Hoch- und Spätmittelalter, in der Phase zwischen dem Tridentinum und dem Vaticanum II sowie der jüngsten Reform der Kindertauffeier wird in diesem Abschnitt auch die Taufe in den Kirchen aus der Reformation behandelt. Thema des dritten Hauptteils ist „Die Feier der Firmung seit dem Frühmittelalter"; hier wird die Entwicklung, die der Ritus der Firmung bzw. Konfirmation bis zur jüngsten Reform genommen hat, aufgezeigt. Weitere Teile des Hand-

buchfaszikels gelten der „Taufkommunion der Unmündigen bis zum Lateranense IV" und den „Feiern zur Eingliederung Mündiger seit dem Vaticanum II". Mit Nachdruck hebt K. die heute geltende Ordnung heraus, in der nach altkirchlichem Vorbild zunächst die katechumenale Führung und Bildung der erwachsenen Bewerber durch Feiern markiert wird, und dann später die Sakramente der Eingliederung, Taufe, Firmung und Eucharistie in einem zentralen Gottesdienst — womöglich der Ostervigil — gefeiert werden.
Das grundlegende Werk informiert umfassend und läßt keine Wünsche offen; es ist für jede künftige Beschäftigung mit dem Thema „Initiation" unentbehrlich.
Regensburg *Kurt Küppers*

■ AMON EBERHARD, *Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch.* Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks. (Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 6). (227). Friedrich Pustet, Regensburg 1988. Kart. DM 38,—.

Vf. dieser begrüßenswerten Arbeit, die 1983 von der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Dissertation angenommen wurde, ist Priester der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Als „Doktorvater" fungierte der bekannte Liturgiewissenschaftler Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ.
Der Mann, um dessen Liturgieverständnis es hier geht, gehört zu *den* „Vertretern" der Liturgischen Bewegung in Deutschland, die sich — bei allem Interesse für die unmittelbare Praxis — engagiert mit den theologischen Grundlagen des Gottesdienstes der Kirche befassen und von dorther ihre Kriterien gewonnen haben. Johannes Pinsk (1891—1957) ist in den dreißiger Jahren zumal durch die *„Liturgische Zeitschrift"* (1929—1933) und deren private Fortführung mit dem Titel *„Liturgisches Leben"* (1934—1939) bekannt geworden. Seine wichtigsten Bücher sind *„Die sakramentale Welt"* (Freiburg ^{2}1941) und *„Schritte zur Mitte"* (Recklinghausen 1957).
Erstaunlicherweise haben sich in jüngster Zeit gleich drei Dissertationen mit Pinsk, einem „Vorkämpfer der Liturgischen Bewegung" (H. Jedin), beschäftigt. Die erste entstand am Päpstlichen Liturgischen Institut von San Anselmo de Urbe und liegt nur als Teildruck vor: *Jerzy Stefanski,* Il concetto di Liturgia nelle opere di Johannes Pinsk (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". Sectio historica 38), Rom ^{3}1974; die zweite hat ein polnischer Priester unter Anleitung von Prof. DDr. Heinrich Rennings am Liturgiewissenschaftlichen Seminar der Theologischen Fakultät Paderborn verfaßt und sie als Band XXIII, 254 der Reihe „Europäische Hochschulschriften" herausgebracht: *Andrzej-Franciszek Wójcik,* Österliches Herrenjahr. Theologie und Praxis des Kirchenjahres in den Schriften von Johannes Pinsk (1891—1957), Frankfurt/Main—Bern—New York 1985.
Sowohl in der Dissertation des polnischen Priesters Stefanski, die unter Leitung von Prof. Dr. Burkhard Neunheuser OSB in Rom entstanden ist, als auch in der Innsbrucker Arbeit von Eberhard Amon geht es um das Liturgieverständnis bei Pinsk.
Amon gliedert seine Dissertation in zwei Teile. Das Ziel des ersten besteht darin, das „liturgische Werk" Pinsks möglichst umfassend darzustellen, im zweiten steht die kritische Auseinandersetzung mit den liturgischen Bemühungen des Berliner Theologen und Seelsorgers im Vordergrund. Pinsk ist bei allem theologischen Interesse mehr Praktiker als Systematiker. Darum ist es ein schwieriges Unterfangen, das „liturgische Werk" dieses Mannes in ein überschaubares System zu bringen, was Amon versucht (18—156), der sich der Grenzen seines methodischen Weges durchaus bewußt ist.
Auch der zweite Teil der Dissertation Amons (157—242) erweist sich als ein mutiger Versuch. Das gilt weniger für das Kapitel *„Johannes Pinsk im Spiegel der Literatur"* (158—201), sondern vor allem im Hinblick auf die Frage, „inwieweit die Grundgedanken Pinsks . . . mit den Aussagen des Konzils, besonders mit denen der Liturgiekonstitution, übereinstimmen" (202). Was man auf den Seiten 202—242 liest, macht recht nachdenklich und läßt fragen, ob hier nicht der Anspruch größer ist als das, was der Vf. — bei aller Akribie — leisten kann.
Gleichwohl kommt Amon zu aufschlußreichen Ergebnissen, die nicht nur die Grenzen der theologischen Sicht Pinsks erkennen, sondern auch deutlich werden lassen, daß es bereits heute sehr schwer ist, die Jahrzehnte zu „überbrücken", die uns von Pinsk trennen, dessen Bedeutung nicht unterschätzt werden soll, den man aber aus der Situation der dreißiger und vierziger Jahre „beurteilen" wird. Pinsk konnte das Ganze des Aufbruchs zur Liturgie hin viel weniger klar überschauen, als uns das heute möglich ist.
Es ist das Verdienst Amons, dies erneut ins Blickfeld gerückt zu haben. Seine Bemühungen werden mit Recht gewürdigt, schon durch die Aufnahme der Dissertation in die Regensburger Reihe „Pastoralliturgische Studien".
Eichstätt *Theodor Maas-Ewerd*

■ KLÖCKENER MARTIN/RENNINGS HEINRICH (Hg.), *Lebendiges Stundengebet.* Vertiefung und Hilfe. Herder, Freiburg 1989. (XVIII + 628). Geb. DM 48,—.

Durch den vorliegenden Sammelband, der dem langjährigen und verdienstvollen Bibliothekar des Liturgischen Institutes Trier, Dr. Lucas Brinkhoff OFM, zugeeignet ist, wird versucht, eine Lücke in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Stundengebet zu schließen. 29 namhafte Autoren haben zu den verschiedenen Themenkreisen ihr Wissen und ihre Erfahrung eingebracht. Wenn auch im Hinblick auf die angesprochenen Themen keine Vollständigkeit erreicht wurde, so doch ein Werk, das die wichtigen Bereiche anspricht und zum Nachdenken und zur Weiterarbeit anregt. Dennoch hätte man durch eine Straffung der Themen im zweiten theologisch/spirituellen Teil manche Überschneidung vermeiden können.
Folgende Bereiche werden behandelt: I. Zur Geschichte und Erneuerung der Stundenliturgie; II. Zur Theologie und Spiritualität der Stundenliturgie; III. Zu den Elementen der Stundenliturgie; IV. Zu den

einzelnen Tagzeiten; V. Zur Feier der Stundenliturgie; VI. Bibliographie. Es ist hier nicht möglich, auf einzelne der 29 Artikel einzugehen; doch wird jeder, dem ein lebendiges Stundengebet ein Anliegen ist, nicht nur wissenschaftliche Information, sondern ebenso viele wertvolle Anregungen für den gemeinschaftlichen und privaten Vollzug gewinnen. Dankbar ist man auch für die ausführliche Bibliographie. Das Thema, das sich als zentrales Anliegen durch das Buch hindurchzieht, ist der Vollzug des Stundengebetes in den Gemeinden. Doch findet man gerade dazu keine eigentliche Antwort. Die frühe Geschichte, so interessant sie sein mag, bringt uns wegen der völlig anderen Voraussetzungen kaum einen Ansatz für eine gegenwärtige Lösung. Die nachkonziliare Reform (also das derzeitige Stundengebet) wird in dieser Hinsicht als reformbedürftig vorgestellt, weil die monastische Struktur zur Grundlage der Reform genommen wurde und nicht die Feier in der Gemeinde maßgeblich war. Aber der einzige Beitrag, der das Stundengebet in der Gemeinde konkret vorstellt, setzt doch wieder den Gebrauch des Stundenbuches voraus. Nach der Lektüre des Buches wird die Frage, wie man denn nun wirklich zu einem Stundengebet in den Gemeinden kommen kann, noch drängender. Damit aber haben die Herausgeber umso mehr die beabsichtigte Wirkung erreicht. Das Buch regt an, sich in Hinkunft um eine Entwicklung zu bemühen, die im Art. 273 der AES angesprochen ist: „Das Stundengebet ist ja nicht primär als schönes Denkmal einer vergangenen Zeit anzusehen, das möglichst unverändert bewahrt werden muß, um Bewunderung zu erwecken. Vielmehr kann es auf neue Weise wieder aufleben, neue Bedeutung gewinnen und zum Zeugnis einer lebendigen Gemeinschaft werden . . . Die Hoffnung ist nicht gering, daß auch für unsere Zeit neue Wege und neue Formen dafür gefunden werden, wie es im Leben der Kirche immer geschehen ist." Warum wurden diese Sätze im ganzen Buch so nie zitiert?

Linz *Hans Hollerweger*

■ MICHAEL KUNZLER, *Berufen, dir zu dienen.* 15 „Lektionen" für Laienhelfer im Gottesdienst. (196). Verlag Bonifatius, Paderborn 1989. DM 24,—.

Durch die Erneuerung der Liturgie kam sicher viel Lebendigkeit in unsere Kirchen. Mit großer Begeisterung feiern etwa Jugendliche oder Familien Gottesdienste und bringen darin ihr je eigenes Leben, das immer auch Geschichte Gottes mit den Menschen bedeutet, zum Ausdruck. Bei all dem gibt es auch noch große Unsicherheiten, weil die Gottesdienstgemeinden noch nicht ganz verwirklichen, was in der Idee der neuen Liturgie schon gegeben ist. Durch das 2. Vatikanische Konzil wurden die Bemühungen der Liturgischen Bewegung in die offizielle Feier der Kirche mithereingenommen und die Dienste der Laien in ihrer Wertigkeit neu unterstrichen. Das Buch des Professors für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät in Paderborn zeigt diese Dienste für die Seelsorger/innen, aber auch für den einfachen Laien in einer verständlichen Weise auf. Es gelingt dem Autor, durch die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung (in Ansätzen) den Leser für seine Aufgabe in der Feier der Gemeinde zu interessieren und — so meine ich — auch zu motivieren. In 15 Lektionen wird das gottesdienstliche Geschehen durchleuchtet. Neben grundsätzlichen Überlegungen (Laienhelfer?, Verhältnis Laie und Amt?, Der ganze Mensch feiert Liturgie, . . .) erfahren wir durch das Buch Wesentliches über die verschiedenen — konkreten — Dienste des Laien in der Liturgie: Lektor, Kantor, Kommunionhelfer, Ministrant/inn/en . . . In den Lektionen 11—14 finden wir eine kurze Einführung in die Messe, in das Stundengebet als Gebet der ganzen Kirche und in die Sakramente und Sakramentalien. Die Tradition des kirchlichen Lebens aufgreifend, zeigt Kunzler den weiten Raum und die vielen Möglichkeiten liturgischen Feierns auf.

Linz *August Aichhorn*

■ HERIBERT AUGUST, *Was keiner wagt, das sollt ihr wagen.* Gottesdienstmodelle für die Fastenzeit: Frühschichten, Nacht des Wachsens. (80). Herder, Freiburg im Breisgau 1989. Ppb. DM 11,80.

Seit vielen Jahren versuchen Christen die besonderen Zeiten des Kirchenjahres bewußt hervorzuheben, um sie für das Leben in der Gemeinde fruchtbarer zu machen. In Jugendgruppen können wir diese Ausrichtung im besonderen beobachten. Für Frühschichten und „Nächte des Wachens" bietet dieses Buch Impulstexte, Kurzgeschichten, Gebete und Schrifttexte, Vorschläge zur musikalischen und optischen Untermalung sowie praktische Anregungen für die Organisation und Durchführung der Gottesdienste. Einfach Ideen finden durch biblische Orientierung und durch realistischen Lebensbezug echte Verwirklichungsmöglichkeiten. Wir finden darin nicht nur die Möglichkeit, Vorgegebenes zu übernehmen, sondern auch ein Grundgerüst für weitere Entfaltungen. Themen der Frühschichtmodelle: Gott erfahren; Jesus nachfolgen; Kreuz. Themen für die Nacht des Wachens von Gründonnerstag auf Karfreitag: Das Leben Jesu in Bildern; Gott lädt unsere Schuld auf sich; Jesu Kreuzweg — unser Kreuzweg. Wer immer mit jungen Christen die österlichen Tage in persönlicher Betroffenheit feiern möchte, findet in diesem Buch neue Ausdrucksformen.

Linz *August Aichhorn*

RELIGIONEN

■ THOMA CLEMENS, *Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum.* (WB-Forum 35). (IX, 174). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989. Ppb. DM 19,80.

Das Buch wurde ursprünglich 1982 veröffentlicht; nun erscheint es unverändert — nur der Artikel im Titel wurde weggelassen — als preiswertere Ausgabe wieder. Nach einer Einführung in die allgemeine Problematik des jüdisch-christlichen Gesprächs und seine Voraussetzungen stellt T. die Erklärungen der christlichen Kirchen zur Sache seit 1945 mit ihren wichtigsten Ansätzen und Themen vor. Ein Kapitel bespricht „Hemmnisse heutiger Juden gegen den Dialog mit Christen", ein weiteres die Problematik der Heilsgeschichte. Nicht nur polemisch mißdeutete

Geschichte muß aufgearbeitet werden — daß etwa das Christentum das Judentum ersetzt habe —, sondern auch die theologische Deutbarkeit historischer Ereignisse (Holocaust, Staatsgründung Israels usw.), die Pflicht des Glaubenszeugnisses in der Geschichte und die damit verbundene Missionsproblematik sind zu überdenken. Im abschließenden Kapitel geht es um christliche Lehren in jüdischer Perspektive und jüdische Lehren aus christlicher Sicht (Gottesvorstellungen, Christologie, Trinitätslehre, Messias usw.).

T. versteht es in diesem Buch hervorragend, die Voraussetzungen und Hemmnisse des Dialogs zu formulieren, vor allem aber die zentralen theologischen Themen eines solchen Dialogs mit ihren Anstößen und Annäherungsmöglichkeiten herauszuarbeiten. Es ist dem Buch zu wünschen, daß es auch in diesem neuen Kleid zahlreiche Leser findet und somit die jüdisch-christliche Verständigung weiterhin fördert.

Wien *Günter Stemberger*

■ PETUCHOWSKI JAKOB J. (Hg.), *„Daß wir Dir in Wahrheit dienen".* Ein jüdischer Gottesdienst für den Sabbatmorgen. Mit einem Nachwort von Hans Hermann Henrix. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen). (36). Einhard-Verlag Aachen ^{2}1988, DM 7,80.

Das von dem im jüdisch-christlichen Gespräch engagierten jüdischen Liturgiewissenschafter Petuchowski herausgegebene Heft enthält eine Kurzform des traditionellen jüdischen Gottesdienstes am Sabbatmorgen in deutscher Sprache mit allen wesentlichen Elementen der synagogalen Liturgie nach dem Ritus der deutschen und polnischen Juden. Der bei jüdisch-christlichen Bildungsveranstaltungen verwendete Text vermittelt dem Christen die Begegnung mit zentralen Gehalten jüdischen Glaubens, vor allem dem von großer Ehrfurcht geprägten Bild Gottes als Schöpfer und König, als der Heilige und der Erlöser; er ermöglicht zugleich ein tieferes Verständnis der eigenen christlichen Liturgie, die z. B. die wesentliche Struktur des Wortgottesdienstes dem Sabbatmorgengottesdienst verdankt, aber auch viele anderen Einzelelemente. Das Neuentdecken und Bekennen solcher gemeinsamer Ursprünge im Gebet ist Aufgabe für Verkündigung und Praxis der Kirche.

Graz *Johannes Marböck*

■ PRIJS LEO (Hg.), *Du unser Vater.* Gebete aus dem Judentum. Ausgewählt und eingeleitet von Leo Prijs. (Herder Taschenbuch 1567). (128). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 7,90.

Mit dem vorliegenden Büchlein führt Vf. in die jüdische Gebetswelt ein. Es handelt sich dabei um Gebete, die Juden zur Zeit Jesu und auch Jesus selbst gebetet haben. Aber auch Gebete der Juden bis in unser Jahrhundert sind aufgenommen. Dabei bleibt der biblische Gebetsschatz (wie die Psalmen) ausgeklammert.

In einer kurzen Einführung wird angegeben, daß jedes Gebet entweder Lob, Bitte oder Dank an Gott richtet. Die Sammlung ist so abwechslungsreich wie möglich gestaltet. Die Fragen, wie lang oder wie kurz oder mit welchen Worten gebetet werden soll, wird mit prägnanten rabbinischen Erzählungen beantwortet.

Zehn Abschnitte bringen dann die wichtigen Gebete des Judentums in Auswahl: Gebete am Morgen, am Abend, am Sabbat, zu Neujahr, zum Versöhnungstag und zum Pesach; Klagelieder, sonstige Gebete, Segenssprüche, Gebete einzelner Gesetzeslehrer; Hymnen.

Die Hinführungen zu den Klageliedern (75) und zu den Gebeten anläßlich von Verfolgung und Pogromen (83) öffnen den Blick dafür, was mit der Bitte um Rache gemeint ist.

Sparsame Fußnoten und Quellennachweise runden das Büchlein ab. Es ist jedem zu empfehlen, der die wichtigsten Gebete des Judentums, z. B. das Achtzehn-Gebet, das jiddische Dudele, das „Unser-Vater, unser-König"-Gebet, in einer handlichen Sammlung haben möchte.

Linz *Roswitha Unfried*

■ KOEPF HANS, *Mithras oder Christus.* (112). Jan-Thorbecke-Verlag, Sigmaringen, 1987. Geb.

Nach langer Zeit ist in deutscher Sprache endlich wieder einmal ein die Fülle der Fundorte überschauendes Buch zum Mithraskult erschienen, bescheiden im Umfang, reich an Bildern und Skizzen, versehen mit Literaturverzeichnis, Orts- und Namensregister. Man könnte sich das Büchlein also zu seiner Reiseliteratur stellen, um es mitzunehmen, wenn man nach Aquileja, Budapest, Friedberg, Gurk, Hirsau, Köln oder Rom fährt — oder sonstwohin in Europa —, Reste von Mithrasheiligtümern gibt es überall.

Der Autor klagt zurecht — wenn auch in ständiger Wiederholung —, daß alle Erinnerungen an den Mithraskult, sowohl die Bauten und Bilder als auch die Texte, von der antiken Christenheit weitmöglich zerstört und vernichtet wurden, die Quellenlage also recht schwierig ist. Dennoch entsteht durch die Fülle der Fundorte doch eine umfängliche Ikonographie des Mithraskults. Koepf liegt es vor allem daran, die Abhängigkeit des Christentums von den antiken Mysterienreligionen, vor allem vom Soldatenkult des Mithras, darzulegen, zeigt sich geradezu getrieben von dem Druck, den die kirchliche Mithrasverdrängung und -verfolgung erzeugt hat und erzeugt. Diese Motivationslage scheint Vf. dazu zu verführen, seine Vergleiche und Abhängigkeitsbehauptungen oft recht ungenau, recht pauschal und polemisch zu gestalten, mit der christlichen Glaubenslehre also ähnlich umzugehen wie diese mit dem Mithraskult umgegangen ist. Diese unwissenschaftliche Darstellungsweise wird noch dadurch verschärft, daß es in dem kleinen Buch keine Fußnoten und Quellenverweise gibt — bei dem geringen Umfang wohl auch nicht geben kann.

Das inhaltliche Ergebnis: Cum grano salis kann man sagen, daß sich für Koepf zwar keine Parallelen und Abhängigkeiten zwischen den Mysterienkulten und der Lehre Jesu ergeben, also etwa zur Bergpredigt, zum Vaterunser oder zu den Gleichnissen, wohl aber zur nachösterlichen Auslegung von Jesu Geburt und Tod: zu den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas, zur Matthäuspassion, zu den Ostergeschichten und zum christlichen Credo. Hier zeigt Vf. auf

hochwichtige Zusammenhänge, die man nicht länger ignorieren oder — nach Art antiker Apologenten — als Machwerke des Satans abtun sollte. Vielmehr wäre zu wünschen, daß

1. der polemischen Kleinform baldmöglich eine wissenschaftliche Darstellung entsprechenden Umfangs folgen möge;
2. die kirchliche Lehre sich wieder mehr auf die originäre Lehre Jesu, weniger auf die frühchristliche Jesusinterpretation konzentriere;
3. der religionsgeschichtliche Sachverhalt auch innerhalb der kirchlichen Studien sachlich und ohne schlechtes Gewissen gewürdigt werde. Die Religionswissenschaft ist ja an den theologischen Fakultäten nicht gerade gut vertreten.

Bei genauerem Hinsehen müßte sich wohl auch zeigen, daß gewisse Grunderfahrungen des menschlichen Daseins nicht nur dem Mithras- und dem Christuskult gemeinsam sind, sondern wegen ihrer fundamentalen Bedeutung in allen Geschichten, Kulten und Symbolwelten anzutreffen sind: die Beschäftigung mit Geburt und Tod, mit Paar- und Tripleinheiten: die Mutter mit dem Kind, Vater und Sohn, Mahlzeiten und Jahresfeste usw. Als „harter Kern" der fälligen Auseinandersetzung würde dann wohl die Botschaft von Tod und Auferstehung übrigbleiben, deren zentrale Bedeutung von niemandem bestritten werden kann.

Wasserburg am Inn *Winfried Blasig*

■ LE SAUX HENRY, *Das Geheimnis des heiligen Berges.* Als christlicher Mönch unter den Weisen Indiens. (179). Herder, Freiburg i. B. 1989. Geb. DM 28,—.

Der französische Benediktiner Henry Le Saux (1910—1973) ging 1948 mit dem Einverständnis seines Abtes nach Indien, um dort als christlicher Mönch in der monastischen Tradition indischer Spiritualität zu leben. Von 1949—1955 hielt er sich immer wieder in den Höhlen des heiligen Berges Arunachala auf. Dieser Berg gilt seit unvordenklichen Zeiten als gewaltiges Zeichen der Gegenwart Shivas, der hier im Sinnbild der ewigen Feuersäule verehrt wird, die zugleich erleuchtet und verzehrt. Er ist an die 1000 m hoch und befindet sich nahe der Stadt Tiruvannamalai in Tamil Nadu in Südindien.

Das Ziel der ersten Reise zum heiligen Berg war eine Begegnung mit Sri Ramana († 1950), dessen geistliche Ausstrahlung viele Menschen an sich zog. Trotz enttäuschender Umstände wurde diese Begegnung zu einem Anstoß, sich auf die „leere" Geistigkeit des Maharshi einzulassen und in ihr zu leben.

Das Buch schildert die Begegnungen mit einzelnen Menschen und die damit verbundenen Erfahrungen, die H. Le Saux in den Wochen und Monaten gemacht hat, die er als Einsiedler am heiligen Berg verbracht hat. Das Äußere an den Ereignissen verliert seine Bedeutung zugunsten dessen, was im Inneren und Eigentlichen geschieht; das Ich tritt zurück zugunsten des Selbst, in dem schließlich die alles umfassende Einheit deutlich wird, in der jede Zweiheit aufgehoben ist. In einer etwas anderen Sprache läßt sich dies als die Geburt des Eigentlichen bezeichnen, das im Menschen schlummert und zu dem er berufen ist, oder als das notwendige Sterben des Menschen, das die Voraussetzung dafür ist, daß Gott in ihm lebendig werden kann.

Die rituellen Formen und ihre strikte Befolgung haben ihre unverzichtbare Bedeutung für den langen Weg der Einübung; sie bergen jedoch das Eigentliche nicht, und es kommt der Zeitpunkt, an dem sie zurückzulassen sind.

Man kann sich als Leser der Faszination dessen, was hier mit einfachen und kargen Worten beschrieben wird, kaum entziehen. Es ist die Sprache der Mystik, die anziehend ist und zugleich dem, der nicht in ihrer Geistigkeit lebt, fremd bleibt. Die Fremdheit wird hier durch die Andersartigkeit der religiösen Formen eines anderen Kulturkreises noch verstärkt. Die mystische Sprache führt immer wieder auch zu Widersprüchen mit der normalen Realitätserfahrung und dem vernünftigen Denken. Es stellt sich die Frage, wieweit das eigene Ich ausgelöscht werden und verschwinden darf und wieweit das göttliche Du ein Gegenüber des Menschen bleiben muß. Diese Fragen sind deswegen so schwierig, da beim Versuch ihrer Beantwortung jede Sprache an unüberschreitbare Grenzen stößt. Eine Gefahr der mystischen Sprache liegt zweifellos auch darin, daß sich jemand ihrer bedient, der die langen Wege nicht gegangen ist, die ihn erst dazu befähigen, sie richtig und authentisch zu gebrauchen.

H. Le Saux war sein Leben lang in der christlichen Glaubensüberzeugung beheimatet. Sein Anliegen war nicht Missionierung, sondern die Suche nach der alles erhellenden Wahrheit, die er in den Formen des monastischen Ideals des Hinduismus zu finden hoffte, eine Form der Inkulturation, die damals alles eher als eine Selbstverständlichkeit waren und gewiß manches Kopfschütteln ausgelöst hat.

Linz *Josef Janda*

■ KAVUNKAL JACOB, *To gather them into one.* (226). Steyler-Verlag, Nettetal 1985. DM 29,50.

Seit dem II. Vatikanischen Konzil, das die positive Rolle der Weltreligionen in der Heilsgeschichte bestärkt, bemühen sich Missiologen vor allem aus den Missionsländern, die „raison d'être" der Mission neu zu überdenken. Das vorliegende Buch ist zu dieser Problematik ein gelungener Versuch.

In dem für die indische Situation geschriebenen Buch analysiert der Autor fundiert in soziologischer, religiöser und politischer Sicht die indische Realität als die eines vielfältigen Volkes, das zu einer Einheit strebt. Daher der Titel.

Als Ergebnis sieht Vf. die Evangelisation nicht beschränkt auf die rituelle Taufe, sondern darüber hinaus auf ein soziales Ziel: Früher bedeutete in Indien die Konversion mehr ein profanes als ein religiöses Ereignis (194, 215). Aber aus der biblischen Überlieferung kann dem Ruf Christi nach Umkehr in verschiedener Weise entsprochen werden.

Das ermöglicht der Kirche in Indien neue Gesichtspunkte im praktischen Verständnis der Taufe. Es bedeutet, daß die Bekehrung nicht ident sein muß mit dem Eintritt in die sichtbare Kirche. Der Ruf der Konversion ist vor allem an die christliche Gemeinschaft gerichtet als eine Evangelisation „ad intra". Es

muß die Taufe in Indien eher eine Entwicklung zur Gemeinschaft, zur aktiven Mitwirkung an der Mission Christi als lediglich ein Symbol religiösen oder sozialen Wechsels sein.

Ein Punkt, der überhaupt nicht im Buch behandelt wird, ist die Problematik der Inkulturation. Den Grund dafür erblicke ich darin, daß das Werk vornehmlich für indische Verhältnisse geschrieben wurde und daher der Begriff der Inkulturation für indische Missionare überflüssig ist.

Missionare und Missiologen werden aus diesem Buch wertvolle Anregungen für die Praxis schöpfen.

Steyr *Alcantara Gracias*

■ KÄMPCHEN MARTIN (Hg.), *Liebe auch den Gott deines Nächsten.* Lebenserfahrungen beim Dialog der Religionen. (207). Herder, Freiburg 1989 (HerBü 1624). Kart. DM 15,90.

In einer Welt, in der die verschiedenen Weltanschauungen und Glaubensüberzeugungen immer mehr miteinander in Berührung kommen, werden Dialog und Dialogfähigkeit zu einer unverzichtbaren Notwendigkeit. Freilich ist die Dialogfähigkeit nicht die einzige und die umfassende Fähigkeit, die bezüglich einer Glaubensüberzeugung gefordert ist. Auch stellt der Dialog an den, der ihn führen will, hohe Anforderungen; werden diese nicht erfüllt, verkümmert er rasch zu einem oberflächlichen und modischen Gerede. Kämpchen nennt drei grundsätzliche Voraussetzungen für den Dialog: „Lebendig und tief im eigenen Glauben eingewurzelt sein; den Glauben seines Dialog-Partners theoretisch und durch eigene Anschauung ausreichend kennen; und allgemein am Erfahrungs-, Ideen-, ja ‚Lebensaustausch' mit Menschen interessiert sein" (171).

Im Vordergrund des vorliegenden Bändchens steht jedoch nicht die theoretische Auseinandersetzung über den Dialog und seine Möglichkeiten und Grenzen. Hg. hat Menschen gebeten, die in der Begegnung mit einer anderen Religion leben, von ihren Erfahrungen zu berichten. Zwei Beiträge beziehen sich auf Stammesreligionen *(W. Bühlmann, St. Fuchs)*, vier auf den Hinduismus *(M. Sykes, B. Griffith, S. Bhavyananda, M. Kämpchen)*, zwei auf den Buddhismus *(M. Hirata, N. Mahathera)*, zwei auf den Islam *(S. Balić, K. Beurle)* und einer auf den Dialog mit den chinesischen Religionen *(L. Gutheinz)*.

Aus den Berichten wird deutlich, wie sehr die Begegnung mit Menschen, die eine andere religiöse Überzeugung leben, zum eigenen Lebensschicksal wird. Der Wunsch nach Begegnung löst eine Wanderbewegung aus, die mehr als geographische Veränderungen beinhaltet. Die Wege zu den anderen sind weiter, als es zunächst den Anschein hatte, sie sind begleitet von Mißverständnissen und werden von Mißtrauen und Unterstellungen behindert. Sie verlangen eine gute physische und psychische Konstitution, geistiges Interesse, eine innere Spannkraft sowie eine starke Beheimatung in der eigenen Glaubensüberzeugung und einen langen Atem.

Linz *Josef Janda*

■ KHOURY ADEL THEODOR/HÜNERMANN PETER (Hg.), *Wozu und wie beten?* Die Antwort der Weltreligionen. (157). Herder, Freiburg 1989 (HerBü 1644). Kart. DM 12,90.

In allen Religionen finden sich schöne und ergreifende Formen des Gebetes. Anthropologisch gesehen — diesen Aspekt arbeitet P. Hünermann im ersten Teil seines Beitrages über christliches Beten heraus — ist Beten als Lebensäußerung des religiösen Menschen zu verstehen, in der er sich bewußt macht, woran er glaubt, und in der er sein Leben neu orientiert.
Für die monotheistischen Religionen bedeutet dies, daß sich der Mensch seiner Beziehung zum lebendigen Gott bewußt wird. Für den *Islam* gilt (L. Hagemann), daß bei aller Betonung der Notwendigkeit eines moralischen Lebens die größte und unvergebbare Sünde die des Unglaubens ist. Auch im *Judentum* (D. Vetter) ist ein entsprechender Lebenswandel von großer Bedeutung. Dieser ist jedoch — ähnlich der islamitischen Auffassung — zu verstehen als Umsetzung der göttlichen Weisung in das praktische Tun. Das Gebet wird zum Bindeglied zwischen beiden; es macht dafür „sehend", was durch die oft „blinde" Tat der Liebe geschehen ist, die — ohne viel zu überlegen — jetzt das Richtige zu tun hat und die rascher sein muß als das Wissen (76). Der Hintergrund des *neutestamentlichen Betens* ist das Wissen um die bedingungslose und vorbehaltlose Zuwendung des Vaters zu allen Menschen, die Jesus als Herandrängen des Reiches Gottes bezeichnet.
Vielfältig sind die Formen des Betens im *Hinduismus* (K. Meisig). Neben genau vorgeschriebenen Formeln und Riten, durch die das Göttliche sichtbar und „gegenständlich" gemacht werden soll, gibt es die Formen des Preisgebetes, die erotisch-mystische Form der Bhakti-Frömmigkeit und die Formen der Meditation, die häufig mit Yoga-Techniken verbunden sind.
Auch der *Buddhismus* (E. Meier) weiß um die Sinnhaftigkeit des Betens. Da er jedoch keinen Gott als Adressaten kennt, bedeutet Gebet hier Einübung in die absolute Leere und die damit zusammenhängende unabdingbare und umfassende Güte. Das Gebet ist jedoch ein Teil des Floßes, das man zurückläßt, sobald es einen an das andere Ufer gebracht hat.
Die Reihe der Herderbücherei, in der wichtige theologische Fragen aus der Sicht der Weltreligionen beantwortet werden, hat sich bereits gut eingeführt. Der Leser bekommt inhaltlich verläßliche und verständlich geschriebene Informationen, die aus der Feder von Fachleuten stammen.

Linz *Josef Janda*

GESELLSCHAFT

■ KLEIN HERIBERT (Hg.), *Oswald von Nell-Breuning — Unbeugsam für den Menschen.* Lebensbild — Begegnungen — Ausgewählte Texte. (160). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 22,80.

Oft ist großspurig von „bedeutenden Männern der Kirche" die Rede. Wann geschieht das zurecht? Müssen es außergewöhnliche Taten sein, die ein derar-

tiges Prädikat rechtfertigen? Und wann soll und muß man von Außerordentlichem reden?
Oswald von Nell-Breuning, der Jesuit und allseits geachtete Sozial- und Wirtschaftswissenschafter, verdient die Bezeichnung „großer Mann der Kirche, der Soziallehre der Kirche". Aber es geht nicht an, angesichts seines hundertjährigen Lebens Kriterien zu benennen, und ihn daran zu messen. Man tut gut daran, den umgekehrten Weg einzuschlagen: Im mutigen Blick auf sein Denken, Schreiben und Wirken wird deutlich, wann jemand ein Großer ist; selbstredend gehört dazu auch, daß von Nell-Breuning bis ins Innerste davon geprägt ist, daß es ein Jesuit nicht not hat, sich selber in Szene zu setzen.
Noch vor Vollendung seines 100. Lebensjahres wollte man ihm mit dem vorliegenden sympathischen Buch so etwas wie eine „Festschrift als Freundesgabe" präsentieren — aber eine Gabe eigener Art, wie sie ihm entspricht: ein Lebensbild, Zeugnisse von Begegnungen, und auch eine kleine Sammlung von Texten aus den vielen vertrauten Aufsätzen und Arbeiten des zu Ehrenden. In der Zahl derer, die ihm begegnen konnten, und die sich hier nicht nur über ihn äußern, die sich vielmehr zu ihm bekennen, finden sich viele renommierte Namen der deutschen Öffentlichkeit. Im Titel ihrer Skizzen geben sie jeweils treffend ihre Einschätzung von P. Nell wieder; ein paar daraus seien genannt: „Sokrates im Gewand der Gesellschaft Jesu", „Verfechter weltweiten sozialen Ausgleichs", „Anwalt der sozial Schwachen", „Ratgeber mit ethischem Fundament", und vor allem auch „Priester seiner Kirche".
Lektüre bei Nell-Breuning tut gut; es ist immer eine Schule des konsequenten und sauberen Denkens. Wie populistisch wird doch in unseren Tagen allenthalben gedacht! Wer hat die Courage, wie P. Nell zu schreiben: „Man muß es auf sich nehmen, den Leser durch Genauigkeit zu ermüden"? (zit. 25). Der Mann, der „ein Jahr älter ist als die Soziallehre der Kirche" (geb. 1890, ein Jahr vor „Rerum novarum"), ist in vielem ein Beispiel und eine Einladung; vor allem auch in der Sinnspitze seines geistlich motivierten und immer auf die Welt gerichteten Wirkens. P. von Nell-Breuning, der jetzt — an seinem hundertsten Geburtstag — sagen konnte, daß er wirklich „ausgedient hat", verkörpert unübersehbar das christliche „propter (nos) homines" — das im Titel dieses Bandes treffend wiedergegeben ist mit: „Unbeugsam für den Menschen".
Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ BARTNIK CZESLAW STANISLAW, *Formen der politischen Theologie in Polen.* (Eichstätter Materialien, Abteilung Philosophie und Theologie 4). (159). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1986. Kart. DM 39,—.

Um die „politische Theologie" und ihre neuen Ansätze ist es im deutschsprachigen Raum ruhig geworden; oder man sieht es anders: der theologische Topos „Politische Theologie" steht gleichsam zum allgemeinen Gebrauch frei; er wird also mehr oder weniger reflektiert übernommen und (leider auch) strapaziert. Angewandt auf die polnische gesellschaftliche und politische Wirklichkeit bekommt „politische Theologie" ein eigenes und spezifisches Kolorit.
Dem aus Polen kommenden Vf. dieser Monographie geht es zuerst darum, auszuleuchten, welchen Einfluß und welche Wirkungen das Gedankengut herausragender Vertreter der Kirche (und zwar die Kardinäle Wyszinski, Woityla — hier nur als Papst Johannes Paul II. ins Gespräch gebracht — und Glemp) haben und zu haben beabsichtigen.
Eine Metareflexion über die polit-theologische Rolle und Funktion dieser Theologie wird hier kaum geleistet; er begnügt sich mit einer (theoretisch auch nicht unerlaubten) Dokumentation.
Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ JAKOB GERHARD H., *Die Jakobsche Dreisäulen-Theorie und der Niedergang von Rechtsstaat und Armee.* Erster Band der Trilogie über den Niedergang von Rechtsstaat und Armee in der Schweiz. (1011). Eigenverlag 1983. Kart. sfr.

■ DERS., *Die Rechtsstaatsruine. „Recht und Unrecht".* Zweiter Band der Trilogie über den Niedergang von Rechtsstaat und Armee in der Schweiz. (1865). Eigenverlag 1988.

Die dem Rezensenten vorliegenden beiden umfangreichen Publikationen stammen aus der Feder des Schweizer Rechtsanwalts, Publizisten und Hauptmanns d. R. Gerhard Heinz Jakob, der Ende der siebziger Jahre das Komitee gegen die Ämterkumulation gegründet hat. Er richtet äußerst massive Vorwürfe an die Adresse der Schweizer Eidgenossenschaft als solcher. Der Hauptvorwurf lautet: In den letzten drei Jahrzehnten sei der christliche, demokratische Rechtsstaat, der einigermaßen funktionierte, zu einem Regime des Bourgeois- oder Konkordanzfaschismus nach Schweizer Art, zu einem freiheitsfeindlichen Zunft- und Cliquenstaat heruntergekommen. Das würden die diversen Affären und vor allem die Rechtsbrüche und die rechtsbeugerischen Amtsmißbräuche und der Mißbrauch der parlamentarischen Immunität beweisen. Unter dem Konkordanzregime versteht Jakob das Zusammenwirken der vier Bundesratsparteien FDP, CVP, SVP und SPS im Bundesrat, dem es an einer starken Opposition und dementsprechend an einer genügenden Kontrolle der Exekutive, der Verwaltung, der Justiz und der Armee fehle. Als gelernter Österreicher würde man sagen, es handle sich um die Schweizer Lesart der „Filzokratie", gegen die hier mit einer umfangreichen Dokumentation und Argumentation angegangen wird.
Der Kampf Jakobs entzündet sich vor allem um die rechtsbeugerischen Vorgänge um die „Affäre Villeret" aus demJahre 1981 (Kompanieabend mit Striptease-Vorführungen), wobei nach seiner Meinung hochrangige Offiziere durch ihre Vertuschungsmanöver straffällig geworden sind, das Konkordanzregime es aber verhindert hat, daß sie vom Strafrichter zur Rechenschaft gezogen wurden. Die Rechtsordnung werde also weder von allen staatlichen Machtträgern, noch vom Eidgenössischen Militärdepartement (EMD) respektiert. Die „Handlangerjustiz" unterdrücke Strafverfahren gegen hochgestellte Machtträger des Konkordanzregimes. Das wird an

zahlreichen Beispielen und umfangreichen Rechtsmittelverfahren dokumentiert. Der religiös orientierte Autor sieht die tieferen Ursachen dieser bestürzenden Entwicklung in der Gottlosigkeit und in ihrem Gefolge im Materialismus mit seinem Macht- und Gelddenken.
Die Jakobsche Dreisäulentheorie betrifft die Reform der Rechtsstellung des Schweizer Wehrmannes. Eingeführt werden sollten ein Armeeombudsmann und richterliche, unabhängige Beschwerdeinstanzen im Disziplinarrecht sowie im Dienstbeschwerderecht. So vornehmlich die Ausführungen des I. Bandes. Der II. Band bringt die massive Anklage gegen die „herrschende Konkordanzclique der vier Bundesratsparteien" (II,19).
Ein sympathischer Schweizer Saubermann und Idealist, dessen 2900 Seiten Argumentation und Dokumentation angesichts der österreichischen Affären gerade für Juristen, Politiker und Studenten der Staats- und Rechtswissenschaften wärmstens empfohlen werden können.
Linz *Georg Wildmann*

SPIRITUALITÄT

■ VILLER MARCEL SJ/RAHNER KARL SJ, *Aszese und Mystik in der Väterzeit.* Ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität. Unveränderte Neuausgabe mit einem Vorwort von Karl Heinz Neufeld SJ. (323). Herder, Freiburg 1989. Ln. DM 68,—.

Es war ohne Zweifel ein guter Gedanke, dieses nahezu verschollene Frühwerk Karl Rahners erneut der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Der Entstehungsgeschichte zufolge handelt es sich dabei um eine Überarbeitung von M. Villers „La spiritualité des premiers siècles chrétiens" (Paris 1930), die unter der Hand Rahners auf den doppelten Umfang anwuchs und nach wie vor zu den umfangreichsten zusammenhängenden Publikationen Rahners zählt. Der Bogen der Darstellung reicht von den Anfängen christlicher Spiritualität im Neuen Testament und bei den ersten christlichen Schriftstellern über Klemens von Alexandrien und Origenes, die Entstehung und Ausbreitung des Mönchtums in Ost und West, die großen Kappadozier, Augustinus und Gregor bis zu den griechischen Mystikern vom 5. bis zum 7. Jahrhundert. Den Perspektivenreichtum belegen Themen wie Martyrium, Jungfräulichkeit, Laienvollkommenheit, Gebet, Andachts- und Frömmigkeitsübungen. Der Untertitel eines Abrisses der frühchristlichen Spiritualität wird dadurch voll gerechtfertigt. Rahners „Aszese und Mystik in der Väterzeit" kann nach wie vor als Standardwerk der Geschichte der frühchristlichen Spiritualität gelten. Der Kenner wird darin eine wahre Fundgrube wertvoller Informationen und Beobachtungen entdecken. Das kann zumindest im Blick auf den deutschen Sprachraum behauptet werden. Geschichte und Praxis der Spiritualität werden gerne zu diesem Werk greifen. Dessenungeachtet regt sich der Wunsch, daß sich in absehbarer Zeit auch für Rahners Geschichte der frühchristlichen Spiritualität ein Bearbeiter finden möge, der die Ergebnisse der neueren Exegese, der Patristik, der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte in sie einbringt.
Über den streng spirituellen Bereich hinaus kommt dieser Neuausgabe eines Frühwerks von Karl Rahner auch eine gegenwarts- und theologiegeschichtliche Bedeutung zu. Sie trägt wesentlich bei zur angemessenen Skizzierung des theologischen Profils von Karl Rahner und seiner theologischen Leistung. Von ihr aus fällt nicht nur erhellendes Licht auf die Frühgeschichte der Theologie Rahners, die französischen Einflüsse auf sein theologisches Schaffen und die Stellung der Kirchenväter hinsichtlich seines theologischen Werdegangs, sie zeigt auch, wie sehr sich bei ihm von Anfang an der strenge Systematiker und der spirituelle Theologe durchdringen. Wer in „Aszese und Mystik in der Väterzeit" seine Ausführungen über die Gotteserkenntnis, die Weisheit oder die Mystik liest, der wird unterschwellig an den von P. Rousselot und J. Maréchal inspirierten Autor von „Geist in Welt" bzw. „Hörer des Wortes" erinnert. Eine Rahner-Hermeneutik wird auf diese Zusammenhänge ausdrücklich zu achten haben. Ihnen kommt im Blick auf ein angemessenes Selbstverständnis von Theologie und Spritualität eine geradezu modellhafte Funktion zu. Auch in dieser Hinsicht kann Karl Rahner künftig vielen Beispiel und Lehrer sein. Wer vom Rahner der „Schriften zur Theologie" oder des „Grundkurs des Glaubens" herkommt und seinen Abriß der frühgeschichtlichen Spiritualität in die Hand nimmt, dem erschließt sich vertieft die geistliche Transparenz der oberflächlich nicht spirituellen Themen seiner Theologie.
Schweiklberg *Christian Schütz*

■ NÜRNBERG ROSEMARIE, *Askese als sozialer Impuls.* Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert. (Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte, Bd. 2). (354). Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 1988. Hln. DM 60,—.

„Wie können zwei von ihrer Zielsetzung her konträre Haltungen — Askese bzw. Mönchtum als von den Ursprüngen her weltverneinende und weltfliehende Lebensform einerseits und soziale Aktivität als Welt und Menschen zugewandtes Tun andererseits — in ein positives, ja mehr noch produktiv-stimulierendes Beziehungsverhältnis zueinander gesetzt werden?" (1) Diesem Problem ist die vorliegende Untersuchung im gallischen Raum des 5. Jahrhunderts nachgegangen, dessen Brückenfunktion zwischen Antike und Mittelalter für den Westen besondere Bedeutung hatte. Entgegen der Meinung, daß die kirchlichen Schriftsteller jener durch Germaneninvasionen und Beamtenwillkür von politischen und sozialen Nöten erschütterten Zeit, anstatt sich konkreten Maßnahmen zur Überwindung des Elends zu widmen, nur weltfremde Gedanken verbreiteten, soll aufgezeigt werden, wie und warum gerade diese asketisch geprägten Personen soziales Handeln angeregt und beeinflußt haben. Dabei geht es aber weniger um einzelne Fakten einer solchen Tätigkeit als um deren theologische Motive und spirituelle Hintergründe.

Eingeordnet in die geschichtlichen Zusammenhänge wird zunächst überprüft, welche soziale Dimension die Lehre der monastischen Zentren von Marseille und Lérins aufweist. Anschließend macht die Verfasserin deutlich, daß sich das monastische Streben nach Vollkommenheit zum allgemein gültigen und alle Christen verpflichtenden Ideal ausweitet. Der für diese Entwicklung besonders verantwortlichen Gestalt des Mönchs-Bischofs ist der nächste Abschnitt gewidmet, in dem einige markante Vertreter dieses Phänomens vorgestellt werden. Im letzten Teil geht es schließlich noch um die sozial- und kulturgeschichtlichen Voraussetzungen, die mit dazu geführt haben, daß die Bedeutung monastisch-asketischer Spiritualität für das religiös-geistliche Leben in dieser Zeit so angewachsen ist, sowie rück- und ausblickend um den Einfluß charismatischer Autorität auf pastorales Wirken und sozialen Einsatz. Ein ausführliches Register (Bibel, Autoren, Namen und Sachen) rundet alles ab.

Die vorliegende Arbeit, die 1985/86 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation angenommen wurde, dürfte für Fachleute von großem Interesse sein, aufgrund ihrer hohen Reflexionsstufe und ihres umfangreichen wissenschaftlichen Apparates aber kaum Leser ansprechen, die nach einer allgemein verständlichen Darstellung dieser Thematik suchen. Ihr besonderer Wert besteht u. a. darin, daß eine Fülle von Quellen ausführlich analysiert wird und deren größtenteils wenig bekannte Verfasser eine angemessene Vorstellung erfahren.

Erfurt *Gerhard Feige*

■ HANAKAM HANS (Hg.), *Antonios der Große.* Stern der Wüste. (Texte zum Nachdenken, Bd. 1625). (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.

Die auch unsere Zeit bewegende Frage, wozu und wie es sich zu leben lohnt, hat im Laufe der Menschheitsgeschichte vielfältige Antwortversuche hervorgebracht. Manch einer von ihnen kann heute noch oder wieder anregend und hilfreich sein. Dazu gehört ohne Zweifel die Lebensweise, deren Höhen und Tiefen der große Mönchsvater Antonios im 3. Jh. „durchkostet" hat. Mit ihr möchte der vorliegende Textband geistlich aufgeschlossene Leser vertraut machen. Dies geschieht in zwei Stufen: Zunächst wird anhand übersetzter und frei nachgestalteter Abschnitte aus der „Vita Antonii" des Athanasios aufgezeigt, wie Antonios sich vom reichen Jüngling zum asketischen Ratgeber vieler entwickelte; danach kommt er durch eine Auswahl von Texten, die ihm — jedoch nicht unangefochten — zugeschrieben werden, mehr oder weniger selbst zu Wort.

Mit einer wohltuenden Sprache, der Beschränkung auf nur wenige Anmerkungen sowie einer Zeittafel und einigen Literaturhinweisen bietet dieses Taschenbuch sicher nicht nur vielen eine gute Einstiegsmöglichkeit in die Gedanken- und Lebenswelt altchristlicher Spiritualität und Askese; es könnte bei manchem auch noch mehr bewirken.

Erfurt *Gerhard Feige*

■ PFAMMATTER JOSEF/FURGER FRANZ (Hg.), *Pneumatologie und Spiritualität.* (Theol. Berichte XVI). (184). Benziger, Zürich 1987. Kart. DM 38,—/Fr. 35,—.

Die „theologia spiritualis" führte lange Zeit ein Schattendasein im Bereich theologischer Reflexion. Gelebte Frömmigkeit hielt z. T. reflektierendes Denken für überflüssig oder gefährlich. Dieses Nebeneinander von geistlicher Praxis und theologischer Reflexion gereichte beiden zum Schaden: Spiritualität ohne die Mühe des Begriffes wird blind, formlos und so anfällig für ideologische Verzerrungen. Theologie ohne Verwurzelung im Gebet und ohne Interferenz mit der Praxis gelebter Nachfolge wird zu einem starren Knochengerüst oder zum belanglosen Gedankenspiel. — Geschichtlich waren große theologische Entwürfe immer mit geistlichen Aufbrüchen verbunden. Dieser Band der theologischen Berichte will der pneumatologischen Verwurzelung der Spiritualität nachgehen und dabei kirchliche Aufbrüche wie die charismatische Bewegung mit theologischer Reflexion verbinden. Verschiedene Disziplinen der Theologie kommen zu Wort. Im Hinblick auf Stringenz in Methode und Argumentation sind die Beiträge recht divergierend.

Walter Kirchschläger geht dem biblischen Fundament der Pneumatologie nach. Die Schrift ist ja die Seele der Spiritualität wie sie die Seele der Theologie ist. Seine Darstellung des Geistwirkens in der Sicht des Neuen Testaments ist recht brauchbar und gut. Er bezieht exegetisch die spirituelle Anfrage auf ihre bislang eher wenig beachteten pneumatischen Fundamente in der Schrift.

Anton Rotzetter, bekannt als Herausgeber des vierbändigen „Seminars Spiritualität", versucht eine Bilanz, das Verhältnis zwischen Pneumatologie und Spiritualität in der neueren Theologie zu skizzieren. Seine Stärke sind eher Gesamtperspektiven und Thesen, weniger die Nuancen im Detail.

Der argumentativ stärkste Beitrag stammt von *Dietrich Wiederkehr*: Die kirchliche Dimension christlicher Spiritualität: Spannungen und Bedingungen. Jenseits von plakativen Anschuldigungen und Lösungen beschreibt er u. a. teilweise entgegengesetzte Nachlässigkeiten der Kirche als Ganze gegenüber spirituellen Bewegungen. Ein Zuviel an Ein- und Rückbindung an die kirchliche Tradition gewährte zuwenig Offenheit und Freiheit. Es gab aber auch ein Zuwenig an prophetischer Mahnung, z. B. gegenüber subjektiven Verkürzungen und Verzerrungen, wie sie bei rigorosen Bußbewegungen, weltverneinenden Tendenzen oder unkritischen Solidarisierungen von Christen mit jeweils mächtigen Zeitströmungen und politischen Bewegungen auftraten. Zwischen Glaubensgemeinschaft und originaler Spiritualität bleibt eine Spannung, in der kein Pol isoliert oder verabsolutiert werden darf.

Stephan Wisse setzt sich mit dem Geistwirken in nichtchristlichen Religionen auseinander und erschließt theologische Grundlagen für den interreligiösen Dialog.

Schließlich versucht *Gerhard Holotik* eine in der Normfindungsproblematik verstrickte Moraltheologie von der Pneumatologie her aufzubrechen. „Spi-

ritualität und Moraltheologie — Pneumatologie und Ethik" ist sein Thema. In diesem Zusammenhang wäre weiterführend zu bedenken, wie sich Spiritualität und Philosophie zueinander verhalten (vgl. die Arbeit von Albert Raffelt zu diesem Thema bei Blondel).
Es ist das Verdienst dieser „Theologischen Berichte", einen weiterführenden Anstoß zur Beschäftigung mit dem Phänomen des spirituell-pneumatologischen Aufbruchs der letzten Jahre geliefert zu haben.
Linz *Manfred Scheuer*

■ PESCH OTTO HERMANN, *Jesu Tod — unser Leben.* Ostergedanken. (108). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1989. Geb. DM 14,80.

Vf. legt hier sieben theologische Meditationen und Predigten zu österlichen Themen vor, die z. T. schon anderswo publiziert wurden. Die beiden ersten denken über die *Passion* Jesu (15—41) nach: Von der schonungslosen Erkenntnis der Tatsache, daß Jesu Kreuzestod einen „Skandal" darstellt, soll der Leser zur glaubenden Annahme „Gottes anderer Maßstäbe" geführt werden. Im zweiten Teil (*Auferstehung,* 45—78) legt O. H. Pesch zunächst die urchristliche Bekenntnisformel, die Paulus in 1 Kor 15 zitiert, aus: Durch Gottes Antwort auf das Scheitern Jesu — eben: Auferweckung — erweist er sich als Gott des Lebens und Gott der Schwachen; und Jesu Person und Lebensmodell erweist er dadurch als allein maßgeblich und gültig. Anschließend wird der Zusammenhang zwischen dem Glauben an die Auferstehung Jesu und der Hoffnung auf die eigene Rettung aus dem Tod erklärt („Erstling der Entschlafenen"). Der dritte Teil (*Österliche Ökumene,* 81—108) zieht Konsequenzen aus dem Osterglauben für die momentane Situation der weithin ins Stocken geratenen ökumenischen Bewegung. In diesem Zusammenhang bildet die meditative Erklärung der Kantate zum Weißen Sonntag von Joh. S. Bach den Abschluß des Bändchens.
Das angestrengte Bemühen, Sinnmitte und Lebensrelevanz der zentralen Botschaft des Evangeliums für die angezielte Leserschaft — theologisch interessierte Laien — zu erschließen, ist allenorts zu bemerken. Auch gelingt es dem Autor, die theologisch-exegetischen Diskussionen zum Thema „Wie kam es zum Osterglauben?" (R. Bultmann, R. Pesch u. a.) als das zu erweisen und verständlich zu machen, was sie waren und sind: Versuche eines verantworteten Glaubens. — Das Büchlein versteht sich ausdrücklich als Hommage an Karl Rahner, was besonders in der Denkbewegung der ersten Meditation zum Ausdruck kommt.
Kremsmünster *Christoph Niemand*

■ MARTINI CARLO M., *Gottes Wort uns aufgetragen.* Vom geistlichen Dienst. (152). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 19,80.

Qualche anno dopo — einige Jahre danach, ist der italienische Titel dieses Exerzitienkurses, den Kardinal Martini, der Erzbischof von Mailand, 1987 für die Weihejahrgänge 1983—1986 seiner Diözese gab. Einige Jahre nach dem Beginn des Dienstes ist oft die erste Begeisterung verflogen, sind zündende Ideen verbraucht, so daß sich Lähmung und Resignation einschleichen. Martini will mit seinen Kaplänen den zurückgelegten Weg prüfen und sich mit ihnen für neue Etappen rüsten. Als Leitfaden für die Vorträge dient das „pastorale Testament" des Paulus (Apg 20, 18—38). Die Themen der Meditationen sind: Bestärkung und Tröstung, Halt in der Unbeständigkeit, Ganzhingabe an Christus, unser apostolisches Bewußtsein, der Wille Gottes im Leben der Ältesten, Evangelium von der Gnade, Wachsamkeit, auf Christus und die Kirche achten, das Mysterium der Kirche im Leben und Dienst des Priesters. Die Vorträge werden ergänzt durch die Predigten: Einladung zum Festmahl, Weg der Barmherzigkeit und der Vergebung, Seelsorgedienst Christi, des guten Hirten.
Martini weiß um die Stärken und Schwächen der Priester von heute. Nüchtern und ohne zu moralisieren kann er Schwierigkeiten wie die Aufblähung der Subjektivität, Wankelmütigkeit, rasche Ermüdung oder Unbeständigkeit aufzeigen. An Paulus orientiert sieht er seine Aufgabe im Bestärken, Ermutigen und Trösten. Exegetische Analyse und geistliche Schriftauslegung können so in der Gegenwart fruchtbar werden. Weil er aus der Kraft (und aus der Zucht!) des inneren Gebetes lebt und denkt, braucht er keine Sündenböcke suchen und nicht zu ideologischen Erklärungen und Aufteilungen in Kirche und Gesellschaft Zuflucht nehmen. Als Jesuit versteht er die „Unterscheidung der Geister".
Dieses Buch ist eine Ermutigung für alle, die einen geistlichen Dienst ausüben, ihr Tun nicht reaktionär durch Mißerfolg, Ärger (z. B. über kirchliche Vorgänge) oder Resignation bestimmen zu lassen. Mehr noch ist es eine Einladung, selbst in die Schule der Exerzitien zu gehen.
Linz *Manfred Scheuer*

■ RATZINGER KARDINAL JOSEPH,, *Auf Christus schauen.* Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe. (128). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 17,80.

Der Nestor der christlichen Philosophie, Josef Pieper, hat dem „Viergespann" über die Kardinaltugenden 1986 auch einen Band über die göttlichen Tugenden „Lieben-Hoffen-Glauben" folgen lassen. Dieses Buch hat Joseph Kardinal Ratzinger angeregt, anläßlich von Exerzitien für Mitglieder von „Communione e Liberazione" die Thematik „Glaube, Hoffnung, Liebe" zu wählen. Der vorliegende Band bildet eine überarbeitete, aber im wesentlichen getreue Wiedergabe dieser Exerzitienvorträge.
In der Betrachtung über den Glauben geht der Verfasser vom Glauben als menschlicher Grundhaltung aus und zeigt auf, daß der Agnostizismus kein Ausweg ist, daß aber natürliches Wissen um Gott eine Vorbedingung sein kann für das „übernatürliche Glauben" im christlichen Sinn, welches letztlich in der Schau Jesu und der Heiligen verankert ist. Dieses Glauben erfüllt sich im Miteinander und Füreinander des Alltags.
Die Betrachtung über die Hoffnung zeigt zunächst auf, daß neuzeitlicher Optimismus deutlich von christlicher Hoffnung abzusetzen sei. In den Beispielen über Jeremias, die Offenbarung des heiligen

Johannes und der Bergpredigt wird einsichtig, was christliches Hoffen eigentlich ist. Erläutert wird diese Haltung noch durch Zeugnisse mittelalterlicher Theologie, des heiligen Bonaventura und des heiligen Thomas von Aquin.
Im dritten Teil erörtert der Kardinal zunächst Gegensätze zu christlichem Hoffen und Lieben, wie sie in der „Acedia", aber auch im Pelagianismus offenbar werden. Das Wesen der göttlichen Tugend der Hoffnung und der Liebe ist eben ein entschiedenes „Ja", auch zum Kreuz, in welchem erst die rechte menschliche Freiheit erlangt werden kann. „Nicht der Kopfsprung in den Heroismus macht den Menschen heilig, sondern das geduldige und demütige Gehen mit Jesus" (103). Eine Betrachtung zur Bergpredigt schließt diesen Abschnitt ab. In zwei Homilien wird das Anliegen noch einmal aufgezeigt, einer Homilie zu Lk 10,25ff und zum Fest des hl. Kaisers Heinrich. Dieser gehaltvolle Band zeichnet sich aus durch die Klarheit der Gedankenführung und Sprache, eines tiefen Einfühlens in die Heilige Schrift wie auch der Theologie und christlichen Philosophie. Er eignet sich vorzüglich zur Vorbereitung von Exerzitien.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ BALTHASAR HANS URS von, *Credo.* Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis. Mit einer Einleitung von Medard Kehl. (96). Herder, Freibrug 1989. Geb. DM 15,80.

Die vorliegenden Betrachtungen gehören zu den letzten Texten, die Hans Urs von Balthasar knapp vor seinem Tod im Juni 1988 geschrieben hat. Sie lassen alles, was in den übrigen Werken weitgefächert daliegt, beiseite und konzentrieren sich auf das Wesentliche: Auf die Schrift und auf das in ihr bezeugte zentrale Mysterium des Glaubens, die in Christus den Menschen offenbare schöpferische Liebe Gottes, die im Heiligen Geist alle in den Abgrund der dreieinen Liebe einbeziehen will.
Die Meditationen wiederholen die in früheren Schriften bezogenen Positionen und enthalten doch einige Akzente, die aufhorchen lassen: So der entschiedene Hinweis, daß die Liebesallmacht des Vaters „nicht als etwas Dunkel-Elementares, Eruptives, Vorlogisches zu verstehen" sei, sondern zugleich als ein „Sich-Denken, Sich-Sagen, Sich-Ausdrücken" (28), womit jeder dumpfen Naturmystik eine klare Absage erteilt wird. Bemerkenswert auch der Hinweis, daß die Liebe Gottes keineswegs als überwältigende „Herrlichkeit" den Menschen überfällt, sondern darauf aus ist, „die Freiheit der Herzen zu bewegen, ohne sie zu vergewaltigen. Ihnen durch die geheime Macht der Gnade das freie Jawort zum wahrhaft Guten zu entlocken". (56) Auffällig auch die Abkehr Balthasars von der Eintragung der Geschlechterdifferenz (männlich-weiblich) in Gott (67), ein Sachverhalt, über den er in früheren Werken ausführlich spekuliert und gehandelt hat.
Alles in allem: Das Büchlein bietet ein Konzentrat der Gedanken jenes Mannes, der durch fünf Jahrzehnte mit seinen Werken die Landschaft des christlichen Schrifttums wesentlich mitgeprägt hat. Die einfühlsame Einführung von Medard Kehl zeichnet ein genaues Profil dieses bedeutenden Theologen, dem es vergönnt war, ein großangelegtes theologisches Gesamtwerk auch zu vollenden.
Neukirchen *Erich Ortner*

■ DEMMER KLAUS, *Gebet, das zur Tat wird.* Praxis der Versöhnung. (96). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 12,80.

Hans Urs von Balthasar spricht von einem neuzeitlichen Graben, der zwischen Theologie und Spiritualität aufgerissen wurde. Eine Theologie ohne Spiritualität degeneriert für den verstorbenen Basler Theologen zu einem fleisch- und blutleeren Knochengerüst, bloße „Erfahrung" und Praxis ohne Denken wiederum haben kein Rückgrat und entziehen sich der Kommunikation. Für *K. Demmer,* den Moraltheologen an der Gregoriana in Rom, muß sich der Glaube aus seinem inkarnatorischen Selbstverständnis heraus „kenotisch auf jene Wirklichkeitsebene begeben, auf der er seine geschichtliche Wirksamkeit ausüben will" (Sittlich handeln aus Verstehen, Düsseldorf 1980, 142). In Jesus Christus ist das Endgültige inkarnatorisch schon bleibend als Praxis gegenwärtig. Damit stehen Christologie, Anthropologie und Ethik in bleibender Bezogenheit. Diese Vermittlung bewahrt vom Ansatz her die Moraltheologie vor einer sterilen Isolierung auf die Normendiskussion, die Spiritualität (von „Sapientia christiana" der Moraltheologie zugeordnet) wiederum vor einer mystizistischen Verfallenheit.
Kriterium, Norm und Vorbild aller Spiritualität und des Betens ist Jesus Christus. Von dieser Mitte her denkt K. Demmer höchst anregend über den Zusammenhang von Beten und Nachdenken, Beten und Tun, Beten und versöhntem Leben weiter. Im Kontext konkreter Unversöhntheit in der Geschichte wird Gebet zum Vorentwurf menschlichen Handelns, zur Praxis der Versöhnung. So wird die „Reinheit des Denkens" (23) zur Herausforderung für menschliches Handeln, so gilt: „Wie der Mensch betet, so lebt er auch" (9). Der Beter ist ein existentieller Theologe (61). Das Dankgebet ist gelebte Gnadentheologie. Weil Gott der Grund der eigenen Freiheit ist, muß der Beter nicht jenem neuzeitlichen Bewußtsein verfallen, das in Gott die Entfremdung des Menschen sieht, muß sich der Vollzug des Betens nicht in Moralismus, Bewältigungsdenken oder Vollkommenheitswahn auflösen lassen. Auch andere grundlegende Weisen des Gebetes wie Anbetung, Bitte und Fürbitte werden tiefgreifend reflektiert und meditiert.
K. Demmers schmales, aber komprimiertes Buch ist ein Anstoß, der zu denken und zu beten gibt. Es ist allen zu empfehlen, die fragen, was sie tun, wenn sie beten. Eine große Hilfe ist es für jene, deren Aufgabe es ist, Maieutiker des Gebetes zu sein. Schließlich kann es eine Herausforderung für die sein, die ihr Denken und ihre Praxis nicht von vorneherein gegen Spiritualität immunisieren.
Linz *Manfred Scheuer*

■ STEINMETZ FRANZ-JOSEF, *Wie weit ist es bis Ephesus?* Kirche im Prozeß. (154). Otto Müller Verlag, Salzburg 1989. Kart. DM 29,80/S 210.—.

Im gegenwärtigen Ringen um die Gestalt von Kirche

möchte der Vf., Spiritual am Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom, daß „extreme Positionen überwunden werden und kirchliches Gemeindebewußtsein sich immer wieder an dem orientiert, was im Neuen Testament als christliches Selbstverständnis überliefert ist" (7). Die Beiträge haben einen recht unterschiedlichen Sitz im Leben: Vorträge, biblische Abhandlungen, exegetische Erwägungen, Instruktionen, Gewissenserforschungen, Reiseberichte und Impressionen sind in den Aufsatzband aufgenommen. Die Themen: Die Kirche: eine Dirne? Eine paulinische Gewissenserforschung; Wie weit ist es bis Ephesus? Die sogenannten Fernstehenden — Eine Herausforderung; Jenseits der Mauern und Zäune — Der Leib Christi im Epheserbrief; Jesus bei den Heiden — Aktuelle Überlegungen zur Heilung der Syrophönizierin; Auszug aus dem Westen — Impressionen einer Indien-Reise; „Erhebt Euch und geht umher!" Impressionen einer Südamerika-Reise; Gemeinschaften oder Versammlungen? Zur Gestalt der Kirche in der Apostelgeschichte; Meditation und Sakrament — Ein gespanntes Verhältnis?; Unwürdiges Herrenmahl — Zur Aktualisierung von 1 Kor 11,20; Muß Buße so schwerfallen? Zum Thema „Einzelbeichte"; Ein Ärgernis der Liebe — Das Gastmahl der Sünder in San Pastore.

Der Universalismus des Epheserbriefes mit der Hoffnung, daß Christus für alle Menschen den Zaun abgerissen hat (2,11—15), ist das Bindeglied der Aufsätze. Die Anakephalaiosis, die Hoffnung auf die Einheit der Menschheit und des ganzen Kosmos, wird auf die Gegensätze unter den Rassen, auf die Beziehung zwischen Kulturen und Religionen, auf Fragen gesellschaftlicher Gerechtigkeit, auf das Verhältnis zwischen Juden und Heiden oder auch auf den Umgang mit „Fernstehenden" hin buchstabiert. Die Ausführungen atmen die „Geduld des Reifens" und die Offenheit für den Dialog. Gerade dafür darf man dem Vf. in Zeiten moralistischer Verengung und sektiererischer Isolierung dankbar sein. Interessant ist der Diskussionsbeitrag zum Thema „Einzelbeichte". Empfehlenswert auch eine Bildbetrachtung zu Siger Köders Gastmahl der Sünder.

Linz *Manfred Scheuer*

GEBET UND MEDITATION

■ STACHEL GÜNTER, *Gebet — Meditation — Schweigen.* Schritte der Spiritualität. (192). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 14,90.

Viele Menschen unserer modernen Konsumgesellschaft drängt es nach einer Verinnerlichung ihrer Lebensweise. Sie suchen nach einem tieferen Sinn ihres Lebens, nach einem tragfähigeren Grund im Glauben. Die Heilsangebote mit ihren eigenen Methoden sind vielfach; viele von diesen vermögen aber nur vorläufige Antworten zu geben, nicht jene tiefste Sehnsucht des menschlichen Herzens zu erfüllen, was allein Gott vorbehalten ist.

Aus einer jahrzehntelangen Tätigkeit in der Ausbildung von Religionslehrern legt der Mainzer Religionspädagoge Günter Stachel in diesem Taschenbuch seine Erfahrungen zu Gebet und Meditation vor.

Nach einer kurzen Erklärung und Hinführung zur Du- und Gotteserfahrung führt der Autor in die verschiedenen Weisen des Gebets ein, wobei er einen wesentlichen Akzent auf die Praxisbezogenheit des Gottesdienstes, des Bittgebets und auch des anderen formulierten Betens legt. Im Abschnitt über die Meditation hebt er besonders den Wert der meditativen Lesung und Betrachtung der Heiligen Schrift hervor und stellt den verschiedensten Meditationsformen anderer Religionen und Richtungen christliches Meditieren gegenüber. In ähnlicher Weise grenzt er auch im Abschnitt „Schweigen" christliche Meditationsweise deutlich ab von quietistischen Formen, aber auch von Arten, die nach C. G. Jung oder New Age ausgerichtet sind. Als guter Kenner der christlichen Mystik fügt er abschließend noch einen knappen Einblick in die Mystik der Begine Marguerite Porete und des Meister Eckhart an.

In manchen kritischen Anmerkungen, auch zum „Gotteslob", verweist der Autor auf die oft geringe Faszinationskraft moderner Übersetzungen und Vertonungen. Andrerseits billigt er den Zenmethoden zu, eine Hilfe zum christlichen Meditieren zu sein. Die Frage, ob nicht die Heranziehung von Beispielen christlicher Mystiker, die unserer Zeit näherstehen, für einen breiteren Leserkreis günstiger gewesen wäre, mag erlaubt sein.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ BUOB HANS, *Die Gabe der Unterscheidung der Geister.* (140). Veritas, Linz 1989. Kart. S 148.—/ DM 22,—.

Pluralismus und Permissivität kennzeichnen weithin die geistige und religiöse Situation unserer Tage. Dazu kommen vielschichtige Formen der Suche nach dem Sinn des Lebens und einer Antwort aus dem Glauben, die nicht selten nach recht deutlichen Weisen einer Gotteserfahrung drängen. Angesichts dieser Lage versucht der Autor, der seit Jahren fruchtbar in der charismatischen Bewegung und Gemeindeerneuerung tätig ist und der sich durch seine zahlreichen Leiterschulungen reiche Erfahrung in diesen Bereichen erworben hat, einigermaßen klare und sichere Merkmale zur Unterscheidung der Geister darzulegen. Der erste seiner Vorträge soll das Geheimnis des Heiligen Geistes, des „unbekannten Gottes", näher erschließen und seine Wirkweise aufzeigen. In einem weiteren Vortrag legt der Verfasser in plausibler Weise Kriterien zur Unterscheidung der Geister vor. Ein dritter Vortrag gilt der Erschließung des Geheimnisses der Feier der Eucharistie. Die Sprache wirkt durch die Übernahme des gesprochenen Wortes lebensnahe, gut verständlich, sie weist aber auch manche Weitschweifigkeit und Unebenheit im Ausdruck auf. Eine Straffung in der schriftlichen Niederlegung hätte manche Mängel vermeiden können, auch wäre dadurch das Gebotene noch klarer und durchsichtiger geworden. Für den Seelsorger, vor allem auch für Gruppen der charismatischen Gemeindeerneuerung, bieten diese Vorträge gute Anregungen und Hilfen.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ SALTIN GÜNTHER, *Nimm uns mit auf deinen Weg. Der Kreuzweg: Geschichte — Bilder — Texte.* (84, 30 S/W-Abb.). Echter-Verlag, Würzburg 1988. Ppb., DM 24,—/S 193.45.

Die Andachtsform des Kreuzwegs hat ihre Wurzel in den Leidensgeschichten der Evangelien. Die Tradition des Kreuzweggebets und der Errichtung von Kreuzwegstationen erfuhr besonders im hohen und späteren Mittelalter und vor allem auch in der Zeit des Barock eine mächtige Belebung. Der Kreuzweg ist aber bis heute eine beliebte Gebets- und Meditationsweise der katholischen Kirche geblieben, ja er hat sogar seit dem Zweiten Weltkrieg an Beliebtheit zugenommen, man denke nur an die vielen neuerrichteten Kreuzwege oder auch an zahlreiche Ausgaben von Kreuzwegmeditationen, selbst bedeutender Theologen. Der Autor geht in diesem Band zuerst der Geschichte des Kreuzwegs nach, wobei er einen wesentlichen Akzent auf die kunstgeschichtliche Überlieferung legt. Im zweiten Teil befaßt er sich mit den Kreuzwegstationen, welche Siegfried Fricker für St.Peter in Mannheim geschaffen hatte. Die Darstellungsweise Frickers ist einem modernen Realismus verbunden. Die meditativen Texte zu den Abbildungen der einzelnen Stationen sind zumeist gegenwärtigen geistlichen Schriftstellern entnommen.
Eine Wiedergabe in Farbe hätte zahlreichen Abbildungen, auch den Darstellungen von Siegfried Fricker, mehr Wirkung verliehen.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ HOLLMANN KLAUS, *Gesucht: Jesus.* Eine Wegbeschreibung. (155). Bonifatius, Paderborn 1989. Kart. DM 16,80.

Viele haben heute ihre Not damit, Jesus zu vermitteln. Dahinein schreibt Hollmann, Theologieprofessor in Paderborn, sein Buch. Im ersten Teil bringt er sechs Gedichte moderner Autorinnen und Autoren, darunter D. Sölle, K. Raine und H. Hesse. Diese sollten helfen, „die Frage nach der gegenwärtigen Bedeutung Jesu zu beantworten" (59). In einem kurzen Kapitel werden sie jeweils interpretiert und weitergeführt. Dem Rezensenten scheint das gelungenste Kapitel jenes über die Erinnerung an Jesus zu sein, im Anschluß an ein Gedicht von Marie Luise Kaschnitz. Daran schließt ein interessanter Exkurs auf C. G. Jung (64—75) an. Im zweiten Teil geht es um die Zusammengehörigkeit des Lebens Jesu mit unserem Leben. Der Autor entfaltet dies im Anschluß an den christologischen Abschnitt im apostolischen Glaubensbekenntnis, wobei er originellerweise beim Leben und Leiden beginnt und nicht bei der Geburt Jesu. Der Autor scheut sich nicht, konkret zu werden. Dafür darf man dankbar sein. Einmal überwog beim Rezensenten jedoch die Skepsis, ob das Leiden-Müssen Jesu nicht noch viel mehr sei als die dargebotene Erklärung (86 f) und sich unserem Verstehen eigentlich entziehe, wie das der Autor ja später von der Auferstehung sagt (116).
Insgesamt ist das Buch ein beeindruckender Versuch, Literatur und Theologie, Bibel und C. G. Jung miteinander ins Gespräch zu bringen — und das je eigene Leben dazu. Man kann es mit Gewinn lesen zur eigenen Vertiefung, daraus aber auch manche Anregungen gewinnen für Bildungsarbeit, Religionsunterricht oder Predigt.
Sierninghofen *Willi Vieböck*

■ PUTZ GERTRAUD und SCHMÖLZ MARTIN, *Credo = ich glaube.* Ein Meditationsbuch. Bilder von Gerhard und Waleska Eisenschink. (80). Tyrolia, Innsbruck 1989. Geb. S 198.—/DM 29,—.

Credo besagt ein letztes Sinn-kennen des Menschen in der Welt und ein Be-kennen aus der Entscheidung des Herzens (wahrscheinlich leitet sich Credo von Cor-do ab); Credo war in der Kirche immer auch Teil des eucharistischen Gotteslobs und Dankopfers. Von diesen Überlegungen ausgehend, setzen sich die Verfasser das Ziel, mit den 17 schlichten Meditationstexten das Apostolische Glaubensbekenntnis „in Gebet zu verwandeln". Die Texte machen in der Tat mehr als nachdenklich. Sie treffen den Heutigen auf seiner Wellenlänge und führen weiter, ohne sich aufzudrängen. 20 erlesene Farbfotos, jedes ein Kabinettstück künstlerischer Naturaufnahmen, begleiten das Wort und vertiefen es, einer modernen Ikonenmalerei vergleichbar. Die sorgfältige Gestaltung und Ausstattung empfehlen das Buch auch als Geschenkband für gehobene Ansprüche, nicht nur als Betrachtungsvorlage für den Beter, sondern auch als „Fenster nach drüben" für den eiligen Augenmenschen.
Salzburg *Gottfried Griesl*

■ TROST ERENTRUD OSB, *Maria, Mutter im Glauben.* (48, 26 Abb.). Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989. Ppb. DM 19,80.

Für die Kirche der Dominikanerinnen zu Rickenbach bei Luzern schuf die Benediktinerin Erentrud Trost vier Fenster mit 21 Bildszenen in Medaillonform. Die Thematik bilden die Heilstaten Gottes an Maria, der Mutter der Kirche.
Die Künstlerin ist mit der Miniaturmalerei der „ottonischen Zeit" um 1000 innig vertraut. Stark ist die Ausdruckskraft der Gebärden, die sie den biblischen Gestalten verleiht. Die Farben sind „von solch hoher Leuchtkraft, daß sie jenen von Chartres nicht nachstehen", meint Wolf Stadler in seinem kunsthistorischen Nachwort.
Schwester Silja Walter OSB schrieb zu diesen Bildgeschichten eindringlich meditative Gedanken.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ SADUNAITE NIJOLE, *Geborgen im Schatten Deiner Flügel.* (189). Christiana-Verlag, Stein a. Rhein 1989. Kart. DM 12,—/sfr 10,—.

Seit der Annexion der baltischen Staaten durch die Sowjetunion im Jahre 1939 sind diese einer besonders harten Unterdrückung in volks- und glaubensmäßiger Hinsicht ausgesetzt. Besonders arg traf es die katholische Kirche Litauens, die seither eine große Zahl an Märtyrern und mutigen Bekennern aufweisen kann. Zu diesen gehört auch die tapfere Ordensfrau Nijole Sadunaite, die wegen ihres ununterbrochenen Einsatzes in der Seelsorge, vor allem auch als Mitverfasserin der „Chronik der Litauisch-

katholischen Kirche", mehrmals festgenommen und zu einer mehrjährigen Haft in einem Arbeitslager verurteilt wurde. Seit ihrer Freilassung arbeitet sie trotz aller Beschattung durch die sowjetischen Behörden unerschrocken in der Glaubensverkündigung.
In der Fortsetzung des ersten Berichts über ihre Tätigkeit „Gottes Untergrundkämpferin Nijole Sadunaite" schildert dieser Band ihre weiteren Schicksale, fügt aber auch zusätzliche Schilderungen über die Leiden anderer heldenhafter Katholiken Litauens an. Nicht zuletzt mag es diesem Heldenmut der litauischen Kirche zu danken sein, daß dieser im Zuge der Perestrojika derzeit einige Erleichterungen gewährt wurden.
Für uns Christen im Wohlstandswesten bilden solche Berichte eine ernste Mahnung zur eigenen Glaubenstreue und zugleich zur Hilfe für die Verfolgten.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ CARRETTO CARLO, *Empfangen und unvergänglich.* Unser Leben. (158). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 22,80.

Mit diesem Buch legt der „Einsiedler von Spello", der 1988 verstorben ist, in gewisser Hinsicht sein Testament vor. Es ist eine aus tiefster Glaubensüberzeugung kommende leidenschaftliche Apologie für das menschliche Leben, und zwar vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an. Denn das menschliche Leben ist, einmal vom Schöpfer gegeben, unzerstörbar, weil es zur Teilnahme am ewigen Leben Gottes bestimmt ist. Für unsere Zeit, die mit dem menschlichen Leben, gerade mit dem ungeborenen, so unverantwortlich umgeht, bildet dieses Buch zugleich Anklage und Ermunterung zur Verantwortung. In weiterer Hinsicht ist es aber auch ein lebendiges Zeugnis für die Macht des Glaubens, der nicht nur das Leben trägt und hält in all den Schicksalen, welche den Menschen überkommen, sondern der tatsächlich „Berge versetzen kann". Ein Buch, das aufmuntert und stärkt in einer glaubensmäßig müde und skeptisch gewordenen Zeit.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ LORENZ ERIKA, *„Vom Karma zum Karmel".* Erfahrungen auf dem inneren Weg. (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.

Der bekannten Hamburger Hispanistin Erika Lorenz, ist es zu verdanken, daß sie durch ihre biographischen Werke und Übersetzungen das Interesse auf bedeutende Gestalten der spanischen Mystik lenkt (Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila, Ramon Llull, Francisco de Osuna u. a.).
Mit der Neuerscheinung „Vom Karma zum Karmel" legt sie uns eine autobiographische Darstellung vor, und zwar — wie sie selber sagt — weniger als Wissenschaftlerin, mehr als Mensch und Frau.
Bedeutsam ist dieses Werk schon deswegen, weil man eingehend mit Erfahrungen des „New Age" bekanntgemacht wird: sieben Jahre Erfahrung mit der Transzendentalen Meditation (TM) — mit ihren positiven Elementen, aber auch mit den Grenzen und dem Ungenügen bzw. mit dem Erleben der Vermarktung der TM. Ringend und suchend kommt sie zur christlichen Mystik, wie wir sie durch die großen Spanier kennen. Im Vorwort bekennt die Autorin: „. . . ich möchte erzählen, wie mich meine sieben Lebensjahre durchflutende Meditationswelle, die „TM", und die ihr folgende Neuentdeckung alter christlicher Gebetsmethoden zu Erfahrungen führte, die heute für viele Menschen als Frage, Suche, Zweifel oder Hoffnung eine Rolle spielen" (7).
Umso bemerkenswerter ist, daß sie die TM nicht in der üblichen Form kennenlernte, sondern durch den Begründer der TM, Maharishi Mahesh Yogi.
Erika Lorenz geht es in diesem Werk um ein „persönliches Wachspüren und Nachbeten", um die „wirkliche Erfahrung", daß im letzten nicht die Methode entscheidet, sondern die Hingabe und das Wirken Gottes.
Dieses sehr ansprechende Buch ist allen zu empfehlen — besonders auch jüngeren Menschen —, die in den östlichen Meditationsmethoden Befreiung von ihren Zwängen suchen. Die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, sind uns in der Taufe keimhaft geschenkt worden, und auf die kommt es wesentlich an auf dem Weg zu Gott.
Linz *Roswitha Reischl*

VERSCHIEDENES

■ SCHNEIDER HEINRICH (Hg.), *Macht und Ohnmacht.* (Forum St. Stephan — Gespräche zwischen Wissenschaft, Kultur und Kirche, Bd. 6). (102). Niederösterreichisches Pressehaus, St. Pölten—Wien 1988. S 98.—.

Der Herausgeber begründet die Entstehung dieses Bändchens folgendermaßen: „Viele Zeitgenossen machen sich Sorgen darüber, wie in unserer Gesellschaft mit der Macht umgegangen wird", nicht nur mit der Macht im engeren politischen Sinn, sondern auch mit Machtverhältnissen im privaten Bereich, in Partnerbeziehungen zum Beispiel, denn auch dort sind traditionelle Macht- und Autoritätsvorstellungen ins Wanken, ja ins Hinfallen geraten. Der Rezensent gibt dem Herausgeber recht, stellt aber bei der Lektüre des Buches mit Bedauern fest, daß die privaten Machtkämpfe aus den Beiträgen fast völlig ausgeklammert werden; das Diskussionsklima bleibt vorwiegend politisch bzw. politisch-theologisch. Ungeachtet dessen ist das Buch lesenswert.
Ulrich Matz beobachtet, welche Folgen die Neuen sozialen Bewegungen für das Machtverständnis der heutigen Gesellschaft haben. *Norbert Lohfink* beschäftigt sich mit den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten einer gewaltlosen Gesellschaft aus dem Geist der Bergpredigt. *Otto König* unternimmt den gleichermaßen anspruchsvollen wie auch spannenden Versuch, das Phänomen Macht aus den unterschiedlichen Perspektiven der Theologie zu analysieren. Grundsätzlich will König Karl Rahners Gedanken gewahrt wissen, demzufolge Machtausübung als solche als Folge des Sündenfalls und damit als Notlösung zu betrachten sei. König ergänzt Rahners Machtbegriff durch Michel Foucaults strukturalistische Beschreibung des Phänomens und gelangt

so zu mehreren Problemstellungen. Letztlich bleibt er auch die christliche Vision nicht schuldig: Die christliche Gemeinde, nicht als isolierte Sekte, sondern als integrierter Teil der Gesellschaft, antizipiert — als Alternative zum Machtmißbrauch — Gottes Allmacht der Liebe, sie schafft eine „Kultur der Gratuität". Eine wichtige Aufgabe der christlichen Gemeinde besteht darin, „das Wissen um die Schuld- und Unheilsverflechtung der Macht im gesellschaftlichen Gedächtnis wachzuhalten".

Hermann Schneider, also der Herausgeber, hat seinen Beitrag allzu bescheiden als „Nachwort zum Symposion" bezeichnet. Tatsächlich handelt es sich um einen ganz und gar eigenständigen Artikel, der — fragmentarisch, exemplarisch — politische Machtbildung von den frühen Hochkulturen bis zur neuzeitlichen industriellen Zivilisation nachzeichnet und insbesondere sakrale Legitimationen früherer Machtgebilde analysiert.

Entbehrlich scheint dem Rezensenten der Artikel von *Niklas Luhmann.* Erstens scheint Luhmanns soziologische Definition politischer und wirtschaftlicher Macht in der Praxis nicht allzu viel herzugeben, zweitens ist seine „theologische" Grundthese, es sei Aufgabe der christlichen Religion, die jeweiligen Machtverhältnisse grundsätzlich als Ausdruck des Schöpferwillens anzuerkennen, mehr als fragwürdig. Die Legitimation zeitlich und räumlich begrenzter Herrschaftsverhältnisse als gottgewollte Zustände hat die Kirche in der Vergangenheit oft genug zur Zielscheibe berechtigter Kritik gemacht. Der Kirche anzuraten, dorthin zurückzukehren, ist entweder naiv oder zynisch.

Hätte der Herausgeber auf Luhmanns Beitrag verzichtet, wäre vielleicht Platz entstanden für aktuelle, brisante und drängende „Macht-Fragen", die der Rezensent vermißt. Von privaten Machtverhältnissen war schon oben die Rede; und auch die Rolle der Macht in der abendländischen Kirchengeschichte oder die Verschiebung menschlicher Machtgrenzen durch die Gen-Technologie wären schon einen Beitrag wert gewesen. Sicher, die Thematik „Macht und Ohnmacht" ist uferlos. Der Herausgeber betont es mit Recht. Aber, fragt der Rezensent, sind nicht gerade angesichts der Uferlosigkeit die Anlegeplätze mit besonderer Sorgfalt auszuwählen?

Gallneukirchen *Christian Schacherreiter*

■ FUCHS GOTTHARD (Hg.), *Mensch und Natur.* Auf der Suche nach der verlorenen Einheit. (206). Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1989. Kart. DM 26,—.

Qualifizierte Wissenschafter unternehmen es, das Beziehungsfeld Mensch und Natur von verschiedenen Seiten zu untersuchen, um Perspektiven zu vermitteln, die der Menschheit eine Chance auf eine lebenswerte Zukunft erhalten.

So kann die Sprache ein Weg sein, die verschiedenen Kulturtraditionen miteinander und mit der modernen Zivilisation in ein angemessenes Verhältnis zu bringen und dadurch eine neue Ausgewogenheit zwischen Natur und Kultur herzustellen. Oder ist gerade dies dem Menschen unmöglich, weil er unfähig ist, sich nicht zu belügen, oder besser zwischen Wahrheit und Lüge zu unterscheiden? — An den Früchten werdet ihr erkennen . . .

Muß der Arzt, „ein Priester der Natur", wieder zum Brückenbauer zwischen Natur und Mensch werden, nachdem durch die Naturwissenschaft ein Bruch zwischen Natur und Geist, zwischen Leib und Seele, zwischen Natur und Kultur entstanden ist? Muß ein Theologe, der schöne und kraftvolle Worte um die Wahrheit legt, die Wahrheit eines persönlichen Gottes, der Beziehung will, oder den Sinn der Menschwerdung Jesu — die Beziehung zwischen Gott und Mensch und damit zwischen Mensch und Natur zu heilen — verborgen halten? Während der Rechtswissenschafter eine Beziehung zwischen Mensch und Natur in der Personalität des Menschen ortet und so eine Grundlage des Rechtes legt.

Auch der Naturwissenschafter sieht keinerlei Spannung zwischen Mensch und Natur, läßt sich doch Mensch und Natur untrennbar in sein monistisch-evolutiv-dynamisch-prozeßhaftes Naturmodell integrieren.

Starke Differenzen und Spannungen bestehen aber zwischen Natur und Wirtschaft. Sie führen zu einer Reihe von Alternativkonzepten, durch die qualitatives Wachstum das quantitative ablösen und der wirtschaftende Mensch Möglichkeiten finden soll, das scheinbar freie Gut Natur in das Preissystem zu integrieren.

Der letzte Beitrag stellt den jüdisch christlichen Begriff der Mitgeschöpflichkeit als eine Art Klammer zwischen Natur und Mensch ins Zentrum.

In keinem der neun Beiträge wird die Wurzel der fehlenden Einheit zwischen Natur und Mensch aufgedeckt, die Sünde, auch die „Ursünde", der Bruch der Beziehung zu Gott und damit auch zur Natur.

Linz *Karl Rohregger*

■ IMFELD NIKOLAUS (Hg.) *Gotteserkenntnis in den modernen Wissenschaften.* Forum für das christliche Menschenbild. (203). (Christliche Meditationswege 3). Paulusverlag, Freiburg Schweiz 1989. Ppb.

Ist Gotteserkenntnis (Erkenntnis der Existenz Gottes) heute auch in den modernen Wissenschaften möglich? Die verschiedenen Beiträge dieses Büchleins versuchen von der Wissenschaft her (Philosophie, Psychologie, Naturwissenschaft und Sprachwissenschaft), von seiten der Kunst, der Lyrik, der Meditation, des Gebetes und der Mystik, eine Antwort auf diese Frage zu geben. Sind doch wissenschaftliche Erkenntnis und Glaube an einen sich offenbarenden Gott komplementäre Erfahrungen des Menschen, wie Philosophie und Naturwissenschaft zeigen. Denn Wissenschaft ist auf Wirklichkeit aus. Sinn und Urgrund alles Wirklichen aber ist Gott. Selbst die Biologie kommt nicht ohne die Annahme des Schöpfers aus, da es (nach B. Vollmert) auf Grund chemischer Gesetzmäßigkeiten keine Selbstorganisation und Höherentwicklung des Lebens geben kann.

Im zweiten Teil des Buches geht es nicht um wissenschaftliche Erkenntnisse und Schlußfolgerungen, sondern um intuitiv mystische Betrachtungen des Menschen und seiner Beziehung zu Christus, insbe-

sondere um die „Psychosomatische Basistherapie" bzw. „Christus-Jesus-Therapie", entwickelt von *B. Staehelin*, einem der Autoren des Buches. Dabei gewinnt man teils den Eindruck, als möchte man Jesus zum Mittel einer Therapie machen, in welche christliche Mystik, religiöses Bemühen, aber auch östliche Meditationsformen und Techniken einfließen.
Trotz vieler Bibelzitate versucht man, um Jesus den Gekreuzigten und um das eigene Mitgekreuzigtsein herumzukommen. Entgegen dem Zeugnis der Schrift, nach dem nur im glaubenden und wiedergeborenen Christen Jesus lebt, wird sogar behauptet (186), daß Geist und Gestalt Christi nicht nur in den Getauften und Glaubenden, sondern in allen Menschen sind.
Puchenau *Karl Rohregger*

■ KALTENBRUNNER GERD-KLAUS (Hg.), *Der asketische Imperativ.* Strategien der Selbstbeherrschung. (HeBü 9563, INITIATIVE 63). (184). Verlag Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 12,90.

Askese scheint nicht gefragt zu sein, oder wird sie wieder modern? In den Rahmen der als konservativ bekannten Initiative-Reihe gehört — wie selbstverständlich — auch ein Band zu dieser Thematik.
Vergessene Wahrheiten, mehr noch Weisheiten verdienen es ja tatsächlich, in unser Bewußtsein gerufen zu werden. Ob man deswegen sogleich „Vom falschen Leben in Freiheit" (132ff) ausgehen muß, mag dahingestellt sein; daß die „Tugenden der Mönche" (89ff) auf ihre Humanrelevanz befragt und in Vergleich gezogen werden mit dem heute Notwendigen, das wir „brauchen, wenn wir alles haben" (Bernd Guggenberger), kann auch nicht überraschen. Anderseits gibt es genug Bestrebungen, daß wir uns „Wonnen der Qualen" (Sport und Askese, 119ff) auferlegen. Wohin tendieren wir?
In den Initiative-Bändchen ist es üblich, daß auch einiges an „Dokumentation" beigebracht ist; hier sind es zwei „Briefe" (einer davon ist von der bekannten Dichterin Gertrud Fussenegger, 148ff).
Eine der Themenformulierungen müßte eigentlich jeden, der denkwillig ist, ansprechen: „Askese? Vernunft und Bescheidenheit würden schon genügen" (155ff). Für mich ist dieses Bändchen Anregung, mir auch darüber hinaus noch Gedanken zu machen.
St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ SCHILLING ALFRED, *„Verstehst du auch, was du liest?"* — Vom rechten Umgang mit der Bibel. (HT 1585). (158). Herder, Freiburg 1989. Ppb.

Wie in den vorausgegangenen Bänden der Herder Taschenbuchreihe (HT 1357 „Evangelium von einem Menschen" — Szenen aus dem Leben Jesu, bzw. HT 1513 „Geschichten Jesu weitererzählt") geht es dem Verfasser auch in diesem Band darum, dem Leser der Bibel einen weiteren Verstehenshorizont aufzuschließen, um so einer fundamentalistischen Auslegung entgegenzuwirken. Er wählt dazu Beispiele aus dem AT (Gen 2,7—9; 3,1—7; 22,1—19 und Micha 5,1—4), vorwiegend aber Stellen aus den Evangelien und Paulusbriefen aus. Die Titel zu den einzelnen Stellen sind provokant formuliert, die Sprache (auch in der Übersetzung der Bibelstellen) neigt zur Saloppheit. Der Versuch, in der Auslegung soweit vorzudringen, daß ziemlich alles „verständlich" wird, grenzt gelegentlich an das Bemühen der Aufklärung, „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" darzustellen. Ob damit allerdings einem fundamentalistischen Bibelverständnis entgegengewirkt werden kann, dazu darf wohl ein Fragezeichen angebracht werden.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ DORN LUITPOLD A, *Der Papst und die Kurie.* Wie eine Weltkirche regiert wird. (Herder-Taschenbuch Band 1637). (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.

Das ist ein sehr nützliches Büchlein. Es enthält eine Fülle von Information, die sonst kaum greifbar ist. Ausgehend von den Kurienreformen Pauls VI. und Johannes Pauls II. schildert Dorn, wie der Informations- und Entscheidungsfluß zwischen Kirche, Kurie und Papst heute organisiert ist und wie die verschiedenen kurialen Ämter und Amtsträger unter Leitung des Staatssekretariates zusammenarbeiten. Das Buch ist gut lesbar, obwohl es sich letztlich um ein Nachschlagewerk handelt. Für ein solches wäre freilich ein Register — oder zumindest ein sehr detailliertes Inhaltsverzeichnis mit Seitenverweisen — erforderlich. Bei einer Neuauflage, die wohl bestimmt kommt, sollte dem Rechnung getragen werden. Vielleicht läßt sich dann auch der apologetische Unterton, der manche stören wird, etwas mildern.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ FLECKENSTEIN KARL-HEINZ/MÜLLER WOLFGANG, *Jerusalem.* Die heilige Stadt der Juden, Christen und Muslime. (224, 125 Farbbilder, 21 einfarbige Abbildungen, Pläne und Aufrisse). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 49,80.

Das vorliegende Buch stellt die Stadt Jerusalem als die Stadt dar, die den drei monotheistischen Buchreligionen heilig ist und für das Judentum, das Christentum und den Islam sehr viel bedeutet. Nach einem Abriß der wichtigsten Perioden der Geschichte Jerusalems stellt der Vf. der historischen Wirklichkeit entsprechend die Stadt als heilig für das Judentum, das Christentum und den Islam der Reihe nach dar. Der Band schließt mit der Darstellung von einigen markanten Sehenswürdigkeiten, die sich entweder nicht ohne weiteres einordnen lassen bzw. erst in jüngerer Vergangenheit entstanden sind, wie z. B. die Museen der Stadt oder die Chagall-Fenster im Hadassah-Krankenhaus (222).
Es werden jeweils die wichtigen Stätten beschrieben. Dem folgen ausgezeichnete Bilder und die Beschreibung einiger weniger Denkmäler in archäologisch-geschichtlicher Sicht. So erhält man einerseits eine sehr gute Einführung in die Bedeutung der Stadt in Wort und Bild, andererseits aber auch in die Geschichte des Glaubens anhand einiger wichtiger Gebäude wie z. B. der Grabeskirche (150-156) oder des Felsendomes (206-210).

Auf S. 93 werden die wichtigen christlichen Kirchen, die in Jerusalem eine Rolle spielen, vorgestellt. S. 85/87 beziehen auch Betanien und Bethlehem ein. Besonders sei hervorgehoben, daß der Band auch eine gute Beschreibung der Bedeutung Jerusalems für den Islam bringt (vgl. die Ausführungen über das Fasten, 180 und 201).
Daß bei einer solch schwierigen und umfassenden Materie gelegentlich zu allgemein und undifferenziert gesprochen wird (z. B. Tod Jesu nur nach der synoptischen Tradition) liegt wohl in der Natur der Sache.
Dem Besucher der Heiligen Stadt und dem Jerusalempilger wird dieses Buch zur Vertiefung und Ordnung seiner eigenen Eindrücke sehr willkommen sein.
Linz *Roswitha Unfried*

■ BEGERT MICHAEL, *Kreta*. (407, zahlr. Abb.). Walter-Verlag Olten 1988. Geb. DM 36.—/sfr 33,—.
Ein guter Kenner Kretas führt hier mit Engagement in die Schönheiten und Sehenswürdigkeiten der größten griechischen Insel ein. Im Zusammenhang mit den einzelnen Orten wird auch auf die Geschichte eingegangen, während ein allgemeiner geschichtlicher Überblick leider fehlt. Er sollte bei einer Neuauflage unbedingt nachgetragen werden. Die Zeittafel im Anhang (354-380) ist hierfür ja kein Ersatz; sie ist eigentlich nur für den wirklich hilfreich, der die historischen Abläufe schon einigermaßen kennt. Insgesamt kann man das gut lesbare Buch dem Kreta-Reisenden durchaus empfehlen. Von der Welt der Minoer bis zur Gegenwart, von der Landschaft bis zum Menschen, von der Sprache bis zum Essen werden die vielen Facetten, denen der Besucher begegnet, lebendig geschildert.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ PLOIER EDUARD, *Gesprächsleitung*. Rede- und Kommunikationshilfen in Beruf und Alltag. (128). Veritas, Linz 1989. Kart. S 148.—.
Der Leiter des Katholischen Bildungshauses Puchberg/OÖ. legt in diesem kleinen Band seine aus jahrzehntelanger Arbeit in der Erwachsenenbildung gewonnenen Erfahrungen nieder. In vielen Kursen und Seminaren hat er selber die Teilnehmer in Rede- und Gesprächstechnik geschult. Ausgehend von den Grundelementen solider menschlicher Kommunikation behandelt er wichtige Momente der Rahmenbedingungen für das Gelingen von Gesprächen, Diskussionen und Arbeitssitzungen. Zugleich gibt er praktische Anleitungen zur Erstellung und Handhabung von Statuten und Geschäftsordnungen. Eine Überschau über die verschiedenen Formen der Gesprächsführung rundet diesen Band ab. Die Klarheit der Darstellung und der Sprache machen dieses Buch zu einem praktischen Helfer für jeden, der im öffentlichen und kirchlichen Leben Aufgaben und Verantwortung übertragen bekommen hat.
Linz *Josef Hörmandinger*

Was macht ein Schneider in Oberösterreich, wenn ein Gewitter im Anzug ist?

Oberösterreichische
Die Versicherung die hält.

Besuchen Sie das Stift Schlägl!

Gotische Stiftskirche
Romanische Krypta
(eigentl. Kapitelsaal,
erbaut um 1250)
Stiftsmuseum
Gemäldegalerie mit gotischen
Tafelbildern etc.
Stiftsbibliothek mit 60.000
Bänden
Laufend
Sonderausstellungen
im neuen Kapitelsaal

Stiftsmuseum geöffnet: Mai bis Oktober
wochentags: 10—12 und 13—17 Uhr
an Sonn- und Feiertagen: 11—17 Uhr
im Winter gegen Voranmeldung.

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Die Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften.

PHILOSOPHIE

CORETH EMERICH/NEIDL WALTER M./PFLIGERSDORFER GEORG (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 3: Moderne Strömungen im 20. Jh.* (919). Styria, Graz 1990. Ln. S 980.—/DM 140,—.
BÖRSIG-HOVER LINA (Hg.), *Unterwegs zur Heimat.* Martin Heidegger zum 100. Geburtstag. (82). Börsig-Verlag, Fridingen a. D. 1989. Kart. DM 29,90.
SPLETT JÖRG, *Leben als Mit-Sein.* Vom trinitarisch Menschlichen. (128). J. Knecht, Frankfurt 1990. Ppb. DM 24.—.
DEMBOWSKI HERMANN (Hg.), *Natur und Mensch.* (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg). (82). Schnell & Steiner, München 1990. Kart. DM 29,—.

ETHIK

RAIBLE WOLFGANG, *Christliches Ethos und gottesdienstliche Verkündigung.* Überlegungen zum Selbstverständnis ethischer Predigt. (Europäische Hochschulschriften XXIII/377). (448). P. Lang, Bern-Frankfurt 1990. Brosch. Fr. 93,—.
FUCHS JOSEF, *Für eine menschliche Moral.* Grundfragen der theologischen Ethik. Band II: Ethische Konkretisierungen. (Studien zur theologischen Ethik 26). (314). Universitätsverlag, Freiburg i. Ue., und Herder, Freiburg i. Br. 1990. Brosch. Fr. 28,—.

HEILIGE SCHRIFT

FLOSS JOHANNES P., *David und Jerusalem.* Ziele und Folgen des Stadteroberungsberichtes 2 Sam 5,6—9. Literaturwissenschaftlich betrachtet. (Münchner Universitätsschriften, Arbeiten zu Text und Sprache im AT, Bd. 30). (XI, 72). EOS, St. Ottilien 1987. Kart. DM 19,—.
TAGLIACARNE PIERFELICE, *„Keiner war wie er".* Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22—23. (Münchner Universitätsschriften, Arbeiten zu Text und Sprache im AT, Bd. 31). (XI, 473, 20 Seiten Beilage). EOS, St. Ottilien 1989. Kart. DM 63.—.
WAGNER RENATE, *Textexegese als Strukturanalyse.* Sprachwissenschaftliche Methode zur Erschließung althebräischer Texte am Beispiel des Visionsberichtes Jes 6,1—11. (Münchner Universitätsschriften, Arbeiten zu Text und Sprache im AT, Bd. 32). (IX, 228). EOS, St. Ottilien 1989. Kart. DM 45.—.
HOFRICHTER PETER, *Wer ist der „Mensch, von Gott gesandt" in Joh 1,6?* (Biblische Untersuchungen, Ergänzungsband zu Band 17: Im Anfang war der Johannesprolog). (109). F. Pustet, Regensburg 1990. Kart. DM 24.—.
LÜTGEHETMANN WALTER, *Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1—11).* Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte. (Bibl. Untersuchungen 20). (412). F. Pustet, Regensburg 1990. Kart. DM 48,—.
GIESRIEGL RICHARD, *Die Sprengkraft des Geistes.* Charismen und Apostolischer Dienst des Paulus im 1. Korintherbrief. (Hochschulschriften, Forschungen, Bd. 2). (362). Österr. Kulturverlag, Thaur/Tirol 1989. Brosch. S 298.—/DM 42.—.
LUTHER MARTIN, *Das Neue Testament in der deutschen Übersetzung.* Studienausgabe. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Band 1: Text in der Fassung des Bibeldrucks von 1545. Band 2: Entstehungsvarianten, Glossar, Bibliographie, Nachwort. (736 und 380). Reclam, Stuttgart 1989. Kart. Zus. DM 39,—.
SCHWAGER RAYMUND, *Jesus im Heilsdrama.* Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. (Innsbrucker theol. Studien 29). (308). Tyrolia, Innsbruck 1990. Kart. S 310.—.

GLAUBEN

MÜLLER ALOIS, *Der dritte Weg zu glauben.* Christsein zwischen Rückzug und Auszug. (108). M. Grünewald, Mainz 1990. Kst. DM 19,80.
KHOURY ADEL THEODOR/MUTH LUDWIG (Hg.), *Glauben durch Lesen?* Für eine christliche Lesekultur. (Quae. disp. 128). (151). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 46,—.
SPRINGER BERNHARD, *Was uns verheißen ist.* Wege zum biblischen Glauben. (255). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 14,90.

ÖKUMENE

FAHLBUSCH ERWIN u. a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon.* Internationale Enzyklopädie. Lieferung 6: *Karneval — Kuwait.* 3. Aufl. Neufassung. (Spalte 921—1534). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990. Kart. (plus Einbanddecke für Band 2: G-K). DM 98,—.
PANNENBERG WOLFHART (Hg.), *Lehrverurteilungen — kirchentrennend? Band III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt.* (Dialog der Kirchen 6). (352). Herder, Freiburg, und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990. Ppb. DM 48,—.
BERTSCH LUDWIG (Hg. im Auftrag des Missionswissenschaftl. Instituts Missio), *Herausgefordert durch die Armen.* Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976 bis 1986. (Theologie der Dritten Welt 13). (232). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 38,—.
MEDING WICHMANN VON (Hg.), *Predigten von protestantischen Gottesgelehrten der Aufklärungszeit.* (500). Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1989. Geb. DM 65,— (Mitgl. 49,—).

PASTORAL

LIES LOTHAR, *Sakramententheologie.* Eine personale Sicht. (375). Styria, Graz 1990. Geb. S 420.—/DM 59,—.

WINDISCH HUBERT, *Seelsorge für die Menschen.* Die Erneuerung der Pastoral durch das seelsorgliche Gespräch. (Perspektiven für die Seelsorge 1). (72). Echter, Würzburg 1989. Brosch. DM 19,80/S 154,40.
MÜLLER WUNIBALD, *Erkennen — Unterscheiden — Begegnen.* Das seelsorgliche Gespräch. (Heilende Seelsorge). (120). M. Grünewald, Mainz 1990. Kart. DM 19,80.
SCHMID PETER F., *Personale Begegnung.* Der personenzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge. (384). Echter, Würzburg 1989. DM 39,—/S 226,20.
RATZINGER JOSEPH KARD./SCHEELE PAUL-WERNER u. a., *Unser Auftrag.* Besinnung auf den priesterlichen Dienst. (96). Echter, Würzburg 1990. Brosch. DM 14,80/S 115.40.
BIRKENMAIER RAINER (Hg.), *Werden und Wandel eines neuen kirchlichen Berufs.* Sechzig Jahre Seelsorgehelferinnen/Gemeindereferent(inn)en. (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg). (84). Schnell & Steiner, München 1989. Kart. DM 14,—.
RICHTER KLEMENS (Hg.), *Der Umgang mit den Toten.* Was sagt die Theologie zur Pastoral zwischen Tod und Bestattung. (Quae. disp. 123). (200). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 42,—.

KIRCHENRECHT

SEBOTT REINHOLD, *Das neue kirchliche Eherecht.* Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. (295). J. Knecht, Frankfurt 1990. Ppb. DM 36,—.
WEIER JOSEPH, *Der Ständige Diakon im Recht der lateinischen Kirche* unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in der Bundesrepublik Deutschland. (Münsterischer Kommentar zum CIC, Beiheft 2). (182). Ludgerus, Essen 1989. Polyleinen. DM 38,—.
LÜDECKE NORBERT, *Eheschließung als Bund.* Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" in kanonistischer Auswertung. 2 Bde. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 7/1). (1004). Echter, Würzburg 1989. Brosch. DM 96,—/S 748.80.

KIRCHENGESCHICHTE

LENZENWEGER JOSEF u. a. (Hg.), *Geschichte der katholischen Kirche.* Ein Grundkurs. Studienausgabe. (584). Styria, Graz 1990. Geb. S 350.—/DM 49,80.
HARTMANN GERHARD, *Der Bischof.* Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität. (254). Styria, Graz 1990. Kart. S 240.—/DM 34,—.
RATH GEBHART/REITER ERICH (Bearb.), *Das älteste Traditionsbuch des Klosters Mondsee.* (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 16). (272). OÖ. Landesarchiv, Linz 1989. Geb. S 390.—.
DINZELBACHER PETER/BAUER DIETER R. (Hg.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter.* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge 13). (493). F. Schöningh, Paderborn 1990. Kart. DM 137,—.
SCHATZ KLAUS, *Der päpstliche Primat.* Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. (232). Echter, Würzburg 1990. Brosch. DM 26.—/S 202.80.
NEUNER PETER, *Stationen einer Kirchenspaltung.* Der Fall Döllinger — ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise. (208). J. Knecht, Frankfurt 1990. Ppb. DM 28,—.
LIEBMANN MAXIMILIAN (Hg.), *Kirche in Österreich 1938—1988.* Eine Dokumentation. (448). Styria, Graz 1990. Kart.
ZINNHOBLER RUDOLF, *Kirche in Linz.* Die Inhaber der Pfarren (1785—1990). Unter Mitarbeit von Josef Birmili, Johannes Ebner, Kriemhild Pangerl, Leopold Temmel und Monika Würthinger. (248). Hg. v. Archiv der Stadt Linz 1990. Geb.
INSTITUT FÜR KIRCHENGESCHICHTE VON BÖHMEN — MÄHREN — SCHLESIEN (Hg.), *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen — Mähren — Schlesien IX.* (134). Eigenverlag, Königstein/Ts. 1990. Kart. DM 18,—.

LITURGIK

WAGNER JOHANNES/SCHMITT SIEGFRIED (Hg.), *Registerband zum Stundenbuch.* (916). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 58,—.
ODIN KARL-ALFRED, *Die Antwort der Feste.* Sinnzeichen durch das Jahr. (128). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 9,90.
ROST DIETMAR/MACHELKE JOSEPH (Hg.), *Die Feier der Kindertaufe.* (36, farbig ill.). Bonifatius, Paderborn 1990. Geh. DM 6,40 (Mengenpreise).
TÜSHAUS GERTRUDIS, *Du deckst mir den Tisch.* Kinder feiern Eucharistie. Zwölf Gottesdienstmodelle. (64). Begleitheft (32). Herder, Freiburg 1990. Ppb. Geh. DM 12,80 und DM 3,—.
MÜLLER GERHARD LUDWIG, *Laßt uns mit ihm gehen.* Eucharistiefeier als Weggemeinschaft. (224). Herder, Freiburg 1990. DM 29,80.
THIELE JOHANNES, *Fantasie für die Schöpfung.* Meditationen, Feiern, Wortgottesdienste, (128). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 16,80.
SCHWARZ ROLAND, *Neue Bibel-Partys.* Anregungen und Tips für Jugendarbeit und Katechese. (80). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 12,80.
FEURSTEIN OTTO, *Wenn Jesus 70 geworden wäre* und andere schriftliche und mündliche Predigten. (376). Verlag Die Quelle, Feldkirch 1989. Brosch. S 170.—.

ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE

PENZO GIOGIO (Hg.), *Schopenhauer e il sacro.* Atti del seminario tenuto a Trento il 26—28 aprile 1984. (Ist. d. Scienze Rel. in Trento — 12). (156). Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1987. Kart. L. 18.000.
SARTORI LUIGI (Hg.), *Popoli messianici.* Atti del convegno tenuto a Trento il 16—17 maggio 1984. (Ist. di Scienze Religiose in Trento — 11). (270). Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1986. Kart. L. 25.000.
SCHMIDT WILHELM, *Un etnologo sempre attuale.* (Ist. di Scienze Religiose in Trento — 14). (252). Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1989. Kart. L. 28.000.

KIRCHE UND GESELLSCHAFT

POTTMEYER HERMANN J. (Hg.), *Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft.* Zur Strukturfrage der römisch-katholischen Kirche. (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg). (124). Schnell & Steiner, München 1989. Kart. DM 28,—.

ALTERMATT URS, *Katholizismus und Moderne.* Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jh. (469). Benziger, Zürich 1989. Geb.

NELL-BREUNING OSWALD VON, *Baugesetze der Gesellschaft.* Solidarität und Subsidiarität. (160). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 24,80.

BADER DIETMAR (Hg.), *Freiburger Akademiearbeiten 1979—1989.* (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg). (576). Schnell & Steiner. München 1989. Geb. DM 38,—.

FEMINISTISCHE THEOLOGIE

MEYER-WILMES HEDWIG, *Rebellion auf der Grenze.* Ortsbestimmung feministischer Theologie. (Reihe: frauenforum). (288). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 32,—.

AHL RUTH, *Eure Töchter werden Prophetinnen sein . . .* Kleine Einführung in die Feministische Theologie (224). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 12,90.

GAIDETZKA PETRA/SCHMIDT BRIGITTE, *Zeuginnen des Glaubens.* Predigtvorlagen. (108). Echter, Würzburg 1990. Brosch. DM 16,80.

JUDEN UND CHRISTEN

NEUENZEIT PAUL, *Juden und Christen.* Auf neuen Wegen zum Gespräch. Ziele — Themen — Lernprozesse. (216). Echter, Würzburg 1990. Brosch. DM 24,80/S 193.40.

RECK URSULA, *Das Judentum im katholischen Religionsunterricht.* Wandel und Neuentwicklung. (264). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 48,—.

BIBELMEDITATION

ROHR RICHARD, *Das entfesselte Buch.* Die Lebenskraft des Alten Testaments. Bearbeitet und hg. von Joseph Martos. Aus dem Amerikanischen von Andreas Ebert. (188). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 24,80.

FENEBERG WOLFGANG, *Jesus — der nahe Unbekannte.* (139). Kösel, München 1990. Kart.

BREM ALOIS, *Von deiner Güte ist die Erde erfüllt.* Worte der Bibel — Worte fürs Leben. (128). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 7,90.

WOLFF KURT, *Von der felsenfesten Treue Gottes.* Baustein und Edelsteine, Denksteine und Stolpersteine in der Bibel. (160). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 12,90.

SPIRITUALITÄT

NOUWEN HENRI J. M., *Gebete aus der Stille.* Den Weg der Hoffnung gehen. (96). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 7,90.

NOUWEN HENRI J. M., *Zeige mir den Weg.* Texte für alle Tage von Aschermittwoch bis Ostern. (144). Herder, Freiburg 1990. DM 19,80.

SCHAUBE WERNER, *Vom guten Geschmack des Verzichtens.* Ein Fasten-Lesebuch. (144). Herder, Freiburg 1990, Ppb. DM 17,80.

ROTZETTER ANTON, *Gottes Leidenschaft ist Liebe.* Der Sinn von Kreuz und Auferstehung. (120). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 17,80.

WANKE JOACHIM, *Deine Auferstehung preisen wir,* Österlich leben. (96). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 15,80.

REST FRANCO, *Kehrtwendung im Menschenleben.* Damaskus-Erlebnisse in Geschichte und Gegenwart. (160). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 12,90.

SCHENUDA III. (Papst der kopt.-orth. Kirche), *Allem gewachsen, weil Christus mich stärkt.* Stufen des Glaubens in koptischer Frömmigkeit. (Texte zum Nachdenken). (158). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 12,90.

NEWMAN JOHN HENRY, *Worte des Herzens.* Hg. v. Josef Mann. (128). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 14,80.

BRASELMANN WERNER (Hg.), *Gebete großer Christen.* (160). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 12,90.

STERTENBRINK RUDOLF, *Der Himmel öffnet sich auf Erden.* Ein modernes Lebensbrevier. (320). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 32,—.

NAEGELI SABINE, *Berührt von deinem Schmerz.* Briefe an Mit-Leidende. (64, Farbfotos). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 14,80.

DEICHGRÄBER REINHARD, *Vom Geschenk des Alltags.* Gott finden auf vertrauten Wegen. (128). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 9,90.

VERSCHIEDENES

LEISCH-KIESL MONIKA/SAVIO ENRICO (Hg.), *Die Wahrheit der Kunst.* Wider die Banalität. Für Günter Rombold zum 65. Geburtstag. (196, 59 Abb.). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1989. Engl. Brosch. DM 58,—/S 452.—.

MUZJ MARIA GIOVANNA, *Ganz Auge, ganz Licht, ganz Geist.* Einführung in die Betrachtung der Ikonen. Mit einem Vorwort von Egon Schendler. Aus dem Italienischen von Gerhard Gäde. (152, 40 Abb, davon 28 vierfarbig). Echter, Würzburg 1989. Geb. DM 38,—/S 304,20.

BULST WERNER, *Betrug am Turiner Grabtuch.* Der manipulierte Carbontest. (64, 35 Abb.). J. Knecht, Frankfurt 1990. Kart. DM 18,—.

BAUER DOLORES, *Strom des Elends — Fluß der Hoffnung.* Unterwegs mit Dom Erwin Kräutler, Bischof von Xingu. (262). Otto Müller, Salzburg 1989. Kart.

BOBERSKI HEINER, *Das Engelwerk.* Ein Geheimbund in der katholischen Kirche? (288). Otto Müller, Salzburg 1990. Geb. S 238,—.

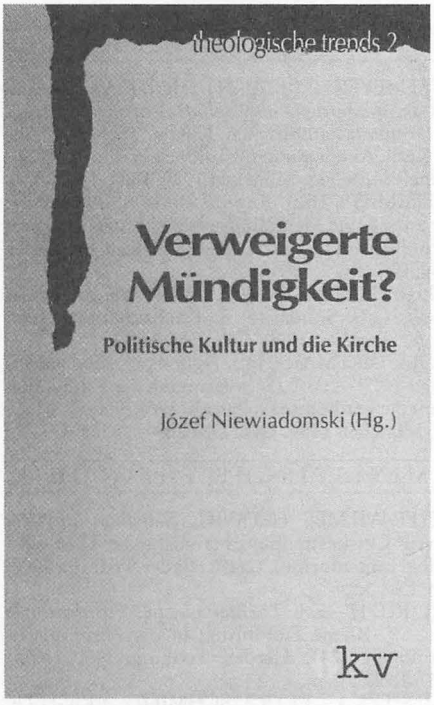
UNGER FELIX/KÖNIG FRANZ KARDINAL (Hg.), *Und wir haben doch eine Zukunft.* Mensch und Natur an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. (320, 47 Abb. u. Tab.). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 49,80.

Józef Niewiadomski (Hg.)

Verweigerte Mündigkeit?

Politische Kultur und die Kirche

Die Veränderungen der politischen Kultur im Kontext der großen Massenbewegungen in den 80er Jahren sensibilisierten ein breiteres Umfeld auch der kirchlich engagierten Kreise in einem noch nie dagewesenen Maß für die Fragen der Mitverantwortung, für die Entscheidungsprozesse und die Gestaltung der Zukunft. Viele der bis zu diesem Zeitpunkt „brav und autoritätsgläubig" denkenden Menschen gingen auf die Straße, um gegen den Rüstungswahn, Ungerechtigkeit im sozialen Bereich, Naturzerstörung, aber auch für neue Lebensformen zu demonstrieren. Sie entdeckten „ihre" eigene, nicht delegierbare politische Verantwortung. Auf diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage nach politischer Kultur in der Kirche neu. Sie betrifft nicht mehr die eng verstandene Ebene der unmittelbaren Entscheidungsfindung im kirchlichen und kirchenpolitischen Kontext. Es ist die grundsätzliche Ebene der ekklesialen Mündigkeit der Gläubigen. Diese scheint vielen Gläubigen immer mehr an den Glaubensvollzug und dies fast schon als conditio sine qua non, gebunden zu sein. In einem solchen Kontext wirken die kirchlichen Entscheidungen, die die Kompetenz des Glaubensvolkes außer acht lassen, natürlich umso schmerzlicher.



In der Reihe **theologische trends** sind bisher erschienen:

Józef Niewiadomski (Hg.)
Eindeutige Antworten?
Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft.
210 Seiten, öS 198,– / DM 28,–

Józef Niewiadomski (Hg.)
Verweigerte Mündigkeit?
Politische Kultur und die Kirche
256 Seiten, öS 198,– / DM 28,–

Walter Buder
Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit?
Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk.
210 Seiten, öS 198,– / DM 28,–

In Ihrer Buchhandlung erhältlich oder beim Verlag:

Österreichischer Kulturverlag

Krumerweg 9, A-6065 Thaur, Telefon 0 52 23 / 64 53-20.

HEREDITAS.
Studien zur Alten Kirchengeschichte,

hg. v. E. Dassmann, P. Stockmeier †, H.-J. Vogt

Neuerscheinung:

Bd. 3: *M. Kah,* „Die Welt der Römer mit der Seele suchend . . .". Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚pietas christiana' und ‚pietas Romana'. 1990.

XX/369 S., geb., DM 68,— ISBN 3-923946-14-7

Vor dem Hintergrund früherer Antwortversuche, wonach Prudentius (348—n. 405), span. früh-christl. Dichter einer Zeit des Umbruchs, der antiken Tradition lediglich formale Elemente entlehnte, soll hier der Blick geschärft werden für die Vielzahl auch inhaltlicher Anleihen, die oft verkannt wurden. Ebenso deutlich sollen die Grenzen aufgezeigt werden, die dem Assimilierungsprozeß im Werk des Prudentius gesetzt werden.

Bereits früher erschienen:

Bd. 1: *M. Durst,* Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts. 1987.

XLIV/386 S., geb., DM 58,— ISBN 3-923946-08-2

Hilarius (315—367) zählt zu den großen Bischofsgestalten der latein. Patristik. Hier wird erstmals versucht, seine zahlreichen Äußerungen zu eschatologischen Themen zusammenzutragen und zu besprechen. Es wird die Frage gestellt nach einer inneren Kohärenz bzw. einer geistigen Entwicklung seiner Vorstellung und deren Verzahnung mit Anthropologie, Ekklesiologie, Soteriologie, Sakramentenlehre und Christologie berücksichtigt, nach literarischen Parallelen und Vorlagen geforscht und schließlich die Eschatologie des H. in den Gesamtkontext dogmengeschichtlicher Entwicklungen der altkirchlichen Eschatologie gestellt.
Dieses „bedeutende und lehrreiche Werk" (P. Th. Camelot: Theol. Revue) zeugt von „großer Kennerschaft und Vertrautheit mit der Theologie des Hilarius" (H. R. Drobner: Theologie und Glaube), und „jeder künftige Hilariusforscher wird es dankbar und mit Frucht benützen" (P. Smulders: Bijdragen).

Bd. 2: *R. Nürnberg,* Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert. 1988.

XXX/354 S., geb., DM 60,— ISBN 3-923946-11-2

Aus der Darstellung von Ursprung und Bedeutung der südgallischen Zentren monast.-asket. Spiritualität (Marseille, Lérins) wird die Rolle jener Mönche entworfen, die als Bischöfe ihren Gemeinden in einer Zeit vorstanden, in der große Bevölkerungsteile durch die Völkerwanderung und ihre Folgen in tiefes Elend gestürzt wurden. Durch ihre spirituell motivierten Aktivitäten wurden sie zu Erhaltern und Gestaltern einer tiefen Wandlung unterworfenen spätantiken Gesellschaft.
Ein „außerordentlich wichtiges Buch . . . für alle, die die Geschichte der Spiritualität und des Sozialwesens in der Übergangszeit von der Antike zum Mittelalter studieren wollen" (A. Härdelin: Kyrkohist. Årsskrift).

In Vorbereitung:

Bd. 4: *P. Bruns,* Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen. 1990.

XXIV/243 S., geb., ca. DM 48,— ISBN 3-923946-15-5

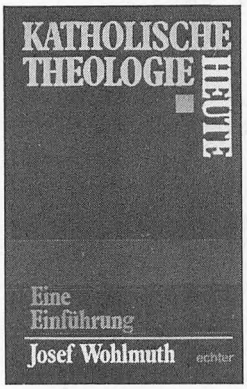
Die Theologie Aphrahats († n. 345), des ältesten syr.-christl. Schriftstellers im Perserreich, entwickelte sich weitgehend unberührt von westl. Einflüssen, konnte sich vielmehr in ihrem semitisch-oriental. Milieu entfalten und erhält so eine nicht zu unterschätzende Bedeutung als Vergleichsgröße für die westl. Theologie.

Bestellungen über jede Buchhandlung
oder direkt bei

Verlag Norbert M. Borengässer
Kirchweg 12
D-5300 Bonn 1

Theologie und Glaube heute

– Neue Bücher –



Katholische Theologie heute
Eine Erfahrung. Herausgegeben von Josef Wohlmuth. 1990.
Ca. 368 Seiten. Ca. DM 29,–. ISBN 3-429-01284-8.

Die persönliche Glaubensbiographie, Berufsaussichten und Zukunftschancen bilden ein Motivgeflecht, das für die Theologie-Studierenden und für die Theologie-Treibenden gleichermaßen zu bedenken sich lohnt. Die neunzehn Autoren, überwiegend Bonner Theologieprofessoren, behandeln ebenso grundsätzliche Fragen des Theologiestudiums wie die theologischen Einzeldisziplinen und die Theologie als Ganzes im gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Kontext.

Juden und Christen auf neuen Wegen zum Gespräch
Ziele, Themen, Lernprozesse. Von Paul Neuenzeit. Mit einem Beitrag von Peter Fiedler. 1990.
216 Seiten. DM 24,80. ISBN 3-429-01275-9.

Von 1985 bis 1987 wurde am Lehrstuhl für katholische Religionspädagogik der Würzburger Universität ein »kommunikatives Lernprojekt« durchgeführt, an dem Juden und Katholiken gemeinsam Anteil hatten. Planung, Durchführung, fachliche und praktische Voraussetzungen, Schwierigkeiten und Erlebnisse werden in diesem Band nachgezeichnet.

Die Evangelischen Räte
Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. v. Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung. Von Manfred Scheuer. 1990.
»Studien zur systematischen und spirituellen Theologie« (herausgegeben von Gisbert Greshake, Medard Kehl und Werner Löser), Band 1.
XIV, 450 Seiten. DM 58,–. ISBN 3-429-01296-1. Für Subskribenten: DM 49,–.

Vier wichtige zeitgenössische Theologien werden daraufhin befragt, wie sich in ihnen einerseits die Evangelischen Räte mit dem Gesamtrahmen der Theologie vermitteln und in welcher Weise andererseits die Räte dogmatische Zusammenhänge erhellen.

echter

„echter"-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Festschrift Kostelecky

PAX ET IUSTITIA

Festschrift für Alfred Kostelecky zum 70. Geburtstag

herausgegeben von

Hans Walther Kaluza **Hans R. Klecatsky**
Heribert Franz Köck **Johannes Paarhammer**

XXVIII, 651 S. 1990. Lw. DM 248,–

ISBN 3-428-06879-3

Alfred Kostelecky feierte am 15. Mai 1990 seinen 70. Geburtstag. Das ist ein willkommener Anlaß, der Öffentlichkeit diese Festschrift zu seinen Ehren vorzulegen, zu der zahlreiche Persönlichkeiten aus dem In- und Ausland beigetragen haben. Die Herausgeber repräsentieren selbst die verschiedenen in der Festschrift behandelten Bereiche – Kirche und Staat, Wissenschaft und Apostolat –, die alle auf das Wirken *Alfred Kosteleckys* Bezug haben; als Priester der Pastoral verpflichtet, als langjähriger Sekretär der Österreichischen Bischofskonferenz in stetiger Auseinandersetzung mit dem kirchlichen und staatlichen Recht an der Lösung beide Bereiche betreffender Probleme arbeitend, als Militärordinarius in besonderem Maße diesem Land und seinen Menschen dienend, vor allem jenen, die gerufen sind, den Frieden zu sichern ... Der bischöfliche Wahlspruch des Jubilars „Pax et Iustitia" bringt die Thematik seines Wirkens unverwechselbar zum Ausdruck. Wir haben ihn daher auch als Titel der vorliegenden Festschrift gewählt; möge sie so für jeden, der sie zur Hand nimmt, auch eine Begegnung mit *Alfred Kostelecky* sein.

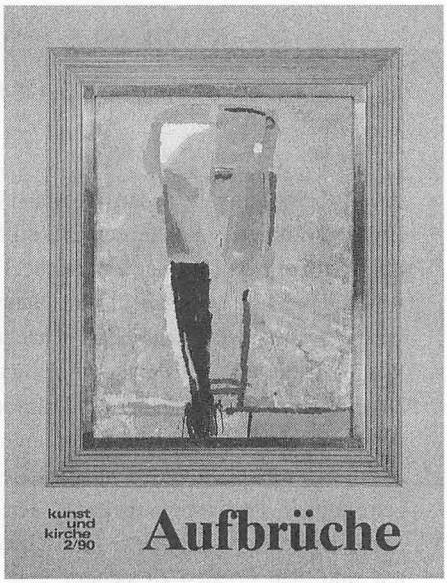
Aus dem Vorwort der Herausgeber

Duncker & Humblot · Berlin
Postfach 41 03 29 · D-1000 Berlin 41

KUNST ALS HERAUSFORDERUNG

kunst und kirche

versteht eine der renommiertesten Kunstzeitschriften des deutschen Sprachraumes. Sie beschäftigt sich in engagierter und offener Weise mit der Transzendenz in der Kunst, insbesondere mit der in der Gegenwart. Sie versteht sich als Vermittler zwischen Kirche und Kunst und dient in ihrer ökumenischen Konzeption auch dem Gespräch zwischen den Konfessionen.

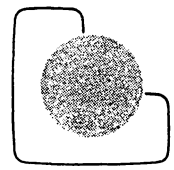


Einzelheft öS 120.—
Abonnement öS 428.—
(4 Hefte)

Ihre Bestellung richten Sie an:

LANDESVERLAG ZEITSCHRIFTEN

A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3
Telefon 0 73 2/27 81 21-221



LEYKAM Buchverlagsgesellschaft mbH,

Stempfergasse 3, 8010 Graz
Telefon (0316) 81 66 76
Telefax (0316) 81 66 76/39

AUSLIEFERUNG: **MOHR ZG,** Sulzengasse 3, 1232 Wien

Edith Draxl / Liselotte Nausner

ZWEITGEBORENE DER SCHÖPFUNG
Frauen in Kirche und Gesellschaft
(Ein Arbeitsbuch)

DIN A5, 160 Seiten, kt., S 195,—, DM 29,80, sFr 24,80
ISBN 3-7011-7216-1

Wo immer man in unserer Gesellschaft beginnt den Putz abzuschlagen, wird Männerkirche sichtbar. Durch sie wurde und wird der Frauenalltag von Arbeit bis Sexualität designed.

Das Buch bietet an:
- die Analyse der historischen Entwicklung
- Transparenz in der gegenwärtigen Situation
- konkrete Hinweise zur Veränderungsarbeit

« « « » » »

Anton Grabner-Haider / Ota Weinberger / Kurt Weinke (Hrsg.)

FANATISMUS UND MASSENWAHN
Quellen der Verfolgung von Ketzern, Hexen, Juden und Außenseitern

DIN A5, 160 Seiten, kt., S 155,—, DM 24,50, sFr 19,80
ISBN 3-7011-7185-8

Das Buch versucht die tragischen Phänomene von Intoleranz gegen Andersdenkende, die Verfolgung von Außenseitern, verschiedene Formen von Massenwahn sowie die latente Abwertung von Frauen in unserer Kultur kritisch aufzuarbeiten.

« « « » » »

Anton Grabner-Haider / Kurt Weinke (Hrsg.)

LEBENSWERTE IM WANDEL

DIN A5, ca. 220 Seiten, kt., ca. S 228,—, DM 34,80, sFr 29,80
ISBN 3-7011-7224-2

In einer Zeit umfassender Wertveränderungen stellt sich zunehmend die Frage, wohin wir eigentlich gehen. Zwar stehen gewisse Grundwerte, wie etwa der Schutz des Lebens, außer Frage. Doch transportiert unsere Kultur auch massive humane Defizite: dominante Männlichkeit, technische Rationalität statt emotionalen Lebens, hohe Aggressionsbereitschaft, Umweltzerstörung. Ein Ruf nach Änderung unseres Werte-Systems ist daher unumgänglich.

Blickpunkt
Kulturzeitschrift
Oberösterreich
Vierteljahresschrift

Erscheinungstermin: März, Juni, September, Dezember

Jahresabonnement: S 396.— (S 110.— Einzelheft) zuzügl. Porto

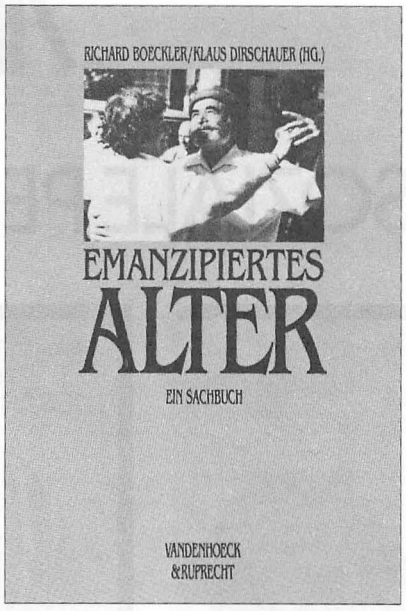
AB 1/1990
NEU IN INHALTLICHER AUSRICHTUNG!
NEU IN GRAFISCHER AUFMACHUNG!

erhältlich im LANDESVERLAG, Hafenstraße 1—3, 4020 Linz und im Buchhandel

Richard Boeckler / Klaus Dirschauer (Hg.)

Emanzipiertes Alter

Band 1: Sachbuch. 1990. 206 Seiten mit 6 z. T. farbigen Abbildungen, kart. DM 34,–



Neue Ansätze für den Prozeß des (eigenen) Alterns.

Das Altern will – beizeiten – gelernt sein.

Das ist die Überzeugung der Herausgeber und Autoren dieses Sachbuches. Der emanzipatorische Ansatz bedingt einen frühen Zeitpunkt in der eigenen Lebensgeschichte, den Alternsprozeß zu entdecken, zu akzeptieren und aufgrund der eigenen Lebensressourcen selbst zu bestimmen und zu gestalten. Dabei wird die herkömmliche Vorstellung vom alten Menschen, der betreut, versorgt, unterhalten und untergebracht werde, im Ansatz überwunden.

Im Herbst 1990 erscheint:

Klaus Dirschauer (Hg.)

Emanzipiertes Alter

Band 2: Werkbuch. *Unter Mitarbeit von Richard Boeckler. Ca. 216 Seiten, kart. ca. DM 38,–*

V&R

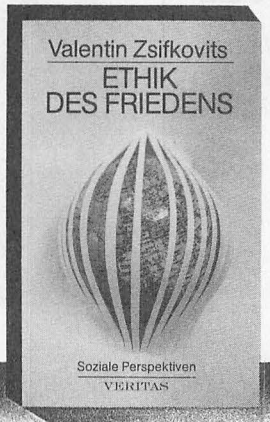
Vandenhoeck &Ruprecht

Göttingen/Zürich

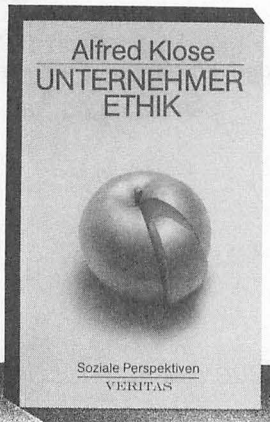
DIE AKTUELLE REIHE
ZU GESELLSCHAFTSPOLITISCHEN STREITFRAGEN

SOZIALE PERSPEKTIVEN

160 Seiten,
S 248.—/DM 37,80
ISBN 3-85329-735-8



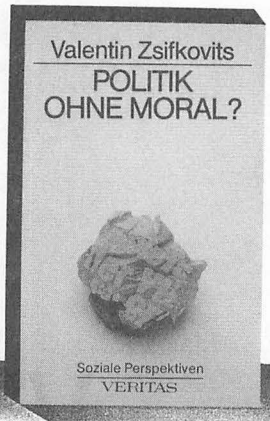
224 Seiten, kt.,
S 198.—/DM 29,—
ISBN 3-85329-607-6



152 Seiten, kt.,
S 148.—/DM 22,—
ISBN 3-85329-638-6

210 Seiten, kt.,
S 198.—/DM 29,—
ISBN 3-85329-608-4

160 Seiten, kt.,
S 198.—/DM 29,80
ISBN 3-85329-677-7



136 Seiten, kt.,
S 198.—/DM 29,80
ISBN 3-85329-773-0

Aus den Neuerscheinungen 1989/1990

ROBERT N. FREEMAN
The Practice of Music at Melk Abbey Based upon the Documents, 1681—1826

Veröffentlichungen der Kommission für Musikforschung 23; Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse, 548. Band. 524 Seiten mit 2 Farb- und 41 Schwarzweißabb., broschiert (ISBN 3-7001-1684-5)S 420.—

Hauptsächlich wegen der Pracht seines Barockbaus genießt das Benediktinerstift Melk/NÖ Weltruf. Aber fast nichts ist über seine musikalischen Schätze bekannt. Dieses Buch, eine Studie über die Musikpflege vom späten 17. bis zum Beginn des 19. Jhs., stellt einen Versuch dar, diese Lücke zu füllen. Der Text des Buches ist englisch, doch zahlreiche Übertragungen von Dokumenten aus dem Stifts- und dem dazugehörigen Stadtpfarrarchiv in den originalen Sprachen (Deutsch und Latein) machen diesen Band einem breiten Leserkreis zugänglich. Biographische Angaben über die Melker Sängerknaben und ein Register der Gelegenheits- bzw. Theaterstücke ergänzen die Arbeit.

MICHAEL ALRAM/ROSWITHA DENK/WOLFGANG SZAIVERT
Die Münzsammlung des Augustiner-Chorherrenstiftes Klosterneuburg

Thesaurus Nummorum Romanorum et Byzantinorum, 6. Band; Veröffentlichungen der Numismatischen Kommission 23; Denkschriften der phil.-hist. Klasse, 202. Band. 232 Seiten Text, 39 Tafeln, broschiert (ISBN 3-7001-1562-8) S 560.—

STEFAN KARWIESE
Die Marienkirche von Ephesos Erster vorläufiger Grabungsbericht 1984—1986

Denkschriften der phil.-hist. Klasse, 200. Band. 48 Seiten Text, 2 Farb- und 76 Schwarzweißabb. auf 22 Tafeln, 3 Faltpläne, broschiert (ISBN 3-7001-1545-8) S 280.—

HARALD ZIMMERMANN
Papsturkunden 896—1046

Erster Band: 896—996. 2., revidierte Auflage 1988. Veröff. d. Historischen Komm., Bd. III; Denkschriften der phil.-hist. Klasse, 174. Band. 646 Seiten, Leinen (ISBN 3-7001-0655-6) S 980.—
Zweiter Band: 996—1046. 2., revidierte Auflage 1989. Veröff. d. Historischen Komm., Bd. IV; Denkschriften der phil.-hist. Klasse, 177. Band. 550 Seiten, Leinen (ISBN 3-7001-0717-X) S 900.—
Dritter Band: Register. 1989. Veröff. d. Historischen Komm., Band V; Denkschriften der phil.-hist. Klasse, 198. Band. 418 Seiten. Leinen (ISBN 3-7001-1528-8) S 840.—
broschiert (ISBN 3-7001-1529-6) S 770.—

VERLAG DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
A-1010 Wien, Dr.-Ignaz-Seipel-Platz 2, Tel. 0222/51 5 81/Dw. 307, 308

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunkt 4/90	Die Macht der Medien Beiträge von *Eugen Biser, Fritz Csoklich, Anton Fellner, Werner Rohrhofer.*
Fritz Müller	Buch- und Verlagswesen in Österreich
Hans Paarhammer	Das Kirchenrecht im Dienst der Seelsorge
Kurt Piskaty	Die Kirche auf den Philippinen
Markus Lehner	Nicht Fisch, nicht Fleisch — Zur chronischen Identitätskrise des Diakonats

---

Inlandsbezug	vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November vorgenommen werden.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentralkasse Linz, Kto. 7-01.032.697 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich:	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1988	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	S 320.—	S 90.—
	(einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland	DM 54,—	DM 15,—
Schweiz	sfr 51.—	sfr 13.—
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift
Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/27 81 21
Hersteller: LANDESVERLAG Druck, A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

Theologisch-praktische Quartalschrift

■ DIE MACHT DER MEDIEN

Biser Der Mensch im Medienzeitalter
Csoklich Macht und Ohnmacht der Medien
Rohrhofer Kirche und Medien
Fellner Fernsehen nahgesehen

Winkler Kirchengeschichte als „Skandalgeschichte"
Lehner Nicht Fisch, nicht Fleisch — Zur chronischen Identitätskrise des Diakonats
Piskaty Die Kirche auf den Philippinen

Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen
Piskaty Hinübergehen zum anderen

Literatur

Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jh., Der Mythos vom männlichen Gott, Festschriften, Philosophie, Heilige Schrift, Moraltheologie, Lateinamerika

4. Heft 1990 138. Jg.

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1990

Schwerpunktthema: Die Macht der Medien

Eugen Biser: Der Mensch im Medienzeitalter 313
Fritz Csoklich: Macht und Ohnmacht der Medien 330
Werner Rohrhofer: Kirche und Medien. Anmerkungen zu einem belasteten Verhältnis am Beispiel Österreichs 336
Anton Fellner: Fernsehen nahgesehen 344

Abhandlungen:

Gerhard B. Winkler: Kirchengeschichte als „Skandalgeschichte" — Methoden der Manipulation 350
Markus Lehner: Nicht Fisch, nicht Fleisch. Zur chronischen Identitätskrise des Diakonats 358
Kurt Piskaty: Die Kirche auf den Philippinen 366

Bericht:

Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen 372

Spiritueller Beitrag:

Kurt Piskaty: Hinübergehen zum anderen — Die Spiritualität einer missionarischen Ordensgemeinschaft (SVD, Gesellschaft des Göttlichen Wortes) 381

Literatur:
Das aktuelle theologische Buch:

Josef Schmuck: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jh. (Hg. v. Coreth E./Neidl W./Pfligersdorfer G.) — Bände 2 und 3 385
Josef Janda: Der Mythos vom männlichen Gott (F. Raurell) 389
Besprechungen 392
Festschriften (392), Philosophie (395), Heilige Schrift (398), Moraltheologie (406), Lateinamerika (409)
Eingesandte Schriften 412
Register 415
Impressum ..... letzte Seite

Herausgeber: Die o. Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz

Redaktion: **A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20**
Chefredakteur: o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler
Redakteure: o. Prof. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58), o. Prof. DDr. Walter Raberger, o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner
Sekretär: Mag. Otmar Stütz
Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau und Regensburg

Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Eugen Biser, D-8000 München 40, Leopoldstraße 13
Dr. Fritz Csoklich, A-8020 Graz, Schönaugasse 64
Dr. Anton Fellner, A-1180 Wien, Paulinengasse 18—20/2/12
o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1
Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Kaisergasse 26
Mag. Markus Lehner, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
o. Prof. Dr. Kurt Piskaty, A-2340 Mödling bei Wien, St. Gabriel
Dr. Werner Rohrhofer, A-4040 Linz, Rappetsederweg 7
Dr. Josef Schmuck, A-8020 Graz, Universitätsplatz 3
o. Prof. Dr. Gerhard B. Winkler, A-5020 Salzburg, Universitätsplatz 1

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und das Bundeskanzleramt Wien.

EUGEN BISER

Der Mensch im Medienzeitalter

Die Medien in ihren verschiedenen Erscheinungsformen bestimmen heute den Ablauf unseres Alltags wesentlich mit. Und neben unser eigenes Erleben tritt eine „Welt aus zweiter Hand", deren Realitätsbezug unklar bleibt. Daraus ergeben sich grundlegende Fragen nach dem Sein, nach der Erkenntnis, nach den prägenden Faktoren unseres Bildes von der Welt und dem Menschen sowie nach unserer Freiheit. Das sind letztlich philosophische Fragen, denen sich der Verfasser, emeritierter Professor für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie in München, stellt. Er bleibt nicht bei den Fragen stehen, sondern macht in einer prekären Situation auch ein therapeutisches Angebot, indem er die heilende Kraft des Lesens propagiert. Den Ausführungen liegt ein Vortrag beim „Aktionskreis Wirtschaft — Politik — Wissenschaft" in München zugrunde. (Redaktion)

Weltverlust und Weltgewinn

„Welche Gestalt hat das Universum?" fragt der in ein utopisch fernes Endstadium der gegenwärtigen Welt „entrückte" Berichterstatter von *Franz Werfels* „Stern der Ungeborenen" den „Hochschwebenden", in dem das Wissen der Epoche seinen gestalthaften Ausdruck findet. Und er bekommt die überraschende Antwort: „Das Ganze hat die Gestalt des Menschen." Das ist die Umkehrung des Bildgedankens, in dem der Mensch von der Antike bis zum Verfall dieser Sinnfigur während der ersten Phase der Neuzeit seine höchste Sinndeutung gefunden hatte: der Mikrokosmosidee.[1] Daß der Mensch „quodammodo omnia", in gewisser Hinsicht das Universum sei, hatte schon *Aristoteles* in seiner berühmten Abhandlung über die Seele gelehrt. Und am Ende der vielfältigen Wiederholungen und Abwandlungen des Gedankens versicherte *Nikolaus von Kues:*

„Der Mensch ist Gott; aber nicht der absolute Gott, da er doch Mensch ist: er ist somit der menschliche Gott. Und der Mensch ist eine Welt; jedoch nicht das konkrete Universum, da er doch Mensch ist: er ist vielmehr eine Welt im Kleinen, der Mikrokosmos."[2]

Daß diese Idee in der Folge — trotz gelegentlicher Rückblenden — verblaßte, so daß Werfel nur noch in Form einer ironischen Reminiszenz auf sie zurückkommen konnte, geht auf den Verfall des Orientierungsrahmens zurück; denn die Entdeckung der tatsächlichen Weltgestalt entzog dem statischen Weltbild der Antike den Boden; und zudem trat an die Stelle des physikalisch geprägten Weltbegriffs immer mehr der soziale, der sich im antikartesianischen Zug des neuzeitlichen Denkens durchsetzte. Was als „Welt" erfahren und eingeschätzt wurde, war nicht mehr der von den Himmelskörpern gebildete Kosmos, sondern die „ganz gewiß vom Menschen gemachte" Menschenwelt, der als Schlüsselbegriff im Denken des Renaissancephilosophen *Giambattista Vico* auftauchende „mondo civile", verstanden als die zur Weltgestalt überhöhte Gesellschaft.[3]

---

1 Näheres zu diesem Motiv in meiner „Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik", München 1970, 66 ff.

2 *Cusanus*, De coniecturis II, c. 14

3 Um die Klärung dieses Zusammenhanges hat sich vor allem *K. Löwith* verdient gemacht; dazu seine Abhandlung „Weltgeschichte und Heilsgeschehen" im titelgleichen Band II seiner Sämtlichen Schriften, Stuttgart 1963, 125—149.

im Zentrum des — mit seiner Spitze gegen *Marx* und *Heidegger* gerichteten — Denkens des Heidelberger Philosophen *Karl Löwith* stand das Programmziel der „Wiedergewinnung der Welt". Getragen war diese Antithese von der Sorge, daß die durch den Marxismus und seine Folgen weltlos gewordene Philosophie unvermeidlich einem historischen Relativismus verfallen werde. Daß diese Sorge nur allzu begründet war, zeigt die sich als „Postmoderne" ausgebende Denkweise, in der die Beliebigkeit geradezu den Rang eines Prinzips erlangte. Inzwischen kam es jedoch zu einer Wiederherstellung der Welt auf einem Weg, den Löwith nur mit größter Skepsis zur Kenntnis genommen hatte: auf dem Weg der Medien! Die Paradoxie dieser Entwicklung lag darin, daß es ausgerechnet die Gesellschaft war, die sich in den Medien das bisher perfekteste Instrument schuf, mit dem sie den Menschen ihren Zwecken unterwarf und adaptierte. Doch ungeachtet dessen erzeugen die Medien nun einmal ein neues Welt-Bild, das Gefühl einer neuartigen Welt-Bürgerschaft und das Bewußtsein ihrer Rezipienten, Welt-Kinder in einem neuartigen Sinn des Ausdrucks geworden zu sein. In ihnen erwacht das Bedürfnis, nicht nur im eigenen Lebens- und Wirkbereich, sondern überall „dabei zu sein". Umgekehrt sind die von den Medien vermittelten Inhalte mit der Konnotation verbunden, daß man sich um den angemessenen „Platz an der Sonne" brachte, wenn man sie versäumte. Doch wo ist dieser Ort? Die Antwort kann nur lauten: überall und nirgendwo! Und das besagt: die Medien vermitteln ein utopisches Weltbewußtsein, das ebenso Aufschluß über ihre Wirksamkeit wie über ihre Herkunft gibt und in diesem Zusammenhang genauer bedacht werden muß. Wie steht es zunächst um ihre Herkunft?

Medien und Hochtechnik

Wesen und Wirken der Medien sind nur aus ihrem Zusammenhang mit der modernen Hochtechnik zu verstehen. Von dieser traf *Sigmund Freud* in seinem hellsichtigen Essay über das „Unbehagen in der Kultur" die Feststellung, daß sie im Begriff stehe, sich von ihrer ursprünglichen Zwecksetzung als Instrument der Daseinserleichterung abzulösen und sich damit von der Seite des leidenden Menschen auf die des träumenden zu schlagen.[4] Nicht die Beseitigung der unbewältigten Notstände, sondern die Realisierung uralter Menschheitsträume sei zu ihrem Vorzugsziel geworden. Eine zeitgeschichtliche Gegenprobe bestätigt die stupende Treffsicherheit dieser Diagnose. Denn mit der Freisetzung der Kernenergie kam das himmlische Feuer des Prometheus — als Wirklichkeit gewordener Mythos — in die Hand des Menschen; mit der Mondlandung realisierte er den Traum von der Sternenreise, mit der Herztransplantation das Hauffsche Märchen vom „Kalten Herzen". Diesem Zug verdanken auch die Medien ihre Entstehung. Das klärt sich vollends, wenn man das Problem, wiederum mit Freud, auf die theologische Ebene verlagert und davon ausgeht, daß die Menschheit mit dem Instrument der Hochtechnik das ins Werk zu setzen sucht, das *Nietzsche* ihre „schönste Apologie" genannt hatte: die Usurpierung göttlicher Attribute.[5]

Tatsächlich greift die Hochtechnik mit der

[4] *S. Freud*, Das Unbehagen in der Kultur (von 1930), in: Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt 1974, 191—270.

[5] In einer Nachlaßaufzeichnung besteht Nietzsche darauf, daß der Zeitpunkt gekommen sei, die an die göttliche Überwelt abgetretenen Attribute für den Menschen zurückzugewinnen; dazu meine Schrift „Gottsuche oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums", Salzburg 1982, 37.

Entsendung von Raumsonden nach dem Hochziel göttlicher Allgegenwart, mit der Gentechnik und der Ermöglichung eines atomaren „overkills" nach göttlicher Schöpfer- und Geschichtsmacht — Evolution und Apokalypse geraten tendentiell in menschliche Regie — und mit der Medientechnik nach einem Anteil an göttlicher Allwissenheit. Insofern fügt sich diese voll in jenes Konzept menschlicher Selbstüberhöhung ein, das Freud mit der Bemerkung apostrophierte, daß der homo faber auf der gegenwärtigen Stufe seines Könnens im Begriff stehe, sich mit Hilfe technischer Prothesen zur Figur des „Prothesengottes" aufzublähen.

Dennoch stehen die Medien zum Komplex der übrigen Technik zugleich in einem Spannungsverhältnis, das dann zum Vorschein kommt, wenn man bei der Rede von den realisierten Utopien und Menschheitsträumen den Akzent auf „Träume" legt. Denn es ist, als besinne sich die technische Entwicklung in der Medientechnik darauf, daß sie sich auf die Seite des träumenden Menschen geschlagen hatte. Die Differenz betrifft somit das Realitätsproblem. Während die sonstige Hochtechnik darauf ausgeht, Utopien in Wirklichkeit umzusetzen, verwandeln die audiovisuellen Medien allabendlich die harte Alltagswirklichkeit in Traum und Show. Damit setzen sie nicht nur den großen Kontrapunkt zu der noch vorherrschenden Tendenz der Hochtechnik; vielmehr greifen sie auch mit zunehmender Macht ins Wirklichkeitsgefüge der modernen Lebenswelt ein. Neben die Schreckfigur des „Big Brother" tritt mit ihnen der „elektronische Entertainer" auf den Plan, der auf persuasive Weise erreicht, was jener mit dem Einsatz seiner terroristischen Mittel nie ganz erzwingen konnte. Der Unterschied betrifft jedoch nicht nur die Mittel, sondern das neu entstehende Weltgefühl. Konnte man unlängst noch mit *Odo Marquard* von einem Prozeß der „Anästhetisierung" des modernen Lebensgefühls sprechen, so setzt mit den Medien eine umfassende Reästhetisierung der bestehenden Verhältnisse ein. Gleichzeitig üben sie, ohne ihre Herkunft aus gesellschaftsimmanenten Interessen zu verleugnen, stillschweigend Kritik am Profil der modernen Gesellschaft, das durch ihren Zug zur Konsum- und Leistungsgesellschaft bestimmt ist. Was gesellschaftlich zählt, ist in ihrer Perspektive nicht so sehr der Konsum und die Leistung als vielmehr das, was Unterhaltungswert besitzt. Vermutlich hängt es damit zusammen, daß das Fernsehen den Menschen, wie mit *Hans Blumenberg* formuliert werden könnte, einseitig als das Wesen der Neugier und der rasch wechselnden Sensationen anspricht und dadurch auf eine extrem extravertierte Haltung festlegt, so daß er Gefahr läuft, ohne es zu bemerken den Boden der Realität unter den Füßen zu verlieren.[6] Doch bevor der anthropologischen Rückwirkung nachgegangen werden kann, muß die noch offene Frage nach der Wirksamkeit der Medien beantwortet werden.

Das Medium als Botschaft

Mit dem Hinweis auf die Ästhetisierung der menschlichen Lebenswelt ist die Wirksamkeit der Medien erst von ihrem Rand her berührt, es sei denn, daß man sich genauer auf das ästhetische Erlebnis in seiner Beziehung zur Realität einläßt. Was wir als schön empfinden, tritt für uns in einen verklärenden Nimbus. Es spricht uns in erster Linie nicht als Faktum, noch nicht einmal als Kunstwerk oder Natur-

[6] Dazu *Blumenbergs* Ausführungen zum Prozeß der theoretischen Neugierde im dritten Teil seines Werks „Die Legitimität der Neuzeit", Frankfurt 1966, 201—432.

schönes, sondern als Versprechen und Verheißung an. Aus dem, was sich uns als Rose zeigt, ergeht an uns, wie *Rilke* dichtete, die Einladung, ihr in das hinein zu folgen, was sich unter ihren „Lidern" verbirgt. Im Erlebnis des Schönen wird uns deutlich, daß mit dem, was als „Faktenwelt" in Erscheinung tritt, noch nicht das letzte Wort über das Sein der Dinge gesprochen ist. Vom Schönen geht ein Impuls aus, der auf die „Entrückung" des Erlebenden hinwirkt. Das Erlebnis des Schönen ist dem des Mystikers benachbart.

Wenn man sich fragt, was die ungeheure Faszination des Fernsehens ausmacht, sieht man sich auf eine ähnliche Spur verwiesen. Weit mehr als durch seine Inhalte schlägt das Fernsehen durch die Suggestion der Daseinserleichterung in seinen Bann. Das zur Unentbehrlichkeit gewordene Medium entlastet von der harten Form der Berufsarbeit, es „enthebt" seine Rezipienten aus einer oft als unentrinnbar empfundenen Situation, es erschließt ihnen Dimensionen, die ihnen unter dem Druck der phantasielosen Arbeitswelt verwehrt blieben, es entrückt sie in einen Zustand wohltuender Schwebe und Beziehungslosigkeit. Und es bewirkt dies nicht etwa durch die von ihm vermittelten Inhalte, sondern vor jedem inhaltlichen Angebot bereits durch sich selbst. Denn beim Empfang von audiovisuellen Sendungen kommt es, von den meisten unbemerkt, zu einer Inversion der Verhältnisse, zu der sich nur in der christlichen Offenbarungsreligion ein Gegenstück findet. Es ergibt sich aus dem unausdenklichen Eingangssatz des Johannesevangeliums, der anstelle eines Inhalts den Vermittler dieser Inhalte zum Anfang aller Dinge erklärt: „Im Anfang war das Wort." Es wirkt wie eine Anleihe oder doch wie eine ferne Rückerinnerung an diesen johanneischen Grundsatz, wenn der kanadische Medientheoretiker *Marshall McLuhan* zu Beginn seiner berühmten Abhandlung „Understanding Media" erklärt:

„In einer Kultur wie der unseren, die es schon lange gewohnt ist, alle Dinge, um sie unter Kontrolle zu bekommen, aufzusplittern und zu teilen, wirkt es fast schockartig, wenn man daran erinnert wird, daß in seiner Funktion und praktischen Anwendung das Medium die Botschaft ist."[7]

Grund der Faszination ist somit das Medium, das im Spiel der von ihm vermittelten Inhalte stets selbst die von ihm ausgehende Botschaft ist. Das aber ist die für den unter dem Konsum- und Leistungszwang stehenden Menschen der Gegenwart denkbar eingängige und verheißungsvolle Botschaft, daß er nach des Tages Mühe, Not und Enttäuschung auf Stunden der Entlastung und Enthebung hoffen darf; es ist somit die große eskapistische Verheißung, auf die er während des ganzen Arbeitstages insgeheim gewartet hatte. Doch wie kommt dieser Effekt zustande? Die Gründe lassen sich auf drei Begriffe bringen: Illusionierung, Denkentwöhnung und Narkotisierung.

Illusionierung

Die Illusionierung des Rezipienten wird vor allem durch den konsequenten Einsatz von Surrogaten erreicht. Imitationen und Reproduktionen treten an die Stelle des Umgangs mit dem Originären. In diesem Tatbestand schlägt die Herkunft der audiovisuellen Medien aus der Welt der Photographie und des Bildes durch, verstärkt durch den Umstand, daß sie die Abbilder und Reproduktionen an die Stelle der „Originaldaten" setzen und diese zudem nach medienspezifischen Zwecken

[7] *M. McLuhan*, Die magischen Kanäle, Frankfurt und Hamburg 1970, 17; auf den eklatanten Zusammenhang mit der johanneischen Fundamentalaussage verwies meine Schrift „Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung", München und Freiburg 1971, 131 ff.

und Gesichtspunkten arrangieren. Im selben Maß, wie sie den Rezipienten auf diesem Weg der realen Alltagswelt entfremden, versetzen sie ihn in eine Sphäre der Imagination, in der ihm die harten Fakten und Verhältnisse in einer schwerelosen, unverbindlichen und geschönten Form wiederbegegnen. Es ist, als sei das Lied der Alltäglichkeit, das ihm bis zum Überdruß in den Ohren klingt, in eine höhere Tonart transportiert, in der es sich ungleich heller und leichter ausnimmt. Unwillkürlich drängt sich die Erinnerung an den Schluß des alttestamentlichen Weisheitsbuches auf, das die ägyptischen Plagen mit einem musikalischen Vergleich zu erläutern sucht: damals hätten sich die Elemente in ihrem Verhältnis untereinander geändert, „wie wenn auf einer Harfe die Töne den Rhythmus ändern und doch den gleichen Klang behalten" (Weish 19,18). Nur der mit dieser Illusionierung verbundene Verlust bleibt dem Rezipienten in der Regel verborgen. Eingehüllt in eine Welt der Imitationen und Reproduktionen wird er nicht nur der Erfahrungswelt entfremdet, sondern auch dem, was die Originalität ihrer Gegenstände ausmacht. In diesem Zusammenhang schlägt vor allem die Differenz zu Buche, die *Walter Benjamin* im Vergleich des Kunstwerks mit seiner Reproduktion aufgegangen war. Auch wenn diese noch so vollkommen gelingt, verliert das Werk mir ihr doch den Nimbus der Ursprünglichkeit und Einmaligkeit. Der von Benjamin in diesem Zusammenhang verwendete Begriff „Verlust der Aura" bietet sich einer kritischen Medienanalyse geradezu als Schlüsselbegriff an.[8]

Denkentwöhnung

Die von den Medien bewirkte Denkentwöhnung folgt demgegenüber aus der Umkehrung des natürlichen Verhältnisses von Wort und Bild. Während im Regelfall das Bild illustrierend zum Wort „hinzukommt", so daß die Konsekution der Erlebnisse vom Denken gesteuert und von der Optik lediglich beleuchtet wird, ist das, was die audiovisuellen Medien vermitteln, eindeutig durch die von ihnen gebotenen Bilder beherrscht. Die „Sequenzen", in denen diese ablaufen, gehorchen eigenen, wesentlich optischen Gesetzen. So gerät beim Fernsehempfang die Denklogik des Rezipienten stets in einen Konflikt mit der Bildlogik des Gebotenen. Da diese seinem denkenden Nachvollzug aber stets zuvorkommt, erlahmt sein logischer Wille, zumal er alsbald bemerkt, daß er leichter folgen kann, wenn er sich einfach dem Spiel der Bilder überläßt. Umso radikaler ist der Eingriff in sein Selbstverhältnis, den er unter dem lustvollen Eindruck dieser Entlastung tatsächlich erleidet. Man schwärzt das Fernsehen nicht an, wenn man die Behauptung wagt, daß es den Rezipienten hinter den kulturellen Stand, der mit dem Eintritt in die Schrift- und Denkkultur erreicht worden war, auf archaische Orientierungs- und Verständigungsformen zurückwirft. Die vielfach behauptete Wiederkehr des Mythos läßt keinen Zweifel daran, daß mit dieser These kein Gespenst beschworen, sondern eine Realität angesprochen wird.

Narkotisierung

Aus beidem, der Illusionierung und Denkentwöhnung, ergibt sich der narkotisierende Effekt der audiovisuellen Medien. Mit dieser Wirkung stehen die Medien durchaus nicht allein; wohl aber erzielen sie die Narkotisierung konsequenter und anhaltender als alle ihre Konkurrenten. Diese sind, bezeichnend

[8] *W. Benjamin*, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (von 1935), in: Illuminationen, Frankfurt 1980, 136—169.

genug, vor allem im Feld der Pseudo- und Ersatzreligionen angesiedelt, das sich in breiter Fächerung von den Pop- und Rockfestivals über die Jugendsekten und asiatische Meditationsformen bis hin zu den Symbolfiguren der New-Age-Bewegung erstreckt. Gemeinsam ist ihnen der Zug zum „holistischen" Bewußtsein, zur „Vernetzung" der Denkformen, zu kosmischen Verschmelzungs- und Enthebungserlebnissen. Gemeinsam ist ihnen freilich auch, daß sie diese Suggestionen nur kurzfristig vermitteln können und die davon Ergriffenen alsbald wieder den Zwängen der Alltäglichkeit überlassen müssen. Damit verglichen sind die „leichten Ekstasen" des Fernsehens weniger spektakulär, dafür aber von Dauer. So arbeitet das Medium unwillkürlich, aufgrund der ihm eingeschriebenen „Botschaft" aber umso wirksamer, auf eine Transformation seines Rezipienten hin, die von diesem als Entrückung in einen anhaltenden Trancezustand empfunden wird. Der aber kommt seinem Verlangen nach Entlastung und Enthebung in einer Weise entgegen, daß er zum Medium nachgerade eine symbiotische Beziehung eingeht. Es wird für ihn zur „elektronischen Droge", gegen die keine von den bisher empfohlenen Entwöhnungskuren aufkommt. Das Wort von der „Medienabhängigkeit" des heutigen Menschen ist nicht zu hoch gegriffen; es beschreibt einfach einen Tatbestand.

Verschwinden der Wirklichkeit

Wenn man versucht, die drei aufgezeigten Wege in einen einzigen ausmünden zu lassen, sieht man sich mit dem Einfluß der Medien auf das Realitätsbewußtsein konfrontiert. Was die Medien vermitteln, sind durchwegs Reproduktionen und Sekundärerfahrungen, die jedoch unter dem Anschein von Primärerlebnissen dargeboten werden. Zu der von ihnen ausgehenden Suggestion gehört deshalb vor allem auch die Verschleierung dieser Differenz. Gleichzeitig erlahmt das Unterscheidungsvermögen des heutigen Menschen zwischen dem, was er in Form von Primärerfahrungen erlebt und dem, was ihm in Form immer vollkommenerer Reproduktionen „vorgespiegelt" wird. Vermutlich wird es der mit dem Medienkonsum verbundene Gewöhnungseffekt schon in Bälde mit sich bringen, daß der Durchschnittsrezipient der Reproduktion sogar den Vorzug vor dem Originären gibt. Im Bild des Freudschen „Prothesengottes" könnte man sagen, daß die technischen Prothesen im Maß, wie er mit ihnen „verwächst", ihm zur „zweiten Natur" werden. Was das für sein Realitätsbewußtsein besagt, hat *Hartmut von Hentig* mit der Formel vom „allmählichen Verschwinden der Wirklichkeit" auf den Begriff gebracht.[9]

Damit ist die zweifellos folgenschwerste Wirkung der Medien angesprochen. Ungeachtet der Weltläufigkeit, die sie vermitteln, entziehen sie ihrem Verwender zugleich den Boden, auf dem er steht. Sie treiben einen Keil zwischen ihn und die ihn tragende Wirklichkeit. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß alle religiösen Akte und Verhaltensweisen auf „Realitätsgewinn" abzielen, angefangen von den Gottesbeweisen, die Gewißheit über das göttliche ens realissimum, die absolute Wirklichkeit, zu verschaffen suchen, bis hin zum Gebet, dem es letztlich um die Fühlung der Gotteswirklichkeit zu tun ist, kommt hier der unterschwellige Atheismus der Medien zum Vorschein. Und es erweist sich aufs neue, daß sie das bisher perfekteste Instrument einer Gesellschaft

[9] *H. von Hentig*, Das allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit, München und Wien 1984.

sind, die weder um die menschliche Person noch um ihre religiöse Bestimmung weiß und überdies mit allen Mitteln darauf ausgeht, den Tod aus ihrem Einflußbereich zu verdrängen, um den Menschen weder zum Bewußtsein seiner Personwürde noch seiner Gottesbeziehung kommen zu lassen. Doch wie steht es um ihn im Medienzeitalter?

Die deformierende Information

Wenn man versucht, aus der gewonnenen Analyse die anthropologische Summe zu ziehen, sieht man sich zu dem Schluß genötigt, daß der medienabhängig gewordene Mensch Gefahr läuft, zu einer Reproduktion seiner selbst herabzusinken. Im Blick auf die Feststellung, daß die Medien den Rezipienten auf eine „vorkulturelle" Position zurückwerfen, könnte man auch sagen: sie betreiben seine Demontage als Kulturwesen.[10] Wenn das als Ausdruck eines exzessiven Medienpessimismus aufgefaßt würde, wäre die These freilich völlig mißverstanden. Denn der ganzen Ableitung liegt die Überzeugung von der Schicksalhaftigkeit der modernen Medienszene zugrunde. Daß sie zustande kam, war weniger die Folge des sie ermöglichenden technischen Entwicklungsstandes als vielmehr einer auf sie hinführenden kulturgeschichtlichen Konsequenz. Wie die gesamte Hochtechnik haben auch die Medien als ein metaphysisches Phänomen zu gelten. In und mit ihnen zieht der im Kulturleben wirksame Geist letzte Folgerungen aus den von ihm selbst geschaffenen Prämissen. Die Medien sind und bleiben unser Schicksal, so daß jede Verteufelung auf den unsinnigen Versuch hinausläuft, aus der Welt, die uns umfängt und trägt, zu emigrieren. Das heißt freilich keinesfalls, daß sie mit ihren Auswirkungen einfach hingenommen werden müßten. Denn menschenwürdig handelt nicht, wer sich dem Schicksal fatalistisch überläßt, sondern wer es zu meistern sucht. Und dazu bieten die Medien von sich aus die Chance. Denn sie stehen zum Ursprung der abendländischen Kultur in einem ebenso zwiespältigen Verhältnis wie zur Hochtechnik. Von ihrer Wurzel her ist die Kultur ebenso ihre Ursache wie ihr Korrektiv. Darin besteht die Chance eines verantwortlichen Umgangs mit ihnen. Und alle Kritik dient, recht verstanden, nur der Wahrnehmung dieser Chance.

Das gilt auch von der extremen These, daß die Medien den Verwender zu einer Reproduktion seiner selbst herabwürdigen. Mit ihr ist im Grunde nur gesagt, daß die Medien dem Rezipienten ihr eigenes Strukturgesetz — ihre „Botschaft" — aufnötigen. Das kommt dadurch zustande, daß sie ihn auf Haltungen festlegen, die für ihn nur als „Kontrastprogramme" sinnvoll und heilsam wären. Denn sie verschaffen ihm nicht nur die ihm zustehende Entspannung, sondern verwandeln diese in einen Dauerzustand und verurteilen ihn so zur Lethargie. Zwar ist es für ihn nach dem Lärm des Alltags ebenso anregend wie wohltuend, mit faszinierenden Bildsequenzen konfrontiert zu sein. Die Gefahr beginnt jedoch, wenn sich der natürliche Vorrang des Wortes vor dem Bild in sein Gegenteil verkehrt und, wie bereits beschrieben, eine Bildlogik die Funktion der Denklogik an sich reißt. Ebenso kommt es einem menschlichen Bedürfnis entgegen, von einem starken Erlebnis hingenommen und dadurch für eine Weile aus der Fron des Leistungs-

[10] Damit ist selbstverständlich nur die in der abendländischen Lebenswelt herrschend gewordene Schrift- und Denkkultur gemeint und in keiner Weise in Abrede gestellt, daß auch die ihr vorausliegenden Denk- und Lebensformen als ausgesprochene Kulturleistungen zu gelten haben. Der Mensch ist von Natur aus Kulturwesen und nur als solches existenz- und überlebensfähig.

zwangs entlassen zu werden. Wenn sich dieser Zustand jedoch hinzieht und verfestigt, wächst die Bereitschaft des Rezipienten, anstatt sich selbstverantwortlich zu seinen Bewußtseinsinhalten zu verhalten, seine Lebensgestaltung einer Fremdregie zu überlassen. Was dann entsteht, ist von *David Riesman* mit dem Bild des „außengesteuerten" Menschen verdeutlicht worden.[11] Doch damit ist auch schon der Punkt erreicht, an dem die Auswirkungen der Medien mit den Interessen einer Gesellschaft zusammenfallen, der lediglich an der Funktionalität des Menschen als Leistungs- und Konsumwesen, nicht jedoch an seiner ebenso unverrechenbaren wie unvertretbaren Personalität gelegen ist. Unterstrichen wird diese Gefahr allenfalls noch durch die den Medien — als Derivaten der Unterhaltungsindustrie — eingeschriebene Tendenz, den Rezipienten in eine zuständliche Hab-Gier zu versetzen und dadurch das Gleichgewicht von „Haben und Sein" definitiv zugunsten eines unersättlichen und unstillbaren Habenwollens zu verschieben.[12]

Wird damit aber nicht der Teufel an die Wand gemalt? Ist die von den Medien ausgehende „Botschaft" so wirkungsvoll, daß sie tatsächlich an den Kern des Menschen und seine Fähigkeit zu personaler Selbstbestimmung rührt? Gehören denn die elektronischen Medien nicht einfach zu dem von der modernen Zivilisation gebotenen Komfort, der wie alle Luxusartikel nur schadet, wenn er im Übermaß genossen wird? Gegen diese naheliegenden Einwände könnten schon statistische Erhebungen geltend gemacht werden, die auf ein bedenkliches Auswuchern des Medienkonsums, vor allem in Kreisen Jugendlicher, hindeuten. Indessen darf in dieser Frage nicht der Statistik das letzte Wort gelassen werden. Denn den angeführten Einwänden wäre erst dann die Spitze abgebrochen, wenn sich zeigen sollte, daß im Menschen selbst eine Anfälligkeit zu seiner „medialen Demontage" besteht, eine Anfälligkeit dafür also, zu einer Reproduktion seiner selbst zu entarten. Damit wird die Rückfrage nach der „conditio humana" unumgänglich.

Das plastische Wesen

Es ist keine Übertreibung, wenn man die Behauptung wagt, der Mensch sei noch nie in seiner Geschichte so sehr auf den Prüfstand gestellt worden wie in diesem Jahrhundert. Das gilt ebenso von seiner Belastung durch die diktatorischen Herrschaftssysteme, die sich während der ersten Jahrhunderthälfte in ganz Europa etablierten, wie von seiner aktuellen Herausforderung durch die ständig eskalierende Medienszene. Hier wie dort ging es um den Versuch, ihn unter sein personales Niveau zu drücken, den Spielraum seiner Selbstbestimmung einzuschränken und ihn so einer politischen oder ökonomischen Fremdsteuerung zu unterwerfen. Nur die Wege waren verschieden: während die diktatorischen Systeme ihr Ziel auf dem Wege der Einschüchterung und des Terrors zu erreichen suchten, setzt die Medienszene auf die ungleich größere Wirksamkeit der persuasiven Mittel. In richtiger Einschätzung der psychischen Gegebenheiten geht sie davon aus, daß der Mensch leichter noch dazu überredet als gezwungen werden kann, sich als Personwesen aufzugeben und sich den vorgegebenen Denk- und Verhaltensmustern zu verschreiben.

---

[11] *D. Riesman*, Die einsame Masse, Reinbek 1965, 177 f.

[12] Das von *Gabriel Marcel* mit seinem Werk „Sein und Haben" (von 1954) in den philosophischen Disput eingebrachte Begriffspaar wurde vor allem von *Erich Fromm* aktualisiert, dazu seine Abhandlung „Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft", München 1976.

Wenn man die Zusammenhänge auch nur bis hierhin verfolgt, wird klar, daß damit die Frage nach dem Menschen neu gestellt werden muß. Denn die klassische Frage „Was ist der Mensch?" — nach *Kant* die Grundfrage alles philosophischen Forschens und alles kulturellen Schaffens — führt immer nur zu einem Wesensbild des Menschen, dem aus biblischer Sicht der Satz entspricht, daß er „nach dem Bild Gottes" geschaffen sei (Gen 1,26).[13] Was unter dem Druck der modernen Herausforderung jedoch zu erfragen ist, bezieht sich nicht auf die Wesensgestalt, sondern auf die Gestaltbarkeit des Menschen. Denn er ist unter allen Kreaturen die einzige, die sich zugleich gegeben und aufgegeben ist. Und das besagt, daß er das, was er von Natur aus ist, in Akten der Selbstverwirklichung immer erst noch „aus sich machen" muß. So ist er das Wesen einer einzigartigen Bildsamkeit und Plastizität, das Wesen des Übergangs und als solches ein immer noch einzulösendes Versprechen. Nicht umsonst nannte ihn *Nietzsche*, auf den diese Formulierung zurückgeht, das „noch nicht festgestellte Tier".[14] In diese Tiefenschicht des Menschseins stößt immer schon die Frage hinein, die dem Menschen nach der biblischen Paradiesgeschichte nachgerufen wurde, als er im Begriff stand, den angestammten Ort seiner Geborgenheit unwiederbringlich zu verlieren: „Wo bist du?" (Gen 3,9).[15] Es waren, höchst bezeichnend, die beiden schärfsten Kritiker des idealistischen Denkens, die diese biblische Frage zu philosophischen Ehren brachten: *Kierkegaard* und *Rosenzweig*, für den der Mensch durch die Frage in ein lebenslanges Zwiegespräch mit seinem Gott gerufen und, radikaler noch, als selbständiges Ich konstituiert ist.[16] Indessen klingt das nur wie ein Nachhall der bestürzenden Satzfolge, in der *Kierkegaard* seinem „stummen Mitwisser" gestand:

„Mein Leben ist zum Äußersten gebracht, ich ekle mich am Dasein, es ist geschmacklos, ohne Salz und Sinn . . . Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist; ich stecke den Finger ins Dasein: es riecht nach — Nichts. Wo bin ich? Was will das besagen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in dieses Unternehmen hineingestellt und einfach stehenlassen? Wer bin ich?"[17]

Was bringt die Sonde dieser Wo-Frage zum Vorschein? Im Sinne *Guardinis*, der gleichfalls zu den Pionieren dieser neuen Perspektive des Menschseins gehört, ist darauf zu antworten: die ins Wesen des Menschen eingeschriebene Geschichtlichkeit.[18] Danach gehört im Fall des Menschen die Geschichte zum Wesen hinzu; denn die Geschichtlichkeit des Menschen erklärt sich letztlich nur daraus, daß er eine „Geschichte mit sich selbst" auszutragen hat, eine Geschichte, deren „Siege" in Akten der personalen Selbstverwirklichung und deren „Niederlagen" in Zuständen der Selbstentfremdung bestehen. Als das „noch nicht festgestellte Tier" verfügt der Mensch als einzige Kreatur über die Fähigkeit zur Selbstüberschreitung, über

---

[13] In diesem Zusammenhang kann außer Betracht bleiben, daß sich die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ursprünglich nicht auf dessen Ähnlichkeit mit Gott, sondern auf seine Ermächtigung durch ihn bezieht; erst in spätjüdischer Zeit tritt das Abbild-Verhältnis in den Vordergrund, das dann auch die Paulusbriefe (wie etwa 1 Kor 11,7 und 15,47 ff) voraussetzen.

[14] *F. Nietzsche*, Jenseits von Gut und Böse III, § 62.

[15] Dazu die Ausführungen meiner Abhandlung „Menschsein in Anfechtung und Widerspruch", Düsseldorf 1980, 13—21.

[16] So *M. Buber* in seiner Darstellung der Geschichte des dialogischen Prinzips (Werke I, München und Heidelberg 1962, 296); dazu meine Schrift „Buber für Christen", Freiburg 1988, 66.

[17] Auf den überragenden Stellenwert dieser Sätze aus Kierkegaards Wiederholungsschrift (von 1843) verwies *K. Löwith* in seiner Abhandlung „Wissen, Glaube und Skepsis", Göttingen 1956, 79.

[18] *R. Guardini*, Unsere geschichtliche Zukunft, Würzburg 1953, 95—108.

die Freiheit, von seinen Möglichkeiten einen stets besseren Gebrauch zu machen und das je Bessere aus sich herauszuholen; doch schwebt er gleichzeitig auch in der Gefahr, von sich selber abzufallen und zu einem Schatten, im Grenzfall sogar zu einer Reproduktion seiner selbst herabzusinken. Darin besteht die von der Modal-Anthropologie entdeckte „Plastizität" seines Seins. Von der Chance seiner Optimierung sprach die christliche Tradition schon immer im Zusammenhang mit seiner Berufung zur Gottesfreundschaft und Gotteskindschaft. Die Möglichkeit seines Abfalls von sich selbst gehört dagegen zu den bestürzenden Einblicken, die der auf den Prüfstand gestellte Mensch dieser Zeit in sein eigenes Unwesen gewann. In der Erkenntnis, daß er unter sein Niveau gedrückt und manipuliert werden könne, setzten die Diktaturen ihren Macht- und Propagandaapparat auf ihn an. Und im gleichen Feld fanden auch die persuasiven Strategien der modernen Vergnügungsindustrie ihre Angriffsfläche. Damit ist dann aber auch schon der „Ort" ausgemacht, von dem aus die Medien ihren Einfluß auf den Menschen ausüben.

Der mediatisierte Mensch

Im Vorfeld der skizzierten Modal-Anthropologie hatte *Nietzsche* die Besorgnis zum Ausdruck gebracht, daß der abendländische Mensch einer zunehmenden Mediatisierung verfallen sei. Er habe nur noch ein gebrochenes Verhältnis zu sich selbst; die Freuden des Daseins genieße er nur noch mit schlechtem Gewissen; ja er sei dazu gekommen, das Schwergewicht aller Dinge hinter die Welt, in ein weltfernes Jenseits zu verlagern. An die Stelle der ihm zukommenden Freiheit trete das Gesetz; sein ganzes Leben sei in ein moralisches Regelsystem eingespannt; selbst seine Sprache, die natürlichste Form der Kommunikation, sei grammatischen Regeln unterworfen. Dafür macht er in erster Linie das Christentum verantwortlich, das den Menschen dazu gebracht habe, sich einem göttlichen Imperator verantwortlich zu fühlen und alles Glück von einer jenseitigen Vergeltung zu erwarten. In diese Kritik des Christentums sind neben massivem Mißverständnis auch hellsichtige Erkenntnisse eingemischt.[19] Nicht zuletzt gilt das von dem ihr zugrundeliegenden Begriff der „Mediatisierung" des Menschen, der durch die moderne Medienszene eine ganz überraschende Aktualität gewann. Tatsächlich können die durch sie hervorgerufenen Beeinträchtigungen unter keinen Begriff so glaubhaft zusammengefaßt werden wie unter dem der Mediatisierung. Unter diesem Leitbegriff sollen nun die bereits angesprochenen Auswirkungen der Medienszene nochmals bedacht und bis in jene Konsequenzen hinein durchgezogen werden, die Rückschlüsse auf eine mögliche Therapie erlauben.

Bei Licht betrachtet wiederholt die Rede von der Mediatisierung des Menschen lediglich den Schlüsselsatz *McLuhans*, wonach die zentrale „Botschaft" des Mediums nicht in den von ihm jeweils vermittelten Inhalten, sondern in ihm selbst besteht, nur daß die Wahrheit dieses Satzes nun auf den Medienverwender zurückbezogen wird. Was ihm schadet, sind danach nicht so sehr aufgenommene Inhalte als vielmehr die Folgen seiner Medienverwendung. So bedenklich Fernsehsendungen mit unmoralischen und brutalen Szenen auch immer sind; ungleich bedenklicher noch ist der zunehmende Freiheitsverlust, den die kontinuierliche Medienverwendung nach sich

[19] Dazu nochmals meine bereits erwähnte Schrift „Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums" sowie mein Taschenbuch „Nietzsche für Christen", Freiburg 1983.

zieht. Sie erzeugt eine Art „kalter" Süchtigkeit, durch die es dazu kommt, daß der Rezipient vom Fernsehen nicht mehr ablassen kann und am Ende sogar so etwas wie ein „schlechtes Gewissen" entwickelt, wenn er die eine oder andere Sendung versäumte. In der „Medienabhängigkeit" des heutigen Menschen kündigt sich der bereits vorhersehbare Zustand an, den *Freud* in seinem Schreckbild vom künftigen „Prothesengott" voraussah, und der — weniger ironisch — als der einer „elektronischen Symbiose" beschrieben werden kann. Im Grunde hat das elektronische Medium schon aufgehört, ein technisches Mittel in der Hand des Menschen zu sein. Genauer besehen ist nämlich noch nicht alles mit dem Satz gesagt, daß sich im Medienbereich das Verhältnis von Mensch und Mittel ins Gegenteil verkehrt und der Schöpfer zum Sklaven seines Werkes geworden sei. Vielmehr wird dieses Verhältnis insgesamt durch die Tatsache übergriffen, daß das Medium schon lange nicht mehr als „Mittel", sondern eher schon als eine Art „Organ" empfunden, eingeschätzt und verwendet wird.

Die modernen Medien sind, so gesehen, technische Organe der Horizonterweiterung und Daseinserleichterung, die bereits in den Lebensbereich des Menschen hineingehören und nicht mehr nur die Rolle eines Instrumentariums spielen. Zur vollen Wahrheit dieses Tatbestands gehört vor allem aber noch die Erkenntnis, daß das wahre Subjekt dieser Relation nicht etwa der symbiotisch mit dem Medium „verwachsene" Mensch ist, sondern weit mehr schon das Medium, das im Begriff steht, den Verwender unmerklich seinen eigenen Strukturen zu unterwerfen, so daß er immer mehr einer medialen Fremdbestimmung verfällt. Eben dies sollte der Begriff seiner „Mediatisierung" zum Ausdruck bringen.

Doch in welchem Sinn schaltet sich das Medium so „dazwischen", daß mit Fug und Recht von einer Mediatisierung gesprochen werden kann? Grundsätzlich geantwortet: indem es sich seinen Inhalten nach Art einer „Zentralbotschaft" auferlegt. Mit ihr appelliert es gleichzeitig an das Überhöhungs- wie das Entlastungsbedürfnis des rezipierenden Menschen. Was das erste betrifft, so verheißt es ihm nicht nur wie die bekannte Zigarettenreklame den „Duft der weiten Welt", sondern diese selbst. Man braucht sich nur noch an die Frühzeit des deutschen Fernsehens zu erinnern, als ganze Trauben von Menschen vor den damals noch seltenen Geräten standen, um beim Ereignis der englischen Königskrönung „dabei zu sein". Was sie anzog, war die Erwartung einer raumübergreifenden Gleichzeitigkeit, also die Hoffnung auf eine globale Expansion ihres audiovisuellen Vermögens. Was manche von ihnen aber wenigstens damals noch irritiert haben mochte, war der Eindruck, nur Bilder nach Art einer Filmreportage zu Gesicht bekommen zu haben, also nur eine Reproduktion dessen, was sie im Sinne eines „Spontanerlebnisses" zu sehen und hören hofften. Inzwischen arbeitet die Technik jedoch unablässig an der Verwischung dieser Differenzen, so daß der Medienrezipient immer mehr der Illusion verfällt, den ihm als Sinnenwesen gezogenen Grenzen entrückt und zum „allgegenwärtigen" Zeitzeugen überhöht zu sein.

Daß die Medien gleichzeitig auch seinem Entlastungsbedürfnis entgegenkommen, wird in dem Maß deutlich, wie man die Rückwirkung der medialen Zentralbotschaft auf die jeweils vermittelten Inhalte ins Auge faßt. Aus dem militärischen Nachrichtenwesen hervorgegangen, stilisieren die Medien diese grundsätzlich zu einer Nachricht, mit der sie jedoch — aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Vergnügungsindustrie — weniger an das Informationsbedürfnis als vielmehr an die Neugierde des Rezipienten appellieren. So

bieten sie eine möglichst bunte Palette von Tagesneuigkeiten, bei deren Aufmachung weit mehr Gewicht auf den Aktualitäts- als auf den Sachwert gelegt wird. Nicht als sei dieses Angebot, wie an dieser Stelle nochmals hervorgehoben sei, illegitim; denn der Mensch kann sich nicht kontinuierlich auf der Höhe seines Existenzaktes halten. Vielmehr hat er ein unbestreitbares Recht auf Entspannung und Erholung, und dies nicht zuletzt auch im Zug seiner geistigen Selbstverwirklichung. Doch schlägt die Befriedigung dieses Anspruchs in sein Verhängnis um, wenn er in der Entspannungshaltung fixiert und vom „Empfänger" zum „Opfer" des Medienangebotes degradiert wird. Noch stärker tritt dieser Zug in Erscheinung, wenn man die Stilisierung berücksichtigt, die sich aus dem gegensinnigen Verhältnis der Medien zur modernen Hochtechnik ergibt: die Stilisierung der Inhalte zu Gegenständen von Show und Traum. Im ersten Fall appellieren die Medien an die Sensationslust des Rezipienten, im zweiten arbeiten sie auf einen herabgesetzten Bewußtseinszustand hin, der die gebotenen Inhalte mehr und mehr seiner intellektuellen Kontrolle entzieht. Damit verliert er dann schließlich auch die Freiheit gegenüber dem Medium, das nun seinerseits aufhört, ein Instrument und „Mittel" in seiner Hand zu sein und ihn stattdessen — „mediatisiert".

Der Sinn für den Imitationscharakter des medial Gebotenen ist heute schon fast völlig verschwunden. Das aber zieht zwei schwerwiegende Folgen nach sich. Zum einen verliert der Medienrezipient zunehmend den Sinn für das Primäre, Originäre und Authentische. Daß das Original, wie *Benjamin* deutlich machte, von der „Aura" des Einmaligen, Ursprünglichen und Unwiederholbaren umgeben ist, kann er, wenn überhaupt, nur noch mit Mühe nachvollziehen. Nur zu gerne vertauscht er deshalb die Atmosphäre des Kultraums oder des Fußballstadions mit der größeren Anschaulichkeit der medialen Reproduktion. Daß der damit erzielte Gewinn in keinem Verhältnis zu dem in Kauf genommenen Verlust steht, kommt ihm kaum noch zu Bewußtsein. Die zweite und ungleich gravierendere Folge besteht in dem von *Hartmut von Hentig* angesprochenen Realitätsverlust. Wer sich dem Sog der Medien überläßt, verliert zusehends den Boden der Wirklichkeit unter seinen Füßen. Und das Bestürzende daran besteht noch nicht einmal so sehr in dem Vorgang als solchem als vielmehr darin, daß er dem Betroffenen gar nicht erst zum Bewußtsein kommt. Im Gegenteil: die ungeheure Suggestion, die von der Medienszene ausgeht, erklärt sich nicht zuletzt daraus, daß sie die harte Alltagsrealität in ein Spielwerk von Illusionen auflöst und am Ende dieses Prozesses den Rezipienten selbst in einen Illusionär verwandelt.

Eine Reproduktion seiner selbst

Jetzt erst kann die anthropologische Konsequenz der Medienverwendung auf den Begriff gebracht werden. Dazu ist es nur noch erforderlich, die gewonnenen Daten auf den Menschen und seinen Existenzakt zurückzubeziehen. Was diesen anlangt, so erleidet er durch fortgesetzten Mediengebrauch eine progressive Erosion. Darauf wirkt bereits der Narkotisierungseffekt der Medien hin. Um zu sich selbst zu finden, bedarf der Mensch der fortgesetzten „Erweckung"; denn wir kommen nur in dem Maß zu uns selbst, wie wir zu unserer Sinnbestimmung „erwachen". Die Medien dagegen betäuben den Rezipienten in der Tiefenschicht seiner Selbstverantwortlichkeit. Hierin besteht vermutlich die bedenklichste Wirkung, die von seiner Entrückung in eine Traumwelt ausgeht. Darauf zielt die hellsichtige These *Neil Postmans*, daß heute nicht mehr diejenigen gefürchtet zu werden brauchen,

die Bücher verbrennen als vielmehr diejenigen, die den Menschen die Neigung zum Bücherlesen abgewöhnen; nicht mehr diejenigen, welche die Wahrheit verbieten als vielmehr jene, die sie in einem Schaum von Belanglosigkeiten untergehen lassen, also nicht mehr die Unterdrücker als vielmehr die sanften Verführer.[20] Der unterdrückte Mensch ist immer noch zu Akten jener „Großen Weigerung" fähig, in welcher *Herbert Marcuse* die letzte Rückzugsposition gegenüber der gesellschaftlichen Gleichschaltung entdeckte.[21] Im Maß seiner Illusionierung geht ihm aber auch noch diese letzte Rückzugsstellung verloren. Eine Lähmung befällt ihn, die zuletzt sogar seinen Existenzakt ergreift und ihn zur Selbstbestimmung unfähig macht. In diesem Zustand wird er zum mehr oder weniger willenlosen Spielball manipulatorischer Einflüsse, da das in ihm entstandene Vakuum geradezu einen Anreiz zur Fremdbestimmung bietet. So erstickt im Medienzeitalter der Jubelruf, mit dem der neuzeitliche Mensch zu Beginn der Epoche zu sich selbst erwachte. Und die großen Definitionen des Menschseins, die in der Folge entwickelt wurden, verkehren sich in ihr passives Gegenteil.

Es war der Stolz des neuzeitlichen Menschen, im Sinn der Darwin'schen Evolutionstheorie seinen Entwicklungsgang von anthropoiden Vorstufen bis hin zum homo sapiens nachzuzeichnen.[22] Bei all seiner Angefochtenheit sonnte er sich in dem Bewußtsein, Subjekt seiner Weltorientierung und Herr im Haus des eigenen Denkens zu sein. Diesem „Glück" hatte freilich schon *Freud* mit seiner Lehre von den „drei Kränkungen" und dem damit verbundenen Nachweis, daß das bewußte Denken nur die Oberfläche über dem Bereich unbewußter Komplexe und Triebwünsche bilde, einen tödlichen Stoß versetzt.[23] Mit der durch die Medien bewirkten Verdrängung der Denklogik durch Formen einer ausgesprochenen Bildlogik gerät aber auch das noch verbliebene Restbewußtsein in Gefahr, von seinen Wurzeln her angegriffen und in Frage gestellt zu werden. Gleiches gilt von der Bestimmung des Menschen als homo pictor, in welcher *Hans Jonas* das Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier erblickte.[24] Denn mit ihren Bildsequenzen besetzen die audiovisuellen Medien zunehmend den Raum der kreativen Phantasie, der sie mit ihren „Vorspiegelungen" immer schon zuvorkommen.[25] Sogar der Triumph, den der neuzeitliche Mensch durch den bis an den Himmel der Utopien reichenden Siegeszug der Technik errang, droht in sein Gegenteil umzuschlagen. Denn die Medien bilden insofern den Kulminationspunkt der Umkehrung des Verhältnisses von Schöpfer und Werk, als die Abhängigkeit von diesem in ihnen nicht mehr wie unter den industriellen Produktionsverhältnissen erlitten, sondern lustvoll genossen wird. So bleibt

---

[20] *N. Postman*, Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie, Frankfurt 1985, 7 f.

[21] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied und Berlin, 83 f, 266 ff.

[22] Dazu *B. Resch*, Homo Sapiens. Vom Tier zum Halbgott, Göttingen 1959.

[23] *S. Freud*, Eine Schwierigkeit der Analyse (von 1917); dazu *C. F. von Weizsäcker*, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München und Wien 1977, 441.

[24] *H. Jonas*, Die Freiheit des Bildens, in: Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen, Göttingen 1963, 26—43.

[25] Damit beginnt dann auch die angesprochene Suspendierung der Denklogik, da diese auf die kreative Rekonstruktion der sprachlichen Bildelemente angewiesen ist; wer sich das ihm Zugesprochene nicht mehr „einbilden" kann, ist im Grunde auch nicht mehr imstande, es im Sinne eines logischen Nachvollzugs zu verstehen.

als letzte Bestimmung nur noch die von *Johan Huizinga* vorgeschlagene: der Mensch als homo ludens.[26] Doch auch sie trifft auf den Medienverwender nur bedingt zu, da ihm — bis auf den schmalen Bereich der Computerspiele — durch den Mediengebrauch eher „mitgespielt" als ein Freiraum des Spielverhaltens geboten wird. Im Medienalter bricht also der stolze Turm der Bestimmungen, mit dem sich der neuzeitliche Mensch ein Denkmal seiner Größe und Überlegenheit zu setzen suchte, lautlos in sich zusammen.

Was ergibt sich aus diesen Beobachtungen als Schlußbilanz? Die Beantwortung dieser Frage wird durch die Abwandlung erleichtert, in der *Postman* das Theorem von der dem Medium eingeschriebenen Botschaft wiederholte. Anstelle von „the medium is the message" sagt er: „Das Medium ist die Metapher."[27] Diesen Gedanken entwickelt er im Anschluß an die These *Ernst Cassirers*, daß sich der von einem auf Bilder und Zeichen gegründeten Kulturkreis umgebene Mensch nicht mehr mit den Dingen, sondern im Grunde nur noch mit sich selbst unterhalte.[28] An die Stelle der Dingwelt ist für ihn eine Welt von Metaphern getreten. Von da führt dann schon ein einziger Schritt zu der Schlußfolgerung, daß der medienabhängig gewordene Mensch dieser Zeit Gefahr laufe, zu einer Metapher seiner selbst zu verkümmern.

Damit ist nichts Neues gesagt, sondern lediglich eine längst schon von *Lessing* gehegte Befürchtung auf die heutige Situation bezogen worden. In seiner hellsichtigen Flugschrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft" (von 1777) hatte Lessing dem Christentum seiner Zeit vorgeworfen, der für eine Schriftreligion typischen Gefahr erlegen zu sein. Es sei unter das Diktat des „toten Buchstabens" geraten, zu einer starren Gesetzesreligion geworden und so immer mehr um das gekommen, was sein ursprüngliches Leben ausmachte: um den von Paulus (1Kor 2,4) beanspruchten Beweis des Geistes und der Kraft. So besitze die Welt in ihm nur noch eine Reproduktion von dem, was es in seiner originären Ursprungsgestalt gewesen sei. Deutlicher könnte die Bedrohung des Menschen im Medienzeitalter nicht mehr angesprochen werden. Er läuft Gefahr, infolge der exzessiven Medienverwendung zu einer Reproduktion seiner selbst herabzusinken. Und das besagt: wer sich kritiklos dem Sog der Medien überläßt, wird von ihm in einen Hades hinabgezogen, wo er nur noch als ein Schatten seiner selbst fortexistiert. Selbstverständlich ist das eine den tatsächlichen Verhältnissen vorausgreifende Prognose. Noch leben wir; doch ist nicht schon längst die Farbe der Lebensfreude aus den Gesichtern gewichen? Und beweist nicht das Verstummen der Lieder und des Lachens auf unseren Straßen, wie sehr sich das Erscheinungsbild des öffentlichen Lebens bereits dem einer Schattenwelt angenähert hat?

Die Stärke der Verlierer

Die Einsicht in die Möglichkeit einer Therapie beginnt mit der Wahrnehmung des Konflikts, der sich in der heutigen Medienszene abspielt. Eine wahre Gigantomachie kam in Gang, in der alles auf die Überwältigung der klassischen Printmedien durch ihre elektronische Konkurrenz hindeutet. Was sich schon seit geraumer Zeit abspielt, kann nur mit dem harten Wort von „Kannibalismus" innerhalb der gegenwärtigen Medienszene zulänglich beschrieben werden. Zwar täu-

[26] *J. Huizinga*, Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Leiden 1938.
[27] *Postman*, a.a.O., 11—25.
[28] *Postman*, a.a.O., 20.

schen sich Schriftsteller und Verleger angesichts steigender Verkaufsraten immer noch über ihre wahre Situation hinweg; doch sprechen die Fakten eine ebenso harte wie unüberhörbare Sprache. Längst schon ist eine der liebenswürdigsten Gattungen der Schriftkultur, der Liebesbrief, außer Gebrauch gekommen, da der Telefonkontakt eine spontanere Verständigung der Partner verspricht. Und wer wird sich in Bälde noch den Luxus eines Lexikons leisten, wenn er die gesuchte Information rascher und in zudem stets aktualisierter Form vom Bildschirm abrufen kann? Zudem wird man sich fragen müssen, ob das so gerne gekaufte Buch inzwischen nicht schon von einem Gebrauchsartikel zu einem Dekorationsstück geworden ist? Es ist die Frage, ob das Buch nicht nur seinen Käufer, sondern auch den von ihm gesuchten Leser findet. Und doch besteht die Chance der Heilung gerade in den in die Defensive gedrängten Printmedien und dem von ihnen geforderten Leseakt! Wie so oft in der Geschichte kommt auch hier das Heil von den — zumindest scheinbar — Unterlegenen. Dazu bedürfte es freilich eines Aktes kulturgeschichtlicher Rückbesinnung, durch den die Basis der abendländischen Kultur deutlicher als bisher ins Bewußtsein gerückt würde. Sie besteht, wie gerade die neuere Forschung deutlich machte, in der Schriftlichkeit, die nach *Walter Wimmel* als Ursprung und Mutterboden aller Kulturleistungen anzusehen ist.[29] Denn ohne den durch die Textualität ermöglichten Rückvergleich gibt es keine Ideenverknüpfung, kein Analogiedenken und im Gefolge dessen dann auch keine Philosophie, Mathematik, Geschichtsschreibung, also nichts von alledem, worauf sich gerade der abendländische Kulturkreis in seinen Hervorbringungen begründet. Indessen drängt dieser Indikativ darauf, in einen Imperativ umgesetzt zu werden. Und der kann nur lauten: die Kultur müßte in einem Akt kollektiver Rückbesinnung ihre Fundamente freilegen, wenn der Sogwirkung der elektronischen Massenmedien Einhalt geboten werden soll.

Dieser Appell richtet sich gleicherweise an den Schriftsteller wie an den Leser. Was jenen anlangt, fragte sich *Otto F. Walter* skeptisch, ob das, was uns zerstört, denn überhaupt „mittels des Alphabets" zurückgedämmt werden könne; doch antwortete er selbst gleich zweifach auf die von ihm aufgeworfene Frage: einmal schon dadurch, daß er sein schriftstellerisches Werk unablässig weiterführt; zum andern mit dem Grundsatz, daß das Unrecht erst dann vollkommen sei, „wenn das letzte Wort dagegen verstummt". Auf das Problem der Medien angewendet, besagt das, daß es des schriftstellerischen Wortes bedarf, damit dem von ihnen heraufbeschworenen großen Verstummen Einhalt geboten werde. Was uns so nötig ist wie das tägliche Brot, sind somit Dichtungen, über die gesprochen wird und die dadurch insbesondere das Familiengespräch erneut in Gang setzen, das durch den Medienkonsum nahezu zum Erliegen kam. Doch das Wort verhallt im Wind, wenn es keinen Hörer findet; und der Text bleibt stumm, wenn er nicht die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich zieht. Nicht minder nötig als das „anregende" Wort ist somit eine Strategie, die dem Verfall der Lesekultur in unserer Zeit entgegenwirkt. Und die kann ihrer ganzen Natur nach nur mit einer Rehabilitierung des Lesers und des sachgerechten Leseverhaltens ihren Anfang nehmen.

[29] *W. Wimmel*, Die Kultur holt uns ein. Die Bedeutung der Textualität für das geschichtliche Werden, Würzburg 1981.

Was wäre davon zu erwarten? Grundsätzlich geantwortet: die Erneuerung jener „Tugenden", die durch den Medienkonsum außer Kurs gesetzt wurden. Denn im Gegensatz zur „elektronischen Zerstreuung" zwingt der Leseakt zur Sammlung und Konzentration. Wer liest, ist in einem überdurchschnittlichen Sinn „bei der Sache", weil er nur in gespannter Aufmerksamkeit aufzunehmen und zu verstehen vermag. Er ist aber in einem schon selten gewordenen Sinne auch „bei sich selbst"; denn Lesen ist immer auch ein Akt der Verinnerlichung; in jedem Text finden wir ein mehr oder minder deutliches Spiegelbild unserer selbst. Alles Sinnverstehen wirkt auf den Prozeß der Selbstfindung zurück; wer verstanden hat, brachte damit sich selbst wesentlicher als zuvor in Besitz. Damit aber wehrt der Leseakt der „elektronischen Zerstreuung", durch die der Medienkonsument in Zustände der Selbstabhaltung und Selbstentfremdung abgleitet. Und nicht zuletzt widersetzt sich der Leseakt der zuständlichen Konsumhaltung, welcher der Medienverwender unwillkürlich verfällt. Denn die von den Medien begünstigte Neugierde ist mit der Hab-Gier wurzelverwandt, in der die von *Gabriel Marcel* und *Erich Fromm* repräsentierte Kulturkritik ein Grundübel der Gegenwart vermutet.[30]

Zwar ist auch der Leser der Konsument des von ihm rezipierten Textes; doch sucht er im Informationsgewinn letztlich den Selbstgewinn, so daß sich in ihm das gestörte Gleichgewicht von Sein und Haben wiederherstellt. So ist ihm der Appell das *Angelus Silesius* „Mensch, werde wesentlich!" aus der Seele gesprochen; und nicht weniger gilt das für den Vers, mit dem der schlesische Dichter sein Werk beschließt:

„Freund, es ist auch genug. Im Fall du mehr willst lesen, So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen."[31]

Indessen wäre das Postulat einer Erneuerung der Schriftkultur gleichfalls in den Wind gesprochen, wenn es nicht von einer umfassenderen Initiative unterbaut würde. Sie hat mit der generellen Vernachlässigung der Rezeptivität in der gegenwärtigen Lebenswelt zu tun. Diese hat sich so sehr dem gesellschaftlichen Leistungsdruck unterworfen, daß Stille, Besinnung, Sammlung, vor allem aber alle Formen des Leidens für sie jede Bedeutung verloren. Was zählt, ist nur noch das hergestellte Produkt, die vorzeigbare Leistung, der verbuchte Erfolg. Daß zur Vollständigkeit des Menschseins auch die dunkle Kehrseite von alledem, also Mißerfolg, Rückschläge, Enttäuschungen und Leiden gehören, wird vom Zeitbewußtsein konsequent verdrängt. Nur von seinen Rändern her kündet sich, wenn auch erst ansatzweise, ein Perspektivenwechsel an. Doch sind wir noch weit davon entfernt, daß der Leidensfähigkeit, um es provokativ zu formulieren, der gleiche Stellenwert wie der Leistungsfähigkeit zugebilligt wird. Wenn es aber zutrifft, daß der Mensch noch nie in seiner Geschichte so wie heute auf den Prüfstand gestellt wurde, muß er sich in den passiven Tugenden üben, um bestehen — und überleben — zu können. Hier müßte ein breitgefächertes Umdenken einsetzen, das sich ebenso auf den theologischen und philosophischen Gedanken wie auf den Umgang mit der Natur und die gesellschaftliche Werteskala zu beziehen hätte. Dort, im Bereich von Theologie und Philosophie, müßte die altchristliche Überzeugung wieder an Boden gewinnen, daß das Gottes- und Weltgeheimnis mehr noch

[30] Dazu nochmals die in Anm. 12 erwähnten Schriften.
[31] *A. Silesius*, Der cherubinische Wandersmann VI, § 263.

durch Leiden als durch Forschen erschlossen wird. Hier, im Feld der sozialen Wertungen, müßte dem Rat der Alten und dem Beitrag der Leidenden und Kranken zur Stabilität der Gesellschaftsordnung zu größerer Geltung verholfen werden. Und im Verhältnis zur Natur müßte daran erinnert werden, daß dem Befehl „Macht euch die Erde untertan!" (Gen 1,28) der Auftrag des Schöpfers an den Menschen gleichwertig gegenübersteht, den ihm anvertrauten Garten zu bebauen und zu hüten (Gen 2,15). Im Schnittpunkt dieser Umwertung stünde dann zweifellos auch eine Neueinschätzung des Leseverhaltens. Es erschiene dann nicht länger als eine geistvolle Weise des Zeitvertreibs, sondern als eine ebenso wichtige wie aktuelle Kulturleistung. Wer liest, kommt zu sich; damit aber bildet er die lebendige Barriere gegenüber einer Medienszene, die bei allem, was sie an Unterhaltungs- und Informationswerten bietet, doch von ihrer Struktur her auf den Abbau des personalen Besitzstandes ihrer Rezipienten hinwirkt. Ihr Einfluß ist so lange nicht zu fürchten, als noch kompetent gesprochen, effizient geschrieben und konzentriert gelesen wird.

PETER LANG

Jugend und Religion in Europa – Bericht eines Symposions
Herausgegeben von Ulrich Nembach
1990. 384 S., zahlreiche Abbildungen und Tabellen
Forschungen zur praktischen Theologie. Bd. 2
2. durchgesehene Auflage
ISBN 3-631-42564-3 br. DM 79.– / sFr. 75.–

Das Christentum ist in einem Wandel begriffen. Die Jugend kann von diesem Geschehen nicht unbeeinflußt bleiben, zumal sie selbst sich in einem Wandel zwischen Kindheit und Erwachsensein befindet.
Die daraus resultierenden Fragen bedürfen einer Ideologie, Länder und Blöcke überschreitenden, europäischen kirchen- und religionssoziologischen Analyse. Diesem Ziel diente ein Symposion, das vom 8. bis 10. Mai 1986 in Göttingen stattfand.

Nembach, Ulrich
Radio neu gesehen, Hörfunk als modernes Brauchtum
Ein Beitrag zu einer Theorie des Hörens und Sendens und für eine zukünftige Rundfunkhomiletik
Forschungen zur Praktischen Theologie. Bd. 6
1989. 165 S. ISBN 3-631-42206-7 br. DM 39.– / sFr. 35.–

Die vorliegende Arbeit beschreibt den Hörfunk als ein modernes Brauchtum. Verhalten der Einzelnen und soziales Umfeld prägen das Radio-Hören, lassen oft Zehntausend selbst von Minderheitsprogrammen Gebrauch machen. Dieses individuelle Brauchtum kann, will und soll durch die Sender zu überindividuellem werden.

Kirchliche Sendungen sind als Teil des Hörfunks davon ebenso betroffen wie alle anderen Sendesparten.

Nembach, Ulrich
Gruppe: Chance der Gemeinde
Zur Theologie und Empirie lebendiger Gruppenarbeit
Forschungen zur Praktischen Theologie. Bd. 7
1989. 166 S. ISBN 3-631-42207-5 br. DM 39.– / sFr. 35.–

Woche für Woche treffen sich in Gruppen eineinhalbmal soviele Menschen wie zu den Gottesdiensten. Werden diese Chancen genutzt? Wenden sich Gruppenleiter und Kirchengemeinden den einzelnen, deren Problemen und Wünschen, nicht genügend zu? Jesus hat die Menschen direkt im Blick und sagt selbst kleinen Treffen seine Teilnahme zu (Mt. 18,20). Die Kirchengemeinde besitzt heute und morgen Chancen. Die Möglichkeiten einer einzigen Gruppe sind zahlreicher sowie intensiver als dies den Beteiligten oft selbst bewußt ist. Das Leben innerhalb der Gruppen ist ebenso rege wie mannigfaltig. Untersuchungen belegen es.

VERLAG PETER LANG AG – JUPITERSTRASSE 15 – CH-3000 BERN 15
Telefon 031 / 32 11 22 Telex 912 651 pela ch Telefax 031 / 32 11 31

FRITZ CSOKLICH

Macht und Ohnmacht der Medien

Der Autor, Chefredakteur der „Kleinen Zeitung" (Graz), geht in seinem Beitrag der „medialen Doppeldeutigkeit" nach. Die Medien sind ja nicht nur ein Machtfaktor, immer wieder stehen sie auch vor der Situation, daß sie nicht erreichen können, was sie erreichen wollen: dies einmal zum Segen der Menschen, ein andermal zu ihrem Schaden. Der Artikel führt zu einem Plädoyer, die Chancen der Medien katholischerseits besser zu nützen als in der Vergangenheit. (Redaktion)

„Wer mit Worten umgeht, wie es jeder tut, der eine Zeitungsnachricht verfaßt oder eine Gedichtzeile zu Papier bringt, sollte wissen, daß er Welten in Bewegung setzt, gespaltene Wesen losläßt: Was den einen zu trösten vermag, kann den anderen zu Tode verletzen." Heinrich Böll

Dieses Böll-Zitat läßt die Dynamik, die ganze Explosivität erahnen, die von Anfang an mit dem Phänomen der Medien verbunden ist. Es läßt aber auch die Ambivalenz, die Doppeldeutigkeit der Medien erkennen. Vieles Gute können wir den Medien zuschreiben, etwa die mediale Rolle der Information in all ihren Facetten. Wir können mit gutem Grund die Medien als Verfechter der Demokratie, der Meinungsfreiheit und der Menschenrechte preisen. Jeder von uns ist in der Lage, zahllose Beispiele als Beleg dafür anzuführen. Sofort wird aber der verwirrende Umstand offenbar, daß jedes dieser Verdienste der Medien sofort mit dem direkten Gegenteil widerlegt werden kann. So spielen die Medien in unserer Zeit eben nicht nur die Rolle eines unverzichtbaren Informanten, sondern sie betreiben auch, wie wir alle wissen, ebenso oft das Spiel der Desinformation. Die Medien sind nicht nur wichtig bei der Aufklärung von Sachverhalten, sondern sie verwirren ebenso oft die Dinge. Medien sind nicht nur ein Hort der Demokratie, sondern auch ein Born der Demagogie. Sie verteidigen nicht nur die Freiheit der Meinung, sondern betreiben auch oft genug die Meinungsmanipulation.

Mit einem Wort: Wie so vieles in unserem Leben hat die Medaille der Medien zwei Seiten. Wer nur *eine* dieser beiden Seiten sehen will, wird das Phänomen der Medien nie richtig beurteilen können. Daher müssen wir bei der Beurteilung medialer Wirksamkeit von der Binsenweisheit ausgehen, daß Medien einerseits mächtig, vielleicht sogar allzu mächtig sind, andererseits aber ohnmächtig, vielleicht sogar allzu ohnmächtig, wenn man nur an den Umstand denkt, daß in den meisten Ländern der Welt primitivste Rechte der Presse- und Medienfreiheit nicht gegeben sind.

Die Erfahrungen der Geschichte bieten uns für beide Varianten medialer Doppeldeutigkeit viele Beispiele an. So etwa die verhängnisvolle Rolle der Presse im Sommer 1914, als die Zeitungen die Welle der Kriegsbegeisterung in den europäischen Ländern noch zusätzlich anfachten und zu einer heute unverständlichen Hysterie verstärkten. Hier wurde die Macht der Presse für eine Entwicklung eingesetzt, die die Zerstörung des alten Europa zur Folge hatte. Andererseits kennen wir aus der jüngsten Geschichte Österreichs, daß es die Macht der parteiunabhängigen Presse in den 60er Jahren war, die das erste Volksbegehren in Österreich erzwang, und eine vorübergehende Eindämmung der bis dahin fast unumschränkten Parteienherrschaft erreichte. Es war auch die Macht der Medien, die die Skandale der Lucona und um die Noricum-Kanonen

aufdeckte. Jeder von uns kann diesen Beispielen der Medien-Macht gewiß noch viele weitere hinzufügen.

Die andere Seite der Medaille, die Medien-Ohnmacht, läßt sich aber durch nicht minder eindrucksvolle Beispiele illustrieren: Die Tatsache etwa, daß die deutsche Presse vor 1933 nahezu geschlossen gegen Hitler und seine Bewegung war, diese aber nicht aufhalten konnte. Nicht weniger nachdenklich muß der Hinweis auf die geballte Medien-Macht in den kommunistisch regierten Ländern des Ostens stimmen. In diesen Ländern war die gesamte Presse samt Radio und Fernsehen seit Jahrzehnten zur Propagierung der herrschenden Ideologie eingesetzt, und nicht der geringste Zweifel am System durfte über viele Jahre hinweg geäußert werden. Dennoch brach der Kommunismus binnen kürzester Zeit wie ein Kartenhaus in sich zusammen, die Jahrzehnte lang mit Akribie betriebene Propaganda erwies sich als ohnmächtig. Noch ein ganz anderes Beispiel sei hier zitiert und daran erinnert, daß nun schon seit Jahr und Tag in unseren österreichischen Zeitungen vorwiegend negative Kritiken über unser Fernsehen erscheinen, die aber offensichtlich keinen einzigen Menschen daran hindern, allabendlich das geliebte Glotzophon aufzudrehen.

Schon diese wenigen Beispiele drängen die Frage auf: Wieso sind Medien in dem einen Fall mächtig, einflußreich, stark, vielleicht sogar unwiderstehlich — und in einem anders gelagerten Fall erweisen sie sich als ohnmächtig, einflußlos, schwach? Eine genauere Analyse läßt erkennen, daß sich Macht oder Ohnmacht der Medien in erheblichem Ausmaß aus der Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung der Medien mit den jeweils vorherrschenden Grundströmungen und Anschauungen einer Zeit ergeben. Vertreten Medien jene Meinungen, die in einer bestimmten Periode als modern, als schick und „in" angesehen werden, so entwickeln diese Medien mit ihren Meinungen eine gewaltige zusätzliche Schubkraft. Die als modern, schick und „in" betrachteten Auffassungen werden noch mehr Anhänger als bisher finden. Widersprechen jedoch Medien bestimmten modischen Meinungen ihrer Zeit, wird es selbst für auflagenstarke Zeitungen, auch für große Fernsehstationen, nur sehr schwer möglich sein, das weitere Umsichgreifen dieser Auffassungen zu verzögern, wenn diese schon eine bestimmte Reizschwelle überschritten haben. Macht schlägt dann in Ohnmacht der Medien um, wenn die Leser, Hörer und Fernseher der Meinung der Medien nicht mehr folgen.

Das, was wir Macht der Medien nennen, ist somit eine geborgte Macht. Eine Macht, die über Nacht verschwinden kann, manchmal sogar so spurlos, daß man sich im nachhinein nur wundern kann, wieso es diese mediale Macht in bestimmten Fragen überhaupt gegeben hat. Alles, was mit öffentlicher Meinung zu tun hat, ist eben in der Regel sehr kurzfristigen, irrationalen Einflüssen ausgesetzt. Das Hosianna und das Crucifige sind nirgend näher beisammen als im medialen Bereich.

So beweist unsere tagtägliche Erfahrung, daß die Orwell'sche Vision einer unwiderstehlichen Medienherrschaft, wie sie Kulturpessimisten aller möglichen Richtungen seit Jahrzehnten beharrlich voraussagen, bisher nicht Wirklichkeit geworden ist. Schon für Karl Kraus waren die Massenmedien die Vorreiter der Apokalypse unserer Kultur. Karl Kraus hielt es für seine Mission, die Presse als die ereignisschaffende, todbringende Organisation der moralischen und geistigen Unverantwortlichkeit erkennen zu lassen. Von den Massenmedien provoziert, sah Karl Kraus die letzten Tage der Menschheit herankommen, in denen der Erste Weltkrieg nur der Auftakt war: „Die Menschheit ver-

blödet zusehends. Von der fürchterlichen Verwüstung, die die Druckpresse anrichtet, kann man sich heute noch keine Vorstellung machen. Das Luftschiff wird erfunden, aber die Phantasie kriecht wie eine Postkutsche. Automobil, Telefon und die Riesenauflagen des Stumpfsinns, wer kann sagen, wie die Gehirne der zweitnächsten Generation beschaffen sein werden? Wir stehen vor einem Zeitvertreib bis zur Auflösung. Die Dinge haben eine Entwicklung genommen, für die es in historisch feststellbaren Epochen kein Beispiel gibt."

Diese Worte wurden vor Oswald Spengler, vor Aldous Huxley geschrieben. Sie haben zur Besonderheit, daß Karl Kraus schon zu seiner Zeit in den Zeitungen die zumindest auslösenden Kräfte des Untergangs gesehen hat. Als Gegenstück zu der mit Inseraten kalkulierenden Zeitung trat Karl Kraus selbst mit der von ihm allein und privat herausgegebenen, zum größten Teil von ihm selbst geschriebenen „Fackel" auf, die keine bezahlten Inserate enthielt. Immerhin bewies Karl Kraus dadurch, daß die Druckerschwärze auch zu etwas anderem als zu Lüge und Geldbeschaffung verwendet werden kann. Ein Beweis für die Doppeldeutigkeit und Ambivalenz der Medien, die offenkundig auch schon in den Tagen von Karl Kraus gegeben war.

Erst vor einigen Jahren ist in der Person von Neil Postman ein neuer, unnachsichtiger Kritiker der Medienszene erwachsen. Postman meint:

„Was wir heute zu fürchten haben, sind nicht mehr — oder doch wieder? — jene, die Bücher verbrennen, sondern jene, die den Menschen die Lust am Bücherlesen abgewöhnen; nicht mehr jene, die uns Informationen vorenthalten, sondern jene, die uns mit Informationen so sehr überhäufen, daß wir uns vor ihnen nur in Passivität und Selbstbespiegelung retten können; nicht mehr jene, welche die Wahrheit verheimlichen, sondern jene, die sie in einem Meer von Belanglosigkeiten untergehen lassen; nicht mehr jene, die mit dem Aufbau einer Trivialkultur das Geschäft der großen Täuschung betreiben, sondern jene, die aus dem fast grenzenlosen Verlangen des Menschen nach Zerstreuung Kapital schlagen."

Wer wollte leugnen, daß Postman mit dieser Analyse außerordentlich bedenkliche Auswirkungen der gegenwärtigen Medienszene beschreibt. Und doch: In der gleichen Zeitspanne, in der das geschieht, was Karl Kraus vorausgesagt und Neil Postman festgestellt hat, können wir beispiellose Massenauflagen für anspruchsvolle und seriöse Zeitungen vom Rang der Hamburger „Zeit" oder des amerikanischen „Time"-Magazins feststellen, um nur zwei besonders berühmt gewordene Titel dieser Zeitungsgattung unserer Gegenwart zu nennen. Und gerade die jüngsten Ereignisse im Osten können zu einem erheblichen Teil auf die Wirkungen der Samisdat-Presse im Untergrund und auf mediale Informationen aus dem Westen zurückgeführt werden. Wer könnte da bestreiten, daß diese Macht der Medien ihren Anteil am Sturz eines tyrannischen Systems hatte?

Daraus können wir schließen, daß die Menschheit weder durch eine totale Kommerzialisierung der Medien im Westen noch durch eine jahrzehntelange Usurpierung der Medien durch die Diktaturen des Ostens endgültig manipulierbar geworden ist. Das schließt nicht aus, daß in bestimmten Regionen oder Zeiten ein medialer Berieselungsapparat äußerst fatale Wirkungen haben kann. Insgesamt zeigt sich aber, daß die Menschen, auch wenn sie in einem fort von medialen Kommunikationsapparaturen angequatscht werden, längst nicht immer so reagieren, wie es die Manager dieser Apparaturen wünschen.

In der Regel wird aus dem Übermaß angebotener Informationen nur das angenommen, was den eigenen Bedürfnissen entspricht. Exakte Forschungen haben bewiesen, daß der Mensch so etwas wie eine selektive Wahrnehmung besitzt: Meinungen, die den eigenen Auffassungen

und Erfahrungen entsprechen, werden angenommen und als Beweis für die Richtigkeit der eigenen Ansicht gewertet. Auffassungen hingegen, die der eigenen Meinung und Erfahrung widersprechen, werden meist schon unbewußt oder unterbewußt abgestoßen, nicht angenommen: In vielen Fällen können sich Leser, Hörer und Fernseher gar nicht daran erinnern, daß sie derartige „andere" Meinungen gelesen, gehört oder gesehen haben.
Diese Gesetzmäßigkeit hat zur Folge, daß sich die Medien zwangsläufig bemühen müssen, solche Nachrichten und Kommentare zu bringen, die ihren Lesern, Hörern und Sehern „liegen". Niemand geringerer als der französische Dichter Georges Bernanos hat diesen Tatbestand so formuliert:

„Das ernsteste Ding für einen Redakteur ist, sein Publikum zu fesseln. Eine Zeitung ohne Publikum, und wäre sie auch von der Elite der französischen Akademie redigiert, ist nämlich überhaupt keine Zeitung. Sie ist ein Nichts. Eine Zeitung darf nicht nur als Mittel, als Werkzeug dienen. Sie muß um ihrer selber Willen geliebt werden. Möge sie belehren, tadeln, ins Gewissen reden, predigen, den Mentor spielen. Ihre Pflicht ist jedoch in erster Linie: zu gefallen. Warum? Weil man dem Publikum nicht eine Lektüre aufzwingen kann, die es langweilt, wie man den Gymnasiasten die Schulstunden aufzwingt. Die Schüler können die Schule nicht verlassen, während dem Leser einer Zeitung nichts leichter fällt, als sich von ihr zu lösen. Er kauft sie nicht mehr."

Das Fiasko nicht weniger katholischer Medien ist wohl zu einem großen Teil darauf zurückzuführen, daß dieses von Georges Bernanos so plastisch herausgearbeitete Grundprinzip jeder medialen Arbeit sträflich vernachlässigt wurde und wird.
Freilich: Viele Intellektuelle oder andere kritische Geister murren darüber, daß sich die Medien in unverschämter Weise an ihre Leser anbiedern. Es bleibt aber doch eine Tatsache, daß selbst jene Kritiker, die vielleicht manchen Aufsatz über dieses Thema geschrieben oder manches Referat darüber gehalten haben, als Individuum in ihrem Privatleben ganz genauso handeln: Auch sie wollen just jene Zeitung, die sie mit solchen Nachrichten und Kommentaren versorgt, die sie persönlich erwarten. Dies gilt ebenso von Sendereihen, Radioprogrammen, Fernsehkanälen. Gleichzeitig wünschen viele Leser, Hörer und Seher von „ihrer" Zeitung, von ihrem Radio- oder Fernsehprogramm, daß in dieser medialen Kommunikation jene Tatsachen, Berichte und Informationen ferngehalten werden, die ihnen nicht „liegen".
Dieser Hinweis läßt erkennen, wie begrenzt die Macht der Medien ist, wie sehr es tagtäglich zu einer intensiven gegenseitigen Beeinflussung zwischen den Medien und ihren Konsumenten kommt.
Nur ein kleiner Seitenblick: Wohl vor allem dadurch kommt es in Europa und in Nordamerika zu einem argen Fehlbestand an Information über die tatsächliche Situation in der Dritten Welt und über die Dramatik des Nord-Süd-Konflikts, weil eben die meisten Menschen in den Regionen der wohlhabenden ersten Welt davon nichts hören und nichts sehen wollen, und viele Medien daraus ihre Konsequenzen ziehen.
Das Bemühen vieler, vielleicht sogar der meisten Menschen, nur das zu hören, was man hören möchte, nur das zu erfahren, was man erfahren will, nur seine eigene Meinung und auch seine eigenen Vorurteile bestätigt wissen zu wollen: Dieser Umstand wird von bestimmten Medien — etwa der Boulevardpresse oder vieler kommerzieller TV-Stationen — in schamloser Weise ausgebeutet. Diesen Medien geht es nicht mehr nur darum, nach dem Ratschlag von Georges Bernanos zu gefallen. Diese Medien biedern sich vielmehr den primitivsten Geschmacksrichtungen an, sie lesen ihrem Publikum jeden, auch den perversesten Wunsch von den Augen. Hier wird die Information zur Desinformation, wobei nicht wenige Desinforma-

toren ungemein große Popularität gewinnen können. „Staberl", ein Kolumnist der österreichischen „Kronen-Zeitung", ist ein Beispiel dafür: Er vermeidet sorgfältig jede Schattierung, er bevorzugt nur die Schwarz-Weiß-Zeichnung, er preßt die Welt in ein manichäisches Schema von Gut und Böse und bestätigt damit viele Vorurteile. Das sind die Strickmuster des Boulevards: Daß die Neger stinken und faul sind, daß die Gastarbeiter schlampig sind und unverläßliche Tschuschen, daß die Beamten im Finanzamt nichts arbeiten und die heutigen Politiker als Bonzen und halbe Gauner eingestuft werden müssen . . .

Hier zeigt sich ein Mißbrauch der Medien-Macht, die von vielen, auch von braven Katholiken, oft gar nicht erkannt wird. Dazu kommt das Gehabe mancher Medien, Tabubrecher um jeden Preis sein zu wollen, bis dann die vielen Verdächtigungen und Sensationsberichte aller Art dazu führen, daß die Medien allmählich ihre Glaubwürdigkeit verlieren und der Grundwert der Pressefreiheit, der eine wesentliche Voraussetzung für die Freiheitsräume einer westlichen Demokratie ist, von vielen Bürgern gar nicht mehr erkannt und geschätzt wird. So spricht man heute schon an Stammtischen und in Reden mancher Politiker, die die Kontrolle der Medien gern loswerden möchten, von der Gefahr der Medienmacht, die die Freiheit aller bedroht. Funktionäre aller Art, aber auch Intellektuelle und solche Leute, die sich für intellektuelle Kapazitäten halten, sowie prinzipielle Kulturpessimisten stimmen in solche Pauschalurteile nur allzu gern ein. Sie erkennen nicht, daß sie damit einen essentiellen Teil unserer Freiheit in Frage stellen.

Schuldtragend an dieser Entwicklung sind die puren Geschäftemacher im gesamten Medienbereich, denen die Inhalte ihrer medialen Tätigkeit gleichgültig sind, und nur noch einen rasch erzielten, in klingender Münze meßbaren äußeren Erfolg anstreben. Mediale Tätigkeit wird in diesem Sinn nur noch als Unterhaltung, als Teil unserer Freizeitindustrie, auch als Ablenkung von den wirklichen Problemen unseres Lebens gesehen. Mit einem unerhörten Aufwand raffiniertester technischer Mittel wird von einem Teil der Medien der dünne Extrakt eines Massengeschmacks multipliziert, der kurzatmig und in einer beständigen künstlichen Erregung den allerneuesten Verrücktheiten der Zeit nacheifert. Auf diese Weise werden tagtäglich aufs Neue die Idole unserer Zeit wiedergeboren: Die technische und sexuelle Perfektion auf den Substraten von Reichtum, Schönheit, Jugend und Potenz.

Die eigentliche Macht der Medien zeigt sich in vielfältiger Hinsicht gerade auf diesem Gebiet, vor allem in der Herausbildung eines ganz bestimmten Lebensgefühls unserer Zeit. Die Erfindung Gutenbergs, der mit seinen beweglichen Lettern vor mehr als 400 Jahren das Leben der Menschheit radikal verändert hat, findet heute durch umstürzende technische Innovationen ihre Fortsetzung. Wie die Erfindung der Buchdruckerkunst das Ideengut der Reformation in einem unerhört beschleunigten Tempo in vielen Teilen Europas verbreitete, so wird auch heute durch die neuen technischen Möglichkeiten der Medien in unserer Zeit unser aller Lebenstempo immer mehr beschleunigt. Schon auf diese Weise verändern die Medien unserer Tage uns selbst, uns alle: Nicht primär in der Richtung bestimmter politischer oder religiöser oder weltanschaulicher Inhalte, sondern in unserem ganzen Lebensstil, was natürlich gerade für die religiöse Lebensführung schwerwiegende Folgen haben kann. Die Überschwemmung mit Informationsdaten und Unterhaltungsangeboten vielfältiger Art übersteigt schon die Aufnahmefähigkeit vieler Menschen.

Wichtiger als der Inhalt der Medien wird dabei die Tatsache, daß uns die Medien unablässig berieseln — durch die Presse, durch das Fernsehen, durch Filme, Radio, Video, Reklame, Comic-Strips, Tonbänder, die uns bis in die Kaufhäuser und Gaststätten hinein verfolgen. In Form unablässiger Mitteilungen, Forderungen, Nachrichten, Anrufe, Nötigungen, Drohungen und Dramatisierungen kommt auf uns die Gutenberg-Galaxis zu, wie Marshall McLuhan sie beschrieben hat: Der Komplex einer fast unwiderstehlichen Kulturausbreitung in der Nach-Gutenberg-Ära, in der nicht mehr der Gebildete, nicht mehr die Bürger vergangener Zeiten die Leitbilder unseres Jahrhunderts bestimmen, sondern die Idole der Zeit von den Massenmedien in einem fort und ohne jede Pause präsentiert werden. Sie beherrschen die Mode, die Reklame, Film und Fernsehen, die Massenpresse und die Illustrierten. Dabei ist es relativ gleichgültig, welcher Inhalt durch die Information vermittelt wird, ob diese moralisch gut oder böse ist, ästhetisch befriedigend oder vulgär, klug oder einfältig. Entscheidend wird, daß die unablässige Information und Berieselung der Menschheit durch Medien weitergeht. The show must go on. Marshall McLuhan hat dafür den provozierenden Satz geprägt: The medium is the message, das Medium ist zur eigentlichen Botschaft geworden.

Viele Menschen vergessen angesichts dieses Show-Charakters der Medienszene auf die ungeheuren Vorteile, die uns die neuzeitlichen Medien bieten: Die Information über Vorgänge und Entwicklungen in aller Welt, die uns permanent geboten wird, die künstlerischen Darbietungen ersten Ranges, die uns Radio und Fernsehen vermitteln, das Erlebnis der besten Redner der Welt, das uns als erster Generation der Menschheit geboten wird — um nur einige, besonders auffallende Positivpunkte zu nennen. Nicht wenige Menschen reagieren darauf mit Gleichgültigkeit, auch mit Unbeweglichkeit. Und die beispiellose Informationsflut der Medien provoziert immer stärker eine Haltung des „Dösens". Der aus Österreich stammende amerikanische Meinungsforscher Lazarsfeld hat dafür eine treffliche Beschreibung geliefert:

„Die ungeheure Nachrichtenversorgung dürfte nur zu einer oberflächlichen Beschäftigung mit den Problemen der Gesellschaft führen und diese oberflächliche Beschäftigung verdeckt nur zu oft die Apathie der Masse. Es kann also sein, daß der Durchschnittsleser, -hörer und -seher von der Flut der Informationen eher betäubt als zur Aktivität angeregt wird. Der informierte Staatsbürger kann sich seiner Informiertheit rühmen und dabei übersehen, daß er sich vor Entscheidung und Handlung gedrückt hat. Sein soziales Gewissen bleibt fleckenlos rein. Er beschäftigt sich ja mit den Problemen, informiert sich und hat alle möglichen Ideen, was geschehen und besser gemacht werden sollte. Aber nachdem er sein Abendessen verspeist, seine Lieblingssendung gesehen und die zweite Zeitung am Tag gelesen hat, findet er, daß es wirklich Zeit ist, ins Bett zu gehen. In dieser Hinsicht kann man die Massenmedien zu den respektabelsten und wirksamsten gesellschaftlichen Narkotika rechnen. Sie können in solchem Maße wirken, daß der Süchtige seine eigene Krankheit gar nicht erkennt."

Hier treffen sich Macht und Ohnmacht der Medien in einem einzigen Punkt. Dies ist ein Anruf an uns, ob wir nun in Medien tätig sind oder ob wir Medien „konsumieren": Verfallen wir weder in eine pauschale Ablehnung der Medien, noch in eine kritiklose Anbetung der Medien, sondern setzen wir der Massage der Medien ein differenziertes, kritisches Korrektiv entgegen, und nützen wir Katholiken künftig die Chance der Medien besser als wir das in der Vergangenheit zustandegebracht haben.

WERNER ROHRHOFER

Kirche und Medien

Anmerkungen zu einem belasteten Verhältnis am Beispiel Österreichs

Wenn „Medienkritik" sinnvoll und mehr als ein bloßes Schlagwort sein soll, so bedarf es einer sachlichen Analyse dessen, was mit „Macht" und „Einfluß" von Medien gemeint sein kann. Daraus folgen wesentliche, von der Kirche in Österreich bis heute weitgehend vernachlässigte Aufgaben. Zu fordern ist ein „Medien-Hirtenbrief", eine fundierte „Journalisten-Pastoral", vor allem aber die Bereitschaft der Kirche, Korrektiv für ein verzerrtes, medial bedingtes Bild von „Wirklichkeit" zu sein. Der Autor, Journalist in Linz, artikuliert diese Anliegen.

„Ein Mann ging in die Öffentlichkeit und fiel unter die Journalisten. Sie raubten ihm seinen guten Ruf und schlugen ihn mit Zeitungsartikeln nieder; dann gingen sie weg und ließen ihn menschlich und gesellschaftlich halbtot liegen . . .". Das Gleichnis vom „Barmherzigen Samariter" ließe sich dergestalt noch weiter und weiter „aktualisieren", vermutlich mit wachsender Zustimmung vieler Zeitgenossen. Denn die Kritik an „den Medien" — was immer mit dieser Verallgemeinerung gemeint sein mag — und an deren „Macht" und „negativem Einfluß" zählt heute zum Standard-Repertoire oberflächlicher Parteitagsredner, quasi-sachlicher Diskutanten bei diversen Seminaren und hilfloser Sonntagsprediger auf der verzweifelten Suche nach Erklärungen für gesellschaftliche Mißstände. Es bleibt dabei unklar und nebulos, wie die „Macht" von Medien in concreto aussieht, wie und wo sich der „negative Einfluß" tatsächlich zeigt und nachweislich auswirkt. Medien werden zu einem in neuer Weise „numinosen" Phänomen, angesiedelt zwischen Abscheu und Faszination, jedenfalls aber nicht recht durchschaubar und irgendwie gefährlich. Eine Sichtweise von Medien, die heute m. E. auch charakteristisch für die gesellschaftliche Institution Kirche ist.

„Medien-Multis" und „Sünder mit der Schreibmaschine"?

Es ist hier nicht der Raum, ein auch nur annähernd vollständiges Szenarium der heutigen und künftigen Medienentwicklung zu entwerfen.[1] Jedenfalls aber läßt sich aus den internationalen und — in jüngster Zeit verstärkt — auch auf Österreich übergreifenden Entwicklungen im Bereich der „Massenmedien" ein wesentlicher Teil dessen verdeutlichen, was „Macht" auf diesem Sektor heißt. Durch die Konzentration bei den Printmedien, durch die Entwicklung der elektronischen Medien, durch die weltweite Ausdehnung des Einflusses der „Medien-Multis", durch die Zusammenballung von immer mehr Medienprodukten in den Händen einzelner oder von Interessengruppen — durch all diese Faktoren ist zumindest ein Teil dessen inhaltlich bestimmt, was eingangs nebulos als „Macht" der Medien bezeichnet wurde. Und ohne Zweifel ist diese Macht primär wirtschaftlich determiniert.[2]

[1] Vgl. dazu *P. Muzik*, Die Medien-Multis, Wien 1989, speziell für Österreich: 32—36, für das Thema „elektronische Medien": 79—92; weiters Multimedia, Nr. 19, 17. September 1989, 1f und 4; zu technischen Fragen vgl. *D. Ratzke*, Handbuch der Neuen Medien, Stuttgart, 1982.

[2] *P. Muzik*, a.a.O., 10—30.

Der Terminus „Macht" im Zusammenhang mit den Medien mag gelegentlich auch weniger strukturell als vordergründig und „personbezogen" verstanden werden. Dabei rückt die Tätigkeit der konkreten Journalisten in den Blickpunkt. Diese werden nicht selten als Angehörige einer Berufsgruppe gesehen, deren erklärter Lebensinhalt es ist, anderen Menschen Schwierigkeiten zu bereiten, statt „aufbauend" und „konstruktiv" zu berichten.[3] Journalisten werden in diesem Sinn als kaum Reue zeigende „Sünder mit der Schreibmaschine" oder — heute zunehmend — mit redaktionellen Textverarbeitungssystemen qualifiziert, als Menschen, die „Macht" über Worte und deren gigantische Verbreitung besitzen, und diese ihre Macht nicht selten mißbrauchen. Die Journalisten ihrerseits lassen sich — ich unterstelle: oft nicht ungern — in die Rolle der „Aufdecker der Nation" drängen.[4]

Gesellschaftliche Mißstände wieder sind in vielen Bereichen eine Realität und scheinen daher die Notwendigkeit eines „neuen", eines „anwaltschaftlichen" Journalismus zu bestätigen, beileibe nicht mehr nur in dessen Ursprungsland, den USA.[5] Dies ist ein übrigens keineswegs neuzeitliches Phänomen. Schon Ende des 18. Jahrhunderts wurde hinsichtlich der Pressefreiheit die — heute überraschend zeitgemäß erscheinende — Feststellung getroffen: „Jener, der das Brenneisen des Scharfrichters nicht fürchten würde, weil er den Flek mit einem sammetnen Kleide bedeken kan, zittert vor dem Gänsekiel, der ihn mitten auf die Stirne stämpelt".[6] Die berufliche Tätigkeit des Journalisten steht, so gesehen, im ständigen Spannungsfeld zwischen Macht und Verantwortung, zwischen einem „Fiat publicatio, et pereat mundus" und einer selbstauferlegten Grenzziehung durch Ethos und Gewissen.

Medien „machen" Wirklichkeit

An dieser Stelle ist der Begriff „Einfluß von Medien" näher zu erörtern,[7] und zwar in einer heute besonders relevanten Hinsicht.

Medien in ihrer heutigen Form sind nicht nur ein Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sie gestalten diese vielmehr entscheidend mit. Medien „machen" Wirklichkeit. Daraus resultiert, wie zu zeigen sein wird, eine wichtige, aber m. E. bis jetzt weithin vernachlässigte Aufgabe der Kirche.

Es ist ebenso naiv wie allenthalben üblich, Medien primär als „Spiegelbilder" der „Wirklichkeit" verstehen zu wollen und daraus ein Objektivitäts-Postulat abzuleiten, das wiederum auf eine möglichst „genaue" Wiedergabe der „Realität" abzielt. Dabei wird übersehen, daß Medien-Berichterstattung — sei es in

---

[3] Kritik an der Kirche z. B. wird gemäß diesem Verständnis gleichgesetzt mit „nicht-aufbauender", „zerstörender" und „destruktiver" journalistischer Tätigkeit. Vgl. dazu *J. Hoeren*, Kommunikation der Einbahnstraße, in: *H. Boventer* (Hg.), Medien und Moral, Konstanz 1988, 83—89.

[4] Umfragen zeigen, daß etwa 70 Prozent der Journalisten es als attraktivste Eigenschaft ihres Berufes ansehen, „Mißstände aufzudecken und zu kritisieren"; vgl. *H. Boventer*, Ethik des Journalismus, Konstanz 1984, 420, und Anmerkung 120, S. 499f; weiters *F. Simoneit*, Indiskretion Ehrensache, München 1985.

[5] *H. Boventer*, Ethik, 84ff; weiters *H. H. Fabris*, Journalismus und bürgernahe Medienarbeit, Salzburg 1979, 208ff.

[6] *W. L. Wekhrlin*, Über den Werth der Preßfreiheit, in: Hyperboreische Briefe 1 (1788) 19ff, zitiert nach *J. Wilke*, Leitideen in der Begründung der Pressefreiheit, in: *M. Bobrowsky, W. Duchkowitsch, H. Haas* (Hg.), Medien- und Kommunikationsgeschichte, Wien 1987, 97.

[7] Auf das weite Gebiet der massenmedialen Wirkungsforschung kann hier nicht näher eingegangen werden, vgl. dazu *J. Hackforth*, Massenmedien und ihre Wirkungen, Göttingen 1976; *H. Pürer* (Hg.), Medienereignisse — Medienwirkungen?, Salzburg 1985; *R. Burkart* (Hg.), Wirkungen der Massenkommunikation, Wien 1987.

Wort und/oder Bild — immer nur und notwendigerweise Ausschnitte von Wirklichkeit bringen kann.[8] Jeder menschliche Wahrnehmungsprozeß kann immer nur Teilaspekte von Wirklichkeit erfassen.[9] Diese Tatsache hat allerdings in der heutigen Medien-Gesellschaft eine bislang nicht gekannte Dimension erhalten.

Der Mensch im modernen Medien-Zeitalter bekommt in immer rascherer Folge immer mehr „Teil-Wirklichkeiten" via Zeitungen und elektronische Medien angeboten. Medial vermittelte Wirklichkeit ersetzt in immer größerem Umfang die eigene Erfahrung. Dies muß nicht prinzipiell negativ sein. Zumindest der demokratiepolitischen Theorie nach ist es zu begrüßen, wenn Menschen in komplexen Gesellschaften über jenes Maß an Information verfügen, das ihnen verantwortungsvolles Mitdenken und Mitentscheiden ermöglicht.[10]

Auch ist internationale Solidarität nicht ohne internationale Information vorstellbar. Und die Rolle freier Medien wurde in der jüngeren Geschichte kaum jemals so deutlich vor Augen geführt wie im Zuge der tiefgreifenden Umwälzungen in Osteuropa 1989/1990. Im besonderen die Reform in der DDR wurde zu einem guten Teil als „Kind des Fernsehens" bezeichnet, da dort schon seit Jahren westliche TV-Sendungen zu empfangen waren[11] und die DDR-Bürger damit „Wirklichkeit" jenseits von Berliner Mauer und Stacheldraht „erleben" konnten, d. h., genauer gesagt: jene Ausschnitte von „Wirklichkeit", die eben — und das führt zur eigentlichen Fragestellung zurück — im westlichen Fernsehen gezeigt wurden.

Ausschnitte, die via Medien von einer bestimmten „Wirklichkeit" übermittelt werden, unterscheiden sich — was ihre Erlebens-Qualität betrifft — naturgemäß grundlegend von jenen Teil-Wirklichkeiten, die der Mensch in seiner unmittelbaren Umwelt erfährt. Ein Blick aus dem Wohnzimmerfenster auf eine Demonstration läßt „Wirklichkeit" anders erfahren als der Bericht über dieselbe Demonstration im Fernsehen. Die Medienkritik spricht hier von „Realität aus zweiter Hand", welche speziell durch das Fernsehen an den Menschen herangetragen wird.

Durch die mediale Wirklichkeitserfahrung werden alle Bereiche des Lebens der Menschen bis in die Wurzeln verändert, beginnend schon in der Familie, z. B. bei der Erziehung der Kinder.[12] Fernsehvermittelte „Erfahrung" von „Wirklichkeit" läßt die Grenzen zwischen der „Welt" von Kindern und Erwachsenen fließend werden. Letztlich könne dies — so lautet die plakative Warnung — zum „Verschwinden der Kindheit"[13] führen.

Doch entstehen zwischen den Menschen durch die Medien auch neue „Gemeinsamkeiten", ein neues „Gefühl" der Zusammengehörigkeit, eine neue „Vertrautheit", wenn auch „aus zweiter Hand". Politiker, Schauspieler, Spitzensportler — nicht

---

[8] Darauf weist schon E. Dovifat im Jahr 1931 hin, wenn er statt von „Spiegeltheorie" von „Zerrspiegelhypothese" spricht: *E. Dovifat*, Zeitungslehre, Berlin/New York, 6. neubearbeitete Auflage von *J. Wilke*, 1976, 154; weiters *H. Pürer* (Hg.), Praktischer Journalismus in Zeitung, Radio und Fernsehen, Salzburg 1985, 351f.

[9] Vgl. *P. Watzlawick*, Wie wirklich ist die Wirklichkeit, München 1976; weiters *P. Vitouch*, Realitätsdarstellung im Fernsehen — Abbildung oder Konstruktion?, in: *M. Grewe-Partsch, J. Groebel* (Hg.), Mensch und Medien, München/London/New York/Oxford/Paris 1987, 99f.

[10] Vgl. *K. Steinbuch*, Maßlos informiert, München/Berlin 1978; weiters *J. Mander*, Schafft das Fernsehen ab, Reinbek b. Hamburg 1979, speziell 191—203.

[11] „Wochenpresse", Nr. 46, 17. November 1989, 38—41.

[12] *J. Meyrowitz*, Die Fernseh-Gesellschaft, Weinheim/Basel 1987, 63—76.

[13] *N. Postman*, Das Verschwinden der Kindheit, Frankfurt 1983.

zuletzt auch der Papst — werden mittels Bildschirm zu „Menschen wie du und ich", sie kommen einem im Wohnzimmer sozusagen „zum Greifen nahe".[14] Aus abstrakten „Völkern" irgendwo in der Welt werden auf diese Weise konkrete Männer, Frauen und Kinder.

Allein schon dieser Hinweis macht deutlich, daß die mediale Vermittlung von Realität durchaus ambivalent ist. Sie weist nicht zu übersehende positive Aspekte auf,[15] zugleich aber ist sie auch problematisch und oft — im Sinn der Eingangsfeststellungen — von „negativem Einfluß" auf Mensch und Gesellschaft.

Informationen in den Massenmedien — und damit die medial vermittelten Bilder von „Wirklichkeit" — werden ja nach bestimmten journalistischen Kriterien, Vorgegebenheiten und Regulativen ausgewählt und veröffentlicht.

Dazu einige Anhaltspunkte:

Informationen werden nach dem Kriterium der „Aktualität" ausgewählt. Dies inkludiert nicht nur zeitliche Unmittelbarkeit, sondern vor allem auch räumliche Nähe und „Betroffenheit" beim Rezipienten. Ereignisse, die den Fernsehzuschauer, Radiohörer oder Zeitungsleser — zumindest nach Meinung der Journalisten — weniger „berühren" und in der konkreten Lebenssituation nicht sonderlich „betreffen", werden als „nicht aktuell" eingestuft und gelangen kaum in das jeweilige Medium. Also nicht eine dem Ereignis innewohnende oder sich aus der Sache ergebende Bedeutung oder Dramatik ist im Regelfall für die Veröffentlichung ausschlaggebend, sondern die räumliche und vor allem die „emotionale" Nähe zum Rezipienten.[16]

Informationen werden weiters häufig nach dem Kriterium des „Ungewöhnlichen"[17] oder nach dem Prinzip „bad news are good news" ausgewählt. Die Dominanz negativer Berichte in den Medien ist das tägliche Ergebnis dieser ungeschriebenen und meist unreflektiert angewendeten journalistischen Handlungsmaxime.[18]

In diesem Zusammenhang darf das Kriterium der „Simplifizierung" nicht übersehen werden. Die Auswahl von Informationen ist auch davon abhängig, wieweit diese einfach, überschaubar und allgemein verständlich dargestellt werden können. Komplizierte politische Zusammenhänge und Grundsatzfragen sind schwer „umsetzbar" und werden daher weithin ausgespart. „Politik" wird — als medienvermittelte „Teil-Wirklichkeit" — zu einer stark personifizierten und von Randerscheinungen beherrschten Angelegenheit, angesichts der zunehmenden Bild-Dominanz mit nicht zu übersehenden und manchmal penetranten Show- und Unterhaltungselementen.[19] Dazu kommt — nicht nur in der politischen Berichterstattung — die Tatsache, daß negative Ereignisse in vielen Fällen sowohl „leicht" verständlich als auch bildlich einfacher

[14] Vgl. *H. Pürer*, Praktischer Journalismus, 356—359; weiters *J. Meyrowitz*, a.a.O., 74; *H. Schelsky*, Politik und Publizität, Stuttgart 1983.

[15] Vgl. z. B. die Rolle der Medien, speziell des Fernsehens, im Leben älterer Menschen, als Mittel der Integration und „Teilhabe" am gesellschaftlichen Umfeld, dazu ORF-Almanach, 1983, 316f; weiters *E.-M. Bosch*, Ältere Menschen und Fernsehen, Frankfurt/Bern/New York 1986, 228—237.

[16] Ein Toter bei einem Verkehrsunfall in Wien ist in diesem Sinn für Wiener Medien „aktueller" als zehn Tote bei einem Verkehrsunfall in Afrika, vgl. zu dieser makabren Abwägung auch *K. J. Burdach*, Psychophysik und Nachrichtenselektion: Medienforschung aus wahrnehmungspsychologischer Perspektive, in: *M. Grewe-Partsch/J. Groebel*, a.a.O, 90—94.

[17] Vgl. *H. Boventer*, Ethik, 54.

[18] Vgl. *W. Schulz*, Die Konstruktion von Realität in den Nachrichtenmedien, Freiburg/München 1976, 19; weiters *G. Maletzke*, Kulturverfall durch Fernsehen, Berlin 1988, 45ff.

[19] *O. B. Roegele*, Politik im Fernsehen oder: Kasperl und das Krokodil, in: „Die Presse", 20./21. Februar 1988, 5.

„umsetzbar" sind.[20] Das fördert den „Negativismus" in einer Medienlandschaft, in der die „optische Revolution"[21] voll im Gang ist.

Aus diesen und einer Reihe von weiteren Kriterien[22] wird die „Realität aus zweiter Hand" geboren. Medien „machen" Wirklichkeit, indem sie aufgrund bestimmter Kriterien Programm und Lesestoff „machen". Dabei zeigt sich innerhalb der verschiedenen Medien eine überraschend weitgehende Einigkeit in der Frage der journalistischen Auswahlkriterien; es gibt offensichtlich ausgeprägte „Konsonanzeffekte".[23]

Die „Instrumente" bestimmen also weithin den Inhalt der „sozialen Kommunikation". Die „Thematisierungsfunktion" der Medien definiert Wirklichkeit und formt bei den Rezipienten „Weltbilder" durch ausgewählte „Bilder von der Welt". Was die Kommunikationsforschung als „Agenda-setting-Hypothese" zum Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gemacht hat,[24] hört sich z. B. in einer TV-Informationssendung aus dem Mund des Moderators schlicht so an: „Die Frage der Abfertigung für Politiker ist nach wie vor das beherrschende Thema der österreichischen Innenpolitik." Eine Feststellung, die durch nichts bewiesen ist und die korrekterweise nur so lauten dürfte: „Die Frage der Abfertigung für Politiker ist das beherrschende Thema unserer heutigen Sendung" — nicht mehr und nicht weniger.

„Handlungsbedarf" für die Kirche

Vor dem Hintergrund der aufgezeigten medialen Entwicklung, des Spannungsverhältnisses im Rollenverständnis der Journalisten und des medienbedingten Wirklichkeits-Defizits besteht m. E. für die Kirche ein akuter „Handlungsbedarf". Die Kirche ist gefordert, die Kluft zwischen „kommunikations-theologischer" Theorie und pastoraler Praxis zu verringern.

In der Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" aus dem Jahr 1971 verfügt die Kirche über eine richtungsweisende Leitlinie für den Umgang mit dem weiten Feld der „Massenmedien". Darin wird schon im Vorwort hinsichtlich der „Instrumente der sozialen Kommunikation" festgestellt: „Die Kirche erblickt in ihnen ‚Geschenke Gottes', weil sie nach dem Ratschluß der göttlichen Vorsehung die Menschen brüderlich verbinden, damit diese im Heilswerk Gottes mitwirken."[25] Diese durchaus im Rang einer „Theologie der Kommunikation" stehende Grundkonzeption in „Communio et Progressio" — mit ihrer über die Kirche hinausreichenden Relevanz für alle Strukturen gesellschaftlicher Kommunikation — erfährt in der Praxis freilich nicht selten eine bedauerliche Relativierung oder gar Mißachtung. So erklärte beispielsweise ein Päpstlicher Nuntius in einer Predigt, während die Kirche auch heute noch in vielen Ländern physisch verfolgt werde, sehe sie sich in den westlichen Staaten „besonders einer Art Verfolgung durch die Massenmedien ausgesetzt".[26] Eine solche Einstellung gegenüber den Instrumenten der sozialen Kommunikation kann wohl schwerlich zu einer pastoral verantworteten Mitwir-

[20] Vgl. *P. Vitouch*, a.a.O., 101f.
[21] *N. Postman*, Wir amüsieren uns zu Tode, Frankfurt 1985, 95—102.
[22] Dazu *W. Schulz*, a.a.O., 11—20.
[23] *H. Pürer*, Praktischer Journalismus, 355.
[24] *R. Ehlers*, Themenstrukturierung durch Massenmedien, in: *R. Burkart*, a.a.O., 106—126.
[25] Communio et Progressio, Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation, n. 2.
[26] So der frühere Päpstliche Nuntius in Österreich, Michele Cecchini, bei einer Predigt vor Ordensfrauen. Zitiert aus „Nachrichtendienst der Diözese Linz" vom 11. März 1987.

kung am gesellschaftlichen Geschehen der Massenkommunikation und zu einer kirchlichen Haltung der „kommunikativen Diakonie"[27] führen.

Kirche und Medien-Konzentration

Es muß an dieser Stelle gefragt werden, wo angesichts der Medienkonzentration die kritische, warnende und kontinuierlich die Meinungspluralität einfordernde Stimme der Kirche bleibt. Wo bleibt das nachhaltige Eintreten der Kirche für eine Medienlandschaft, die nicht alle Kommunikationsziele dem wirtschaftlichen Interesse unterordnet? In „Communio et Progressio" wird die Frage so gestellt: „Wie läßt sich vermeiden, daß durch die Konzentration der Medien in den Händen ganz weniger ein wirkliches Gespräch in der Gesellschaft verhindert und die Gemeinschaft zerstört wird ?"[28]
Die ebenso mutige wie sachkompetente, vor allem aber auf die konkrete mediale Situation in Österreich bezogene Antwort der Kirche auf diese Frage steht noch aus. Es genügt m. E. für die Kirche heute nicht, an „Medien-Sonntagen" oder bei ähnlichen Gelegenheiten Antworten auf Fragen zu geben, die vielleicht in einer Medienlandschaft der siebziger Jahre gestellt wurde. Eine klare kirchliche Aussage zu den hier und jetzt anstehenden medienpolitischen und insofern gesellschaftspolitischen Entwicklungen könnte schließlich auch jeden noch so leisen Verdacht einer neuerlichen Allianz von „Altar und Thron", von Kirche und — diesmal — Medienmächtigen, schon im Keim ersticken. In Österreich wurde nach einer intensiven Diskussionsphase ein „Sozialhirtenbrief" erstellt (vgl. ThPQ 138 (1990), 35—42). Die Zeit wäre m. E. auch reif für einen „Medien-Hirtenbrief", dem eine ähnlich intensive und breit angelegte Phase der Diskussion und Meinungsbildung vorausgehen sollte, wie dies beim „Sozialhirtenbrief" der Fall war.

Kirche und Journalisten

Im Hinblick auf die Journalisten und alle im Medienbereich Tätigen kommt der Kirche zunächst eine zutiefst menschliche und pastorale Aufgabe zu, insofern nämlich, als die Kirche in der Pflicht steht, sich als „Guter Hirte" auch um die „Schafe" in den Medien zu sorgen, mögen sie gelegentlich auch noch so „verloren" erscheinen. Dies nur theoretisch zu postulieren,[29] ist zu wenig. Eine fundierte „Journalisten-Pastoral", die praktische Relevanz zeigt und die Medienschaffenden gerade im Horizont der neuen Informationstechnologien und der damit zusammenhängenden ethischen Fragen zur Zielgruppe hat, läßt sich bis jetzt leider nicht ausmachen.
Verantwortliche in der Kirche legen außerdem nicht selten ausgeprägte Berührungsängste gegenüber Journalisten und Medien an den Tag, die — je nach Temperament — im Fall des Kontakts mit einem Medienvertreter als schroffe Ablehnung, verunsicherte Höflichkeit oder vorgeschützte pastorale Geschäftigkeit erkennbar werden. Was auf der Strecke bleibt, ist das ernsthafte und vorurteilslose Bemühen, sowohl den Journalisten als auch den Rezipienten bewußt zu machen, daß es sich bei den Massenmedien um eine gemeinsame gesellschaftliche Verantwortung handelt, um die unabdingbar notwendige „Kommunikation zwischen den Zeitgenossen zu den Themen der Zeit".[30] Soziale Kommunikation auf der Grundla-

[27] Multimedia, Nr. 13, 25. Juni 1989, 1.
[28] Communio et Progressio, n. 21.
[29] Communio et Progressio, n. 79.
[30] *H. Wagner*, Kommunikation und Gesellschaft, München 1978, Bd. 1, 11.

ge technischer Vermittlungssysteme ist in komplexen Gesellschaften weder ein Luxus noch ein in Kauf zu nehmendes Übel, sondern eine konstitutive Voraussetzung für das Zusammenleben.[31] Kirchliches Denken und Handeln, das — bei aller Berechtigung und Notwendigkeit der „correctio fraterna" auch gegenüber den „Brüdern und Schwestern" in den Medien — die Arbeit der Journalisten grundsätzlich anders sieht, wird einerseits seiner gesellschaftlichen Aufgabe und andererseits dem Prinzip „Kirche um der Menschen willen"[32] nicht gerecht.

Kirche und die „Realität aus zweiter Hand"

Was das aufgezeigte Problem der „Realität aus zweiter Hand" anlangt, so ergeben sich für die Kirche m. E. weitreichende Aufgabenstellungen. Die Kirche ist gefordert, ein Korrektiv für ein verkürztes und verzerrtes mediales Wirklichkeitsbild zu sein. Sie muß mitwirken, die Defizite einer „Realität aus zweiter Hand" abzubauen,[33] entsprechend dem Vorwort zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des 2. Vatikanums, wo es im Hinblick auf das Konzil heißt: „Vor seinen Augen steht also die Welt des Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt."[34]

Wann und wo aber sorgt die Kirche kontinuierlich und sachgerecht dafür, daß die „Gesamtheit der Wirklichkeiten" in den tagesaktuellen Medien tatsächlich „Aktualität" bekommt und daß wesentliche Themen, die die Rezipienten existentiell „betreffen" und „betroffen machen", nicht ausgespart werden oder dem journalistischen „Konsonanzeffekt" bzw. der Simplifizierung zum Opfer fallen? Wo korrigiert die Kirche kontinuierlich und sachgerecht das Negativ-Bild von Wirklichkeit, das durch die Medien entsteht? Indem sie sich beispielsweise in einer tagesaktuellen Diskussion zum Anwalt von Berufsgruppen — und sei es die Berufsgruppe der Politiker! — macht, die wegen der Verfehlungen einzelner insgesamt öffentlich in Mißkredit geraten sind. Menschliche und demokratiepolitische Aufgabe der Kirche wäre es in diesem Fall auch, im Hinblick auf die politisch Tätigen dem Pauschalurteil einer „Lauter-Gauner-Mentalität" entgegenzuwirken.

Oder ein anderes konkretes Beispiel: Nach der Öffnung der Grenzen der Tschechoslowakei und angesichts der folgenden Auto-Kolonnen und Besucherströme Richtung Österreich waren hierzulande ausländerfeindliche Untertöne in der „öffentlichen Meinung" unüberhörbar. Wo blieben aber demgegenüber die kirchlichen Stimmen, die ebenso lautstark dieser „öffentlichen Meinung" widersprachen? Deutlicher — wenngleich angesichts der Ausländerfeindlichkeit in manchen Teilen der Bevölkerung vermutlich noch immer nicht deutlich genug — erhoben Vertreter der Kirche ihre Stimme etwas später in der Asylanten-Frage.

Gefordert ist eine Kirche, die bereit und in der Lage ist, in der sozialen Kommunikation auch einen Beitrag zum „agenda setting" zu leisten, eine Thematisierungsfunktion auszuüben, und zwar ohne Fixierung auf Fragen der Sexualmoral.

---

[31] *F. Ronneberger*, Kommunikationspolitik, Mainz 1978, Bd. 1, 27.

[32] Kirche um der Menschen willen, Dokumentation Linzer Diözesansynode 1970—1972, Linz 1973.

[33] Wobei in der vorliegenden Erörterung aus Platzgründen nur auf den Informations-Bereich im engeren Sinn eingegangen werden konnte, die Möglichkeiten und Aufgaben der Kirche aber durchaus weitergehend gesehen werden können, z. B. im Zusammenhang mit medial vermittelter „Unterhaltung" wie etwa der Aufbereitung von Themen in filmischer Form, vgl. dazu Multimedia, Nr. 25, 10. Dezember 1989, 4f.

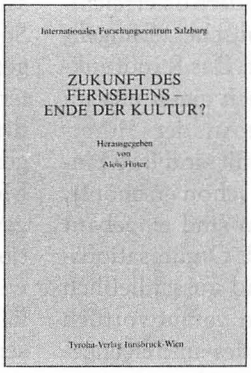
[34] Gaudium et Spes, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, des 2. Vatikanischen Konzils, n. 3.

Bei dieser Thematisierung ist Sachgerechtigkeit im durchaus journalistischen Sinn notwendig. Gefragt sind kirchliche Beiträge zum „Zeitgespräch der Gesellschaft", die den formalen medialen Ansprüchen bis hin zu zeitgemäßer Sprache und Ausdrucksweise nicht nur genügen, sondern hier vielleicht sogar neue Maßstäbe setzen. Dies freilich erfordert die Bereitschaft, die eigene „Kirchturm-Politik" aufzugeben und auch kircheninternen Querelen und Grabenkämpfen nur den ihnen zukommenden — also geringen! — Stellenwert beizumessen. Es verlangt aber auch, sich rückhaltlos und ohne Angst auf die Öffentlichkeit einzulassen, selbst um den Preis des Aufgebens der institutionellen Ruhe und Geborgenheit, um so dem Auftrag Jesu zu entsprechen.[35]

[35] Der Botschaft des Evangeliums war von Beginn an „Öffentlichkeitscharakter" eigen, „öffentliches" Zeugnis und „öffentliche" Proklamation sind vom Christusereignis nicht zu trennen, vgl. dazu den „Missionsbefehl" Mt 28,19f und die heilsgeschichtlich zentrale Stelle Mt 11,4f.

Alois Huter (Hrsg.)
Zukunft des Fernsehens – Ende der Kultur?
Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums Salzburg.
212 Seiten, Broschur, S 264.–, DM 39.–
ISBN 3-7022-1757-6

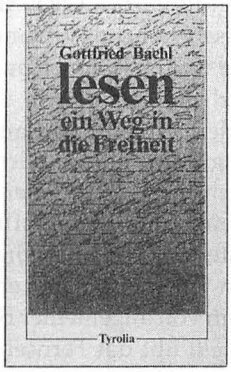
Bezugnehmend auf den gegenwärtigen Prozeß eines wirtschaftlichen, damit vor allem aber auch eines kulturellen Zusammenschlusses der europäischen Staaten, geht es um die Frage, welche „Rolle" die Medien in dieser Entwicklung spielen und wie sich das Fernsehen durch diese Entwicklung verändern wird.



Neu im Tyrolia Verlag

Gottfried Bachl
Lesen – ein Weg in die Freiheit
64 Seiten, Broschur, S 88.–, DM 12,80
ISBN 3-7022-1733-9

Bachl macht deutlich, daß sich mit der Tätigkeit des Lesens dem Menschen wesentliche Möglichkeiten seines Lebens öffnen oder verschließen. Auf dem Spiel steht nichts Geringeres als seine Freiheit. Beim Lesen entscheidet er letztlich über sich selbst.



ANTON FELLNER

Fernsehen nahgesehen

„Wie jemand das Gebot Christi treu erfüllen will, wenn er die Vorteile dieser Medien ungenützt läßt", fragt die Pastoralinstruktion „Communio et Progressio". In erfrischender Sprache und mit vielen Details über religiöse Sendungen des ORF vermittelt der Verfasser, bis vor kurzem Leiter der Abteilung Religion im Fernsehen des ORF, die Möglichkeiten und die Reichweite des Fernsehens für Kirche und Religion. (Redaktion)

Anruf beim Kundendienst des ORF nach einer Sendung des Magazins *Orientierung:* „Hat Kardinal Groër Einfluß auf die Auswahl der Themen?" Nein, hat er nicht! Er hat es — kluger- und fairerweise — nicht einmal versucht, irgendwann und irgendwie Einfluß auf Radio oder Fernsehen zu nehmen. Auch andere österreichische Bischöfe — katholische, evangelische, orthodoxe — nicht. Das Rundfunkgesetz sichert den Kirchen einen Sitz im Kuratorium, zwei Sitze in der Hörer-Seher-Vertretung zu; damit sind ihre Einflußmöglichkeiten auch schon erschöpft. Die Religionsabteilungen sind eingebaut in die Programm- und Organisationsstrukturen des ORF, sind ausschließlich dessen Führungsorganen verantwortlich und sind im Rahmen bundes- und eigengesetzlicher Auflagen unabhängig wie andere Abteilungen auch, wie Unterhaltung, Information oder Film. Warum hat eigentlich jener Seher nicht umgekehrt gefragt: „Welchen Einfluß nehmen Mitarbeiter der *Orientierung* auf die Auswahl von Themen?" Und erweitert zum Problem von allgemeiner Bedeutung: Welche *Macht* übt das Fernsehen auf sein Publikum aus?

Zunächst: Das Fernsehen hat kein Publikum wie der Vortragende im Saal, wie der Redner auf dem Festplatz, wie der Pointendrescher im Bierzelt. Die optische und akustische Botschaft des Fernsehens erreicht jeweils einzelne Menschen, den „Seher" — individueller Empfänger und Verarbeiter, Umformer und Interpret dieser Botschaft auch dann, wenn er mit wenigen anderen stumm vor dem Bildschirm sitzt. Das Gespräch nachher — klärend, hinterfragend, Übereinstimmung suchend — ist ja die große Ausnahme, erst recht denen gegenüber, die es am nötigsten hätten: den Kindern.

Macht oder Ohnmacht?

Wissenschaftlich ist die „Macht des Fernsehens", ist der Einfluß auf den einzelnen Seher, auf die öffentliche Meinung, auf gesellschaftliche Entwicklungen umstritten. Ja, sagen Kommunikationsforscher, diese Macht ist groß, ist gar nicht hoch genug einzuschätzen, und sie belegen ihre Meinung als das Resultat vieler Meinungen. Nein, sagen andere Kommunikationsforscher, die Macht des Fernsehens wird überschätzt, weit überschätzt; es läßt sich kein Einfluß auf Dauer nachweisen, auch nicht bei Kindern. Wer hat recht?

Als Mensch, „der an den Schalthebeln der visuellen Macht sitzt" (wie die Einladung zu diesem „Bericht aus der Werkstatt" begründet wurde), bin ich ein Zerrissener. Meine tägliche private Erfahrung überzeugt mich vom beträchtlichen Einfluß, den das Fernsehen auf die Meinungen, die Verhaltensweisen, ja die Weltsicht seiner Konsumenten ausübt — nicht nur im

negativen, sondern durchaus auch im positiven Sinn. Meine tägliche berufliche Erfahrung läßt mich an dieser Überzeugung zweifeln . . .

Was ist Kindern „gerecht"?

Mit meinem damals drei- oder vierjährigen Enkel ging ich einmal auf dem Schafberg spazieren. An einer Stelle öffnete sich der Blick auf das Fußballfeld eines Sportklubs; ein Match war im Gange. „Schau, Opa," rief der Knirps entzückt, „das ist wie im Fernsehen!" Was ist Wirklichkeit, was ist Schein? Das fragte sich auch Klaus Harpprecht, ein deutscher Medienprofi erster Qualität, bei einem Vortrag im ORF-Zentrum.[1] Er zitierte amerikanische Untersuchungen, wonach Kinder und Jugendliche vom 6. bis zum 18. Lebensjahr im Durchschnitt pro Woche 30 Stunden vor dem Bildschirm hocken, das sind drei Viertel der gesetzlichen Arbeitszeit ihrer Väter. „Wenn sie das Wahlalter erlangen", folgerte Harpprecht, „haben sie schon ein zweites Leben mit dem Medium geführt — ein Ersatzleben, das vielleicht das reale ist. Weiß man es noch genau?"

Eine von sieben Thesen zur Enquete „Fernsehsendungen für 10- bis 14jährige", einberufen 1981 vom Katholischen Familienverband Österreichs, lautete: „Das Medium Fernsehen muß allen Altersgruppen, auch den vom Kind zum Erwachsenen Heranreifenden, gerecht werden."[2] Konträr dazu die Erfahrungen, die Klaus Harpprecht in den USA gemacht hat. Um vom letzten Platz unter den großen Drei der Medienkonzerne weg an die Spitze der Einschaltquoten zu kommen, verbesserte ABC nicht etwa — wie immer — die Sendungen, sondern paßte sein *gesamtes* Programm dem Niveau und den Erwartungen der 11- bis 12jährigen Zuschauer an. Diese Teenager — so Harpprecht — „befinden darüber, was der Rest der Familie zu sehen hat — und auch ganz gern sieht", weil der Verzicht auf intellektuelle Ansprüche den Eltern und älteren Geschwistern durchaus entgegenkomme . . . Das ist natürlich pure Manipulation des Menschen aus einer schier unangreifbaren Machtposition heraus — und zum alleinigen Zweck, den Geschäftserfolg zu optimieren.

Grundbedürfnisse des Menschen

Man neigt dazu, solche Methoden in Europa, zumal in Österreich, für undenkbar zu halten. Doch Zweifel sind angebracht. Klaus Harpprecht behauptet nicht ohne Grund, „daß Unterhaltung und Zeitvertreib das dritte Grundbedürfnis der Menschheit ist, das herrisch auf den Plan tritt, wenn der Hunger gestillt, die Kälte gebannt, das sexuelle Verlangen befriedigt ist". Nur „Unterfunktionen" dieses Anspruchs auf Unterhaltung seien der Wille zur Bildung und der Wunsch, sich zu informieren (d. i. „sich von Neugier leiten zu lassen"). Das ist eine Erfahrung, die wir als Mitarbeiter am religiösen Programm des ORF durchaus teilen.

Natürlich gibt es auch ein Grundbedürfnis des Menschen nach Religion. Natürlich gibt es eine „Zielgruppe", eine vergleichsweise gar nicht so kleine Anzahl von Menschen, die vom Fernsehen erwarten, in diesem Grundbedürfnis nach Religion angesprochen zu werden. Es gibt sogar eine sehr kleine Anzahl von Sehern, die sich zu illusionären Wünschen verstei-

---

[1] Klaus Harpprecht, geboren 1927 in Stuttgart, war Redakteur und Korrespondent führender europäischer Zeitungen, Sonderkorrespondent des ZDF in den USA, Kommentator bei RIAS Berlin, beim SFB und beim WDR, Ghostwriter Willy Brandts. Der hier und im folgenden zitierte Vortrag vom 19. März 1985 ist als Sonderdruck „intern-extra" der Öffentlichkeitsarbeit (GÖA) des ORF erschienen.

[2] *Heitger-Huter-Rollett-Winkler-Bauer,* Kind und Fernsehen. „Brennpunkt Familie" Nr. 16, hg. vom Katholischen Familienverband Österreichs, Wien 1982.

gen, als wäre der ORF tatsächlich ein „Kirchenfunk", wie seine Religionsabteilungen immer noch irrtümlich und irreführend genannt werden. In diesem Zusammenhang ist auch anzumerken, daß es — fernab einer „Intervention", die als versuchte „Einflußnahme" zu qualifizieren wäre — immer wieder Wunschvorstellungen geistlicher und (doppelsinnig) laienhafter Provenienz gibt, die Orgelweihe in der Kirche A, der Superflohmarkt in der Pfarre B, die Fußwallfahrt der Gemeinde C könnte, nein: sollte, ja: müßte im Fernsehen übertragen werden. Das ist Zukunftsmusik, vorbehalten dem Lokalfernsehen im Umkreis von 10 Kilometern . . .
Zurück zum Grundbedürfnis des Menschen nach Religion. Wie groß ist die Zielgruppe derer, die sich ein bestimmtes religiöses Programm „auf jeden Fall ansehen" würden — wenn, ja wenn „alles paßt", der Programmplatz (auch kurz vor Mitternacht?), das Kontrastangebot (ein Herz-Schmerz-Film im anderen Kanal?), die Jahreszeit (auch wenn draußen Badewetter lockt?), die Tageszeit (wenn man noch im Stau der Heimfahrt steckt?), die familiäre Situation (obwohl Besuch da ist?).

Alles ist relativ

Wenn das alles paßt, würden von den 6,145.000 erwachsenen Österreichern (ab 14 Jahren), die in Haushalten mit Fernsehapparat leben, rund 9 Prozent eine „aktuelle Fernsehpredigt" (wie „Christ in der Zeit") anschauen, 8 Prozent eine „historische" Predigt (wie Abraham a Sancta Clara) oder eine religiöse Dokumentation, 6 Prozent eine Gottesdienstübertragung und nur 5 Prozent ein religiöses Magazin (wie *Orientierung*). Nachzulesen im TV-Programm-Atlas des ORF für 1990. Weil begreiflicherweise aber nie „alles paßt", weil der Mensch — sei's erfreulicher-, sei's bedauerlicherweise — auch noch anderes zu tun hat als fernsehen, erreicht die Botschaft am Vorabend nur etwa ein Drittel des theoretischen Seherpotentials, am Hauptabend immerhin rund 70 Prozent. Nur: am Hauptabend (20.15 bis 21.45 Uhr) gibt es nur selten religiöse Programme. Umso mehr am Vor- oder Nachmittag, am Vor- oder Spätabend. So gesehen, trösten sich ORF-Menschen, die religiöse Programme gestalten, mit einem weinenden und einem lachenden Auge: So schlecht kommen wir gar nicht an! Denn immerhin haben zum Beispiel „Christ in der Zeit" 1989 (am Vorabend) nicht nur ein Drittel, sondern zwei Drittel der potentiellen 9 Prozent gesehen, nämlich exakt 6,4 Prozent. Und sie gaben im Durchschnitt die rare Note von 4,5 einer fünfstelligen Skala zwischen 0/sehr schlecht und 5/sehr gut. Auch das „potentielle Stiefkind", das Magazin *Orientierung*, erreicht trotz „unmöglicher" Sendezeiten Dienstag nachmittags (17.30 Uhr) und Sonntag mittags (12.30 Uhr) zusammen 2,7 Prozent des Seherpotentials, immerhin rund 166.000 Zuschauer. Wann, wo und wie versammeln die katholischen, evangelischen und orthodoxen Pfarren Österreichs 166.000 Christen zu religiöser Information? Knapp 400.000 (zuhörende) Seher bedeuten die 6,4 Prozent für „Christ in der Zeit". Ob an Sonntagen die Prediger in allen Kirchen Österreichs 400.000 „Hörer des Wortes" erreichen?

Stellenwert der Religion

Das weinende Auge allerdings registriert, daß in besseren Zeiten für „Christ in der Zeit" schon 800.000 Seher gezählt wurden, die doppelte Zahl; ja: um die Million, auch 1,2 Millionen, sogar 1,5 Millionen (an Spitzensonntagen). Damals hat der ORF die Sendung um 20.10 Uhr, später um 19.25 Uhr ausgestrahlt — fünf Minuten vor dem Hauptabendprogramm, dann fünf Minuten vor „Zeit im Bild". Als die Sonntagswerbung eingeführt wurde, mußte „Christ in der Zeit" weichen,

zunächst auf das „unmögliche" 19.20 Uhr, schließlich — nach ausnahmsweise tatsächlich massiven Interventionen der Kirchen — auf 18.55 Uhr. Ein „Machtkampf"? Es kam selten dazu; doch wenn, haben die Kirchen (fast) immer verloren. Sie haben nicht nur verloren, weil der ORF stärker ist oder unter stärkeren Zwängen (siehe oben: Einnahmen aus der Werbung) steht. Sie verlieren im Fernsehen wohl auch deshalb an Boden, weil ihr Stellenwert in der Gesellschaft zurückgeht. Fernsehen ist eben ein Medium, das widerspiegelt, was in der Gesellschaft vorgeht; ist ein Spiegelbild dessen, was die Menschen „umtreibt", bewegt, ängstigt, was sie ablenkt von Ängsten, was ihnen Sicherheit gibt — oder vorspiegelt. Noch immer ist es die Religion, die vielen Menschen Sicherheit gibt; nicht immer sind es die Kirchen.

Soll also das Fernsehen — durch Information, Lebenshilfe, Dokumentation — stärker in die esoterische „Szene" einsteigen, einstimmen in den Ruf „Jesus ja, Kirche nein"? Es soll informieren, gewiß, aber nicht verwirren. Das Rundfunkgesetz erteilt dem ORF einen klaren Auftrag: „Bei der Planung des Gesamtprogramms ist die Bedeutung der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften angemessen zu berücksichtigen." Was „angemessen" ist, darüber kann man streiten, nicht jedoch darüber, wer „zu berücksichtigen" ist: Gesetzlich anerkannt sind in Österreich die römisch-katholische und die altkatholische Kirche, die evangelischen (einschließlich der Methodisten), die orthodoxen und die altorientalischen Kirchen, außerdem Juden, Moslems und Buddhisten.

Widerspricht solche Beschränkung einem Trend, dem wir — laut Harpprecht — „nachlaufen wie die Kinder dem Rattenfänger von Hameln"? Denn — so der Kenner europäischer wie amerikanischer „Visionen" — in der Fähigkeit, unsere Sprache und damit unser Denken „den jeweiligen Diktaten des sogenannten Zeitgeistes anzupassen, begründet sich die eigentliche Macht der Medien". Mit ihren „schleichenden, oft unmerklichen Pressionen" erzwingen die Medien eine Konformität, mittels derer sie sich „als vielleicht stärkste Gegenmacht in der Gesellschaft etablieren".

Programm Atlas und Kompaß

Zurück zur Religion und ihrem Stellenwert im ORF. Je nach Betrachtungsweise erscheint dieser gering bis beachtlich. Weist der Programm-Atlas das (potentielle) Programm-Interesse aus, so geben der Programm-Kompaß und der Jahresbericht — zuletzt für 1989 — Aufschluß über tatsächlich erzielte Reichweiten von 176 Programmkategorien und Reihensendungen bzw. über die effektive Programmleistung. In der Leistungstabelle steht die Religion unter 26 „Hauptkategorien" mit 113 Stunden an 19. Stelle; nach ihr rangieren u. a. die Unterhaltungsmusik, Jugend und Theater. Spitzenreiter ist selbstverständlich der Unterhaltungsfilm mit 1640 Stunden (!), gefolgt von den Nachrichten mit 746 und Sportübertragungen mit 656 Stunden. Die Programmleistung der Abteilung Religion hat sich seit 1985 zwischen 110 und 120 Stunden eingependelt (das „Papstjahr" 1988 mit 175 Stunden ausgenommen); das entspricht einer Steigerung um 30 Prozent in den letzten zehn Jahren. Allerdings macht der Anteil am Gesamtprogramm nach wie vor nur 1,2 bis 1,4 Prozent aus, die — was noch mehr Grund zur Sorge ist — nur zu einem Viertel bis zu einem Drittel von den Sehern genutzt werden. Soll man sagen: genutzt werden *können*, weil die Sendeplätze schlecht sind? Das klingt nach Ausrede, scheint aber durch die Anerkennung gerechtfertigt zu sein, die religiösen Programmen des ORF durch Zuschauer und Kritiker, durch die Unternehmensfüh-

rung und zuweilen durch Jurys zuteil wird. Übrigens: In der „Hitliste" 1989, der Reihung nach Höchstwerten in den Noten, scheinen unter 50 Sendungen vier der Abteilung Religion auf: an 6. Stelle „Fragen des Christen" von P. Berthold Mayr mit Note 4,9, an 17. Stelle „Christ in der Zeit" von Msgr. Wilhelm Müller, an 28. eine *Orientierung* und an 31. die Christmette aus Perchtoldsdorf (alle Note 4,8).

Freilich lehrt uns das geflügelte Wort: „Allen Menschen recht getan, ist eine Kunst, die niemand kann." Einige Beispiele gefällig? Aus dem Telefonprotokoll des Kundendienstes zur Lesung von Texten Ernesto Cardenals: „Herzlichen Dank für diese großartige Sendung!" Aber auch: „Das ist Blasphemie!" Zum Papstbesuch in der CSFR: „Berührende Sendung, vielen Dank!" Aber auch: „Dieser Papst hängt einem schon zum Hals heraus . . ." (Warum Leute, denen der Papst, die Stimme eines Sprechers oder ein ganzes Programm mißfällt, nicht ab- oder umschalten, bleibt ein Rätsel.)

Was sind Fragen des Christen?

Nicht von ungefähr ist eine Sendung der Reihe „Fragen des Christen" in der Jahres-Hitliste 1989 am besten placiert. Seit nunmehr schon 15 Jahren bewährt sich diese TV-Seelsorge als Lebenshilfe. Den Ein-Weg-Kontakt über den Bildschirm ergänzen pro Monat — fünf geistliche Sprecher (unter ihnen ein evangelischer) wechseln einander im vierwöchigen Turnus ab — hunderte Briefe, Telefongespräche, ja „Hausbesuche". 1984 ergab eine repräsentative Umfrage im Anhang zum Infratest eine eigentlich unerwartete Rangordnung der Interessen. Von 53 vorgegebenen Fragen wollten die Zuschauer „in erster Linie" behandelt wissen: 1. den freien Willen, 2. den Sinn des Lebens und „Grundwahrheiten der christlichen Religion", 3. Friede und Gewaltlosigkeit, 4. die Frage nach Gott. Erst nach diesen Weltanschauungsfragen rangierten zwischenmenschliche Probleme: 5. Treue oder Ehebruch, 6. die Betreuung alter Menschen, 7. die Erziehung der Kinder, das Leid in der Welt und die soziale Gerechtigkeit. Das geringste Interesse (nur halb soviel wie das Leid) fanden Himmel und Hölle und die Amtskirche . . .

Damals, 1984, wurden die „Fragen des Christen" jeden Samstag vor dem Nachtfilm, also spätabends um cirka 22 Uhr, ausgestrahlt und erzielten Reichweiten von 6 bis 8 Prozent. Die halbe Million Zuschauer war stark durchsetzt von sogenannten „fernstehenden" Christen: eine interessante Zielgruppe! Die Verbannung in den Vorabend brachte zunächst (in der Nachbarschaft von Heinz Conrads) immerhin noch die halben Einschaltziffern; jetzt, zur „Unzeit" von 18.24 Uhr, weist der Programm-Kompaß für 1989 noch einen Durchschnittswert von 2,4 Prozent aus: ein Häuflein (?) von 150.000 (mehrteils) aufrechten Christen. Man soll nicht undankbar sein — oder?

Keine frohe Botschaft?

Vergleichsweise still geworden ist es nun auch um religiöse Medienverbundprogramme. Das liegt nicht ausschließlich am ORF, der für 1991 eine achtteilige Bibel-Serie evangelisch-bayerischer Fassung und für 1992 eine zehnteilige Moral-Ergänzung zur Credo-Reihe bereithält. Das vorauseilende Interesse präsumtiver Trägerorganisationen hält sich in Grenzen. Das war schon 1988 beim Credo-Glaubenskurs zu spüren, der — nur einmal (Sonntag mittags) ausgestrahlt — nur zehnmal (unter 30 Folgen) mehr als 100.000 Zuschauer von Suppe und Braten wegzulocken vermochte. Der legendäre Medienverbund „Warum Christen glauben" konnte 1980 — allerdings je zweimal ausgestrahlt, freitags und montags — noch an die 500.000 mobilisieren. Freilich

sei auch hier wieder relativiert: „allerweil" 50.000 bis 130.000 Menschen für ein Glaubens-Programm interessiert! Andere Medienverbünde wären heilfroh.
Macht oder Ohnmacht des Fernsehens? Klaus Harpprecht kam in seinem mehrfach zitierten Vortrag zum Schluß, die konsequente Banalisierung der Politik, unseres Geschmacks, unserer Moralität, unseres Sentiments sei das Opfer, „das dem Moloch täglich gebracht werden muß". Und er folgert daraus: „Nein, die Medien haben uns nicht klüger gemacht. Vielleicht auch — bis jetzt — nicht allzu dümmer. Ganz gewiß aber dürftiger und banaler. Uns, die Macher, außerdem arroganter. Das ist keine frohe Botschaft."

Die Frohe Botschaft!

Nun ist aber den christlichen Kirchen *die* Frohe Botschaft schlechthin anvertraut. Und zwar mit dem Auftrag, sie „alle Völker zu lehren" und laut „von den Dächern" zu verkünden. „Von den Dächern" leiten heute Fernsehantennen die empfangenen Signale zu Milliarden Menschen. Diese Chancen ungenutzt lassen, hieße, „von Gott verliehene Talente in die Erde vergraben", urteilt „Communio et Progressio", die Pastoralinstruktion der päpstlichen Medienkommission, „veröffentlicht im Auftrag des II. Vatikanischen Ökumenischen Konzils".[3] Denn man könne sich „nur schwer vorstellen, wie jemand das Gebot Christi treu erfüllen will, wenn er die Vorteile dieser Medien ungenützt läßt, einer außerordentlich großen Zahl von Menschen die Lehren des Evangeliums zu bringen".
Christus — so das vatikanische Dokument — habe sich während seines irdischen Lebens „als Meister der Kommunikation" erwiesen. Uns Lehrlingen bleibt nur die Treue im steten Versuch, 2000 Jahre danach seine Botschaft in der Sprache und in den Bildern dieser Zeit weiterzusagen, verstehbar, glaubhaft zu machen. Sei es auch „dürftig und banal" — besser als gar nicht. Und besser als „dürftig", als „banal", versuchen wir's noch allemal.

[3] Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" über die Instrumente der Sozialen Kommunikation. Vervielfältigt u. a. vom Katholischen Zentrum für Massenkommunikation, Singerstraße 7, 1010 Wien.

Ihre Fidelis in Mitarbeiter-Selbstverwaltung
FIDELIS DRUCK GmbH
4020 Linz, Kapuzinerstraße 38
Telefon (0 73 2) 27 74 87, 27 92 53
Telefax (0 73 2) 28 33 87

GERHARD B. WINKLER

Kirchengeschichte als „Skandalgeschichte"

Methoden der Manipulation

Wie in der Zeit des Nationalsozialismus wird zum Teil auch heute wieder Kirchengeschichte als „Skandalgeschichte" geschrieben. Der Büchermarkt ist überschwemmt von Werken, die die kleinen und großen Skandale im Verlauf der Kirchengeschichte genüßlich ausbreiten. Durch scheinbare Objektivität der Darstellung soll der Leser zur Ablehnung der „ach so unmoralischen" Kirche veranlaßt werden. Um dieser Art von Literatur nicht hilflos ausgesetzt zu sein, legt der Autor, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg, die Methoden der Manipulation dar, die in solchen Büchern angewendet werden.

(Redaktion)

Die Skandalgeschichte ist offensichtlich ebenso alt wie die Lust der Menschen, zu erzählen, zu fabulieren und zu karikieren. Zuhörer und Leser wollten schon vor Jahrhunderten durch Moritaten, Bänkelgesang, durch Fableau, Pasquille und Novelette unterhalten sein. Dazu gab die satirische Verspottung hochgestellter Herrschaften, vor allem auch aus den Kreisen des höheren Klerus, einen willkommenen Anlaß, sich mit den „Herrschenden" zu messen und sich von mancher Unbill und manchem Ärger durch Lachen zu befreien. Die Übertreibung, verbunden mit skatologischer Grobheit und dem Stilmittel der Zote, war die typische Ausdrucksform dieser Gattung von Literatur und Kunst.

Der Papsthistoriker Gregorovius[1] schildert ausführlich, wie sich selbst Kardinäle ausgelassene Späße anhörten, in denen sie selbst als Hurenböcke und Fettwänste verunglimpft wurden. Auch die Borgias hätten sich begierig die neuesten Skandalgeschichten berichten lassen, die von ihnen im Umlauf waren.

Seit Giovanni Boccaccio (1313—1375) war dieses Genre hoffähig geworden und selbst die *Dunkelmännerbriefe*[2] und ihr Pandämonium der Kölner Dominikaner waren zu witzig, als daß darüber jemand hätte am Glauben irre werden können.

Auch die große polemische Historiographie hat ihre Tradition. Schon die Magdeburger Centurionen wurden im 16. Jh. Mittel des konfessionellen Streits.[3] Die Geschichte des Trienter Konzils aus der Feder des brillianten Servitenmönchs Paolo Sarpi (1552—1623)[4] artikulierte den ganzen Groll der Signoria von Venedig

---

1 *Ferdinand Gregorovius*, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 8 Bde, Stuttgart 1859—72, Reprint. *W. Kampf*, 3 Bde, Basel-Stuttgart 1963, 13. Buch, 512—518.

2 Die „*Epistolae obscurorum virorum*" sind eine Sammlung fiktiver Briefe, in abscheulichem Küchenlatein verfaßt, und wurden von einer Reihe von Humanisten wie Ulrich von Hutten u. a. um 1514 den Kölner Dominikanern unterschoben, um zu zeigen, daß diese Kirchenmänner neben dümmlichen Ansichten und üblem Lebenswandel zusätzlich noch schlechtes Latein schrieben.
Die *Dunkelmännerbriefe* kann man als Vorspiel zum antiklerikalen Grobianismus der Reformationszeit verstehen.

3 Die *Historia Ecclesiae Christi*, 1559—74, von verschiedenen protestantischen Autoren verfaßt, u. a. besonders von Matthias Flacius, wollte den durch das Papsttum verursachten Niedergang der Kirche schildern.

4 Die „Istoria del Concilio Tridentino" ist ein Großangriff auf das nachtridentinische Papsttum.

gegen Paul V. (1605—1621), mit dem sie im Streit lag.[5]

Einer der Väter des polemischen Journalismus wurde Francois Marie Arouet Voltaire (1694—1778). Er ließ kaum eine Gelegenheit vorbeigehen, bei der er nicht Kirche und Klerus mit abgrundtiefem Sarkasmus eins ausgewischt hätte. Mit Voltaire als Antiklerikalem und Nietzsche[6] als Religionskritiker werden nun fast schmeichelhaft neuere Autoren mit ihren kirchenfeindlichen Produkten verglichen. Seit 1963 der Dramatiker Rolf Hochhuth mit seinem „dokumentierten" Historienstück „Der Stellvertreter" zeigen wollte, daß eigentlich die römisch-katholische Kirche am Holocaust schuld sei, vor allem aber Papst Pius XII. (1939—1958), ist die Flut aufwendiger „kirchenhistorischer" Wälzer nicht mehr abgerissen, die mit Hilfe quasi-wissenschaftlicher Montage die 2000 Jahre Christentum für ungefähr alles Böse in dieser Welt verantwortlich machen wollen.

1. Humorlosigkeit als Attitude der neuen Skandalgeschichte

Schon bei Hochhuths Pseudowissenschaftlichkeit war eine krasse Humorlosigkeit als Stileigentümlichkeit aufgefallen. Insofern muß es als Unrecht an den großen Polemikern der Vergangenheit angesehen werden, wenn man sie mit den heutigen vergleicht. Im Sarkasmus eines Voltaire ist noch ein Funken Wohlwollen verborgen. Man merkt, daß der Spötter noch mit Abbés Schach gespielt hat. Das ist bei Rolf Hochhuth, Karlheinz Deschner, Peter de Rosa u. a. nicht mehr der Fall. Ihr tierischer Ernst nimmt ihnen auch jedes Organ, feinere Nuancen und Untertöne von Ironie und Selbstironie wahrzunehmen.

Der ehemalige katholische Moralprofessor Peter de Rosa[7] will durch Beispiele aus der Kirchengeschichte nachweisen, daß die Prostitution weniger Schaden angerichtet habe als die Zölibatsverpflichtung der katholischen Geistlichen. Dazu zitiert er z. B. die bekannten Briefe des Äneas Silvius Piccolomini, des späteren Papstes Pius' II. (1458—1464), literarische Perlen. In ihnen verteidigt der damalige kaiserliche Diplomat seinem Vater in Siena gegenüber sein Kind der Liebe: „Du warst ja auch in Deiner Jugend ein ganz schöner Hahn!"[8] Für den Moralisten ist das einzig ein Anlaß, nicht über die Menschlichkeit der Kirche, sondern über die Widersinnigkeit ihrer Ideale und Gebote zu räsonieren. Da wünschte man sich manchmal den alten Voltaire, vom spitzen Gelächter des Erasmus gar nicht zu reden.

Der neue Moralismus geht so vollständig in seiner Autobiographie und den ganz privaten Problemen auf, daß ihm alles Lachen vergeht. Friedrich Nietzsche war als Religionskritiker auch nicht gerade ein Humorist, aber in seiner von Schmerz (und auch von Haß) geschärften Prosa gibt es doch noch wenigstens einen Widerschein des Ewigen. Das ist nun in der banalen Journalistenprosa der neuen Religionskritik keineswegs der Fall. So erstirbt auch dem Leser das Lachen.

---

[5] Der Papst hatte die Republik Venedig 1606—1607 mit dem Interdikt, d. h. vor allem mit dem Meßverbot, belegt, weil sie vor allem die früheren Agenden der kirchlichen Gerichtsbarkeit im Sinne des Frühabsolutismus selbst führen wollte.

[6] Der Philosoph Friedrich Nietzsche (1844—1900) mit seiner Lehre vom Übermenschen, vom Gottestod und seinem Antiintellektualismus wurde zu einem der wichtigen Gewährsmänner der nationalsozialistischen Ideologie.

[7] Gottes erste Diener. Die dunkle Seite des Papsttums, München 1989 (Übersetzung aus dem Englischen; Originaltitel „Vicars of Christ").

[8] „Scis qualis tu gallus fueris." Ep 15 (De filio suo), Aeneae Sylviae Piccolomini . . . opera, Basel s. d., Repr. Frankfurt/M. 1967, p.510—512, 511.

2. Nietzsche redivivus

Wer sich mit der neuen historisch eingekleideten Christentumskritik auseinandersetzt, muß zunächst nach ihren geistigen Ursprüngen fragen. Karlheinz Deschner[9] stellt eine Wiederbelebung des Vitalismus aus dem 19. Jahrhundert dar. Das Christentum tritt als die dunkle Repressionsgewalt in die Geschichte ein, die den Menschen ihren polynesischen Traum von sündenlosem Glück und grenzenloser Lusterfüllung ohne Schmerz, Enttäuschung und Reue zerstört habe. Vermeintliche und wirkliche Sexualpraktiken der heidnischen Völker werden als Ideal präsentiert. Der Traum vom „edlen Wilden", der der Erlösung nicht bedürfe, weil er „das Fürchten der Sünde" nie gelernt habe, wird aus der Mottenkiste des 18. Jahrhunderts hervorgezogen. Angesichts der antiken Massenorgien, der „sakralen Hochzeiten" (Hagiogamien), und von Königstöchtern, die sich im sakralen Initiationsritus von feurigen Hengsten bespringen lassen dürfen, erscheint die Religion des „Juden Paulus" armselig. Sie ist ein Refugium für physisch Zurückgebliebene, psychische Eunuchen und geistige Krüppel. Das ist Nietzsche *redivivus* im Gewande der Volksaufklärung. Dabei sieht sich der Leser zurückversetzt in die Zeit vor 50 Jahren, als ähnliche Töne üblich waren.

Die Neuauflage des bereits 1974 erstmals veröffentlichten Buches, das übrigens auch als eine wichtige Quelle für die Publikationen von Eugen Drewermann[10] dient, zeigt, daß es offensichtlich Leser findet. Die Gründe dafür leuchten mir in vielfacher Hinsicht ein. Das Buch liest sich wie eine sexuelle Aufklärungsschrift. Man erfährt in einer reichen *chronique scandaleuse* die ausgefallensten Sexualpraktiken der Jahrhunderte und aller Völker, und wie die Kirche selbst darin verwickelt war, obwohl sie diese immer wieder zu unterdrücken suchte. Das Hierodulentum aller Völker aller Zeiten wird gerühmt, die Abschaffung der kultischen Prostitution durch die Christen bekrittelt, die problemlose Freizügigkeit der Heidenvölker vor der Berührung mit dem Christentum bewundert, die sexuelle Neurotisierung der Bekehrten beklagt. In den Traum von einer heilen Welt voller Lust und Frieden platzte der heilige Paulus mit seinem (wie es heißt) „verkrüppelten Judentum", seinen Sexualneurosen und seiner Verfälschung der jesuanischen Botschaft. Ja: schon der Evangelist Matthäus habe die eigentlich unasketischen Lehren Jesu verfremdet. Dazu kommt noch die aktuelle Feminismusdiskussion. Judentum und Christentum hätten die Frau degradiert. Mich wundert, daß die zu Recht gegenüber dem Antisemitismus sensibilisierte Welt nicht angesichts des in diesem Buch massiv vertretenen theologischen Antijudaismus heftig protestiert. Aber offensichtlich schluckt man diesen, wenn er als Kirchenfeindschaft verpackt wird. Ich konzediere dem Verfasser ein hohes Maß von persönlicher Betroffenheit bzw. Traumatisierung. Sein rotes Tuch ist der Zölibat. Ich konzediere ihm, daß er in der Euphorie der 70er Jahre ehrlich glaubte, durch die vermeintliche sexuelle Befreiung seien Kriege nach dem Schema zu verhindern: Asketische Männerbünde zerstören Troja, polynesische Phäaken genießen das Leben. Der Verfasser meint, daß das Christentum geistig fast am Ende sei. Er vergißt aber, daß man seit den Tagen des Voltaire diese Todeserklärung in Kreisen der Christentumskriti-

[9] Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums, Düsseldorf[2] 1987.
[10] Kleriker — Psychogramm eines Ideals, Olten 1989.

ker immer schon verkündet hat, ohne die unberechenbaren Erneuerungskräfte des Evangeliums einzukalkulieren.
Eines finde ich am vorliegenden Buch, seinem Verfasser und seinen Verlegern aber unverständlich: Wie kann man sich nach dem, was vor 50 Jahren, u. a. im Namen der Christentumskritik von Friedrich Nietzsche, geschehen ist, immer noch auf dessen christentumsfeindlichen und haßerfüllten Hedonismus berufen?

3. Make love, not war! Das Erbe von Berkeley 1968

Die weltweiten Studentenproteste gegen den Vietnamkrieg, die von der kalifornischen Eliteuniversität Berkeley ausgegangen waren, dürfen als Ausdruck und Mitursache für einen der tiefgreifendsten Wertewandel dieses Jahrhunderts angesehen werden. Kein Mensch wird bestreiten, daß bei der damaligen neuen Linken fleißig Karl Marx, Friedrich Engels und vor allem Lenin und Mao gelesen wurden. Von diesen Autoren konnte man lernen, daß eine Voraussetzung für eine gelungene Revolution die Zerstörung der „bürgerlichen Moral" sei. Von Sigmund Freud hatte man vernommen, daß Triebverdrängung Aggressionen schaffe. Daraus war nun nicht schwer zu folgern, daß die christlichen Moralvorstellungen und die kirchliche Askese als Triebverdrängungen für allerhand Neurotisches in unserer Welt verantwortlich seien. Wenn man nun menschliche Zerstörungswut, Fremdenhaß und alles, was zu Krieg führt, als neurotische Vorgänge versteht, dann läßt sich die Kirche als Generalsündenbock für alle Greuel der Menschheitsgeschichte gut brauchen.
Das sind die Prämissen, auf denen Karlheinz Deschner eine zweite Gattung von „kirchengeschichtlichen" Büchern aufbaut, für die ich „*Ein Jahrhundert Heilsgeschichte. Die Politik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege*" nennen möchte.[11] Der Titel ist natürlich sarkastisch gemeint: Die Päpste konstituieren demnach nicht die Heils-, sondern die Unheilsgeschichte unserer Zeit.

Ich bin der letzte, der die „engelsgleichen Hirten", die nach der Beseitigung des Kirchenstaates den Stuhl Petri innehatten, gegenüber ihren politischeren Vorgängern (etwa der Renaissancezeit) hinaufstilisieren möchte. Aber Papst Pius X. (1903—1914) wegen seiner österreich- und kaiserfreundlichen Gesinnung für den Ausbruch des Ersten Weltkrieges verantwortlich zu machen, das ist bis jetzt noch keinem seriösen Historiker auf der ganzen Welt eingefallen. Pius X. mag politisch etwas naiv und kein besonderer Freund der Serben gewesen sein; das macht ihn aber noch nicht zum Kriegstreiber. Eine der Eigentümlichkeiten des modernen Verleumdungsjournalismus besteht im unbewußten oder bewußten Verzicht auf die aristotelische Logik, nach der man zwischen *causa efficiens* und etwa einer *causa materialis* unterscheiden müßte.

In ähnlicher Weise macht Deschner den Papst der Sozialenzyklika *Rerum novarum* (1891), Leo XIII. (1878—1903), der sich weit über die Grenzen der katholischen Welt hinaus eines hohen Ansehens erfreute, zu einem verhinderten Machtpolitiker. Gleichwohl war er seit über tausend Jahren der erste Papst, der nicht mehr über eine staatliche Gewalt verfügte. Deschner macht ihn zu einem Förderer der zaristischen Reaktion und der Annäherung Rußlands an Frankreich. Diesen Vorwurf würde man eher aus deutschnatio-

[11] *K. Deschner*, Ein Jahrhundert Heilsgeschichte. Die Politik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege. Von Leo XIII. (1878) bis zu Pius XI. (1939), Köln 1982; *derselbe:* Von Pius XII. (1939) bis zu Johannes Paul I. (1978), Köln 1983.

naler Feder erwarten, was Deschner wahrscheinlich nicht gern hören würde. Im übrigen verunglimpft er die Sozialenzyklika als Sammlung von Platitüden und als Inbegriff des Stumpfsinns und der Heuchelei. In Wirklichkeit sei es dem Papst gar nicht um das Elend der Industriearbeiter, sondern um die Festigung seiner „Macht" gegangen. Tatsächlich hat die Enzyklika Erhebliches zur Festigung der christlich-sozialen Bewegung in ganz Europa beigetragen. Die Schriften von Marx und Engels mögen spekulativ bedeutender sein als das Lehrschreiben des Papstes. Aber ich wage zu bezweifeln, ob jene, gelinde ausgedrückt, zum Wohl der Menschheit insgesamt mehr beigetragen haben als die Soziallehre der Kirche. Der Autor gesteht ganz unumwunden, daß er den Papst als „Politiker" ablehnt, weil er dem Marxismus entgegengetreten sei.

Der Verfasser kommt demnach zu seiner christentums- und kirchenfeindlichen Geschichtsdarstellung, weil er aus den gleichen Traditionen schöpft wie die schlimmsten Totalitären dieses Jahrhunderts.

4. Die Verwechslung von Kirche und Reich Gottes

Eine der wichtigsten Ursachen für die sehr gegensätzliche Interpretation der kirchlichen Vorgänge sind unbewußte oder (möglicherweise) auch beabsichtigte Mißverständnisse bezüglich der Eigenart der Kirche. Die Sakramentalität der Kirche bleibt immer ein Problem. Damit ist gemeint, daß die Kirche — einschließlich ihres Klerus — den hohen Anspruch erhebt, ein „Zeichen" für Heilsgeschichte in einer heillosen Welt kraft der Verheißung der Gegenwart ihres Herrn zu sein und wie ein wahres Sakrament diese Heilsgeschichte auch zu bewirken und voranzutreiben.

Das Glaubensproblem besteht nun darin, daß diese Kirchengeschichte, ähnlich wie die Geschichte des alten Gottesvolkes, immer *auch* eine Geschichte des Ungehorsams, der Glaubenshalbheit und des Abfalls von Gott, damit *auch* eine Skandalgeschichte war und ist. Trotzdem glauben Christen, daß der Herr der Geschichte und der treue Bundesgott die „Erziehung des Menschengeschlechts" und seiner Kirche unverdrossen verfolgt.

Über dieser Frage scheiden sich die Geister. Übrigens scheint es auch so etwas wie Beweise zu geben, daß diese „Kirche der Skandalgeschichte" wirklich von Gott am Leben gehalten wird. Denn an sich müßte sie seit den Tagen des Kelsos[12] schon am Ende sein. Das ist nun wohl auch der Grund, warum die Christentumskritiker aller Zeiten so gereizt auf sie reagieren. Das „Credo unam, *sanctam*, catholicam et apostolicam *ecclesiam*" (der Glaube an die eine, *heilige*, katholische und apostolische *Kirche*) ist schließlich ein Glaubenssatz. Die Zumutung für die Ungläubigen seit den Tagen von Golgotha besteht darin, daß das Reich Gottes (der Gerechtigkeit, des Friedens und der heilen Welt) mit dieser Kirche der Sünder nicht identisch ist. Die Totalitären aller Zeiten verlangen jedoch nach einem „Gottesreich" auf Erden, auch wenn sie ihm keinen so christlichen Namen geben. Das ist der letzte Grund, warum sie diese Kirche bekämpfen und die kirchliche Unheilsgeschichte beschwören. Sie konzentrieren sich auf die *ecclesia meretrix* (die „Hure" Kirche), dabei verfehlen sie die gesamte Wirklichkeit der Kirche, die eben auch die der *sancta ecclesia* (der „heiligen" Kirche) ist.

[12] Kelsos, griechischer Philosoph des 2. Jh., war einer der frühesten literarischen Gegner des Christentums, der sich vor allem an dem verbindlichen Wahrheitsanspruch der Christen stieß. Vgl. *Karlheinz Deschner* (Hg.), Das Christentum im Urteil seiner Gegner, Ismaning 1986.

Das wird dem Leser besonders deutlich, wo sich Deschner über die vermeintliche „Dümmlichkeit" der Enzyklika *Rerum novarum* ausläßt. Er findet es besonders anstößig, daß sich der Papst Sorgen um Glaubensabfall und Kirchenentfremdung der Industriearbeiterschaft macht. Was sonst soll man von einem Papst erwarten? Als Deschner sein Buch erstmals schrieb, gab es allerdings noch nicht das Phänomen der polnischen Solidarnosc. Heute würde der Autor die Rolle des christlichen Glaubens bei der Befreiung der Menschen von menschenverachtenden Systemen wahrscheinlich vorsichtiger würdigen.

5. Methoden der Manipulation

a) Einseitige Auswahl

Damit sind wir bei den Methoden historiographischer Manipulation angelangt. Jeder Historiker muß Quellen auswählen. Die Auswahl bedeutet dabei natürlich auch schon Interpretation. Schon allein die Tatsache einer isolierten Papstgeschichte erzeugt einen schiefen Blickwinkel. Denn das Papsttum ist nicht mit allen, nicht einmal den wichtigsten kirchlichen Vollzügen gleichzusetzen. Dazu kommt, daß die Päpste über tausend Jahre lang auch weltliche Herrscher waren. Da es nun zum Wesen der Politik gehört, daß der Herrschende häufig nicht die Möglichkeit hat, zwischen Gut und Böse, sondern nur zwischen Schlecht und weniger Schlecht zu wählen, fällt auch auf die Päpste, trotz ihres hohen geistlichen Anspruchs, das Odium des Politikertums. Auch eine sehr objektiv geschriebene Papstgeschichte kann daher leicht zu einer Skandalchronik werden. Das gelingt noch leichter, wenn ich einfach ausgewählte Quellen kritiklos paraphrasiere. Der Lombarde Luitprand von Cremona († um 972) schrieb z. B. eine Geschichte der römischen Päpste während des *saeculum obscurum*, des sogenannten „dunklen Jahrhunderts", um zu zeigen, wie geordnet geistlich — verglichen mit Rom — die Reichskirche Ottos d. Gr. (936—973) und der hll. Wolfgang, Ulrich, Gebhard, Konrad von Konstanz und Arno von Würzburg war. Ein Polemiker wird daraus den Schluß ziehen, daß Giftmischer, Ehebrecher und Leichenschänder keine Vikare Christi sein können und daß demnach auch deren Nachfolger diesen Anspruch nur zu Unrecht erheben. Ein gläubiger Christ wird dagegen mit den Gregorianern einen anderen Schluß ziehen: Man befreie die Kirche aus der Abhängigkeit von weltlichen Herren und gewährleiste die „kanonische Freiheit", d. h. die Freiheit der Papstwahl und die freie Besetzung der übrigen höheren kirchlichen Ämter, und die würdige Verwaltung der Kirche ist gewährleistet!

b) Willkürliche Kausalverbindungen

Die Methoden dieses Schrifttums bestehen demnach in der gekonnten Darstellung von Halbwahrheiten, willkürlichen Kausalverbindungen über die Jahrhunderte hinweg, böswilligen Schlußfolgerungen, die als solche nicht immer auf den ersten Blick zu erkennen sind, unstatthaften Analogien und hämischer Suggestion an Stelle von Argumentation. Ich möchte das Gesagte an Beispielen erläutern. Der Reformpapst Paul IV. (1555—1559) wird auch in der katholischen Geschichtsschreibung als problematisch beurteilt: Als Kardinal und Reorganisator der römischen Inquisition (1542) war er ein gegenreformatorischer Eiferer, der bald das Werk des hl. Ignatius zerstört und den Fortgang des Konzils von Trient verhindert hätte. Er machte dem katholischen Spanien und der katholischen Maria Tudor (1553—1558) Schwierigkeiten. Von ihm stammen auch rigorose Judengesetze. Die Leser Deschners aber sollen den Eindruck bekommen, als träfe die Päpste allgemein die Hauptschuld an den Judenver-

folgungen der Jahrhunderte. Eine deutsche Reichsstadt kümmerte sich jedoch kaum um den Papst, wenn sie ihre Juden z. B. im 16. Jahrhundert verjagte. Auch wäre es keinem spanischen König eingefallen, seine Judenpolitik vor dem Papst zu rechtfertigen. Vor allem wird aber verschwiegen, was etwa Friedrich Heer immer wieder betont hat,[13] daß es an den Fürstenhöfen — und somit auch am päpstlichen Hof — den Juden erheblich besser ging als im Bereich eifersüchtiger Stadtkommunen. Aber der Verfasser baut ja seine historischen Modelle nur auf, um zu zeigen, daß der Holocaust der Nationalsozialisten letztlich Papst Pius XII. anzulasten sei.

Hier wird eine Kontinuität der amtlichen Tradition der Kirche vorausgesetzt, die auch der ärgste kirchliche Traditionalist nie vertreten hätte. In dieser konstruierten Unheilskontinuität wird das „Schweigen des Papstes" nicht nur zum Standardkapitel der Lehrbücher, sondern zur zwingenden Konsequenz und zur gigantischen Komplizenschaft. Die Tausende von Juden, die ihre Errettung dem Papst persönlich verdankten, zählen dann nicht mehr. Durchschnittsmaturanten, selbst aus Klosterschulen, werden einem auf die Frage nach den Ursachen des Holocaust noch vor Heydrich und Himmler den Namen des Pacelli-Papstes nennen. Man sieht demnach, daß kontinuierliche Manipulation von Halbwahrheiten durchaus Erfolg haben kann.

c) Suggestion statt Beweis

Das eben Gesagte soll noch an einem zeitgeschichtlichen Beispiel veranschaulicht werden. Es handelt sich bei der Anwendung dieses unlauteren Instrumentars um eine Ideologie, allerdings eine, die beim ersten Lesen nicht sofort durchschaubar ist. Letztlich geht es immer darum, einen eindrucksvollen Sündenbock für das beschämende Ereignis des Nationalsozialismus und seiner Verbrechen zu finden. Hierfür bieten sich vor allem die katholische Kirche und der politische Katholizismus der Zwischenkriegszeit an.

Daß der österreichische Bundeskanzler Engelbert Dollfuß ein unmittelbarer Vorläufer und Schrittmacher Adolf Hitlers in Österreich sein soll, ist gängige Geschichtsideologie der linken „Reichshälfte" Österreichs. Gleichwohl bleiben die Ideologen Antworten schuldig, gehört doch der österreichische Bundeskanzler immerhin zu den ersten Todesopfern des Nationalsozialismus. Obendrein war doch Österreich das einzige Land, das den Nationalsozialismus schon früh für illegal erklärt hatte.

Das entsprechende Kapitel bei Deschner lautet: „Von Seipel zu Seyß-Inquart."[14] Der später in Nürnberg gehängte, aus dem Sudetenland stammende Politiker Seyß-Inquart war (neben Glaise von Horstenau) einer der wenigen praktizierenden Katholiken, die zur ersten Garnitur von Hitlers Palladinen gehörten. Schon durch die zitierte Kapitelüberschrift wird der angestrebte Analogieschluß klar: Nicht nur Dollfuß und Schuschnigg haben Österreich letztlich den Nationalsozialisten ausgeliefert, sondern bereits der Prälat Dr. Seipel, der große Gegner der österreichischen Sozialdemokratie. Seipel war ja das Vorbild für Dollfuß gewesen. Daß dieses Opfer des Anschlages von Wiener SS-Putschisten eine Sehnsucht nach dem Hitlerdeutschland gehabt habe, wird zwar nicht behauptet, der Verfasser arbeitet aber mit dem Mittel der Suggerierung und der Tradierung von Gerüchten. Dollfuß habe Verbindungen mit Rudolf Heß, Hitlers Stellvertreter, gehabt. Obendrein

[13] *F. Heer,* Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte, Gütersloh 1981.
[14] Heilsgeschichte a.a.O., Bd 2, 472—491.

sei es gar nicht sicher, daß er von der SS erschossen worden sei. Die Rolle des Innenministers Fey[15] sei unklar. Möglicherweise habe sogar Fey selbst Dollfuß umgebracht.
Damit ist es dem Autor gelungen, selbst die Ermordung des Bundeskanzlers zu einer parteiinternen Sache abzuschwächen („wenngleich nur ein Gerücht"!) und so seine an sich unglaubhafte Nazinähe doch in den Bereich einer gewissen Plausibilität zu rücken.

d) Unstatthafte Analogien

Ein nicht erst von Deschner, sondern schon von Stalins Ideologen erfundenes Stilmittel der Manipulation ist der univoke Gebrauch des Faschismusbegriffes sowie anderer Begriffe, mit denen man den politischen Gegner bekämpfen wollte. So wird alles, was nicht kommunistisch ist oder sich dem Kommunismus widersetzt, als faschistisch gestempelt. Franco, Dollfuß und andere Autoritäre sind eben dann gleich verwerflich wie der Faschist Mussolini oder gar wie Hitler. Ein moderner Leser müßte sich heute vielmehr darum bemühen, die Worte nach ihrem Inhalt zu untersuchen und sie zu definieren, bevor man einen Begriff wie „Faschismus" oder „Sozialismus" gebraucht.
Als letztes Beispiel dieser Art sei der univoke Gebrauch von „Konzentrationslager" z. B. für das berüchtigte NS-Lager Dachau und das österreichische Anhaltelager Wöllersdorf (NÖ) angeführt. In Wöllersdorf achtete man peinlich darauf, daß die Gesetze buchstäblich eingehalten wurden, während man weiß, wie es mit dem Recht in NS-Lagern stand. In Wöllersdorf verleitete man Gefangene, die in Hungerstreik getreten waren, mit der „Gulaschkanone" zur Wiederaufnahme der Nahrung. Es gab dort keine Folterungen oder Hinrichtungen. Trotzdem sind für den Simplifikateur beide Lager „Konzentrationslager", nicht nur dem Begriff, sondern auch der Sache nach.

Mit diesen sporadischen Hinweisen auf die Art und Weise, wie Ideologen mit der geschichtlichen Wahrheit umgehen, sollten dem Leser Hilfen für eine kritische Lektüre geboten werden. Die notwendige Unterscheidung von Wahrem und Falschem ist bei dieser Art von Literatur nicht ganz einfach. Es genügt hier meist nicht, auf logische Mängel und falsche Schlußfolgerungen zu verweisen, vielmehr braucht man ein historisches Grundwissen, um den scheinbar objektiven Darstellungen dieser Bücher nicht hilflos ausgeliefert zu sein. Es ist zu empfehlen, im Zweifelsfall noch andere Autoren zu konsultieren. *Timeo lectorem unius libri* („Ich fürchte den, der nur *ein* Buch liest!"), haben ja schon die Alten gesagt.
Die Quellenlektüre wäre insbesondere in der kirchlichen Zeitgeschichte das probateste Mittel, um der Wahrheit auf die Spur zu kommen. Wenn man den reichen Anmerkungsapparat vieler polemischer Schriftsteller anhand der Quellen überprüft, stellt sich meist heraus, daß es sich nur um Scheingelehrsamkeit handelt. Beigebrachte Zitate dienen vielfach nicht einem echten Beweisgang. Für eine seriöse Auseinandersetzung mit der in Frage stehenden Literatur sollte man immer auch nach den ideologischen Voraussetzungen des Autors fragen. Die großen Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts sind sehr langlebig, sie tauchen immer wieder in neuem Gewand auf und sind meist dauerhafter als die konkreten politischen Systeme, die sich ihrer bedienten. Man kann sie schwer als veraltet abtun, als belanglose Relikte der Mottenkiste des Geistes, kann doch jede Generation neu verführt werden.

[15] Emil Fey (1886—1938), Heimwehrführer, an dessen Entmachtung Dollfuß gelegen war.

MARKUS LEHNER

Nicht Fisch, nicht Fleisch

Zur chronischen Identitätskrise des Diakonats

Das durch das 2. Vatikanische Konzil wieder eingeführte Amt des Ständigen Diakons hat bis heute kein klares Berufsbild. Dieses schwankt zwischen liturgischen Aufgaben zur Entlastung des Priesters und dem Anspruch auf amtliche Darstellung und Leitung der Diakonie. Diese Unklarheit behindert eine entsprechende Entfaltung dieses Amtes.
Der Autor, Assistent am Institut für Pastoraltheologie in Linz, tritt für einen Diakonat mit dem Schwerpunkt kirchliche Caritasarbeit und eine Öffnung dieses Amtes für Frauen ein. (Redaktion)

N. N., Pastoralassistent in einer großen Vorstadtpfarre, ringt sich nach langem Hin und Her zu dem Entschluß durch, sich um die Diakonatsweihe zu bewerben. Ausschlaggebend ist das ständige Drängen des Pfarrers, der nicht mehr weiß, wie er ohne Kaplan mit den vielen Taufen, Trauungen und Begräbnissen zu Rande kommen soll. Ein Einzelfall? Daß eine derartige „Um-Etikettierung durch Weihe" nicht häufiger vorkommt, hat — zumindest auf seiten der Pastoralassistenten — seinen Grund vor allem in einer Solidaritätshaltung gegenüber den weiblichen Kolleginnen, denen dieser Weg nicht möglich ist.
Diese eigenartige „Berufungsgeschichte" zeigt eine Schwachstelle in der Struktur der kirchlichen Ämter und Dienste auf, die tief im System verankert ist. So entspricht der Vorgang durchaus den Regelungen des Österreichischen Synodalen Vorgangs, wo zwar einerseits der Beruf des Pastoralassistenten als eigenständiger kirchlicher Dienst gesehen wird, es andererseits aber heißt: „Wenn in ihren Dienst auch die Spendung der feierlichen Taufe, die Assistenz bei der Spendung des Ehesakraments und die Feier des kirchlichen Begräbnisses einbezogen werden, muß der betreffende Kandidat die Diakonatsweihe haben."[1] Er entspricht auch den Intentionen des 2. Vatikanischen Konzils bei der Erneuerung des Ständigen Diakonats, wie noch zu zeigen sein wird.
Die Frage ist allerdings, ob nicht gerade dieser pragmatische Zugang verhindert, daß die Erneuerung des Diakonats auf einer soliden Basis erfolgen und so einen Beitrag zur Erneuerung der Kirche leisten kann.[2]

1. Aufstieg und Niedergang des Diakonats

Der Diakonat ist ein Musterbeispiel dafür, daß die Kirche in der Ausgestaltung ihrer Dienstämter immer sehr pragmatisch vorgegangen ist. Das Amt des Diakons gehört zum ältesten Gut der kirchlichen Tradition, wie die Grußformel des Paulus im Philipperbrief zeigt: Er grüßt die ganze Gemeinde mit den „episkopoi" und „diakonoi" (Phil 1,1). Bis zum 3. Jahrhundert

[1] Österreichischer Synodaler Vorgang, Beschluß 3.3.2.
[2] Wer eine solide Basis für eine „Theologie des Diakonats" sucht, sollte nach wie vor auf die Arbeiten Karl Rahners zurückgreifen, v.a.: *K. Rahner*, Die Theologie der Erneuerung des Diakonats, in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln ²1964, 303—355. Einen Überblick über grundlegende Literatur zu diesem Thema bietet: *G. L. Müller*, Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats, in: Münchener Theologische Zeitschrift 40 (1989) 129 (Fußnote 1).

profiliert sich aus einer verwirrenden Vielfalt von Bezeichnungen für verschiedene Funktionsträger die Gliederung des kirchlichen Amtes in die dominierende Trias Bischof — Priester — Diakon heraus, wobei daneben immer noch weitere kirchliche Dienste bestehen bleiben bzw. sich neu entwickeln.

Man ist sich heute darin einig, daß der Schwerpunkt der Tätigkeit der Diakone ursprünglich im Bereich der Caritas, „bei der bischöflich verantworteten Sozialhilfe" lag.[3] Später kamen Verwaltungsaufgaben, Katechese und liturgische Aufgaben dazu. Insbesondere Walter Croce hat gezeigt, wie sehr die seelsorglichen und liturgischen Aufgaben der Diakone ihre Mitte in der praktischen Liebestätigkeit hatten, gründend in dem gesunden Gefühl der frühen Kirche, daß man Seel-Sorge und Leib-Sorge nicht auseinanderreißen darf.[4]

Obwohl die Bedeutung des Diakonats als unverzichtbarer Bestandteil des dreigegliederten Amtes in der Theorie nie bestritten wurde, kam es ab dem 4. Jahrhundert zu einem raschen Niedergang. Er verkümmerte von einem eigenständigen Amt zu einer Durchgangsstufe zum Priestertum, so daß man in einer Geschichte des Diakonats — zumindest in der Römischen Kirche des lateinischen Ritus — „die Zeit vom 5. bis ins 20. Jahrhundert überspringen"[5] könnte.

Es wurde viel herumgerätselt über die Gründe dieses Niedergangs, wobei vor allem innerkirchliche Entwicklungen ins Gespräch gebracht werden: Die Einführung des Zölibats, ein Drängen der Diakone aus dem „Vorfeld" in den liturgischen Bereich, Rangstreitigkeiten zwischen Priestern und Diakonen, Unklarheiten in der Kompetenzverteilung. Zuwenig Beachtung haben bisher die Wechselwirkungen zwischen Kirche und Gesellschaft gefunden, der sich wandelnde Ort der Kirche innerhalb der Gesellschaft.

Der Niedergang des Diakonats beginnt zu einer Zeit, zu der das Christentum Staatsreligion geworden ist. Die Epoche der „ekklesia" — der Gemeinschaft der „Herausgerufenen" — geht zu Ende. Die Christen leben jetzt nicht mehr als abgegrenzte Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft im Widerspruch zur Gesellschaft und zur staatlichen Macht. Die staatliche Macht ist ihnen jetzt selber zu Diensten und sie drücken der gesamten Gesellschaft den Stempel des Christentums auf. Es beginnt die Epoche der Christenheit, eines selbstverständlichen, gesellschaftlich abgestützten Christseins, das nicht mehr primär auf Bekehrung und persönlicher Glaubensüberzeugung beruht, sondern primär auf der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk, Land und Herrscher.

Offenbar geht in dieser Konstellation das Amt des Diakons niemandem ab. Es hat ja schon das Konzil von Trient aus theologischen Gründen eine Wiederbelebung des Diakonats gefordert[6] — ohne Widerhall. Erst im 20. Jahrhundert ist Bewegung in die Sache gekommen. Erst als die Ehe mit der staatlichen Macht zu Ende ist und sich die Kirche wieder als Teil einer größeren, nicht durchgehend christlich geprägten Gesellschaft zu begreifen beginnt, ist sie gezwungen, auch auf personellem Sektor eine differenzierte Antwort auf diese neue, komplexe Situation zu formulieren, und sie kehrt dafür zu ihren Quellen zurück. Daß der eigenständige Diakonat

---

[3] *P. Philippi*, Diakonie I, in: TRE 8, 622.

[4] *W. Croce*, Aus der Geschichte des Diakonates, in: *K. Rahner/H. Vorgrimler* (Hg.), Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates, (Quaestiones disputatae 15/16), Freiburg i. Br. 1962, 95 ff.

[5] *H. Kramer*, Aus der Geschichte des Diakonates, in: Diaconia XP 20 (1985, Heft 3) 17.

[6] Vgl. dazu: *J. Lecuyer*, Der Diakonat nach den kirchlichen Lehräußerungen, in: *Rahner/Vorgrimler*, Diaconia in Christo, 207 ff.

„in unserer Zeit wiederentdeckt wurde und immer wieder neu zu entdecken ist, das entspricht der Wiederentdeckung der dienenden Kirche,"[7] stellt Richard Völkl fest.

2. Die Wiederentdeckung der Kirche

Mit der Neuzeit setzt eine langsame Aufweichung des Systems der Christenheit ein. Immer mehr Bereiche der Gesellschaft entziehen sich zunehmend dem Einfluß der Kirche: Kunst und Wissenschaft, Wirtschaft, Politik. Die Französische Revolution vor 200 Jahren ist das Signal für den endgültigen Anbruch der modernen Zeit.

Kirche — das war im System der Christenheit im wesentlichen der Klerus, der das Kirchenvolk betreut und religiös versorgt, wobei der Staat diese Tätigkeit fördert und schützt. Nun steht man plötzlich ohne diesen Schutz da, im Existenzkampf gegen die neuen gesellschaftlichen Eliten. Man zieht sich zurück auf den Kreis derer, die noch treu zur Kirche stehen. Man versucht, die Katholiken in katholischen Vereinen zu sammeln, einen halbwegs geschützten Lebensbereich zu schaffen, und diesen katholischen Block wie einen Schutzschild vor die Kirche zu stellen. So besinnt sich die Kirche langsam auf sich selbst, auf ihre eigenen Kräfte — allerdings immer in Defensive und Abwehr gegen die moderne Welt.[8] Damit erfolgt eine erste innere Differenzierung, indem man nun im 19. Jahrhundert den Laien, dem unmündigen Kirchenvolk, erstmals wieder eine aktive Rolle für die Kirche zuweist: organisiert für die Erhaltung kirchlicher Grundsätze in Gesellschaft und Staat einzutreten. Eine aktive Rolle der Laien innerhalb der Kirche ist damit allerdings noch nicht verbunden. Gerade diese Epoche bringt vielmehr einen bisher unbekannten innerkirchlichen Zentralismus und Klerikalismus, die Sammlungsbewegung des Katholizismus hat ihren Kristallisationspunkt in Amt und Person des Papstes.

Anfang des 20. Jahrhunderts ist ein fließender Übergang in eine neue Phase erkennbar. Laien sollen nicht mehr nur Bollwerk der Kirche nach außen hin sein, *für* die Kirche aktiv werden, sondern *in* der Kirche. Viele Bewegungen blühen auf, die auf ein aktiveres Mittun in der Kirche abzielen: Eucharistische Bewegung, Liturgische Bewegung, Bibelbewegung, Exerzitienbewegung. Es ist die Epoche der „Katholischen Aktion", die von Pius XI. und Pius XII. als „Teilnahme bzw. Mitarbeit am hierarchischen Apostolat" definiert wird, also am zentralen Tun der Kirche, wobei dieses weiterhin im Grunde als Tun der Hierarchie gesehen wird. Das Bild von der Kirche als Leib Christi, in dem alle Glieder ihre Funktion und Bedeutung haben, tritt in den Vordergrund und prägt zunehmend das Bewußtsein, wobei die Enzyklika „Mystici Corporis" von Pius XII. eine wichtige Rolle spielt.

Es wird immer mehr bewußt, daß eine Kleruskirche den Anforderungen einer modernen, differenzierten Gesellschaft nicht gewachsen ist, wobei man das Problem teils als ein quantitatives, teils als ein qualitatives sieht. Quantitativ, indem bei allen Überlegungen über die Einbeziehung von Laien die Klage über den Priestermangel eine zentrale Rolle spielt. Daneben tauchen aber auch qualitative Argumente auf. Man erkennt, daß der Klerus durch die gesellschaftliche Entwicklung ins Abseits manövriert wurde und zu wichtigen gesellschaftlichen Bereichen den Kontakt verloren hat. Sympto-

[7] Zit. nach *U. Brisch*, Diakonat und Caritas, in: *J. G. Plöger/H. J. Weber*, Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes, Freiburg i. Br. 1980, 223.

[8] Vgl. *K. Gabriel/F. X. Kaufmann* (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980.

matisch ist etwa die Klage eines Pfarrers über „unsere Tage, da einer amorphen Masse getaufter Ungläubiger der Priester gegenübersteht wie ein Fremdling, scheinbar zum Anachronismus geworden, der Mehrzahl unverständlich, an den Rand gedrängt, gerade noch geduldet und im besten Falle von einem kleinen Kreis Getreuer umgeben, der seine Vereinsamung teilt".[9] Der Priester braucht deshalb Hilfe, er braucht Seelsorgehelfer, Laienhelfer.

Interessant ist, daß man bei der Suche nach einer kirchlichen Begrifflichkeit für diese Aktivierung der Laien bald auf den Begriff „Diakonat" zurückkommt. So berichtet Prälat K. Rudolf, Begründer des Wiener Seelsorgeamts und Erfinder dieser Einrichtung, daß 1942 in allen Wiener Dekanaten Referate zum Thema „Diakonat der Laien" gehalten wurden.[10] Damit war die Mithilfe von hauptamtlichen und ehrenamtlichen Laien in allen Bereichen des kirchlichen Lebens gemeint, ohne daß damals an eine Weihe gedacht wurde. Hier hat sicherlich auch der Ausfall vieler Priester durch die Kriegsereignisse zu dieser Entwicklung beigetragen. Not macht eben erfinderisch.

So antwortet eine sich selbst findende Kirche auf die differenzierte Gesellschaft, der sie sich gegenübersieht, mit einer eigenen Differenzierung auf dem Personalsektor. Man entdeckt dabei ein Defizit im Bereich der Caritas und der qualifizierten Gemeindekatechese. Die Antwort darauf ist vorerst im deutschsprachigen Raum jedoch nicht der Diakon, sondern die Caritasschwester oder Pfarrschwester bzw. Seelsorgehelferin.[11]

3. Die Wiederentdeckung des Diakonats

Anfang der 50er Jahre beginnt dann auf diesem Hintergrund eine immer intensivere Diskussion um die Wiedereinführung des Amtes des Diakons. Teilweise schimmert dabei auch eine gewisse Frustration durch über die offensichtliche Tatsache, daß die Laienmitarbeit noch keine durchschlagenden Erfolge gebracht hat. Es fehle eben die gründliche Schulung, die geistige Formung, „vor allem aber die geistliche Grundlage und . . . die durch die Weihe vermittelten Gnaden und damit die persönliche Sendung."[12]

Es lassen sich von Anfang an zwei Wurzeln für diese Diskussion bzw. zwei Argumentationsstränge feststellen: ein pragmatischer Ansatz: Diakone zur Milderung des Priestermangels, und ein eher theologischer Ansatz: Diakone zur Aufwertung der Diakonie.

Für den pragmatischen Ansatz stehen im deutschsprachigen Raum vor allem die Namen Wilhelm Schamoni und Josef Hornef. Den Startschuß gibt ein Buch von Schamoni mit dem damals schockierenden Titel „Familienväter als geweihte Diakone."[13] Er sieht den Diakon als Kaplansersatz: Er könnte Gottesdienste mit Kommunionspendung halten, Kranken und Sterbenden die Kommunion bringen, aber auch als Pfarrerersatz in Filialpfarren und in den Missionsländern wirken. Hornef stellt die Frage: „Wird angesichts des weltweiten Priestermangels der Seelsorgehelfer genügen? Brauchen wir nicht vielmehr den Hilfsseelsorger? Wer anders könnte das sein als der geweihte Diakon! Er könnte weithin den Kaplan ersetzen.

---

[9] *K. Böhmerle*, Laienhelfer oder Weihediakone?, in: Der Seelsorger 24(1953/54)23.
[10] *K. Rudolf*, Aufbau im Widerstand, Salzburg 1947, 169.
[11] Zur Entwicklung dieses kirchlichen Berufes vgl. etwa *G. Köhl*, Der Beruf des Pastoralreferenten, Freiburg Schweiz 1987, 126 ff.
[12] *K. Böhmerle*, Laienhelfer, 23.
[13] *W. Schamoni*, Familienväter als geweihte Diakone, Paderborn 1953.

. . . Es ist nicht dasselbe, ob ein Laie als Seelsorgehelfer Seelsorgearbeit leistet, oder ob im Diakon der Geweihte des Herrn tätig wird."[14]

Der zweite Ansatzpunkt für die Erneuerung des Diakonats liegt direkt im Bereich der Caritas und ist eng mit dem Namen Hannes Kramer verbunden. Er gründet 1951 in Freiburg gemeinsam mit anderen Absolventen des Wohlfahrtspfleger-Seminars der Deutschen Caritas einen Diakonatskreis, der auf die Einführung eines Diakonats ohne Zölibatsverpflichtung hinarbeiten will. Dabei geht es um ein Diakonat mit einem klaren Schwerpunkt im sozial-caritativen Bereich.[15] Das Beispiel macht Schule, es entstehen weitere derartige Gruppen und 1959 auch ein internationaler Zusammenschluß.

4. Die Wiedereinführung des Ständigen Diakonats

Beim Zweiten Vatikanischen Konzil führt das große Interesse von Bischöfen aus aller Welt zu einem Durchbruch in der Frage des Ständigen Diakonats. „Das Zentralargument für die Erneuerung bildet die pastorale Notwendigkeit angesichts des Priestermangels, das Hauptmotiv der Gegner war die Angst um den Priesterzölibat," faßt Norbert Trippen die Diskussion zusammen.[16] Da einerseits ein Diakonat mit Pflichtzölibat eine Totgeburt gewesen wäre, andererseits die Befürchtungen eines personellen Ausblutens der Priesterseminare nicht von der Hand zu weisen sind, kommt es zu dem pragmatischen Kompromiß, daß die Diakonatsweihe zwar „verheirateten Männern reiferen Alters erteilt werden könne" (LG 29), daß aber bei den jungen ledigen Kandidaten das Zölibatsgesetz in Kraft bleiben solle. In den Vorstellungen über Aufgaben und Berufsbild des Diakons setzt sich ganz klar die pragmatische Denkrichtung durch. Es heißt zwar zu Beginn des Beschlusses (LG 29), daß die Diakone die Handauflegung nicht zum Priestertum (ad sacerdotium) sondern zur Dienstleistung (ad ministerium) empfangen haben, doch das bringt eher die Abgrenzung vom Priesteramt zum Ausdruck als eine inhaltliche Füllung des Diakonenamtes. Denn gleich im nächsten Satz ist von „der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit" die Rede, wird also die Realisierung aller Grundfunktionen der Kirche als „Diakonie" bezeichnet. Das dann vorgestellte Aufgabenprofil zeigt — entsprechend dem pragmatischen Ansatz — einen klaren Schwerpunkt im liturgischen Bereich. „Sache des Diakons ist es, feierlich die Taufe zu spenden, die Eucharistie zu verwahren und auszuteilen, der Eheschließung im Namen der Kirche zu assistieren und sie zu segnen, die Wegzehrung den Sterbenden zu überbringen, vor den Gläubigen die Heilige Schrift zu lesen, das Volk zu lehren und zu ermahnen, dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen, Sakramentalien zu spenden und den Beerdigungsritus zu leiten." Dann erst sind angefügt die „Pflichten der Liebestätigkeit und der Verwaltung." Daß man dabei vor allem die Situation des Priestermangels in den Missionsländern vor Augen hat, kommt nicht nur in den Voten zum Ausdruck, sondern auch in der Tatsache, daß sich der zweite wichtige Text über den Diakonat im Missionsdekret findet (AG 16), wobei hier der pragmatische Ansatz noch deutlicher zum Ausdruck kommt: „Es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung des Gotteswortes, sei es

[14] *J. Hornef*, Der Priester und sein Diakon, ThQ 133(1953)438.
[15] Vgl. die Standortbestimmung dieses Kreises, zit. bei: *U. Brisch*, Diakonat und Caritas, 225.
[16] *N. Trippen*, Die Erneuerung des Ständigen Diakonats, in: *Plöger/Weber*, Der Diakon, 91.

in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder caritativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können."

5. Eine Bestandsaufnahme

Die bisherige Geschichte des Diakonats zeigt, daß sich diese Vorstellungen des Konzils in vielerlei Hinsicht nicht bewährt haben. Schon die Zahlen sprechen für sich: Für 1988 weist die Statistik für Nordamerika 8944 Diakone, davon in den USA 8443, für Europa 3037, für Mittel- und Südamerika 1529, für Afrika 196, für Asien 61, für Australien und Ozeanien 72 Diakone aus.[17] Man sieht also, daß gerade in den Missionsländern der Diakonat faktisch nicht in Anspruch genommen wurde, sondern vorwiegend in den reichen Ländern der Ersten Welt.

Im neuen Kirchenrecht wurde offenbar schon auf diese Entwicklung Rücksicht genommen. Bei fast allen Aufgaben, die die Kirchenkonstitution als „Sache des Diakons" bezeichnet hat, ist laut Codex auch die Beauftragung anderer Personen, auch von Laien, möglich: Taufe (Can. 861 §2), Kommunionspendung (Can. 910 §2), Assistenz bei der Eheschließung (Can. 1112), Wegzehrung (Can. 911 §2), Dienst am Wort (Can. 759; hier ist nur die besondere Predigtform der Homilie dem Priester und Diakon vorbehalten, Can. 767 §1), Leitung von Gottesdiensten (Can. 834 §2), Spendung von Sakramentalien (Can. 1168), Leitung von Begräbnissen (1176 §2, in Zusammenhang mit den Pränotanda zur kirchlichen Begräbnisfeier Nr. 26). Rein von den Kompetenzen her gesehen ist der Diakon als Priesterersatz damit eigentlich unnötig geworden. Groteskerweise ist ja die einzige Aufgabe, die ihm laut Kirchenrecht gegenüber den Laien vorbehalten ist, — die Homilie — nur im Beisein eines Priesters möglich.

Auffallend an den Zahlen ist der große Vorsprung der USA, wo 2/3 aller Diakone arbeiten. Die Vitalität des Diakonats in den USA wird damit erklärt, daß es dort ein klares Profil des Diakonats gibt. „Es tendiert zu einem Teilzeitdiakon mit wesentlich prophetischen Zügen, der Familie, dem Beruf und bevorzugt der caritativen Diakonie hingegeben."[18] Während zudem überall sonst, auch in den Missionsländern, die allermeisten Diakone aus der Mittelschicht kommen, hat man sich in den USA von Anfang an bemüht, Diakone aus allen Schichten der Bevölkerung zu weihen.[19] Durchgesetzt hat sich der Diakonat also dort, wo er ein klares eigenes Profil hat, und der Diakon nicht als eine Art Hilfs- oder Minipriester gesehen wird.

Eine unter österreichischen Diakonen im Jahr 1989 durchgeführte Befragung ergibt aus dieser Sicht einen eher bedenklichen Befund. Bei den Tätigkeitsfeldern zeigt sich hier ein deutliches Übergewicht im liturgisch-sakramentalen Bereich (die folgenden Zahlen geben an, wieviel Prozent der Diakone diese Tätigkeit ausüben; die erste Zahl in der Klammer gilt für hauptamtliche, die zweite Zahl für ehrenamtliche Diakone): Maiandachten (89/89), Taufen (85/97), Beerdigungen (81/55), Trauungen (70/53), Wallfahrten (69/51). Dem stehen wesentlich niedrigere Zahlen im eigentlich diakonischen Bereich gegen-

[17] Zahlen des Internationalen Diakonatszentrums, vgl. Diaconia XP 23(1988, Heft 1), 36.
[18] *Diego Cataneo*, Die Erneuerung eines Dienstamtes, in: Diaconia XP 20(1985, Heft 3), 5.
[19] Vgl. *A. Gondan*, Entwicklungen im internationalen Bereich — einige Schlaglichter, in: Diaconia XP 20(1985, Heft 3), 21.

über: Caritative Hilfen (45/24), Besuch bei Sozialfällen (40/14), Besuch im Altenheim (47/31), Sterbebegleitung (34/18).[20]

6. Eine Perspektive

Im Gegensatz zu dieser Praxis läuft in den theologischen Überlegungen zum Diakonat alles auf eine klare Profilierung innerhalb des kirchlichen Amtes hin. Auch das internationale Diakonatszentrum in Freiburg i. Br. nennt als vordringliches Anliegen der internationalen Diakonatsarbeit „die Suche nach adäquaten Lösungen des Priestermangels, damit der Diakonat durch schwerpunktmäßigen Einsatz der Diakone in diakonalen Aufgaben eine deutlichere Profilierung erhält und seine Identität gefördert wird."[21] Es wäre hier viel von den jungen Kirchen der Dritten Welt zu lernen, die eher die kirchenrechtlich gegebenen Möglichkeiten zur Beauftragung von Laien ausschöpfen, als den Diakon als Priesterersatz zu fördern. Die Auswirkungen des Priestermangels mit dem Diakonat kurieren zu wollen, ist eine Therapie mit gefährlichen Nebenwirkungen, für den Diakonat ebenso wie für die gesamte Kirche.

Ein klar profilierter Diakonat mit dem Schwerpunkt im Bereich der Diakonie wäre zweifellos eine große Chance für eine Erneuerung der Kirche. Ein geweihter Diakon in der Pfarrgemeinde könnte gewährleisten, daß die Verwirklichung dieser zentralen Funktion der Kirche nicht davon abhängt, ob sich zufällig genügend Freiwillige für den Caritas-Kreis finden. Wenn dieser Diakon in der Liturgie an der Seite des Priesters steht, würde ständig sichtbar, daß der Dienst am Nächsten, an sozialen Randgruppen, Kranken, Behinderten, zentral zum Christsein gehört. Der Diakon wäre die amtliche, verbindliche Darstellung dieser Option der Kirche für den Dienst an jenen, die „mühselig und beladen" (Mt 11,28) sind; eine Option, die zutiefst im Leben Christi selbst begründet liegt.

Aus dieser Perspektive zeigt sich auch die Frage der Zulassung von Frauen zum Diakonat in einem neuen Licht. Wäre nicht die engagierte Leiterin der Caritasarbeit einer Pfarre besser geeignet, die diakonale Dimension der Kirche darzustellen, als ein pensionierter Schuldirektor, dessen Charisma vielleicht eher in schönen Begräbnisansprachen liegt? Rein aus theologischer Sicht ist diese Frage ja heute im wesentlichen geklärt. „Prinzipiell steht wohl der Ausübung der diakonalen Dimension des Ordo durch Frauen nichts Entscheidendes im Wege," resümiert Gerhard L. Müller,[22] und dies ist — von Ausnahmen abgesehen — heute der allgemein anerkannte Stand der Diskussion. Wenn aus Motiven der Kirchenpolitik und Kirchendisziplin diese theologische Erkenntnis noch nicht in die Praxis umgesetzt wird, sollte dies auch so deklariert werden und nicht die ausstehende Klärung theologischer Fragen vorgeschützt werden. Wenn die Angst dahinter steht, auch „B" sagen zu müssen, wenn man einmal „A" gesagt hat, also nach der Zulassung von Frauen zum Diakonat die Priesterweihe für Frauen nicht mehr „aufhalten" zu können, so sollte dies klar gesagt werden.

Weithin liegt es wohl in der Hand jener Personen und Gremien, die für Auswahl und Ausbildung der Diakonie zuständig

---

[20] Diese Untersuchung wurde mir vom Sekretariat des Erzbischöflichen Pastoralamts Wien zur Verfügung gestellt.

[21] 20 Jahre Internationales Diakonatszentrum (IDZ), in: Diaconia XP 20(1985, Heft 4) 36.

[22] *G. L. Müller*, Theologische Überlegungen, 142. Verwiesen sei hierzu auch auf eine Sondernummer der Zeitschrift „Diaconia XP" aus dem Jahr 1985 zum Thema „Wann bestellt die Kirche ihre Diakoninnen? Diskussionsbeiträge".

sind, ob der Diakonat Zukunft hat. Der Diakonat darf weder Auffangbecken für (zölibatsbedingt) verhinderte Priester noch Ehrenamt für verdiente Kirchen- oder Pfarrfunktionäre werden. Auch die Frage einer Schwerpunktsetzung beim hauptamtlichen oder ehrenamtlichen Diakon verdient eine nähere Bedachtnahme. Es ist sicher kein Problem, wenn der eine oder andere Hochschulprofessor, Pastoralamtssekretär oder Mitarbeiter in der Telefonseelsorge sich zum Diakon berufen fühlt und geweiht wird. Wenn jedoch das Wesen des Diakonats in der amtlichen Darstellung der diakonalen Aufgabe der Kirche, ja jeder christlichen Gemeinde liegt, so scheint dies doch eher im ehrenamtlichen Diakon bzw. der Diakonin in der Gemeinde verwirklicht zu sein. Mit dieser Konzeption dürfte es diesem wiedererstandenen kirchlichen Dienstamt am ehesten gelingen, aus dem Schatten des Amtspriestertums herauszutreten und sich als eigener, unersetzlicher Wesensbestandteil der Kirche zu profilieren. Wenn Walter Croce seine Überlegungen zum Untergang des Diakonats als eigenständigem Amt mit der Feststellung abschließt, „am meisten hat ihm wohl das eigene Selbstverständnis gefehlt"[23], so sollte dies eine Mahnung für unsere Zeit sein.

[23] *W. Croce*, Geschichte, 128.

«Es zeigt sich, daß Physik und Musik mehr miteinander zu tun haben, als man vermutet hat.» Marcel Messing

380 Seiten mit 40 Abbildungen.
Gebunden mit Schutzumschlag
DM 49,–

Die Beziehung zwischen Mensch und Gott ist auf das Wohl des Menschen ausgerichtet. Dieses Buch stellt vergleichend die Weltreligionen informativ und kritisch vor.

156 Seiten mit 4 Abbildungen,
Ebro. DM 24,80

Die Stellung der Frau in der Kirche läßt nach wie vor viel zu wünschen übrig, ja ist zum Teil geradezu ungerecht. Mit scharfem Blick und berechtigtem Zorn werden Defizite und frauenfeindliche Einstellungen aufgedeckt.

Walter-Verlag

In jeder Buchhandlung

KURT PISKATY

Die Kirche auf den Philippinen

Der Verfasser, Mitglied des Missionshauses St. Gabriel bei Wien, hielt sich längere Zeit auf den Philippinen auf. Bei einem erneuten Besuch holte er Informationen bei Priestern und Laien der Prälatur Infanta sowie der Erzdiözese Manila ein, ebenso aber auch bei Professoren des Divine Word Seminary in Tagaytay. Die sogenannte „Rosenkranz-Revolution" von 1986 hat zwar ein diktatorisches System beseitigt, noch aber hat sich die soziale Lage des Landes kaum gebessert. Der folgende Beitrag berichtet über das Verhalten der Kirche in dieser Situation. (Redaktion)

Als Fernando Magellan 1521 auf dem philippinischen Archipel landete und das Inselreich als spanische Kolonie reklamierte, hatten die damals etwa drei Millionen Einwohner der 300.000 km² Landfläche zählenden Inselwelt keine Ahnung, was mit ihnen geschehen würde. Sie sollten es bald erfahren. Ab 1565 eroberten die Spanier zielbewußt die Inseln und unterwarfen die malaiischen und vormalaiischen Stämme, soweit sie sie erreichen konnten, der spanischen Herrschaft und dem katholischen Glauben. 1579 entstand die Diözese Manila. Die Kirche auf den Philippinen ist somit bereits mehr als 400 Jahre alt.

Das Evangelisierungsmodell der spanischen Periode legte Wert auf die würdige Spendung der Sakramente und die Feier der Zeremonien. Taufe und Eucharistie, Feste und Statuen, Prozessionen und Novenen und vielerlei Gebräuche hatten in den eindrucksvollen Kirchenbauten dieser Zeit ihren festen Platz. Das religiöse Wissen aber blieb eher oberflächlich, die Zugehörigkeit zur Kirche emotional bestimmt. Zur Heranbildung philippinischer Priester entschloß man sich erst im 18. Jahrhundert, und auch dann blieben ihnen die untergeordneten Positionen zugewiesen.

Der Zusammenbruch des spanischen Systems im Gefolge der Revolution von 1898 und der Übergang des Inselreiches in den Kolonialbesitz der USA bedeuteten tiefe Einschnitte in die Geschichte des Landes, zugleich aber auch einen Neubeginn auf allen Ebenen. Die spanischen Priester mußten in der Mehrzahl das Land verlassen, eine Nationalkirche (Aglipayaner) zog viele Katholiken an, amerikanische Kirchen und Sekten strömten in das Land. Nach einer Periode tiefer Erschütterung brachte das 20. Jahrhundert der katholischen Kirche eine konsequente Konsolidierung und Neuorientierung. Von 1900 bis 1990 wuchs die Bevölkerung des Landes von 7 Millionen auf 60 Millionen. Mehr als 80 % von ihnen gehören heute der katholischen Kirche an, das sind nahezu 50 Millionen Gläubige. Die Kirche ist in etwa 80 Diözesen, Prälaturen und Vikariate gegliedert, sie hat mehr als 120 Bischöfe und etwa 5000 Priester (von denen jeder somit 10.000 Katholiken zu betreuen hat, de facto aber viel mehr, weil nicht alle Priester in der Pfarrseelsorge tätig sind). In der Erzdiözese Manila leben (nach dem Annuario Pontificio 1988) 6 Millionen Einwohner, 5,5 Millionen Katholiken und 1120 Priester (davon 800 Ordenspriester). Pfarreien mit 80.000 Katholiken sind keine Seltenheit.

Seit 44 Jahren sind die Philippinen eine souveräne Republik. Die japanische Besetzung (1942—45) hinterließ keine bleibenden Spuren. 1946 ging die Regierung des Landes an einen philippinischen Präsidenten und ein philippinisches Parla-

ment über. Die Anwesenheit großer Militärbasen der USA (Luftwaffe und Marine) signalisiert jedoch bis in die Gegenwart einen starken Einfluß Nordamerikas, wohin auch Millionen Filipinos ausgewandert sind und weitere Millionen auswandern möchten.

Die jüngste Geschichte des Landes wurde geprägt durch die 21jährige Amtszeit des Präsidenten Ferdinand Marcos (1965—86), den die gewaltlose Revolution der betenden Massen im Februar 1986 vertrieb. Seitdem regiert die gewählte Präsidentin Corazon (Cory) Aquino, die Witwe des 1983 ermordeten Senators Benigno (Ninoy) Aquino.

Der als „Rosenkranz-Revolution" bezeichnete Volksaufstand gegen das Marcos-Regime (eine Unterstützungsaktion für rebellierende Militärs unter der Führung von Fidel Ramos und Juan Ponce Enrile im Anschluß an eine Präsidentenwahl, die Cory Aquino gewann, Ferdinand Marcos aber für sich beanspruchte) spielt im Bewußtsein des philippinischen Katholizismus bis heute eine gewaltige Rolle. Daß die „Macht des Volkes" (People Power) einen autoritären Herrscher zu vertreiben vermochte, führen die gläubigen Filipinos auch auf religiöse Ursachen zurück und sehen darin eine christliche Alternative zur marxistischen Idee der gewaltsamen Revolution.

Seit 1986 sind vier Jahre vergangen. Der außenstehende Beobachter möchte sich informieren, wie weit die Revolution ihr Ziel erreicht und das Leben der Menschen verbessert hat, und in welcher Weise die katholische Kirche in diesen Vorgängen ihre Aufgabe wahrzunehmen wußte.

Eine Antwort auf diese Frage zu geben ist schwierig, denn die Situation stellt sich vielschichtig und verwirrend dar. Der Beobachter ist auf eigene Eindrücke und Vergleiche angewiesen, mehr noch auf Informationen und Urteile sachkundiger Personen im Land, deren Stellungnahmen aber voneinander abweichen. Wer es für schwierig hält, sich über Politik und Kirche in Österreich ein objektives Bild zu machen, wird verstehen, daß dieses in einem Entwicklungsland wie den Philippinen noch schwieriger ist. Dennoch sei es hier, mit gebotener Vorsicht, versucht.

Die politische und wirtschaftliche Situation

Die Philippinen weisen ein Bruttosozialprodukt pro Kopf von 600 US $ auf (Indien: 300 $, Österreich: 11.980 $).

Die wohlhabende Oberschicht wird auf 10 % der Bevölkerung geschätzt, der Mittelstand (Unternehmer, Rechtsanwälte, Lehrer) auf 20 %. Die restlichen 70 % gehören zu den Armen, die Hälfte von ihnen lebt an der Armutsgrenze. Die Zahl der Slum-Bewohner wird auf drei Millionen geschätzt.

Nach übereinstimmender Meinung ist die wirtschaftliche Lage der Massen in den letzten Jahren nicht besser geworden. Der offizielle Mindestlohn pro Tag ist auf 95 Pesos festgesetzt (etwa 45 öS), de facto werden oft aber nur 60 Pesos bezahlt. So müssen alle Familienmitglieder mithelfen, etwas dazuzuverdienen, auch die Kinder.

Innerhalb der Staaten Südostasiens sind die Philippinen in den letzten Jahren wirtschaftlich zurückgeblieben, was in den Tageszeitungen Manilas offen beklagt wird. Nicht nur die „vier Tiger" Südkorea, Taiwan, Hongkong und Singapore weisen bessere Wirtschaftsdaten auf, sondern auch Thailand, Malaysia und Indonesien.

Das Klima für ausländische Investoren hat sich auf den Philippinen verschlechtert. Vieles, was eine moderne Wirtschaft voraussetzt, steht in nur ungenügendem Umfang zur Verfügung. Die täglichen Stromabschaltungen (bis zu 6 Stunden täglich), die sich aus mangelnden Kapazitäten in den Kraftwerken des Großraums Manila ergeben, zwingen Fabriken und Firmen zu ständigen Arbeitsunterbre-

chungen oder zur Anschaffung eigener Aggregate. Im April 1990 wurde die Vier-Tage-Arbeitswoche zur Einsparung von Energie ausgerufen, wobei die arbeitsfreien Tage reihum wechseln sollten. Die Verkehrssituation im Großraum Manila hat sich verschlimmert durch den Ausfall hunderter Busse (als einige Busgesellschaften einem langwierigen Streik zum Opfer fielen) und die gleichzeitige Zunahme privater Verkehrsmittel.

Die Machtstrukturen der vergangenen Jahrhunderte haben die Revolution von 1986 unbeschädigt überstanden. Die reiche Oberschicht kann alles bestimmen: Verwaltung, Exekutive, Judikatur. Politik wird weiterhin person-orientiert betrieben, sie dient dem Vorteil der eigenen Familie und der Freunde. In den Kongreß (Repräsentantenhaus) wurden Vertreter der Oberschicht gewählt, die sich ihr Mandat durch Geldgeben erkaufen konnten. Präsidentin Cory Aquino ist bisher mit allen Versuchen gescheitert, den Fortschritt der Agrarreform voranzutreiben, da die Vertreter der Landbesitzer im Kongreß die Bestellung der verantwortlichen Minister blockieren. Der Präsidentin wird guter Wille und persönliche Integrität bestätigt, zugleich aber auch ein Fehlen an Durchsetzungsvermögen, da die Politiker und Geschäftsleute der vergangenen Jahrzehnte weiterhin an den Hebeln der Macht sitzen und das System der Bereicherung und Korruption nicht durchbrochen ist.

Die Jahre nach 1986 brachten die Wiedereinsetzung der Instrumente einer formalen Demokratie (Parteien, Senat, Repräsentantenhaus) und die Wiederzulassung einer freien Presse, die die Regierung ungehindert und oft hemmungslos kritisiert. Demokratische Haltungen und Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem gesamten Volk aber sind weiterhin unterentwickelt. Solidarität wird der eigenen Familie gegenüber gelebt, den Freunden und noch den Angehörigen der gleichen Sprachgruppe, wie es der Tradition entspricht.

Enttäuschung über die politische und wirtschaftliche Situation hält die Rebellion der kommunistischen Volksarmee (New People's Army, NPA) am Leben, die ihrerseits die immer stärkere Militarisierung der Nation zur Folge hat. Die Armee soll auf 300.000 Mann angewachsen sein, die Guerilleros der NPA werden auf 30.000 geschätzt. Dazu kommen noch einige tausend muslimische Rebellen im Süden des Archipel. Der Bürgerkrieg dauert seit 20 Jahren an und läßt an Heftigkeit nicht nach. Das Image der Rebellen hat durch vielerlei Übergriffe und Gewalttaten an der Zivilbevölkerung gelitten, doch erfreut sich die Armee auch keines besseren Rufes. Die jungen Soldaten sind einem permanenten Streß ausgesetzt, können sie ja jederzeit von einem im Dschungel untertauchenden Feind abgeschossen werden. So kommt es zu Panikreaktionen und zu sinnloser Gewalt.

In ihrer Loyalität gegenüber der Präsidentin zeigt sich die Armee gespalten. Die Putschversuche haben an Heftigkeit zugenommen. Unzufriedenheit mit der milden Herrschaft der Präsidentin soll eine Rolle spielen, doch auch Einflußnahme durch Exponenten des gestürzten Marcos-Regimes. In den Provinzen, wo die NPA auftritt, befolgt das Militär die Doktrin des totalen Krieges und ist geneigt, jeden, der sich für die Armen einsetzt, des Kommunismus zu verdächtigen. Das trifft in besonderer Weise Vertreter der katholischen Kirche, die zu den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Problemen des Landes Stellung nehmen und Übergriffe verurteilen.

Die Position der katholischen Kirche

Zur Massenkirche von 50 Millionen Katholiken gehören Reiche und Arme, Junge und Alte, Traditionsbewußte und Revolutionäre. Die philippinische Kirche ist

zugleich alt und modern: Sie feiert ihre Feste wie seit Jahrhunderten, sie spendet die Sakramente wie überall in der Welt, aber sie hat auch ein imponierendes soziales Engagement entwickelt, tausende Basisgemeinden gegründet, zehntausende Laienführer in den pastoralen Dienst eingegliedert.

Die katholische Kirche ist eine große moralische Macht im Land. Die „Rosenkranz-Revolution" des Februar 1986 war durch Radioaufrufe des Erzbischofs von Manila, Jaime Kardinal Sin, ausgelöst und durch Nonnen und Priester angeführt worden. Die Bischöfe nahmen wiederholt zu politischen Ereignissen Stellung und wiesen dabei eine überraschende Einstimmigkeit auf, obwohl ein Episkopat von 120 Mitgliedern nicht in allem gleich denken und urteilen wird.

Daß die Kirche eine so große Macht darstellt, ist für sie auch eine schwere Last, weil die Menschen von der Kirche sehr viel erwarten und die Kirchenführung bald überfordert ist, soll sie konkrete Entscheidungen anraten und mitverantworten.

Die Versuchung, sich auf die Seite der Mächtigen zu schlagen, ist auch in der Kirche groß, da die Mächtigen ja die Zustimmung der Kirche suchen und etwas dafür anzubieten haben. Eine Kirche auf der Seite der Armen ist schwach und verwundbar, weil die Mächtigen sie bekämpfen. Dennoch hat auch die philippinische Kirchenführung wiederholt und dezidiert ihre Solidarität mit den Armen und Rechtlosen proklamiert.

Die Rolle, welche die katholische Kirche im philippinischen Volk wahrnimmt, ließ ein Nebeneinander von zwei Kirchenmodellen sichtbar werden, deren Vergleich interessante Perspektiven für die Zukunft der Kirche und des Landes erkennen lassen.

Das „Christentum-Modell" praktiziert eine enge Zusammenarbeit von Staat und Kirche. Die Kirche verläßt sich auf die Mithilfe des Staates, wobei sie vor Kritik nicht zurückschreckt. Die innere Struktur der Kirche ist pyramidisch-hierarchisch: Die Entscheidungen gehen von oben nach unten. Gesetz und Institution sind wesentlich, die Laien gehören zu den ausführenden Organen. Dieses Modell ist auf den Philippinen weiterhin das vorherrschende, es entspricht der asiatischen Tradition.

Das Modell „Kirche der Armen" hält die Zusammenarbeit mit dem Staat für nicht so wichtig. Die Macht der Kirche kommt nicht von äußerer Anerkennung, sondern vom Evangelium her, dem eine eigene Dynamik innewohnt. Die Strukturen dieser Kirche stützen sich auf die Teilnahme aller an den Entscheidungsprozessen, die von unten her wachsen. Der Kampf um Gerechtigkeit und Menschenrechte und die Option für die Armen stehen im Mittelpunkt. Die Kirche will eine Dienstfunktion ausüben und keinen Machtanspruch erheben. Dem zu erwartenden Konflikt mit den Mächtigen sieht man mit Gelassenheit entgegen. Dieses Kirchenmodell ist noch neu und noch wenig verbreitet, seine Vertreter aber halten es für das Modell der Zukunft und berufen sich auf päpstliche Enzykliken und auf die positiven Erfahrungen in den kirchlichen Basisgemeinden.

Der Ruf nach einem radikalen Wandel der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Strukturen im Land wird erhoben. Daß dies auch die Kommunisten fordern, stört die radikalen Christen nicht, denn im Gegensatz zu den Marxisten lehnen sie die Anwendung von Gewalt ab und wollen keine Diktatur errichten, sondern eine demokratische und pluralistische Gesellschaft.

Die Kirche der Armen zu verwirklichen bedeutet, Bedingungen herzustellen für einen sozialen Wandel, der von innen kommt. Die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen ergeben sich aus einem Wandel der Herzen. Die

Spannung zwischen Institution und Volksbewegung wird nicht weggenommen, aber relativiert.

Die Situation im Land wird erst dann dauerhaft verbessert werden, wenn die Politiker sich dem Volk verantwortlich wissen und vom Volk kontrolliert werden. Dieses gelingt bei Politikern, die aus den kirchlichen Basisgemeinden hervorgegangen sind und weiterhin Mitglieder solcher Gemeinden bleiben. Für den Dienst der Politiker müssen sich Intellektuelle zur Verfügung stellen, weil nur sie sich auf dem glatten Parkett der höheren Politik halten können; ungebildete Leute von der Basis gehen dort unter. So gehören die Gebildeten und Reichen zur Kirche der Armen dazu und treten in ihren Dienst, indem sie sich permanent dem Ruf der Armen aussetzen. Es gibt konkrete Beispiele, daß dieses gelingt, und es gibt einen neuen Politikertyp, der sich nicht schämt, als Dummkopf dazustehen, weil er der Versuchung zur Korruption widersteht und die Chance verpaßt, jetzt das große Geld zu machen.

Allmählich werden es die Reichen lernen, daß sie ihren Reichtum mit den Armen teilen müssen und sich nicht auf Kosten der Armen bereichern dürfen. Daß sie es lernen, gehört zu den Verantwortungen der Kirche. Es gibt schon Reiche, die dieses gelernt haben, weil sie das Evangelium ernst nehmen.

Die Kirche hat in zahlreichen Diözesen soziale und genossenschaftliche Tätigkeiten gestartet, die den Armen helfen, ihre Not zu überwinden. Es werden auch medizinische Hilfskräfte ausgebildet und eingesetzt, die hygienische Verhaltensweisen lehren und sich einer Naturmedizin bedienen, welche sich auch die Armen leisten können.

Zum Problem der Geburtenkontrolle werden verheiratete Laienführer für Schulungskurse unter den Armen eingesetzt. Sie propagieren die Naturmethode, stoßen allerdings weiterhin vielfach auf Unverständnis, da die Großfamilie für die Armen die einzige Sozialversicherung ist und deshalb viele Kinder sehr erwünscht sind.

Die pastorale Erneuerung der philippinischen Kirche stellt die ganzheitliche Seelsorge in den Vordergrund. Sie strebt die Verlebendigung des spanischen Erbes an und sucht neue pastorale Wege, um die Fernstehenden anzusprechen, die die Mehrzahl der Katholiken ausmachen.

In jenen Diözesen, die das neue Pastoralkonzept verwirklichen, reagieren die Laien darauf mit begeisterter Mitarbeit. Es scheint eine Kirche zu entstehen, die sich nicht nur auf die Seite der Armen stellt, sondern diesen auch entscheidend weiterhelfen kann.

Befragt, wie man in der geschilderten wirtschaftlichen und politischen Situation so viel Hoffnung für die Zukunft aufbringen kann, sagen diese Christen, daß sie es als ihre zentrale Aufgabe ansehen, Hoffnung zu wecken. Garantien für die Zukunft gibt es keine als nur die Garantien des christlichen Glaubens und der Frohen Botschaft und die lebendige Erfahrung in den Basisgemeinden, in denen sich ein neues Menschenbild geformt hat.

„Im Rahmen der traurigen Erfahrungen der letzten Jahre und des gegenwärtigen vorwiegend negativen Bildes muß die Kirche die Möglichkeit der Überwindung der Hindernisse . . . sowie die Hoffnung auf eine echte Befreiung mit aller Kraft betonen. Diese Hoffnung und diese Möglichkeit gründen letztlich im Wissen um jene göttliche Verheißung, die dafür garantiert, daß die gegenwärtige Geschichte nicht in sich selbst geschlossen bleibt, sondern offen ist für das Reich Gottes." (Sollicitudo Rei Socialis, Nr. 47 — Enzyklika Papst Johannes Pauls II. über die wahre Entwicklung des Menschen und der Gesellschaft, 30. 12. 1987).

Weiterführende Literatur:

Benigno Beltran, Philippinische Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext. Reihe: Theologie interkulturell, Nr. 3. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1988.
Fritz Köster und Paul M. Zulehner (Hg.), Macht und Ohnmacht auf den Philippinen. Die Kirche der Befreiung als einende Kraft. Walter-Verlag, Olten 1986.
Kurt Piskaty, Apostolat der Laien — Evangelisationsmodelle auf den Philippinen. In: Evangelisation in der Dritten Welt, Anstöße für Europa. Reihe: Theologie der Dritten Welt, Nr. 2. Herder-Verlag,Freiburg 1981.

Besuchen Sie das Stift Schlägl!

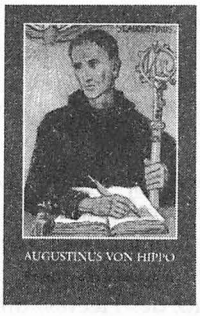
Gotische Stiftskirche
Romanische Krypta
(eigentl. Kapitelsaal,
erbaut um 1250)

Stiftsmuseum
Gemäldegalerie mit gotischen
Tafelbildern etc.
Stiftsbibliothek mit 60.000 Bänden

Laufend Sonder-
ausstellungen
im neuen
Kapitelsaal

Stiftsmuseum geöffnet: Mai bis Oktober wochentags: 10—12 und 13—17 Uhr, an Sonn- und Feiertagen: 11—17 Uhr, im Winter gegen Voranmeldung.

Neue theologische Bücher



Augustinus v. Hippo

Regel für die Gemeinschaft

mit Einführung und Kommentar von **Tarsicius Jan van Bavel O.S.A.**

138 Seiten. 1990. DM 19,80.
ISBN 3-7613-0161-8

Die Augustinusregel ist die älteste überlieferte Klosterregel des Abendlandes. Auch heute noch sind es weit über 100 Orden und Kongregationen der Kirche, die nach dieser Regel ihr klösterliches Leben gestalten. Van Bavel, Mitglied des Augustinerordens und emeritierter Professor der Universität Löwen, hat 1982 einen neuen Kommentar zu dieser Regel herausgegeben, der hier erstmals in deutscher Übersetzung erscheint. In einigen einführenden Kapiteln informiert der Autor den Leser über die Entstehungsgeschichte der Augustinusregel, ihren Einfluß und ihre Verbreitung bis in unsere Zeit, sowie über ihre charakteristischen Merkmale.

Schwerpunkte und Wirkungen des Sentenzenkommentars Hugolins von Orvieto OESA

Hrg. Willigis Eckermann OSA
XI und 467 Seiten Text
16 Seiten Kunstdruckbilder und Index
Broschiert DM 118,—, ISBN 3-7613-0159-6
Ganzleinen DM 132,—, ISBN 3-7613-0160-X

In Hugolin von Orvieto († 1373) tritt uns einer der markantesten Theologen der mittelalterlichen Augustinerschule entgegen. Der vorliegende Sammelband „Schwerpunkte und Wirkungen" stellt die neuesten Forschungsergebnisse über den Theologen, Ordensgeneral und Patriarchen aus dem Augustinerorden vor.

Ubaldo Ramon Pérez Paoli

Der plotinische Begriff von ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum

XXIV und 286 Seiten, kartoniert, DM 116,—.
ISBN 3-7613-0158-8.

Im Sinn der „Topologie der Metaphysik" seines Lehrers untersucht der Verfasser das Eigentümliche der augustinischen Philosophie und findet es im „amor sapientiae". Die Weisheit verlangt von Augustinus, daß er sie um ihrer selbst willen liebt, aber nicht im plotinischen Sinn des übersubstantiellen Eins-Werdens mit dem Einen, sondern im Sinn der „subiectio", der liebenden Anerkennung Jesu Christi, der für uns „Kraft und Weisheit Gottes" ist.

Augustinus-Verlag Würzburg

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Rundblick

Am 18. Mai 1990 vollendete Papst *Johannes Paul II.* sein 70. Lebensjahr. Nach dem unerwarteten Tod von Johannes Paul I. am 28. September 1978 meinten viele, der nächste Papst werde wieder ein Italiener sein. Am 16. Oktober desselben Jahres kam jedoch aus Rom die sensationelle Nachricht, daß der neue Papst der Pole Karol Wojtyla sei, der sich Johannes Paul II. nannte. Seit 1522 hatte das Kardinalskollegium keinen Nichtitaliener mehr gewählt. Durch die Wahl von 1978 verliehen die Kardinäle dem Papsttum eine neue Dimension hinsichtlich seiner Universalität. Tatsächlich ist dieser Papst durch seine Mobilität wohl der in der Welt bekannteste Pontifex der Kirchengeschichte geworden. Hinzu kommt, daß er einen wesentlichen Beitrag für die dramatischen Veränderungen im Osten geleistet hat.

Im *Vatikan* gab es einige Veränderungen in den Spitzenpositionen. So wurde noch im Dezember 1989 ein neuer Substitut des Staatssekretariats ernannt. Es handelt sich um den aus Brescia stammenden Giovanni Battista Re. Er trat die Nachfolge des Australiers Edward Cassidy an, den der Papst zum Nachfolger des zurückgetretenen langjährigen Präsidenten des Rates für die Einheit der Christen, des niederländischen Kardinals Johannes Willebrands, ernannt hat. Mit der Beförderung von Re sind wieder drei Italiener an der Spitze des Staatssekretariats, nämlich Agostino Casaroli als Staatssekretär, Battista Re als Substitut und Angelo Sodano als Sekretär für die Beziehungen mit den anderen Staaten. Im Februar 1990 wurde Kardinal Edmund C. Szoka, Erzbischof von Detroit, zum neuen Präsidenten der Präfektur für die wirtschaftlichen Angelegenheiten des Vatikans ernannt. Neuer Direktor der Vatikanbank wurde Giovanni Bodio, der ehemalige Generaldirektor der Bank „Mediocredito Lombardo".

Was die Finanzen des Vatikans betrifft, so wird nach einem am 15. März 1990 vom vatikanischen Presseamt veröffentlichten Kommuniqué für das Jahr 1990 mit Einnahmen von 66,5 Millionen Dollar gerechnet; die Ausgaben werden vermutlich 152,5 Millionen Dollar betragen. Das würde ein Defizit von 85,9 Millionen Dollar ausmachen. Im Haushaltsjahr 1988 hatte das Defizit 43,5 Millionen Dollar betragen. Dieser Fehlbetrag konnte jedoch durch den Peterspfennig, der 52,9 Millionen Dollar ausmachte, mehr als gedeckt werden. Für das Jahr 1989 hat der Peterspfennig 48,4 Millionen Dollar erbracht, während sich der Bedarf für dasselbe Jahr allerdings auf 80 Millionen Dollar belaufen hat. Daher sind die Katholiken aufgerufen, mehr für den Unterhalt des Vatikans zu tun.

In *Italien*, das immer mehr zum Einwandererland von Afrikanern und Asiaten wird, macht sich Fremdenfeindlichkeit breit. Regierungsmitglieder dachten schon an den Einsatz des Heeres, um die Grenzen dicht zu machen. Die Kirche, die sich der Einwanderer auf vielfältige Weise annimmt, hat diese Idee schärfstens verurteilt. Im Zeichen der Neuevangelisierung Europas kam es in Aquileja und Grado vom 28. April bis 1. Mai 1990 zum ersten „Katholikentag" der drei Venetien. An diesem Treffen, an dem 15 Bischöfe, darunter auch jener von Bozen-Brixen, teilnahmen, ging es um die Fragen: Wie

wird der christliche Glaube heute erlebt? Wie wird er an die neue Generation weitergegeben? Wie kann er die moderne Kultur veredeln? Im Zusammenhang mit den dramatischen Veränderungen im Osten erregte eine Rede des Kardinals Biffi von Bologna Ende März 1990 in Italien Aufsehen. Er sagte, daß nur die Präsenz einer lebendigen und aktiven Kirche, die sich um das wahre Wohl der Menschen Sorgen gemacht habe, Italien in der Nachkriegszeit vor dem unsinnigen und unmenschlichen System des Kommunismus bewahrt habe.

Am 25. und 26. Mai 1990 besuchte Johannes Paul II. die Insel *Malta*, wo die Bevölkerung und die Regierung dem Papst einen enthusiastischen Empfang bereiteten. Malta dürfte das katholischeste Land der Erde sein, denn nach einer Gallup-Umfrage besuchen dort 90 Prozent der Bevölkerung den sonntäglichen Gottesdienst.

Am 20. Mai kamen mehr als 25.000 Christen aus *Ostmitteleuropa* nach Mariazell, um Dank zu sagen für ihre Befreiung. Dabei wurde an die seinerzeitige Wallfahrt der Katholischen Arbeiterjugend im Jahr 1954 erinnert, bei der das Versprechen abgelegt wurde, für die verfolgte Kirche in Mittel- und Osteuropa zu beten. Von jedem Bundesland war damals eine Votivkerze gespendet und entzündet worden. Dann aber sollten die Kerzen „schweigen" und erst wieder brennen, wenn die Gebete erhört und die Christen aus den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang selbst wieder nach Mariazell pilgern könnten. Nun ist es soweit. Am 20. Mai brannten die Kerzen wieder. Der Budweiser Bischof Miloslav Vlk deutete dies in seiner Ansprache als ein „Zeichen der Auferstehung, des neuen Lebens, einer neuen Hoffnung". Der Bischof sprach auch den Christen in ganz Europa seinen Dank aus für die Gebete, die Opfer und die Solidarität mit den verfolgten Christen.

Großes Aufsehen machte im ganzen *deutschen Sprachraum* die Verurteilung der Lehren des Engelwerk-Handbuches durch den Innsbrucker Bischof Reinhold Stecher im März und hierauf durch die Österreichische Bischofskonferenz im April 1990. Stecher, wie er selbst sagte, zählt dieses Buch jenen „gefährlichen Schriften und Lehren" zu, die zur „Dämonisierung" und „Verdüsterung der Welt und des Glaubens" beitragen und dabei den „erlösenden Christus" in den Hintergrund stellen. Als „besonders unerträglich" wertete Stecher den im „Handbuch" erhobenen Anspruch, „göttliche Offenbarung" zu sein. In Wirklichkeit, so Stecher, sei das Buch ein „Sprung zurück in die Zeit des Hexenwahns".

Ein besonderes Ereignis für den deutschen Sprachraum sind die Feiern des *Deutschen Ordens*, der in diesem Jahr sein 800jähriges Bestehen begeht. Wie der Hochmeister, der Südtiroler Arnold Wieland, bei einer Pressekonferenz im Jänner in Wien sagte, wird der Orden sein Jubiläum mit einer Reihe von Tagungen und religiösen Feiern begehen. Höhepunkt wird die Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg sein.

Der *90. Deutsche Katholikentag* fand dieses Jahr in Berlin statt. Als die Mammutveranstaltung am 27. Mai 1990 zu Ende ging, versammelten sich 150.000 Gläubige im Olympiastadion. Darunter befanden sich auch Bundespräsident Richard von Weizsäcker und DDR-Ministerpräsident Lothar de Maizière. Äußerst geschmacklos war eine Gegenveranstaltung zum Katholikentag in der Berliner Innenstadt, bei der „Johannes Antja I." zur Gegenpäpstin gewählt wurde.

Eine historische Stunde für die deutsche Kirche war es, als sich am 8. März 1990 in Augsburg zum ersten Mal seit dem Bau der Berliner Mauer die 11 Mitglieder der Berliner Bischofskonferenz mit ihren westdeutschen Kollegen zu einer gemeinsamen Sitzung trafen. Bezüglich der raschen Ent-

wicklung in der Deutschlandpolitik hält sich der Heilige Stuhl zurück. Die Gepflogenheiten des Vatikans, politischen Veränderungen nicht vorzugreifen, hat sich in der Vergangenheit als sehr weise erwiesen.

Am 8. März 1990 beging *P. Oswald von Nell-Breuning* seinen hundertsten Geburtstag. Man muß P. Walter Kerber wohl recht geben, wenn er schreibt, daß kein anderer mehr als Nell-Breuning dazu beigetragen hat, der Soziallehre der Kirche Gestalt, Ansehen und Einfluß zu verleihen.

In der *Schweiz* kam es nach der Bestellung des Bischofskoadjutors Wolfgang Haas zum Diözesanbischof von Chur im Mai 1990 zu einer Beunruhigung in der Kirche des Landes. Der für einen Teil des Klerus und Kirchenvolkes als umstritten geltende Bischof ließ in einer Pressekonferenz der Schweizer Bischofsversammlung verlauten, daß er bereit sei, mit seinen Mitbrüdern im Bischofsamt weiterhin brüderlich mitzuarbeiten und trotz aller Mißverständnisse das ihm Mögliche zu leisten, damit alle, auch die kirchlichen Räte, mit ihm zusammenarbeiten können.

In *Frankreich* starb im Februar 1990 der bekannte Dominikanertheologe Marie-Dominique Chenu. Er war Autor zahlreicher Werke, in denen er im Kielwasser von Teilhard de Chardin das schöpferische Werk des Menschen im Zusammenwirken mit jenem Gottes darstellte.

Ein großartiges Zeichen setzte *Belgiens König* Baudouin, als er im April 1990 für zwei Tage auf seine Regentschaft verzichtete, um das vom belgischen Parlament beschlossene Abtreibungsgesetz nicht unterzeichnen zu müssen. Die schweizerische Vereinigung „Pro Veritate" dankte dem König für sein Verhalten und vertrat die Ansicht, daß er durch seine Haltung ein Signal gesetzt habe, das „ganzen Heerscharen von Kindern" das Leben retten könne.

In *England* verwarf der Vorsitzende der katholischen Bischofskonferenz, Kardinal Basil Hume, die Beschlüsse des britischen Parlaments über erweiterte Möglichkeiten des Schwangerschaftsabbruches ganz entschieden. Auch verurteilte er das geplante Gesetz zur Embryonenforschung in Großbritannien aufs schärfste. „Die Erlaubnis zur Forschung an Embryonen führt zu einer potentiellen selbstzerstörerischen Gesellschaft", schrieb der Kardinal in einer britischen Tageszeitung. Zum hundertsten Todestag von Kardinal John Henry Newman organisierte die National Portrait Gallery in London eine Ausstellung von Photos. Mit Recht wird der berühmte Theologe als der „Kirchenvater der Neuzeit" gefeiert.

Während die *US-Bischöfe* im April 1990 in ihrem zweiten Entwurf eines Frauenhirtenbriefes die Sünde des Sexismus verurteilten, verlangten sie gleichzeitig, daß die Kirche ihre eigenen Praktiken, Besitzstände, Machtstrukturen und Lebensstile überprüfe, inwieweit sie dem Fortschritt von Frauen im Wege stehe. Der Erzbischof von Seattle, Raimond G. Hunthausen, weihte sogar aus Protest gegen die „mangelnde Einbeziehung von Frauen in die kirchliche Mitverantwortung" keine Männer mehr zu Ständigen Diakonen. Auch am Entwurf des Weltkatechismus übten die US-Bischöfe Kritik. Vor allem hoben sie hervor, daß zwischen Dogmen und populären Glaubensüberzeugungen zu wenig unterschieden werde.

Die Option für die Armen in *Lateinamerika* verlangt der Kirche einen hohen Preis ab. Am 24. März 1990 jährte sich zum zehnten Mal der Tag, an dem der einstige Erzbischof von El Salvador, Oscar Romero, ermordet wurde. Er starb, weil er schon auf dieser Welt die Situation der Ärmsten verbessern wollte. Auch heute setzen die Christen in El Salvador ihr Engagement fort.

Kolumbien wird vom Krieg gegen die

Kokainmafia zerrissen. Kardinal Alfonso Lopez Trujillo von Medellin entging im April 1990 nur knapp einem Attentat.
In Peru fürchtet die Kirche in den Notstandsgebieten um ihre Wirkungsmöglichkeit, seit die marxistischen Guerillaorganisation „Sendero Luminoso" im Mai 1989 eines ihrer pastoralen Zentren in Ayaviri angegriffen hat. „Was im Amazonas geschieht, ist heller Wahnsinn", sagte der aus Vorarlberg stammende und in diesem Gebiet tätige Bischof Erwin Kräutler. Die Großgrundbesitzer verüben dort an den brasilianischen Indios einen regelrechten Genozid. Bischof Kräutler, der sich mutig für die Rechte der Indios einsetzt, ist schon geschlagen und mit dem Tode bedroht worden.
Vom 6. bis 14. Mai 1990 besuchte der Papst zum zweiten Mal Mexiko, wo 92 Prozent der Bevölkerung sich zur katholischen Kirche bekennen, obwohl diese offiziell illegal und der Staat exkommuniziert ist.
Angesichts der Veränderungen in Europa gerät die wachsende Not *Afrikas* zusehends aus dem Blickfeld. Im Sudan, ähnlich wie im benachbarten Äthiopien, sind Hungersnöte und Flüchtlingselend an der Tagesordnung. In Zaire zeichnet sich ein Konflikt zwischen Kirche und Präsident Mobutu ab, nur weil die Bischofskonferenz ein Memorandum veröffentlichte, in dem gesagt wird, daß sich eine kleine Schicht auf Kosten der Mehrheit der Bevölkerung bereichere. Die Bischöfe fordern einschneidende politische und wirtschaftliche Reformen. Auch in Liberia prangerte der mutige Erzbischof von Monrovia, Michael Kpakala Francis, haarsträubende Menschenrechtsverletzungen an.
Zu den ärmsten unter den armen Ländern Afrikas zählen einige Staaten, denen Johannes Paul II. vom 25. Jänner bis 1. Februar 1990 einen Besuch abstattete. Von der ehemaligen portugiesischen Überseeprovinz Kap Verde ging es nach Guinea Bissau, dann nach Burkina Faso sowie nach Mali und schließlich in den Tschad. Bei dieser Reise machte auch der Papst auf die Tatsache aufmerksam, daß über den spannenden Entwicklungen in Osteuropa Afrika vergessen werde. In Südafrika scheint sich in der Apartheidspolitik mit dem neuen Staatspräsidenten De Klerk eine Wende anzubahnen. Es ist zu hoffen, daß nun auch im Schwarzen Kontinent nach dem Vorbild Osteuropas die Perestroika zu greifen beginnt und die menschenverachtenden Diktaturen ins Wanken geraten.

2. Von Basel nach Seoul

Vom 15. bis 21. Mai 1989 kamen in Basel Vertreter der Kirchen von ganz Europa zusammen, um auf einer Versammlung, die unter dem Motto „Frieden in Gerechtigkeit" stand, erstmals gemeinsam über Themen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung zu sprechen. Heiß wurde über Umweltkrise, Armut, Verschuldung der Dritten Welt und atomare Bedrohung diskutiert. Wie man sieht, ging es bei dieser ökumenischen Versammlung nicht so sehr um theologisch-dogmatische Fragen, sondern um allgemein gesellschaftlich-politische Grundprobleme. Wie durch ein Wunder kam am Schluß der Konferenz ein beinahe einstimmig verabschiedetes Schlußdokument zustande. Gemeinsames Beten und Diskutieren hat dies möglich gemacht.
In diesem Papier werden die Christen Europas gebeten, sich im Sinne des Evangeliums aktiv an der Erhaltung von Gottes Welt und Schöpfung zu beteiligen. Es forderte zur Einsicht und Umkehr, zum mitmenschlichen Handeln und zum Eintreten für die Rechte aller auf. Mag dieses Dokument auch nicht von historischer Bedeutung gewesen sein, so hatte der Kongreß dennoch einen einmaligen symbolischen

Charakter. War es doch das erste Mal, daß sich Vertreter aller Kirchen Europas getroffen haben. „Das wichtigste ist, daß Basel stattgefunden hat", sagte der Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker. Weizsäcker hielt Basel für eine wichtige Etappe auf dem Weg zu einem Weltfriedenskonzil. Nun sollten nach Möglichkeit überall einzelne Gruppen die Beschlüsse von Basel diskutieren und in die Tat umsetzen. In Österreich widmete sich die Pastoraltagung in Wien dem konziliaren Prozeß über Frieden und Gerechtigkeit. Die Zeitschrift „Der Prediger und Katechet" brachte Predigtentwürfe zum Thema Friede — Gerechtigkeit — Bewahrung der Schöpfung. Die nächste Etappe in diesem konziliaren Prozeß sollte die Weltversammlung im März 1990 in Seoul sein. Der Ökumenische Rat der Kirchen hatte schon bei seiner Vollversammlung im Jahre 1983 in Vancouver zu einer ökumenischen Weltversammlung aufgerufen. Diese Konferenz sollte vom 5. bis zum 12. März 1990 in der südkoreanischen Hauptstadt Seoul stattfinden. Das Thema war Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Um die Teilnahme der katholischen Kirche gab es in diesem Zusammenhang ein langes Hin und Her. Bereits im Jahre 1985 hatte der Ökumenische Rat der Kirchen die Zusammenarbeit Roms bei der Vorbereitung der Weltversammlung gesucht. Wie aus einem gemeinsamen Schreiben der Kardinäle Roger Etchegaray und Johannes Willebrands hervorgeht, war Rom gewillt, 20 offizielle Vertreter nach Seoul zu entsenden. Die katholischen Vertreter sollten allerdings kein Stimmrecht ausüben. Der Grund lag darin, daß Rom nicht Mitveranstalter des Kongresses sein wollte, weil es dann die „einzige Kirche mit einer direkten Verantwortung an der Versammlung" gewesen wäre. Keine Mitgliedskirche des Weltkirchenrates übernimmt nämlich eine direkte Verantwortung für das, was der Weltkirchenrat als solcher tut. Bei der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel im Mai 1989 war das anders. Damals war die Versammlung von der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen getragen worden.

An der Weltversammlung in Seoul waren dann schließlich 80 Katholiken aus aller Welt vertreten. Neben der 20köpfigen Delegation aus dem Vatikan und zehn Beobachtern aus katholischen Basisinitiativen, die der Weltkirchenrat eingeladen hatte, waren noch andere Katholiken als Helfer und Gäste dabei. In einer gemeinsamen Grußbotschaft an die Weltversammlung betonten die Katholiken die Notwendigkeit eines gemeinsamen Zeugnisses aller Christen angesichts der globalen Herausforderungen. An der Weltversammlung nahmen im ganzen ca. 500 Delegierte aus mehr als 300 Kirchen protestantischer, anglikanischer, orthodoxer, altorientalischer und altkatholischer Konfessionen teil.

Allgemein kann man sagen, daß diese ökumenische Weltversammlung die Erwartungen, die man in sie gesetzt hatte, nicht erfüllt hat. Die Ursachen waren viele. Zunächst gab es Mängel in der Vorbereitung und dann vor allem in der Durchführung. Aber vor allem waren die Voraussetzungen bei den Delegierten zu unterschiedlich, um eine gemeinsame Sprache zu finden. Es gab nur ein Hauptreferat, das der Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates, Frank Chikane, hielt. In seiner Rede kritisierte der Sprecher die westlichen Industrieländer aufs schärfste, indem er ihnen vorwarf, an der Misere der Entwicklungsländer schuld zu sein. Nach den Veränderungen in Osteuropa sollten sich jetzt auch die westlichen Demokratien und der Kapitalismus in Frage stellen. Geraume Zeit arbeiteten die Kirchenvertreter in Arbeitsgruppen an einem Entwurf, den der Öku-

menische Rat der Kirchen bereits 1989 vorgelegt hatte. Schließlich veröffentlichten sie eine kurze Botschaft und zehn grundlegende Aussagen zum Thema „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung", sowie vier „Bundesschlüsse" für eine gerechtere Wirtschaftsordnung, für eine Entmilitarisierung der Welt, für den Umweltschutz und zur Überwindung des Rassismus.

3. Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe

Am 15. Mai 1990 erschien der mit Spannung erwartete Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs: ein Jahr vor dem 100-Jahr-Jubiläum der ersten Sozialenzyklika „Rerum Novarum" und zum 35. Jahrestag des Abschlusses des österreichischen Staatsvertrages. Das 70 Seiten umfassende Dokument steht unter dem Motto „Der Mensch ist der Weg der Kirche", einem Wort aus „Redemptor Hominis" Papst Johannes Pauls II. Es wurde auf breiter Basis vorbereitet (vgl. den Beitrag in Heft 1/1990, S. 35—42) und von Kardinal Hans Hermann Groër und Bischof Maximilian Aichern (der die Vorbereitung leitete) zusammen mit Professor P. Johannes Schasching (der „maßgeblich" an der Erarbeitung des Hirtenbriefes mitwirkte) der Öffentlichkeit vorgestellt.
In dem von der Bischofskonferenz am 5. April 1990 einstimmig (Fritz Csoklich: „die Sensation schlechthin") verabschiedeten Sozialhirtenbrief plädieren die Bischöfe für eine menschengerechte Wirtschaft, unterstreichen das Recht und die Pflicht zur Arbeit, fordern mehr Anstrengungen im Kampf gegen die Arbeitslosigkeit, eine familiengerechtere Gestaltung der Arbeitswelt, sozialstaatliche Reformen und die Einhaltung der Sonntagsruhe. Das Hirtenwort konzentriert sich nicht nur auf die Probleme von Arbeit und Wirtschaft. Die Bedeutung von Ehe und Familie, der Schutz des Lebens vom Beginn bis zum Tod sowie die Sorge um die Situation von Frauen und Jugendlichen werden ebenso betont wie die Option für die Armen, der Einsatz für Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung.
Die Kirche will mit diesem Text die „Stimme der Stimmlosen" sein (wie es Bischof Aichern ausdrückte) und im Kontext der Soziallehre der Kirche das Grundverständnis von Wirtschaft und Gesellschaft darstellen, wie es sich in Konfrontation mit der österreichischen Situation aus dem christlichen Menschenbild herleitet. Die Kirche ist besorgt, daß die soziale Entwicklung hinter der Wirtschaftsentwicklung zurückbleibt.
Mit diesem Sozialhirtenbrief müssen die österreichischen Bischöfe wirklich den gemeinsamen Wert-Nenner unserer Gesellschaft getroffen haben — denn das Lob und die Anerkennung dieses Textes waren überwältigend. Die gesamte Presse, alle politischen Parteien, Arbeitgeber- wie Arbeitnehmervertreter, auch die lautstarken Kritiker des Grundtextes sprachen von einem bedeutenden Dokument. Dazu beigetragen hat sicher die Vermeidung von Reizwörtern wie Zweidrittelgesellschaft oder Waffenexporte und die ernsthafte Auseinandersetzung mit den Eingaben und Stellungnahmen aus der Diskussion. „Es hat sich in diesem Vorgang innerhalb der Kirche eine Gesprächskultur entwickelt, die in die Zukunft weist", resümieren die Bischöfe. Die Anliegen des Grundtextes und der Diskussion zum „Brennpunkt Arbeit" wurden nicht — wie von manchen befürchtet — verwässert, nach der Aussage von Bischof Helmut Krätzl in den Formulierungen vielleicht „abgerundet", aber in der Substanz „nicht abgeschwächt". Der Bürgermeister von Wien, Helmut Zilk, sprach von einer „historischen Chance" in der Beziehung zwischen Kirche und Sozialistischer Partei und plädierte für

eine engere Zusammenarbeit. Landesrat Josef Pühringer aus Oberösterreich fand im Sozialhirtenbrief „genügend politischen Sprengstoff", dem sich die politischen Parteien, aber auch die Christen selbst stellen müßten. Die „Kleine Zeitung" aus Graz hatte mit ihrer Schlagzeile „Eine reformfreudige Linie überrollt restaurativen Frust" die Zusammensetzung der Bischofskonferenz im Blick.
Kardinal Groër wünschte sich bei der Präsentation am 15. Mai, der Hirtenbrief möge keinen Abschluß bilden, sondern „Anfang einer neuen Bewegung" sein und Anstoß geben, sich in sozialen Initiativen zu engagieren; denn die Bischöfe sind davon „überzeugt, daß unsere soziale Botschaft nur dann glaubwürdig ist, wenn sie in die Praxis umgesetzt wird. Das bedeutet, daß die Christen im Angesicht der neuen innerstaatlichen und weltweiten Herausforderung immer wieder aus der Lethargie der Gewohnheit und sozialen Trägheit aufbrechen und gesellschaftspolitisch tätig werden, daß sie bereit sind, dafür auch Widerstand und Verfolgung in Kauf zu nehmen." (Artikel 131)

4. Umbrüche in den Oststaaten

Die Umbrüche in den Oststaaten sind das herausragende Ereignis des vergangenen Halbjahres. Die kommunistische Ideologie brach wie ein Kartenhaus zusammen. Nachdem man in Rußland mit Stalin schon längst abgerechnet hatte, stürzen jetzt auch die Standbilder Lenins. Nach 70jähriger „Funkstille" haben der Heilige Stuhl und die Sowjetunion im März 1990 offiziell diplomatische Beziehungen auf der Ebene von persönlichen Gesandten aufgenommen. Was das bedeutet, kann man nur begreifen, wenn man weiß, daß in den Jahren totalitärer Herrschaft allein in der Sowjetunion ca. 30.000 Priester und über 300 Bischöfe ermordet worden sind. In Litauen ist die Kirche nun vollkommen frei. Der Episkopat stellte sich hinter den Wunsch der Nation nach Unabhängigkeit des Landes. Er will jedoch die Emotionen zügeln. Der Papst selbst hat bei seiner Ankunft in Mexiko die baltischen Staaten aufgerufen, mit ihren Forderungen nach Unabhängigkeit die Reformpolitik von Gorbatschow nicht zu gefährden. Aber die Litauer werden in ihrem Unabhängigkeitskampf nicht nachlassen. Czeslav Milosz, polnischer Schriftsteller, der im litauischen Szetejnie geboren ist, hat die Litauer als „das hartnäckigste Volk der Welt" bezeichnet.
Nach einer Unterbrechung von 45 Jahren haben auch Ungarn und der Vatikan im Februar 1990 die diplomatischen Beziehungen wieder aufgenommen. Zum 70. Geburtstag ehrte die DDR Johannes Paul II. mit einer Briefmarke. Das wäre vor einem Jahr undenkbar gewesen. Der ersten freigewählten Regierung gehören drei evangelische Pfarrer an. Das Kapital von Marx ist in diesem Lande nur mehr ein Buchtitel, gefragt ist heute das Kapital von Daimler-Benz.
Der schon lange gehegte Herzenswunsch des tschechoslowakischen Kardinals Tomasek, den Papst in Prag empfangen zu können, ging am 21. April 1990 in Erfüllung. Die kurze Visite des Papstes in der Tschechoslowakei wurde ein Fest des Glaubens und ein Triumph für die bisherige Kirche der Katakomben. Nachdem Kardinal Tomasek bei dem Gottesdienst auf dem Letna-Platz den Papst begrüßt hatte, ging Johannes Paul II. auf den greisen Kardinal zu und umarmte ihn. Der Kirchenfürst hatte sich diese außerordentliche Geste des Papstes redlich verdient. Bei der Verabschiedung des Papstes in Preßburg am 22. April 1990 hat der tschechoslowakische Ministerpräsident, der Kommunist Marian Calfa, sich bei Johannes Paul II. entschuldigt für das Verhalten des früheren Regimes gegenüber dem Oberhaupt der katholischen Kirche.

Wörtlich sagte er: „Wir hoffen, daß wir in diesen Tagen einen Teil der Schuld, die wir gegenüber Ihnen fühlen, abtragen konnten: nämlich daß wir nicht bereit waren, Ihren Wunsch zu erfüllen, Velehrad zu besuchen, als die ganze Welt des Todes des hl. Method gedachte." Gemeint war die 1100-Jahr-Feier des Todes des Slawen-Apostels Method 1985. Eine Woche vor dieser Pastoralvisite hat der Heilige Stuhl auch mit der Tschechoslowakei die diplomatischen Beziehungen aufgenommen, die seit 1948 unterbrochen waren.
Während alle Revolutionen des Jahres 1989 unblutig verliefen, kam es in Rumänien zu wahren Massakern. Inzwischen hat sich auch dort die Lage der Kirche gebessert und erstmals nach 40 Jahren konnte der Papst am 14. März 1990 zwölf neue Bischöfe ernennen. Ähnlich wie in der Tschechoslowakei gehören heute zu den neuen Oberhirten mehrere Würdenträger, die noch im Untergrund zu Bischöfen geweiht wurden und jahrelang inhaftiert waren. Auch die Unierte Kirche in Rumänien, die bis zu ihrer Auflösung 1,5 Millionen Gläubige zählte, ist wieder legal. Leider hat Rumäniens orthodoxe Kirche das Volk während der Schreckensherrschaft Ceausescus weitgehend im Stich gelassen.

5. Ist der Papst der geistige Vater des östlichen Umbruchs?

Angesichts der dramatischen Veränderungen in den Ostblockstaaten stellt sich die Frage, wieweit Johannes Paul II. der geistige Vater dieses Umbruchs war. In diesem Zusammenhang ist zu sagen, daß der Vatikan seit Lenins russischer Oktoberrevolution im Jahre 1917 immer wieder versuchte, Kontakte mit dem Regime zu knüpfen, um das schwere Los der Katholiken zu lindern. So gab es in den zwanziger Jahren ständige Verhandlungen des Berliner Nuntius Pacelli mit der Sowjetunion. Als die Verfolgungen der Kirche zunahmen und Stalin die ukrainische Kirche in den dreißiger Jahren förmlich auszurotten drohte, erließ 1937 Pius XI. die Enzyklika „Divini Redemptoris", mit der er den atheistischen Kommunismus schärfstens verurteilte.
Selbst während des Zweiten Weltkrieges hat sich aber der Vatikan geweigert, den Krieg Hitlers als antikommunistischen Kreuzzug zu segnen. Daß nach dem Ende des Krieges aber der Kommunismus das Feindbild der Katholischen Kirche war, ist sicher. Wie unter Pius IX. (1846—1878) der Liberalismus und unter Leo XIII. die Freimaurer, so war das Feindbild unter Pius XII. der Kommunismus. Im Jahre 1949 wurden dann auch durch Dekret des Hl. Offiziums alle jene exkommuniziert, die der kommunistischen Partei angehörten. Da Stalin in den fünfziger Jahren jeden Dialog mit der Kirche verwarf, lehnte auch Pius XII. Verhandlungen mit der Sowjetunion ab. Aber selbst damals galt, was der Jesuit Gustav Gundlach, einer der engsten Mitarbeiter des Papstes, im Jahre 1948 schrieb: „Die Kirche, die mit einem Hitler verhandelt hat, würde es auch mit einem Stalin tun — sogar wenn ganz Nordamerika sich darüber entsetzen würde." Diesbezüglich folgte Pius XII. dem Motto Pius XI., das lautete: „Wenn es darum ginge, eine Seele zu retten, ein größeres Übel für das Seelenheil zu verhindern, hätten wir den Mut, auch mit dem Teufel in Person zu verhandeln."
Die Basis für die jetzigen Veränderungen in Osteuropa hat sicherlich Papst Johannes XXIII. gelegt, als er seine Enzyklika „Pacem in terris" veröffentlichte und 1962 den Schwiegersohn und die Tochter des sowjetischen Ministerpräsidenten Chruschtschow empfing. Dieser Meinung ist auch der australische Bestsellerautor und Verfasser von Papstromanen Morris L. West. Die von Johannes XXIII. eingeleitete neue Ostpolitik wurde von

Papst Paul VI. zäh und konsequent weitergeführt. Dem noch von Johannes XXIII. ernannten Untersekretär für Außerordentliche Angelegenheiten, Agostino Casaroli, dem eigentlichen Architekten der neuen Ostpolitik, gelang es schon 1964, ein bescheidenes Teilabkommen mit Ungarn abzuschließen. Mit Recht sagte Casaroli einmal: „Auch Kommunisten sind Menschen, und Menschen ändern sich."

Einer der geistigen Väter des revolutionären Umbruchs im Osten ist aber ohne Zweifel Johannes Paul II. Er begann 1978 sein Pontifikat mit den prophetischen Worten: „Habt keine Angst! Öffnet, ja reißet die Tore weit auf für Christus! Öffnet die Grenzen der Staaten, die wirtschaftlichen und politischen Systeme." Seitdem wird der Papst nicht müde, die Menschenrechte zu verteidigen und für die Würde der menschlichen Person einzutreten. Gerechtigkeit und Frieden sind ständig wiederkehrende Worte in seinen zahlreichen Reden. Johannes Paul II. war und ist felsenfest überzeugt, daß der Kommunismus ein Irrweg ist, von dem es die Menschheit zu befreien gilt. Für ihn sind politische Freiheit, Menschenrechte und Religionsfreiheit unzertrennlich miteinander verknüpft. Dem Papst ist es auch gelungen, diese Ideen überzeugend zu vermitteln. Schon während seiner ersten Polenreise im Jahre 1979 hat er sein Volk an die eigene Geschichte erinnert und ihm Selbstvertrauen gegeben und Mut gemacht, das eigene Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Mit dieser Rückendeckung wurde die Solidarnosc-Bewegung erst aktiv. Neuen Mut sprach der Papst seinem Volk und der Gewerkschaft bei seiner zweiten und dritten Polenreise in den Jahren 1983 und 1987 zu. Damit hat er entschieden zur Wende in Polen beigetragen. Schließlich machte die Politik der Perestrojka Gorbatschows in der Sowjetunion den Weg zur Demokratie in Polen frei. Der Funke der Freiheit sprang dann auf die Nachbarländer über. Die Wende begann. Polen hatte dabei die Vorreiterrolle gespielt.

Der Erzbischof von Mailand, Carlo Maria Martini, hat in einer Rede in Montecatini im Frühjahr dieses Jahres auch betont, daß die Rolle der Kirche bei den „tiefen und außergewöhnlichen" Veränderungen, die im europäischen Osten stattgefunden haben, „schwer zu bestreiten" sei. Allerdings hat der Kardinal auch darauf hingewiesen, daß heute die Gefahr besteht, den Marxismus einfach durch die Lebensmodelle des Kapitalismus und der sogenannten Konsumgesellschaft zu ersetzen. Auf die Aufgaben, die nun der Kirche harren, hat vor allem auch Kardinal Ratzinger, Präfekt der Glaubenskongregation, in einem Vortrag im Februar 1990 in Madrid hingewiesen, indem er sagte: „Ha caido el muro, ahora debemos reconstruir Europa desde la Fe." — „Die Mauer ist gefallen, nun müssen wir Europa mit dem Glauben wiederaufbauen."

KURT PISKATY

Hinübergehen zum anderen

Die Spiritualität einer missionarischen Ordensgemeinschaft (SVD, Gesellschaft des Göttlichen Wortes)

Gottes Wort ist zu uns gekommen, damit wir es weitersagen. Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes mit ihrer spezifischen Spiritualität versucht vorzuleben, wie man das tun kann. Grenzen sind zu überschreiten: zu anderen Kulturen, zu den Armen . . . Wir sind bei diesem Prozeß nicht nur Gebende, sondern vor allem auch Empfangende. Der Prozeß der Vermittlung ist notwendigerweise ein Dialog.
Der Verfasser dieses spirituellen Beitrags gehört dem Missionshaus St. Gabriel in Mödling an und ist Professor für Missiologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule an diesem Ort. (Redaktion)

Als Spiritualität einer Ordensgemeinschaft kann man die geistliche Grundhaltung bezeichnen, aus der die Mitglieder der Gemeinschaft leben und tätig sind.
Die Spiritualität einer Ordensgemeinschaft wird nachhaltig geprägt von den Zielvorstellungen, die der Entstehung der Gemeinschaft zugrundelagen, von der Persönlichkeit des Gründers (der Gründerin) und von der Tradition, die sich in der Gemeinschaft im Lauf der Jahrzehnte entfaltet hat.
Eine weitere Grundcharakteristik einer Ordensspiritualität entzündet sich an der Frage, in welchem Umfang alle Mitglieder der Gemeinschaft sich mit den traditionell gewachsenen Formen identifizieren können und müssen. Die Zeiten ändern sich und die Ausdrucksformen mit ihnen. Die verschiedenen Kulturen und Rassen bringen unterschiedliche religiöse Erfahrungshorizonte in die Gemeinschaft ein. Was für Europäer ein lebendiger Ausdruck ihrer Spiritualität ist, muß es für Asiaten und Afrikaner nicht in gleicher Weise sein; dafür bringen sie Erfahrungen und Erwartungen mit, die uns nicht vertraut sind.

Auch für die *„Gesellschaft des Göttlichen Wortes"* (Steyler Missionare, SVD), 1875 in Steyl (Niederlande) von Arnold Janssen gegründet, galten und gelten diese Prinzipien. Der Selige Arnold (1975 von Papst Paul VI. seliggesprochen) gab der jungen Gemeinschaft in Steyl vieles mit, was ihn selbst innerlich erfüllt und getragen hatte. Inzwischen aber sind 115 Jahre vergangen, die Gemeinschaft ist auf 5600 Mitglieder gewachsen und wird heute geprägt von einer Vielfalt der Kulturen und Traditionen. Die Ordensmitglieder stammen aus 50 Nationen aller Kontinente, die jungen Mitbrüder (Novizen, Studenten, junge Brüder) zu 56 Prozent aus Asien. Bereits 62 Prozent der Ordensmitglieder leben und wirken in der „Dritten Welt" (in Asien-Ozeanien 40 Prozent, in Lateinamerika 16 Prozent, in Afrika 6 Prozent), nur mehr 38 Prozent in Europa und Nordamerika (dieser Anteil wird weiterhin sinken).

Die enorme Vielfalt der Altersstufen und Nationalitäten bewirkt eine friedliche und fröhliche *Koexistenz von Spiritualitäten* in der Gesellschaft, wobei die beiden letzten Generalkapitel (1982, 1988) sich um die Ausarbeitung der Grundlinien eines neuen Verständnisses unserer Spiritualität in dieser konkreten Zeit und Weltsituation bemühten.

A

Die *traditionelle Spiritualität* gründet in der Frömmigkeit des Stifters und seiner Zeitgenossen. Im Mittelpunkt stehen die Grundfragen des christlichen Lebens: das Geheimnis der Dreifaltigkeit, das Göttliche Wort, das heiligste Herz Jesu, die heilige Eucharistie, der Heilige Geist, Maria als die Mutter des menschgewordenen Wortes, die Patrone, Engel und Heiligen.
Diesen Glaubensgeheimnissen wird große Aufmerksamkeit zugewendet in den gemeinschaftlichen Gebeten, in regelmäßigen Andachten, in verschiedenen „geistlichen Übungen". Ein „Viertelstundengebet" erhebt den Geist alle 15 Minuten zum Gebet um die Göttlichen Tugenden und zur Anrufung der schützenden Mächte des Himmels. Die älteren Mitbrüder sind in dieser Frömmigkeit aufgewachsen und hängen an ihr mit großer Dankbarkeit. Die traditionellen Formen der Spiritualität dieser Mitbrüder müssen respektiert werden, doch sind sie heute nicht mehr der einzige legitime Ausdruck der Frömmigkeit eines Mitgliedes dieser Gemeinschaft. Die neuen Zeiten haben nach neuen Grundüberlegungen und neuen Ausdrucksformen gerufen.

B

Das Generalkapitel von 1988 hat in einem Dokument *„Die Spiritualität der SVD heute"* einen neuen Zugang zu diesem Thema gesucht. Die oben angegebenen, allgemein gültigen Grundlagen der seit den Zeiten des Stifters überlieferten Spiritualität bleiben bestehen, doch wird *die Praxis unserer Frömmigkeit kontextualisiert und aktualisiert* durch das, was wir in einem bestimmten Volk zu einer bestimmten Zeit als unseren Auftrag erleben und was wir dort tun. Eine missionarische Ordensgemeinschaft ist in ihrer Frömmigkeit geprägt *durch ihren missionarischen Auftrag*, den sie in der Mitte der verschiedenen Völker auf verschiedene Weise erfüllt, in Indien anders als in Österreich und in Japan anders als in Brasilien.
Ein zentraler Begriff wurde gefunden, unsere Grundhaltung zum Ausdruck zu bringen: das österliche Geheimnis von Tod und Auferstehung, von Menschwerdung und Verherrlichung = das Paschageheimnis = passing-over = *Hinübergehen.*
Die offizielle Sprache des Generalkapitels und seiner Dokumente war Englisch. Der Ausdruck „passing-over" gibt in treffender Weise das geistliche Anliegen wieder, um das es hier geht, und bringt das österliche Heilsgeschehen in Erinnerung. Die deutsche Übersetzung „Hinübergehen" kann nicht alles wiedergeben, was das englische Wort sagt, aber doch die entscheidenden Elemente.
Aus der Trinität dürfen wir unsere Sendung schöpfen. Das Göttliche Wort kam in diese Welt und begründete eine neue Gemeinschaft unter den Menschen. Der Heilige Geist sendet uns hin „zu den Grenzen". Nachfolge Jesu bedeutet Hinübergehen: bei Jesus sein, sein Apostel werden, ihn gegenwärtig werden lassen in der Mitte der Völker und Kulturen.

Auf drei Ebenen soll dieses Hinübergehen in charakteristischer Weise sichtbar werden.

1. *Hinübergehen zu den anderen Kulturen.*
In der Verschiedenheit der Völker zeigt sich der überfließende Reichtum der göttlichen Lebensfülle. Unsere internationalen Gemeinschaften sind Zeichen der Katholizität der Kirche und einer gelebten Brüderlichkeit in Christus.
In Erfüllung unseres Auftrags, zu allen Völkern zu gehen, übernehmen wir die Sprache und Kultur der Menschen. Wir legen unser Überlegenheitsbewußtsein ab und versuchen, im Andersartigen, im

Unbekannten und im Unvertrauten Gottes Gegenwart zu entdecken.
Arnold Janssen hat seine gesicherte Position als Lehrer aufgegeben, er hat entgegen vielen Warnungen und ohne Garantien in Steyl ein Missionshaus gegründet, er zog nach Holland, er nahm die österreichische Staatsbürgerschaft an, um das Missionshaus St. Gabriel in Mödling bei Wien gründen zu können. Er wollte in einer Zeit eines starken Nationalismus die Grenzen zwischen den Nationen überwinden.

2. *Hinübergehen zu den Armen.* Die Armen und Geringgeschätzten haben in der Verkündigung Jesu einen bevorzugten Platz, und ebenso in den Dokumenten der katholischen Ortskirchen der Dritten Welt. Als Missionare nehmen wir am Leben der Armen teil, wir erfahren ihre und unsere Machtlosigkeit, wissen uns aufgerufen zu beständiger Bekehrung der Herzen, und wir helfen den Armen, ihr Geschick in ihre Hände zu nehmen.
Joseph Freinademetz (1975 seliggesprochen) hat in seinen 29 Missionsjahren in China Armut und Verfolgung erlebt, darin aber auch großen Erfolg und tiefe Freude. Er bekam weder kirchliche noch staatliche Ehrentitel, er war ein einfacher Priester mitten unter armen Leuten.

3. *Hinübergehen im Dialog.* Wir gehen zu den Völkern, nicht um ihnen unseren Lebensstil zu bringen, sondern den Glauben an Jesus, den sie auf ihre eigene Weise leben sollen. Unsere Haltung ist nicht die der Überlegenheit, sondern die der Offenheit und des Vertrauens, eines Dialogs des Lebens und der Tat.
In einer internationalen und interkulturellen Gemeinschaft, die aus Mitgliedern von 50 Nationalräten zusammengesetzt ist, gibt es keine beherrschende Oberschicht mehr, nach der sich die anderen zu richten hätten. Was richtig ist und wie wir es gemeinsam verwirklichen, muß in gemeinsamer Überlegung herausgefunden und gemeinsam beschlossen werden. Gerade die Völker der Dritten Welt sind, von der kolonialen Vergangenheit her, ungemein empfindlich gegenüber allen Versuchen, ihnen etwas einzureden oder gar aufzwingen zu wollen. Autoritäres Auftreten zerstört das Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung und führt zu Widerstand, Resignation und Lethargie.

C

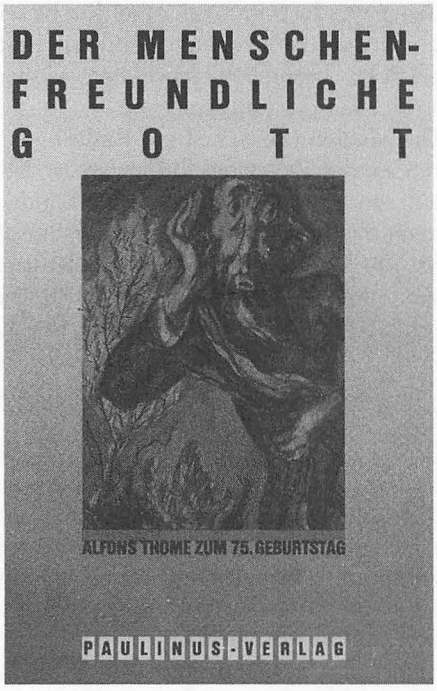
Eine *an den Aufgaben orientierte Spiritualität* einer Gemeinschaft empfängt von diesen Aufgaben her ihre Impulse. Der Seelsorger verwirklicht seine Frömmigkeit eben zunächst einmal in seiner Seelsorge. Die Aufgabe unserer Missionsgesellschaft ist der missionarische Dienst in den Ortskirchen der Dritten Welt und in den Ortskirchen der Westlichen Welt, in denen wir die Stimme der Weltkirche sein und uns den Fernstehenden und den Randgruppen besonders zuwenden wollen, soweit wir das können.
Die Medien (Zeitschriften, Radio) gehören seit den Zeiten des Stifters zu den Mitteln unserer Arbeit, in vielen Ländern auch das Bibelapostolat und der Einsatz für die Unterdrückten. Jede Ordensprovinz muß ihre Aufgaben kontextualisieren und *ihre Prioritäten definieren* auf Grund der vorliegenden Aufgaben und der Einsatzmöglichkeiten seitens unserer Gesellschaft.
Unsere Oberen sind auf drei Jahre gewählt und können einmal wiedergewählt werden. In extremen Notfällen ist eine dritte Amtsperiode möglich, aber nicht erwünscht. Nach der Ablösung ist der bisherige Obere wieder ein einfacher Mitbruder, muß seinen Nachfolger um Erlaubnis bitten und gegebenenfalls ein höfliches „Nein" hinnehmen. Ein Amt in der

Gemeinschaft ist ein Dienst und keine persönliche Würde, die man behalten könnte. Von uns ist *Flexibilität* gefordert: die Bereitschaft, etwas Altes abzugeben und anderswo etwas Neues anzufangen; die Bereitschaft, uns den fremden Kulturen zu öffnen und uns im Dialog auf sie einzulassen. Von uns ist *Toleranz* gefordert: die Vielfalt der Spiritualitäten anzunehmen, die Verschiedenheiten zu respektieren und mit ihnen leben zu lernen. Zugleich muß *das Gemeinsame* täglich erfahrbar werden: Gebet, Brüderlichkeit, missionarischer Einsatz. Die Bibel soll im Mittelpunkt unseres geistlichen Gesprächs und unserer Verkündigung stehen. Regelmäßige Kontemplation ist lebensnotwendig für Männer, die sich im missionarischen Dienst und im Einsatz für die Armen exponieren. Ohne Kontemplation geht die Motivation zugrunde, das wissen wir recht gut. Der Einsatz für die Armen fordert uns ganz heraus, weil er unseren Lebensstil in Frage stellt, aber das tun die jungen Novizen auch; und wir sind gut beraten, uns ihren Fragen und Anliegen zu öffnen und ihnen zu zeigen, was wir sein wollen: eine mit Jesus verbundene und im Dienst an den Menschen engagierte, fröhliche und brüderliche Gemeinschaft aus vielen Nationen in der Mitte der vielen Völker dieser Welt.

Wie weit wir dieses Ziel auch wirklich erreichen, ist freilich ein anderes Thema.

Literatur:

P. Peter McHugh, Die Spiritualität unserer Gesellschaft. Eine theologische Würdigung. Rom 1980.
Wir folgen dem Wort, Nr. 1, August 1988: 13. Generalkapitel 1988, Mission — Spiritualität — Ausbildung.
Wir folgen dem Wort, Nr. 2, August 1989: Leben aus dem Paschageheimnis in der missionarischen Spiritualität der SVD.



Der menschenfreundliche Gott

Anfragen — Zugänge — Folgerungen

Alfons Thome zum 75. Geburtstag

Herausgegeben von Heinz Feilzer, Andreas Heinz und Wolfgang Lentzen-Deis

Alfons Thome ist emeritierter Professor für Religionspädagogik mit Katechetik an der Theologischen Fakultät Trier. Zentrales Motiv seines Denkens und Wirkens als Lehrer und Priester ist die Rede von dem menschenfreundlichen, ja geradezu „menschenverliebten" Gott. Um dieses Bild kreisen auch die Beiträge dieses Buches mit biblischen, historischen, praktisch-theologischen und religionspädagogischen Themen. Entstanden ist ein buntes Mosaik, in dem sich zugleich die Vielschichtigkeit der Bibel und der Theologie heute spiegelt.

316 Seiten, Paperback, 48 DM
ISBN 3-7902-0090-5

PAULINUS VERLAG

Das aktuelle theologische Buch

Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts

I. Rückgriff auf scholastisches Erbe[1]

Der zweite Band des auf drei Bände angelegten Werkes führt in das offizielle Zentrum des katholischen Denkens im angesprochenen Zeitraum. Nach einer Begriffsgeschichte, welche die unterschiedliche Verwendung des Terminus „Scholastik" von der Antike bis zur Gegenwart erläutert, und nach einer Übersicht über scholastische Philosophie „der Neuzeit bis zur Aufklärung" wird der Inhalt in drei Teile gegliedert. 1. Teil: 19. Jahrhundert (72—308), 2. Teil: Übergang (309—410), 3. Teil: 20. Jahrhundert (411—858). Weiters sind dann der erste und dritte Teil nach Ländern bzw. Sprachräumen strukturiert, wobei die führenden Gestalten der verschiedenen Länder im einzelnen vorgestellt werden.

1. Teil: 19. Jahrhundert: Der entscheidende Anstoß für die Neuscholastik, worunter man geistesgeschichtlich „die Restauration des mittelalterlichen Denkens in der Zeit der modernen Zivilisation" (83) versteht, kam aus Italien. Neapel und Rom, mit ihrer von den Dominikanern gepflegten thomistischen Tradition, sowie das Collegio Alberoni in Piacenza waren zunächst jene Bildungsstätten, an welchen gezielt auf Thomas v. Aquin zurückgegriffen wurde. Nach der Gründungszeit wurde der Jesuitenorden zum Promotor des Thomismus und ordnete die ratio studiorum am Collegio Romano (Gregoriana) in diesem Sinn. Die Enzyklika Leos XIII. „Aeterni Patris" von 1879, in welcher die Philosophie Thomas von Aquins zum Maß einer christlichen Philosophie schlechthin erhoben wurde, veränderte die Situation nicht nur für Italien, sondern für die gesamte katholische Welt, insofern eine andere philosophische Richtung nun nicht mehr ernstlich zur Disposition stand.

Wenn auch die historische Forschung über den ersten Abschnitt der Neuscholastik im deutschsprachigen Raum noch nicht so weit gediehen ist wie in Italien oder im französischsprachigen Gebiet, so lassen sich doch die entscheidenden Fakten klar genug feststellen. H. J. Kleutgen (1811—1883) trat als heftiger Verfechter des Thomismus hervor. Eichstätt, die philosophische Sektion der Görresgesellschaft und der Jesuitenorden wurden zu Trägern der insbesondere an kirchlichen Hochschulen vertretenen Scholastik. Ihr defensiver Charakter bildete dabei ein nicht unwesentliches Element des Kulturkampfes.

Den entscheidenden Beitrag des französischen Sprachraumes bildete die Errichtung des Institut Supérieur de Philosophie in Löwen (1882), dessen Gründung untrennbar mit dem Namen des späteren Kardinal Desiré Mercier (1851—1926) verbunden ist. Von Beginn an war das Programm dieses Instituts geprägt von einem offenen Verhältnis zur modernen Philosophie und einer bewußten Bindung zu den Erfahrungswissenschaften.

Auf der iberischen Halbinsel wurde die Neuscholastik stärker als sonst zur Ideologie jener gesellschaftlichen Kräfte, die in Konfrontation zum liberal-freiheitlichen Lager standen. In Lateinamerika zeigte sich die Neuscholastik als europäischer Import mit Verzögerung.

Der angelsächsische Raum, besonders in England, ist gekennzeichnet durch die Minderheitensituation der katholischen Kirche. Dadurch und durch den anderen Denktypus, den H. Newman kraftvoll verkörperte, kam die Neuscholastik über eine unbedeutende Nebenrolle nicht hinaus.

2. Teil: Übergang: Hier werden zunächst „die Enzyklika ‚Aeterni Patris' und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie" besprochen. Die Intention des päpstlichen Rundschreibens war nicht nur eine Reform der Klerikerausbildung, sondern eine

[1] CORETH EMERICH/NEIDL WALTER M./PFLIGERSDORFER GEORG (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts.* Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe. (872). Styria, Graz 1988. Ln. S 980.—/DM 140,—.

allgemeine Erneuerung des Denkens auf thomistischer Basis. Eingebunden in das Grundanliegen des Pontifikates von Leo XIII., die Gesellschaft sozial zu stabilisieren, sollte sie die Erarbeitung der nötigen geistigen Prämissen forcieren. Diese Linie wurde von Pius X. fortgesetzt, der mit den berühmten 24 Thesen (1914) über die Prinzipien des Thomismus die Grenzen, aber auch den Streit verschärfte. Unter Pius XII. schien der Sieg des Thomismus erreicht zu sein, bis dann im 2. Vatikanum Thomas — trotz aller Hochschätzung — in den Hintergrund rückte.

Unter dem Schlagwort „Modernismus und Antimodernismus" wurde ein Konflikt ausgetragen, bei dem das Verhältnis der Theologie und Kirche zu Moderne und Überlieferung auf die Probe gestellt wurde. Wie dabei die Vertreter neuscholastischer Observanz inhaltliche wie disziplinäre Unterstützung von den höchsten kirchlichen Stellen fanden, wird nüchtern vermerkt.

Abseits philosophischer Meinungsverschiedenheiten brachte die „geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie" neben zahlreichen kritischen Texteditionen („Leonina", Bonaventura-Ausgabe u. a.) ein differenziertes Verständnis der untersuchten Epoche. Die „Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie" — Thomismus, Scotismus und Suarezianismus — wurden in diesem System neuerdings virulent. Sie zeigen einerseits, wie „scharf" im Denken, andererseits wie irrelevant im Grunde nach heutigem Verständnis diese Kontroversen waren.

3. Teil: 20. Jahrhundert: Um die geistige Präsenz des Katholizismus in einer weitgehend antiklerikalen Gesellschaft aufrechtzuerhalten, kam es in Frankreich zur Erneuerung des kirchlichen Bildungswesens in thomistischem Sinn (Instituts catholiques). Seminare und Scholastikate richteten sich vorwiegend nach Aeterni Patris.

Um die Jahrhundertwende kam es im französischsprachigen Raum verstärkt zum Dialog zwischen einer christlichen Philosophie, die durch den Thomismus hindurchgegangen war, und dem modernen Denken. So eröffnete z. B. J. Marechal (1878—1944) der Neuscholastik insbesondere in Auseinandersetzung mit Kant neue Horizonte. Der variantenreiche J. Maritain (1882—1973) und E. Gilson (1884—1978), der von der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie gründlich in die Metaphysik vorstieß, bekundeten die Fruchtbarkeit neuscholastischen Denkens ohne Berührungsangst.

Das Löwener Institut entwickelte sich, ausgehend von der Wurzel „Thomas" und seit 1968 in eine französische und niederländische Sektion geteilt, zu einer umfassenden Forschungs- und Lehrstätte bezüglich der Philosophie und ihrer Grenzgebiete.

Auch der deutschsprachige Raum orientierte sich nach einer stark apologetischen Phase am Beginn des Jahrhunderts zunehmend am Vorbild Löwen. Nach E. Przywara (1889—1972), bekannt durch die Ausarbeitung der „analogia entis", bildeten die Jesuiten (Lotz, Rahner, Brugger, Coreth) gleichsam eine „deutschsprachige Marechal-Schule". Th. Steinbüchel, E. Stein und J. Pieper markierten andere Verzweigungen eines mit Thomas tief vertrauten Denkens.

In Italien wollte die Neuscholastik eine Antwort auf den Ontologismus und Traditionalismus sein und erhielt durch die Gründung der „Universita Cattolica" 1921 in Mailand eine zusätzliche institutionelle Stütze. Der starke metaphysische Zug der Italiener verfolgte im sozialpolitischen Bereich häufig integralistische Tendenzen.

Während sich in England durch die Minderheitensituation auch im 20. Jahrhundert wenig änderte, kam in Nordamerika durch das entwickelte konfessionelle Schulsystem die Neuscholastik stark zum Tragen. Enge Kontakte mit Europa (Gilson, Maritain) führten zu Einrichtungen, in denen mediaevistische Forschung auf höchstem Niveau betrieben wurde. Mit B. Lonergans (1904—1984) Erkenntnismetaphysik trat dazu ein Denken hervor, das weltweite Beachtung erfuhr.

Auf der iberischen Halbinsel beherrschte die Neuscholastik, eng verknüpft mit dem politischen System, auch an den staatlichen Universitäten die Szene. Hier behielt sie weitgehend ihren defensiven, traditionellen Charakter, bis im Gefolge des 2. Vatikanums die „soziale Wende" die verhärteten Fronten löste. In Lateinamerika läßt sich ein dreiphasiger Prozeß der Neuscholastik rekonstruieren: Einer gegen Materialismus und Positivismus gewendeten apologetischen Grundrichtung schließt sich

eine Phase der Expansion, des Dialoges und der Vertiefung an (bis ca. 1960). Seitdem wird das scholastische Denken abgelegt oder im Kontext der modernen Philosophie und sozialen Praxis verarbeitet.
Im ost- und südeuropäischen Raum verband sich die Neuscholastik vor allem in Polen zwanglos mit analytischen und phänomenologischen Denkrichtungen. Auch bei den anderen slawischen Völkern fand die Neuscholastik einen guten Boden und kluge Vertreter. In Ungarn traten einer vertieften Aufnahme allerdings erhebliche Sprachprobleme entgegen. Die politischen Vorgänge in diesem Raum haben dieser Denkrichtung schon vor Jahren die institutionelle Basis entzogen und auch eine neue Offenheit wird schwer dort anschließen können.

II. Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert[2]

Der Dialog mit zeitgenössischen philosophischen Strömungen und eigenständige Entwürfe christlichen Denkens ließen die Vorherrschaft der Scholastik im Verlaufe dieses Jahrhunderts zunehmend schwinden. Dieser Band bringt eine Zusammenstellung dessen, was im katholischen Raum rezipiert und an neuen Ansätzen versucht wurde.
Einleitend wird der Streit um die christliche Philosophie und das Verhältnis von Philosophie und Theologie in einem historisch-systematischen Zusammenhang exponiert und dabei die Frage aufgeworfen, ob eine christliche Philosophie nicht von der Sache her, weil heteronom bestimmt, nicht schon längst überholt sei. Die Ausführungen dieses Bandes können als Antwort auf diese Frage gelesen werden.
Die bewährte Gliederung nach Sprachräumen wurde beibehalten (6 Teile). Ein Sonderkapitel (7. Teil) beschließt den Band.

1. Teil: Der deutschsprachige Raum

Nach einer Skizze des allgemein-philosophischen Hintergrundes, die unter der Reflexion über die Auflösung der „Moderne" steht, werden die bedeutendsten Vertreter, die abseits der Scholastik ihr philosophisches Denken in Verantwortung mit ihrem Glaubensverständnis vollzogen haben, vorgestellt. Am Beginn steht M. Scheler. Er ist nicht nur methodisch und thematisch wichtig geworden, sondern auch deshalb von Bedeutung, weil er ein geistiges Klima mitgeschaffen hat, in dem das despektierliche „catholica non leguntur" hinfällig wurde. Es wäre fruchtlos, hier weitere Namen aufzuzählen, obschon die Darstellung personenorientiert ist. Statt dessen kann angemerkt werden, daß sich die christliche Philosophie im deutschen Sprachraum, durchaus konform mit dem allgemeinen Hintergrund, stark einer hermeneutisch-phänomenologischen Richtung verbunden wußte und mit analytischen Richtungen nur zögernd ins Gespräch kam.

2. Teil: Der französischsprachige Raum

Die Möglichkeit, das moderne Denken mit dem christlichen Glauben zu versöhnen, ist in Frankreich zu Beginn dieses Jahrhunderts durch Bergson und Blondel unterschiedlich aber je in brillianter Weise durchexerziert worden. Mit ihnen hat sich das christliche Philosophieren bei aller Kontroverse aus der lähmenden Alternative Modernismus—Antimodernismus freigespielt. Eine personalistische und transzendenzoffene „philosophie de lésprit" konnte so in Konvergenz mit der Tradition und mit der für die französische Philosophie typischen Nähe zur Literatur (vgl. G. Marcel) einen fruchtbaren Beitrag für einen weltoffenen Glauben leisten.

3. Teil: Italien

In Italien hatte sich eine nicht an der Scholastik orientierte christliche Philosophie gegen die Vorherrschaft des Positivismus, Neoidealismus, Marxismus, aber auch gegen die Neuscholastik durchzusetzen. Anknüpfend an Augustinus und zunehmend am lange verdächtigten Rosmini entwickelte sich im Rückgriff auf hermeneutische und phänomenologische Positionen ein metaphysikfreundlicher christlicher Personalismus. Im „Movimento di Gallarate" hat diese Strömung auch einen bedeutenden organisatorischen Rahmen gefunden.

4. Teil: Der spanisch-portugiesische Raum

Die christliche Philosophie spielt in diesem Raum verglichen mit anderen Ländern eine wesentlich bedeutendere Rolle. Dies nicht nur deshalb, weil der Einfluß konkurrenzierender Positionen geringer blieb, sondern vor allem deshalb, weil Philosophie hier tief in das

[2] Band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert. (919). Styria, Graz 1990. Ln. S 980.—/DM 140,—.

gesamte kulturelle Geschehen verwurzelt blieb und zugleich eine Form nationaler Identität bildet. Deutlich wird ein derartiges Verständnis noch einmal in dem relativ umfangreichen Beitrag über Lateinamerika. War dieser Subkontinent bis vor kurzem noch eine philosophische Kolonie, so sucht er nun gerade auch in und durch die Philosophie seine Eigenständigkeit (Philosophie der Befreiung) und Identität zu finden. An wichtigen Vertretern der südamerikanischen Philosophie — auch wenn Philosophie im südamerikanischen Raum gegenüber den Sozialwissenschaften und der Theologie einen weniger etablierten Status hat — wird die Anstrengung deutlich gemacht, sich von der traditionellen Dependenz der nordatlantischen Länder zu befreien.

5. Teil: Der angelsächsische Raum

Der angelsächsische Sprachraum ist in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts philosophisch bestimmt durch den Realismus und durch analytisches Denken in England, sowie durch den Naturalismus und Pragmatismus in Nordamerika. In jüngerer Zeit hat sich jedoch zwischen England und Nordamerika eine weitgehende philosophische „Horizontverschmelzung" vollzogen. Für eine christliche Philosophie katholischer Provenienz war es entscheidend, aus der Ghettosituation herauszufinden und zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit zu kommen. Ein Vorhaben, das als gelungen angesehen werden kann.

6. Teil: Ost- und Südeuropa

Der Bewegungsspielraum war in diesen Ländern durch die politische Situation und durch die marxistische Staatsphilosophie sehr bescheiden. Am stärksten konnte sich noch in Polen ein eigenständiges christliches Denken behaupten. Neben der Neuscholastik kam hier vor allem ein phänomenologisch entwickelter, ethisch orientierter Personalismus zum Tragen, zu dessen Entfaltung der Beitrag Wojtylas besonders betont wird.

7. Teil: Sonderkapitel

Im siebten Teil wird der Beitrag der katholischen Sozialphilosophie als eigenständige Konzeption für die gesellschaftliche Entwicklung hervorgehoben. Ein Kapitel über das „Verhältnis des katholischen Denkens zur modernen Naturwissenschaft" und Überlegungen des Herausgebers E. Coreth in „Rückblick und Ausblick" schließen den Band ab.

Als Ertrag und Vermächtnis einer christlichen Philosophie werden dabei eine irreversible Pluralität und ein transzendenzoffener Personalismus als unverzichtbar herausgestellt.

III. Allgemeine Charakteristik des Gesamtwerkes

Dieses Werk darf nicht als Lehrbuch einer Periode der Philosophiegeschichte verstanden werden, sondern als die Dokumentation einer Geistesgeschichte, die erstmals aufzeigt, in welcher Breite, unter welchen Bedingungen und von welchen Personen ein Denken vollzogen wurde, das unter dem Titel einer christlichen Philosophie subsumierbar ist. Aus methodischen und arbeitstechnischen Gründen hat sich das Vorhaben zu Recht auf den katholischen Bereich beschränkt. Auch so ist es noch hoch zu bewerten, daß es gelungen ist, die unterschiedlichen Darstellungsebenen in einer Weise zu verbinden, die den einheitlichen Gesamtentwurf nicht in Frage stellt. Dies sei vor allem deshalb betont, weil ja durch die große Anzahl von Autoren und durch die Einteilung nach Ländern und Sprachräumen Faktoren der Inhomogenität schon strukturell vorgegeben sind. Was hier vorliegt, ist eine Geschichtsschreibung, die handelnde Personen, Institutionen und chronologische Zusammenhänge mitunter sehr detailkundig vorstellt und zugleich philosophische Positionen inhaltlich gut wiedergibt.

Starke Aufmerksamkeit wird insbesondere in Band 2 den Periodica der verschiedenen Universitäten und Einrichtungen gewidmet und so die steigende Bedeutung der wissenschaftlichen Publizistik angezeigt. Mit den Bibliographien zu den einzelnen Beiträgen und einem Namensregister am Ende des 3. Bandes ist ein Mittel für eine gründliche Erschließung zur Hand.

Es liegt der Vergleich nahe, die einzelnen Bände als Zusammenfassung von Elementen eines dialektischen Vorganges zu sehen. Waren die Neuansätze einer christlichen Philosophie (Band 1) Antwortversuche auf die Herausforderung einer durch die Aufklärung formierten Gesellschaft, so wurden diese Versuche im Rückgriff auf Thomas von Aquin und mit der

gezielten Etablierung der Neuscholastik (Band 2) als unzureichend abgelehnt. Es wird aber auch deutlich, daß dieses Konzept und vor allem einzelne Persönlichkeiten offen genug waren, von der Konfrontation in den Dialog überzugehen. Die Spannungen, Konflikte und Opfer, welche dieser Übergang gefordert hat, konnten (wollten) nur sehr zurückhaltend angedeutet werden. Bei aller Weltweite der Kirche ist damit auch ihre zentrale Organisationsfähigkeit und Organisationsmacht in Verbindung mit einem Eurozentrismus ausgewiesen, der im 2. Vatikanum dann doch stark zurückgenommen wurde und zugleich jene Vielfalt der christlichen Philosophie legitimierte (Band 3), aus der das Konzil teilweise sein Selbstverständnis gewonnen hatte.

Aus drei Gründen wird dieses Werk vermutlich auf Jahre hinaus seinen Rang behalten: Erstens, weil historisch in breiter und wichtiger Sachbereich aufgearbeitet wurde; zweitens, weil damit eine große, von der üblichen Philosophiegeschichtsschreibung weitgehend übersehene Lücke gefüllt wurde; drittens, weil christliches Philosophieren in einem besonderen Bezug zur Theologie steht.

Zum Schluß soll noch die Bemerkung erlaubt sein, daß in Hinkunft wohl auch der afrikanische und asiatisch-pazifische Raum in die Gesamtdarstellung einer christlichen Philosophie einbezogen werden muß und auch insofern das Erscheinen dieses Werkes in eine historische Zäsur fällt.

Die gelungene Leistung der Redaktion, deren Umsicht es wohl zu verdanken ist, daß dieses umfangreiche Projekt so rasch und auf hohem Niveau zum Abschluß gebracht werden konnte, soll schließlich nicht unerwähnt bleiben.

Graz *Josef Schmuck*

Der Mythos vom männlichen Gott

F. Raurell (geb. 1939; Professor für Exegese in Barcelona und Rom) geht es in diesem Buch*, das er in katalanischer Sprache geschrieben hat, um die Art und Weise, wie die Bibel und im Anschluß daran die theologische Tradition von Gott gesprochen haben und wie man heute von Gott reden kann. Wenn auch die Bibel zugleich in väterlich-männlichen und mütterlich-weiblichen Bildern von Gott redet, so ist doch nicht zu übersehen, daß die männlichen Bilder überwiegen. Spiegelbildlich bedeutet dies dann auch eine Abwertung des Weiblichen gegenüber dem Männlichen. Schon in der Bibel finden sich Texte, die die ursprüngliche Gleichheit von Mann und Frau aus Gen 1,26—28 oder die Sünde der Stammeltern zuungunsten der Frau verschieben (1 Tim 2,12—14). In der theologischen Tradition setzt sich diese Akzentuierung weiter fort. Wenn auch der weibliche Aspekt in der Rede von Gott und auch die Ebenbürtigkeit des Weiblichen mit dem Männlichen nie ganz vergessen wurden, so wurde doch eine androzentrische Rede von Gott und die Unterordnung der Frau unter den Mann immer mehr zur herrschenden Auffassung.

In der gegenwärtigen Situation, in der die Kritik an dieser Entwicklung wächst und diese nicht selten emotional und aggressiv geäußert wird, ist es nicht ganz einfach, leidenschaftslos nach den Ursachen zu suchen, die zu den genannten Einseitigkeiten geführt haben. Die Schwierigkeiten ergeben sich schon daraus, daß dem Bewußtsein der biblischen Schriften und der christl. Tradition die Fragestellungen heutiger Emanzipationsbewegungen fremd waren. Von den Texten sind daher nicht nur keine unmittelbaren Antworten zu diesem Problem zu erwarten, sondern es ist darüber hinaus notwendig, die theologischen Aussagen eines Textes aus einer zeit- und kulturbedingten Ausdrucksweise herauszulösen. Es ist dies gleichermaßen der Gegenprozeß einer zu allen Zeiten von neuem notwendigen Inkulturation. So ist z. B. zu bedenken, daß — auch wenn Jesus ein Mann gewesen ist — die Bibel von der Menschwerdung und nicht von der *Mann*werdung Gottes spricht. Wurden (und

* RAURELL FREDERIC, *Der Mythos vom männlichen Gott.* (Reihe: frauenforum). (222). Herder, Freiburg i. Br. 1989. Geb. DM 28,80.

werden) aber nicht gerade aus dem Mannsein Jesu theologische Schlußfolgerungen gezogen, die eher einer bestimmten Gesellschaftsordnung als der göttlichen Offenbarung entsprechen?

Wenn die Bibel von der Väterlichkeit Gottes spricht, ist diese nicht nur als Ausdruck einer patriarchalischen Gesellschaft zu verstehen, sondern in einem ganzheitlichen Sinn, der zugleich die bergende Beheimatung und die Begleitung der Kinder in der Begegnung mit der noch fremden Außenwelt meint. Daß die Bibel eine gewisse Scheu hatte, von der Mütterlichkeit Gottes zu reden, hängt auch mit dem kanaanäischen Umfeld zusammen, in der Muttergottheiten sehr eng mit biologischer Fruchtbarkeit verbunden waren, was auch in sexuellen Kulten zum Ausdruck kam. Demgegenüber war es das Anliegen der Bibel, die Souveränität Jahwes und seine Unabhängigkeit von einer Partnerin herauszustellen, was in manchen Phasen der Geschichte Israels ohnehin eine schwierige Aufgabe war. Bei Thomas v. A. wiederum spielten bei der Abwertung der Frau falsche biologische Auffassungen eine Rolle, die er von Aristoteles übernommen hatte.

Es ist die unverzichtbare Aufgabe der Theologie, Gott zur Sprache zu bringen; dazu gehört immer wieder auch das Verstummen vor dem unsagbaren Geheimnis. Die Gefahr, daß das Reden zum Gerede und das Verstummen zu einem toten und gleichgültigen Schweigen wird, bleibt dabei immer bestehen. Theologische Rede hat sich daher immer wieder kritischen Anfragen zu stellen, auch wenn diese von einer Seite kommen, die nicht in das eigene theologische Konzept passen.

Raurell hat ein grundlegendes und gescheites Buch geschrieben, in dem er der Dominanz des Männlichen im theologischen Denken nichts von seiner Härte nimmt, in dem er aber auch von einem umfangreichen Wissen aus die vielfältigen Ursachen und Umstände aufzeigt, die zu dieser Entwicklung geführt haben. Er begnügt sich auch nicht damit, eine vom heutigen sozioökonomischen Denken geprägte Gegenposition einzunehmen.

Der Titel des Buches, der nicht als oberflächliches Zugeständnis an den Zeitgeschmack mißverstanden werden sollte, gibt das Hauptanliegen des Verfassers an. Die Sprache der Bibel (und der Theologie) ist, wenn sie von Gott redet, als metaphorische Sprache zu verstehen. Diese Sprache in Bildern und Symbolen ist unvermeidbar und unverzichtbar, wenn Wahrheiten aus einer transzendenten Wirklichkeit in einer bestimmten Kultur verständlich gemacht werden sollen. Diese Sprache bleibt aber nur so lange lebendig und verständlich, wie auch die ihr entsprechende Kultur lebendig ist. Durch kulturelle Verschiebungen kann sich die Bedeutung von Bildern (wie z. B. das der Väterlichkeit) entscheidend verändern. Vor Mißbrauch kann diese Sprache nur dadurch geschützt werden, daß man sich ihres bildhaften Charakters bewußt bleibt und man sie weder ideologisiert noch das Bildhafte als ontologische Aussage mißversteht. Mit anderen Worten: Daß die Bibel Gott als männlich darstellt, erhält erst dadurch einen negativen Beigeschmack, daß man diese Aussage ideologisch absolut setzt und daraus Folgerungen für das Zusammenleben von Mann und Frau ableitet, die zu einer Abwertung und Unterordnung der Frau führen.

Das Schlimme sind also nicht die Bilder, sondern ist deren Vergötzung. Inkulturation bedeutet kulturbedingte bildhafte Ausdrucksweise; sie ist unverzichtbar, aber sie bedeutet immer auch eine Begrenzung, derer man sich bewußt bleiben muß. In diesem Sinn ist eine feministische Theologie mehr als eine unbedeutende Korrektur eines traditionellen theologischen Denkens. Es gilt, eine neue Ganzheit zu finden, die sich aus männlichem und weiblichem Verstehen herausbildet, die aber nicht dadurch entstehen kann, daß man im Gegensatz zu einem androzentrischen Denken nun das Weibliche als das Ursprüngliche und das allein Ganzheitliche hinstellt.

Ob es über eine grundlegende Ebenbürtigkeit und Gleichwertigkeit von Mann und Frau hinaus Begabungen gibt, die unabhängig von kulturellen Entwicklungen eher dem Männlichen oder dem Weiblichen zuzuordnen sind, ist eine ganz andere Frage, für deren Beantwortung die menschliche Erfahrung und die psychologische Anthropologie und nicht die Aussagen der Bibel herangezogen werden sollten.

Linz *Josef Janda*

Neuerscheinungen

ca. 224 Seiten, Paperback 29,80

Peter Bukowski, Studienleiter, ist seit 1988 Dozent für Homiletik und Seelsorge am Predigerseminar in Wuppertal-Elberfeld; seit Mai 1990 gewählt zum Moderator des Reformierten Bundes.

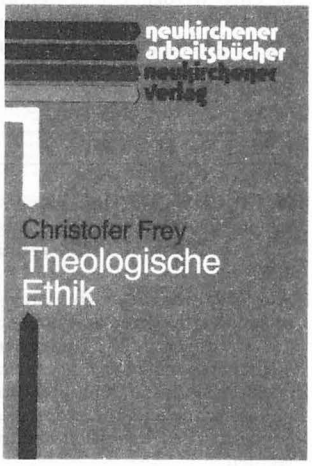
Dieses Buch wendet sich an die, die zu predigen haben. Sein *Ziel* ist es, zu einer Verbesserung der eigenen Predigtpraxis beizutragen. Der vom Autor eingeschlagene *Weg* besteht darin, Zugänge zur Wahrnehmung der Predigt zu erarbeiten.

Er nimmt fortwährend Bezug auf Beispiele aus der Predigtpraxis. Das macht seine theoretischen Darlegungen anschaulich und auch für die gut nachvollziehbar, die in der homiletischen Fachliteratur weniger bewandert sind.

ca. 128 Seiten, Paperback
ca. DM 19,80

Das Buch ist eine Zusammenstellung von Texten aus den Predigt-Meditationen Hans Joachim Iwands, verbunden mit Auszügen der zugehörigen Bibeltexte, in der Regel zugeordnet dem jeweiligen Sonntag des Kirchenjahrs, für die die Meditation geschrieben wurde.

Hans Joachim Iwand wurde 1899 geboren, promovierte 1924 zum Dr. theol., habilitierte sich 1927 und erhielt 1934 den Lehrstuhl für Neues Testament am Herder-Institut in Riga. 1935 wurde ihm die Lehrerlaubnis entzogen, 1936 erhielt er »Reichsredeverbot«. Anschließend war er Leiter des »illegalen« Predigerseminars der ostpreußischen Bekennenden Kirche, wurde ausgewiesen und mehrfach verhaftet. 1945 erhielt er einen Lehrstuhl für Systematische Theologie in Göttingen, wurde Vorsitzender des ostpreußischen Bruderrats und begründete 1947 in Beienrode das »Haus der helfenden Hände«. Er regte die »Göttinger Predigtmeditationen« an und gab sie bis zu seinem Tode 1960 heraus.



XIV, 298 Seiten, Paperback
DM 38,-

Hiermit liegt in der Reihe »Neukirchener Arbeitsbücher« das besonders für Einführungsveranstaltungen und Prüfungsvorbereitungen konzipierte Arbeitsbuch zur theologischen Ethik vor. Es erörtert die Fragen einer Grundlegung theologischer Ethik vor allem im kritischen Gespräch

- mit der philosophischen Ethik
- mit den aus der Lebenspraxis hervorgehenden Forderungen nach eindeutigen ethischen Maßgaben
- mit den biblischen und reformatorischen Orientierungen christlicher Ethik
- mit den Problemlagen der gesellschaftlichen Entwicklung, wie sie sich am ›Ende der Neuzeit‹ darstellt.

Christofer Frey, Dr. theol., ist Professor für Systematische Theologie (Schwerpunkt Ethik) an der Ev.-Theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfanges ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

FESTSCHRIFTEN

■ MUCK OTTO (Hg.), *Sinngestalten.* Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für Emerich Coreth SJ. (408). Tyrolia, Innsbruck-Wien 1989. Ln. S 390.—.

Aus Anlaß des 70. Geburtstages des international bekannten Innsbrucker Philosophen sind in vorliegender Festschrift 27 Beiträge vereint, die gerade die Vielfalt menschlichen Fragens von den Anfängen der Metaphysik bis zu heutigen Problemen der Nationalökonomie und Literatur spiegeln. Nur die philosophisch bedeutendsten können hier erwähnt werden.

R. Schaeffler (13—28) stellt die Neubegründung einer transzendentalen Metaphysik, die die Kritik Kants aufnimmt, in den Rahmen der „ontologischen Option" der katholischen Theologie, die diese von der reformatorischen Position (in Absehung von der protestantischen Orthodoxie des 17. Jh.) klar unterscheidet. Der im Werk des Geehrten vorliegende transzendentalphilosophische Zugang zur Metaphysik wird von *O. Muck* (52—65) im Sinne eines operativen Zugangs zur Seinsfrage als der universalen, keine relevanten Bezüge ausschließenden Fragestellung weiterentwickelt. Unter Einbeziehung von Sprachanalyse und Ansätzen des Erlanger Konstruktivismus läßt sich so die metaphysische Rede vom Sein als Ausdruck einer umfassenden Fragestellung verstehen, in deren Rahmen einzelnes als Seiendes zu unterscheiden ist. Gegenüber dem traditionellen Mißtrauen der Metaphysiker gegen die analytische Philosophie zeigt *E. Runggaldier* (255—269) am Problem der Intentionalität den Wandel der analytischen Philosophie seit ihrer empiristischen Frühzeit und am Beispiel J. R. Searles den positiven Beitrag einer beim lebensweltlichen Vollzug ansetzenden Analyse der Intentionalität zur Metaphysik und Anthropologie. Kunst als konstitutive anthropologische Kategorie untersucht schließlich *G. Frey* (320—334) nicht nur im Hinblick auf die klassischen Abgrenzungsversuche von Kunst, sondern vor allem im Hinblick auf das schöpferische Mitgestalten unserer Lebenswelt.

Eine grundlegende Studie zur platonischen Erkenntnislehre im „Theaitetos" legt *F. Ricken* vor (212—230): Die Reduktion der Erkenntnis auf Wahrnehmung allein, aber auch die eleatische Erkenntnislehre (und damit ansatzweise auch die eleatische Ontologie) verfallen hier der Kritik, ohne daß bereits eine positive Lehre gegeben würde. Den mythischen Hintergrund der griechischen Philosophie sieht *W. M. Neidl* in seiner in manchem Detail wohl noch zu verifizierenden Studie im orphischen Gegensatz von Werden und Sein (192—211). In einer Interpretation des 1. Buches „Contra Celsum" zeigt *L. Lies* (91—103) den Beitrag Origenes' zur Ausbildung der Christologie von Chalcedon und zur vernunftgemäßen Rechtfertigung des Christusglaubens auf. Für die mittelalterliche Philosophie, deren Argumente in der transzendentalen Metaphysik der Neuscholastik wieder aufgenommen werden, steht die beachtenswerte Edition der Quaestio über die Einzigkeit Gottes aus dem textkritisch rekonstruierten Oxforder Scriptum des Duns Scotus (I Sent. d. 2 q.3) durch *V. Richter* (131—141). *H. Schöndorf* zeigt die Funktion des sog. ontologischen Gottesbeweises in der 5. Meditation bei Descartes in der Rückführung essentieller Wahrheiten auf die Existenz (zumindest die Gottes) auf, sie folglich (gegen die landläufige Interpretation) nicht aus dem Begriff abgeleitet wird (104—116). Als Grundfrage der neuzeitlichen Metaphysik weist *M. Röd* (244—254) die Frage nach der Erscheinung und deren Bedingungen der Möglichkeit aus, woraus sich Konsequenzen für ein künftiges Verständnis von Metaphysik im Sinne hypothetischen, auf Letztbegründung und Evidenz verzichtenden philosophischen Theorie ergeben. Mit der Gottesfrage im Denken von Karl Marx setzt sich *P. Ehlen* (156—173) auseinander und zeichnet den Weg vom prometheischen Atheismus des jungen Marx bis zur Analyse der Produktionsverhältnisse als der Basis des Bestehens von Religion nach. Marx' Atheismus erweist sich dabei als kein notwendiger Bestandteil seiner Doktrin. Unmittelbar mit dem Marxismus „vor Ort" befaßt sich der Beitrag von *K. Feiereis* (Erfurt), der neben seiner detaillierten Sicht der Lage im „realen Sozialismus" der DDR ein gutes Dokument der Erwartungen eines christlichen Philosophen vor den Ereignissen des November 1989 ist (174—191). Gute Dienste leistet nicht zuletzt das von *S. Battisti* erstellte chronologische Verzeichnis der Veröffentlichungen von P. Emerich Coreth (389—408), das neben zahlreichen Rezensionen nicht weniger als 145 Titel aufzuweisen hat.

Regensburg *Ulrich G. Leinsle*

■ WILLEBRANDS JOHANNES, *Mandatum Unitatis.* Beiträge zur Ökumene. (Konfessionskundliche Schriften Nr. 16 hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut Paderborn.) (363). Bonifatius, Paderborn 1989. Ln. DM 48,—.

Die hier vorliegende Sammlung von Referaten, Vorträgen, Artikeln und Interviews von Johannes Kardinal Willebrands widmet das Johann-Adam-Möhler-Institut dem Autor zu dessen 80. Geburtstag.

Aus der Fülle der Veröffentlichungen von Kardinal Willebrands wurden insbesondere die Beiträge zum lutherisch-katholischen Gespräch und grundsätzliche Äußerungen „zur offiziellen Teilnahme der katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung seit dem II. Vatikanischen Konzil" (13) ausgewählt. Ausgehend vom Referat, das bei der ersten Zusammenkunft der Römisch-katholisch/Evange-

lisch-lutherischen Arbeitsgruppe am 23. August 1965 in Straßburg gehalten wurde, spannt sich der Bogen bis zum Vortrag „Die Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils" am 8. Mai 1987 in Washington.

In den chronologisch angeordneten Beiträgen findet der Leser zunächst eine authentische Interpretation von weitreichenden Konzilsaussagen („Reformation und Reform heute", „Religionsfreiheit und Ökumenismus", „Ökumenische Aspekte und Perspektiven des Zweiten Vatikanischen Konzils"), die gerade heute eine wichtige Orientierungshilfe sein kann. Weiters werden Fragen, die ebenfalls bis heute hochaktuell sind, angesprochen: „Der Primat des Papstes", „Der gemeinsame Glaube ist Voraussetzung zur Kommuniongemeinschaft", „Martin Luther und die Reformation aus heutiger Sicht", sowie Ausführungen zum Verhältnis römisch-katholische Kirche/Ökumenischer Rat der Kirchen. Der unermüdliche Einsatz Kardinal Willebrands für die Einheit der Christen spricht aus vielen Beiträgen, in denen die „Ökumenische Verpflichtung" unterstrichen wird; gleichzeitig werden die Schwierigkeiten, die auf dem „langen Weg zur Einheit" immer deutlicher zum Vorschein kommen, klar benannt. Die kritische Betrachtung des Rezeptionsvorgangs der Dialogdokumente mündet in die Feststellung: „Diese Erwägungen zeigen deutlich die große Bedeutung auf, die mit einer allumfassenden ökumenischen Spiritualität und einer ökumenischen Bildung verbunden ist. Das Bewußtsein der Schuld und des Versagens der Christen, die Bereitschaft zur Kenosis und Metanoia sowie das Buß- und Bittgebet müssen zuallererst den Weg ebnen" (287).

Wien *Christine Gleixner*

■ PAPANDREOU DAMASKINOS/BIENERT WOLFGANG A./SCHÄFERDIEK KNUT, *Oecumenica et patristica.* Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag. (405). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1989. Kart. DM 59,—.

Die Festschrift für den hochangesehenen Gelehrten (u. a. Herausgeber der Bibliographia Patristica) zielt auf beide Gebiete: Der orthodoxen Ökumene gelten die umfassenden Beiträge Metropolit Damaskinos Papandreou, Die Frage nach den Grenzen der Kirche im heutigen ökumenischen Dialog (21—32), Theodor Nikolaou, Stand und Perspektiven des Orthodox-Lutherischen Dialogs (33—60) und Anastasios Kallis, Konziliarer Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Integrität der Schöpfung. Eine ekklesiologisch-ökumenische Würdigung aus orthodoxer Sicht (339—350). Alle drei sind sich einig, daß „der Bereich der Ekklesiologie . . . der heikelste Bereich für den aktuellen ökumenischen Dialog" ist (vgl. 32,46,348). Letzterer verspricht sich „eine positive Signalwirkung von einer Pilgerfahrt aller Vorsteher der Kirchen nach Jerusalem, zu der Mutterkirche aller Kirchen" (349). Altkirchliche und patristische Thematik verbinden Beiträge wie A. Martin Ritter, Patristische Anmerkungen zur Frage „Lehrverurteilungen — kirchentrennend?" am Beispiel des Konzils von Chalkedon (269—279). R. ist „davon überzeugt, daß die Non-Chalkedonenser im besonderen Schätze bewahren, die wir ‚Westler' noch zu entdecken haben" (276). Hans Friedrich Geißler, Martin Luther: Zwischen Sündenelend und Glaubensfestigkeit. Die geistlichen Erfahrungen eines abendländischen Christen am Ende des Mittelalters und ihre theologische Bedeutung in einem ökumenischen Zeitalter (295—316). G. meint, „daß Luthers Spiritualität und Theologie — über alle Distanzen hinweg, und gerade heute, gegen Ende der vom Westen ausgegangenen Neuzeit — Verbindungswege zwischen westlicher und ostkirchlich-orthodoxer Überlieferung zeigen könnte, die für eine gemeinsame Zukunft der Ökumene wichtig sind . . . Insofern, als das ursprüngliche und gemeinsame Evangelium, wie es im trinitarischen und christologischen Dogma der Alten Kirche bezeugt ist, es ihm ermöglichte, sich auf entsagungsvolle und fruchtbare Weise mit bestimmten Aporien gerade der westlichen Tradition auseinanderzusetzen, und insofern, als dieses Evangelium einen Weg zeigt, der über jene Aporien hinausführt" (311). Besonders aktuell Martin Honecker, Askese — Renaissance eines theologischen und antiken Begriffs? (317—327). Es geht um die Grundentscheidung, „ob Askese soteriologisch relevant sein soll oder ob sie als ‚innerweltlich humanes Postulat' eine ethische Forderung der Vernunft ist" (325).

Probleme der altkirchlichen Literatur betreffen die meisten anderen Beiträge. Willy Rordorf, Was wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten? (71—82) R. rückt mit Recht die Paulusakten mit dem Montanismus zusammen, daher auch ihr teilweiser Untergang. Erhalten haben sich nur der 3 Kor als Dokument des Apostels Paulus, das Martyrium Pauli, weil es in der Apg fehlt. „Und die Theklageschichte endlich wurde deshalb so populär, weil sie dem tiefen Bedürfnis der Verehrung einer weiblichen Heiligenfigur entgegenkam; später wurde allerdings der Theklakult vom Marienkult abgelöst" (78f). Interessant E. Junod's Untersuchung der Vita der drei (fiktiven!) heiligen Frauen Xanthippe, Polyxena und Rebecca (83—106), und G. Streckers Einordnung des Kölner Mani Kodex (123—134): Die darin dokumentierte Manilehre beruft sich in ihren Ursprüngen auf das Neue Testament und wertet es zugunsten der Verbreitung des manichäischen Denkens aus.

Wesentliche Perspektiven frühchristlicher Martyriumstheologie kommen bei Winrich A. Löhr, Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne (Eusebius, h.e. V, 1—2 (4)) (135—149) zur Sprache. Klaus Martin Giradet, Konstantin d. Gr. und das Reichskonzil von Arles (314). Historisches Problem und methodologische Aspekte (151—174) erweist, daß Konstantin auf dem Konzil von Arles nicht teilgenommen hat, Euseb den Status des Kaisers am Konzil von Nizaea 325 und den weiteren Konzilen als eines gleichen unter gleichen betrachtet: „Der Kaiser ist vergleichbar, doch nicht gleichzusetzen mit dem Inhaber des Bischofsamtes — aber nicht deshalb, weil er ‚weniger' wäre als dieser (etwa wegen fehlender Taufe, fehlender Weihen etc.), sondern weil er, im Grunde unvergleichlich, viel ‚mehr' ist"(166). K. Schäferdiek (175—198) behandelt den Sermo de pas-

sione sanctorum Donati et Aduocati als donatistisches Selbstzeugnis, als Vergewisserung donatistischer Identität: Der sermo ruft drei einzelne Opfer einer karthagischen Polizeiaktion ins Gedächtnis, ohne ihre Namen zu nennen; sie sollen beispielhaft die Gemeinde verkörpern, denn die ganze Kirche hat in ihnen das Bekenntnis abgelegt. Weitere Arbeiten gelten Melito von Sardes (R. M. Hübner), Augustin (E. Dassmann, W. A. Bienert: A. und Luther), der griechisch-christlichen Überlieferung (B. J. Pheida). Zuletzt geben B. Bouvier und F. Bovon ein teils unediertes Stück der Philippusakten mit Übersetzung und Kommentar heraus (367—394), beachtlich durch enkratitische Züge und eine detaillierte Höllenschau. 379, 15f: „Wenn du Lügen verbreitest (gegen andere) und (sie) nicht überführst, wirst du den gleichen Foltern verfallen." Schriftzitat ist das nur als Zusammenfassung von Dtn 19,16—20 im Licht von Dan 13,43.49.61f. Vgl. Weish 11,16. Das Folgende stammt verkürzt aus Spr 28,13. Zu 381, 10 vgl. Spr 25,22; Röm 12,20. Zu 387,18f vgl. Apg 8,30. Den Band beschließt die Bibliographie des Geehrten.

Graz *Johannes B. Bauer*

■ SCHÄFER PHILIPP (Hg.), *Freiheit in Gemeinschaft.* Festschrift für Professor Dr.. Josef Rief zum 65. Geburtstag. (136). Passavia Universitätsverlag, Passau 1989. Brosch. DM 24,—.

Diese Festschrift für den Regensbuger Moraltheologen, deren lapidarer und wiederum offener Titel mehrere Akzentsetzungen zuläßt, will die Gemeinschaft als Bedingung wie als Aufgabenfeld menschlicher und christlicher Freiheit bewußt machen, die „den Menschen in seiner Verantwortung herausfordert" (3). In Anbetracht der besonderen Gefährdung dieser Freiheit von außen wie von innen ermißt man die Bedeutung des programmatischen Satzes, die Moralverkündigung ziele „wesentlich auf Freiheitserkenntnis und Freiheitsbewältigung" (7). Die „Freiheitsbelehrung", die *Ch. Keller* in seiner „moraltheologische(n) Predigt über die Sintflutgeschichte" vornimmt (7—12), daß nämlich „unser Verhalten Konsequenzen hat" (9), läßt allerdings weiterfragen, wie der vom Menschen mißbrauchte Vertrauensvorschuß Gottes theologisch zu deuten ist.

Der Pastoraltheologe *W. Fürst* stellt die Bedeutung von Glaube-Hoffnung-Liebe „für die Konstituierung der Praktischen Theologie als kommunikativer, symbolisch-kritischer Handlungswissenschaft" dar (13—43). Die spätere moralisierende und privatisierende Engführung dieser ntl. Trias der „fundamentalen Grundbeziehungen der Kirche als Gemeinde in der Kraft des Geistes" (17) aufdeckend akzentuiert er wiederum „den Glauben an den dreifaltigen, sich selbst mitteilenden und in die Welt entäußernden Gott", der sich „in den Äußerungen der Liebe bezeugt" (40) und so in der „Option für die Armen" Befreiung und Gotteserfahrung wirkt (42).

Zwei theo-logische Beiträge reflektieren die Freiheit durch und in Gott. *C. Ruhnau* erörtert bibeltheologisch und pastoralbezogen (dabei mit grundlegenden Orientierungen für die Moralverkündigung), „wie Gott Freiheit und Gemeinschaft stiftet" (67—83). Gegen ein verbreitetes Ja-Aber-Gottesbild (Gott der Liebende, aber auch der Fordernde) stellt er das Bild eines Gottes, der in die Freiheit führt, indem er, wie sich am Exodus Israels und an der Pastoral Jesu zeigt, (in einem Vierschritt) aus Not befreit, Gemeinschaft stiftet, die Verbindlichkeit einer neuen Lebensordnung verbürgt und in die Entscheidung (des Bundesverhältnisses) führt (69—73). In diesem Duktus, der nicht einen einmaligen Kreislauf, sondern eine Spirale, eine „göttliche Lebensspirale" beschreibt (74), wird sowohl der theologische Sinn der Gerichtsreden (71. 72. 75) als auch — besonders bedeutsam — der Stellenwert der Moral ansichtig, die ja „im besten Fall Leben bewahren, aber nicht erlösen kann, vielmehr Erlösung voraussetzt" (82). — Der Passauer Dogmatiker *Ph. Schäfer* vermittelt sodann in seinem Beitrag „Freiheit der Kinder Gottes in Gemeinschaft" (85—103) das christliche Freiheitsverständnis mit der neuzeitlichen Freiheitssehnsucht und ihrer philosophischen Reflexion, nach welcher Freiheit „nur dort möglich (ist), wo Freiheit sich anderer Freiheit öffnet" und „andere Freiheit bejaht" (88). So zeigt er insbesondere von Paulus (in Röm, 1 Kor, Gal), her, für den die Freiheitsidee geradezu „die Mitte des Evangeliums" bedeutet (Mußner), daß die Gemeinschaft mit Christus im Glauben frei macht von Selbstsucht und zum Dienst für andere (90f. 95), näherhin daß die geschenkte Zuwendung Gottes die Freiheit zur Liebe erschließt (92. 97). Es ist dann die Gemeinschaft der Kirche, die Gottes Befreiung verkündet und in der die Freiheit der Kinder Gottes gelebt wird (97—99); denn „Freiheit und Gemeinschaft gehören zuinnerst zusammen" (99). Allerdings muß auch die christliche, im neuen Sein in Christus grundgelegte „Freiheit im Geist" innerhalb ihrer geschichtlichen Bedingtheiten verwirklicht werden, was nur schrittweise möglich ist, Schwierigkeiten und selbst Mißlingen nicht ausschließt und darum ständige (Ein-)Übung durch eine zur Freiheitstauglichkeit führende Askese verlangt (100—103).

Da diese Freiheit je und je „den Gläubigen herausfordert, zu sehen, was zu tun ist" (102), fügen sich an diese Überlegungen sinnvoll die beiden konkreten Problemstellungen des Bandes, in denen es um die Herausforderung der Freiheit durch die gefährdete Umwelt und den technologischen Fortschritt geht. *H. Gleixner* nimmt in seinen „Überlegungen zu den unterschiedlichen Ansätzen christlicher Ökoethik" (45—65) namentlich zur Anthropozentrik und zur Biozentrik Stellung, wobei er beide, häufig alternativ gegenübergestellte Ansätze im Rückgriff auf ihre Konvergenz in der Theozentrik (61) einander nahebringt, dergestalt daß die anthropozentrisch konzipierte „Ethik der verantworteten Freiheit" (60) durch den biozentrischen Ansatz eine „inhaltliche Bereicherung und weiterreichende Perspektive" erfährt (62). — *B. Schmid* befaßt sich in seinem Beitrag über den „technologische(n) Fortschritt als Herausforderung der Freiheit" (105—120) speziell mit der „Mikroelektronik und ihre(r) Anwendung in der Industriearbeit" (106). Hinsichtlich der Auswirkungen auf die Qualität und die Quantität der Arbeit beschreibt er jeweils zunächst die technologisch bedingten Veränderungen, um diese dann mit der

„Vernunft des Ganzen" zu vermitteln und auf die Freiheitsfolgen hin zu überdenken (112ff). Ohne die Gefahren (wie Machtkonzentration oder Arbeitslosigkeit) zu verschweigen, tritt er dafür ein, sich der „Chance zu Schritten der Befreiung im Arbeitsprozeß" (115), aber auch dem gebotenen Umdenken (etwa bezüglich Arbeitsteilung oder Freizeitverhalten) nicht zu verschließen (118f). Diese Heraus-Forderungen ernstnehmend, wird man den konditionalen Charakter des Relativsatzes besonders zu beachten haben, wenn es heißt, daß „Selbstverwirklichung, die die Sorge um das Selbst mit der sozialen Komponente zusammenbringt und so wirklich frei macht, . . . die neuen Technologien nicht zu fürchten (braucht)" (119).
Eine Zusammenstellung der Veröffentlichungen von J. Rief (121—134) beschließt den in der Aufmachung eher bescheidenen, jedoch gehaltvollen und anregenden Band.
Linz *Alfons Riedl*

■ SCHULZ WINFRIED (Hg.), *Recht als Heilsdienst.* Matthäus Kaiser zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern. (301). Bonifatius, Paderborn 1989, Kart. Ln. DM 38,—/S 398.—.

Es ist dem Herausgeber gelungen, eine Reihe von sehr bedeutenden Vertretern der gegenwärtigen deutschsprachigen Kanonistik für die Mitarbeit an der Festschrift zu gewinnen. Die Nennung der Namen der Autoren und der Titel ihrer Beiträge, die im Rahmen dieser kurzen Rezension nicht gebührend vorgestellt werden können, vermag zumindest einen Eindruck von den Themenstellungen dieses ausgezeichneten Sammelwerkes und ihres wissenschaftlichen Niveaus zu vermitteln.
W. Schulz, Matthäus Kaiser — Vermittler des Rechts; *Cl.. Heinrichsmeier,* Bibliographie von Matthäus Kaiser; *R. Sobański,* Grundsätzliches zu den Grundlagen des Kirchenrechts; *H. Pree,* Die Meinungsäußerungsfreiheit als Grundrecht des Christen; *W. Aymans,* Der kollegiale Akt. Ein Beitrag zur Auslegung von c. 119 CIC; *G. May,* Die Inkardination des Diözesanbischofs. Ein Diskussionsbeitrag; *P. Krämer,* Die Ordnung des Predigtdienstes; *H. Schmitz,* Erwägungen zur authentischen Interpretation von c. 767 § 1 CIC; *W. Schulz,* Probleme der Rezeption des neuen Codex Iuris Canonici in der Bundesrepublik Deutschland; *J. Listl,* Die Rechtsfolgen des Kirchenaustritts in der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung; *B. Primetshofer,* Zur Frage der Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts aus finanziellen Gründen; *H. J. F. Reinhardt,* Hat c. 11 CIC im Bereich des Eherechtes Konsequenzen für die Verwaltungskanonistik? *H. Heinemann,* Geschiedene und wiederverheiratete Christen. Überlegungen zu ihrer Rechtsstellung; *Kl. Lüdicke,* Die Beurteilung des Eigenschaftsirrtums nach geltender Rechtslage unter besonderer Berücksichtigung des Irrtums über die Vaterschaft; *K. Hartelt,* Die freie Aufnahme eines Weltpriesters in ein Ordensinstitut; *R. Weigand,* Die Dekret-Abbreviatio Omnebenes und ihre Glossen.
Wie dieser Überblick zeigt, befaßt sich die Festschrift neben kanonistischen Spezialfragen vorwiegend mit Problemen der Auslegung und praktischen Anwendung von Normen des neuen Kirchenrechts, an denen sich in jüngster Vergangenheit teilweise sehr kontroverse kirchenrechtliche und pastoraltheologische Diskussionen entzündeten. Viele Seelsorger werden dafür dankbar sein, daß sich die Autoren nicht scheuten, auch „heiße Eisen" anzufassen und kirchenrechtliche Klärungen und Hilfestellungen zu erarbeiten.
Eingehend erörtert wird die rechtliche Ordnung des Kirchenaustritts und seiner Rechtsfolgen in staatskirchenrechtlicher Hinsicht und für die Stellung des Ausgetretenen im kirchlichen Leben, wobei Fragen des möglichen bzw. gebotenen Ausschlusses von den Sakramenten und des vom Recht her geforderten Verhaltens des Seelsorgers im Mittelpunkt stehen.
Einen weiteren Schwerpunkt bildet die rechtliche Ordnung der Laienpredigt. Es gelingt den Autoren, die vom allgemeinen Kirchenrecht und von den teilkirchlichen Normen her gegebenen Möglichkeiten für das Mitwirken von Laien am Verkündigungsdienst im Rahmen der Eucharistiefeier aufzuzeigen. Dabei wird deutlich, daß die kirchliche Rechtsordnung trotz der Restriktionen durch den neuen CIC der Verkündigung durch Laien im Gottesdienst nach wie vor hohe Bedeutung zumißt, der die für die Durchführung der Gottesdienste Verantwortlichen gerecht werden müssen.
Pastoral besonders wertvoll sind die Überlegungen zur rechtlichen Stellung der geschiedenen und wiederverheirateten Christen. Aus der zusammenfassenden Beschreibung ihrer Rechte lassen sich vielfältige Anhaltspunkte dafür gewinnen, wie in der Seelsorge unzulässige Ausgrenzungen vermieden und die Verbindung dieser Gruppe von Gläubigen mit der kirchlichen Gemeinschaft gewahrt und vertieft werden kann.
Die Darlegungen zum Grundrecht der freien Meinungsäußerung in der Kirche zeigen eindrucksvoll Tragweite und Problematik der einschlägigen kirchlichen Gesetzgebung und ihrer praktischen Bedeutung.
Alle Beiträge der Festschrift sind im Aufbau und sprachlich so gestaltet, daß sie auch den Leser ohne kirchenrechtliche Fachausbildung nicht überfordern, so daß das Buch den Seelsorgern und den in der kirchlichen Verwaltung Tätigen sehr empfohlen werden kann. Ein umfangreicher Registerteil erleichtert die Arbeit mit dem Werk. Insgesamt ist dem Herausgeber eine Festschrift gelungen, die dem Geehrten Matthäus Kaiser zur Ehre gereicht und die der wissenschaftlichen Durchdringung des nunmehr geltenden Kirchenrechts sowie seiner praktischen Umsetzung nachhaltige Impulse verleihen wird.
Salzburg *Johann Hirnsperger*

PHILOSOPHIE

■ VOSSENKUHL WILHELM/SCHÖNBERGER ROLF (Hg.), *Die Gegenwart Ockhams.* (IX + 419). VCH, Acta humaniora, Weinberg 1990. Ln. DM 168,—.

Die Herausgabe der philosophischen und theologischen Werke Ockhams hat ein differenzierteres Bild

des „Venerabilis Inceptor" ermöglicht, als es die unter dem Einfluß der Neuscholastik stehende Mediävistik in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zeichnete. Der facettenreichen Gestalt Ockhams gehen die in einer repräsentativen Ausgabe vorgelegten 23 Vorträge der Münchener Tagung im März 1988 in verschiedenen Aspekten nach: Philosophische Theologie, Logik und Sprachphilosophie, Naturphilosophie, Ontologie, Wissenschaft, Anthropologie, Praxis und Politik. Beiträge zur Biographie und Wirkungsgeschichte und allgemeine Vorträge zur Aktualität des Mittelalters, unter denen besonders der Vergleich der skotistischen Metaphysik und der universalen formalen Semantik (Tugendhat) durch *L. Honnefelder* Beachtung verdient (369—382), runden den Band ab. Nur die wichtigsten Beiträge können hier genannt werden.

Die lückenhafte Biographie Ockhams gibt Anlaß zu verschiedenen Hypothesen. *W. J. Courtenay* setzt sich mit der Annahme eines Aufenthaltes Ockhams am Studium der Franziskaner in London (1317/18 bzw. 1320-24) auseinander und zeigt deren schwache Grundlage auf (327—337). Die Philosophie und Theologie Ockhams insgesamt beleuchten *M. McCord Adams* in ihrem Versuch, den „Individualismus" bei Ockham zu präzisieren (3—24) und vor allem *F. Bottin* in seiner Interpretation der „offenen Rationalität" Ockhams als einer „rationalen Strategie" der Welterklärung, in der sich auch die Metaphysik zu einer heuristischen Disziplin verändert (51—62), während sie für *G. Leibold* vorwiegend Sprachkritik ist (123—127). Ockhams bekanntes Lehrstück, das Ökonomieprinzip, ist nach *J. P. Beckmanns* genauer Analyse nicht ein metaphysisches Prinzip zum Ausschluß von Entitäten, sondern eine methodische Maxime zur möglichst sparsamen Erklärung der Erscheinungen (191—208).

A. Ghisalberti und *W. Vossenkuhl* befassen sich mit Ockhams Verständnis der Schöpfung (63—93), wobei Ockhams Voraussetzung der Intelligibilität der Schöpfung (u. a. gegen Blumenberg) hervortritt. *R. Schönberger* entfaltet Ockhams Kritik an der „distinctio formalis" als eine zentrale Frage des Wirklichkeitsverständnisses. Insbesondere wird Ockhams Ablehnung einer Wesensmetaphysik nach dem Muster Avicennas deutlich (97—122). Im Bereich der Logik verdienen die Ausführungen von *L.-M. de Rijk* zur Beweislehre (232—240) und von *V. Richter* zum Traktat „De obligationibus" der *Summa Logicae* Beachtung, letzterer auch wegen seiner begründeten Kritik an der Authentizität dieser Schrift (256—261). Doch zeigen gerade die in sich interessanten Beiträge zu den politischen Schriften Ockhams von *W. Kölmel* und *J. Miethke* (288—324), wie wenig Beachtung solche literarhistorischen Schriften Bedenken in der Ockham-Interpretation finden. Die Wirkungsgeschichte Ockham'schen Denkens wird greifbar in *W. Hübeners* wohlfundierter Darlegung der Kritik Wiclyfs an den Nominalisten seiner Zeit, besonders im englischen und böhmischen Raum, wo ein starker Universalienrealismus eine markante Gegenströmung zur „via moderna" der Nominalisten darstellte (128—146). Daß ockhamistisches Denken auch in der Renaissance lebendig ist, und etwa bei Lorenzo Valla, Rudolf Agricola und Marius Nizolius fraglos einfließt, zeigt *E. Keßler* auf (147—164). Dem Einfluß des politischen Denkens Ockhams vor allem im Konziliarismus geht *H. S. Offler* nach (338—365). Die im Titel behauptete „Gegenwart Ockhams" wird schließlich greifbar in Vergleich Ockhams mit von ihm z. T. beeinflußten, z. T. verwandten Strömungen unseres Jahrhunderts: Wittgenstein *(G. White* 165—188) und Konstruktiver Empirismus *(A. Goddu* 208—232), wobei Parallelen und Differenzen deutlich werden. So ist die Gegenwart Ockhams zumindest ein Thema, über das sich — wie dieser Band gut dokumentiert — diskutieren läßt.

Regensburg *Ulrich G. Leinsle*

■ BIEMER GÜNTER, *John Henry Newman 1801—1890.* Leben und Werk (202 S.; 16 Bildtafeln). Grünewald, Mainz 1989. Ln. DM 36,—.

Rechtzeitig zum 100. Todestag von J. H. Newman legt G. Biemer, ein anerkannter Newman-Kenner, diese gut lesbare Biographie des bedeutenden Theologen und Kirchenmannes vor. Newman entstammte einer gutsituierten, später jedoch verarmten Familie, studierte und wirkte an der Universität Oxford und kam über die sogenannte Oxford-Bewegung zur katholischen Kirche. Während er im Oratorium des hl. Philipp Neri eine geistliche Heimat fand, geriet er später in Konflikte mit Kardinal Manning und Rom, die ihm weh taten, ohne daß er deswegen seinen Schritt zur Kirche je bereut hätte. In jenen acht bitteren Jahren, die Biemer als Newmans „dunkle Nacht der Läuterung" bezeichnet, vertraute er einmal seinem Tagebuch an: „Hier ist der Gegensatz: Als Protestant empfand ich meine Religion (als) kümmerlich, aber nicht mein Leben, und nun, als Katholik, ist mein Leben kümmerlich, aber nicht meine Religion" (122f). Manche Kapitel, wie jenes über „Die Bedeutsamkeit der Laien für die Kirche", worin die Beziehung Laie/Lehramt erörtert wird, lesen sich, als wäre Newman bereits durch das 2. Vatikanum hindurchgegangen. Nicht zufällig wurde er von manchen Autoren als ein Wegbereiter des Konzils bezeichnet. Aktuell bleibt auch Newmans „Lehre vom Gewissen", das er einmal als den „ursprünglichen Statthalter Christi, einen Propheten in seinen Mahnungen, einen Monarchen in seiner Bestimmtheit und einen Priester in seinen Segnungen und Bannflüchen" bezeichnet hat (160). Die endgültige Rehabilitation erfuhr Newman 1879/80 durch seine Kreierung zum Kardinal, die der neue Papst Leo XIII. vornahm. Die Seligsprechung Newmans, einer der lautersten Persönlichkeiten der katholischen Kirche im 19. Jh., ist eingeleitet. Leider wurde dem Buch kein Literaturverzeichnis beigefügt, desgleichen fehlen die Quellenangaben. Die deutsche Ausgabe der Werke Newmans wird jedoch aufgelistet (199).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BÖRSIG-HOFER LINA (Hg.), *Unterwegs zur Heimat.* Martin Heidegger zum 100. Geburtstag. (82). Börsig-Verlag, Fridingen a. D. 1989. Kart. DM 29,90.

Die Martin Heidegger zum 100. Geburtstag (26. 9. 1989) zugedachte Schrift „Unterwegs zur Heimat" vereinigt fünf Beiträge, die den Denkweg des Philosophen und dessen Rückgang zu der „Sache selbst", dem Sein skizzieren, jenem im Verstehen nie aufzuhebenden Ursprung. Heidegger will die traditionelle Ontologie und Metaphysik überwinden, wo der Mensch nach der Seinsart der Dinge bestimmt wurde. Ein Zugang zum Sein führt nach Heidegger über das Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht und das dieses Sein ist. Es steht unter den Bedingungen der Zeit (vgl. die Analysen des Hauptwerks „Sein und Zeit", 1926, mit dessen „Hermeneutik der Faktizität", dem In-der-Welt-sein und der Sorge). Wenn auch die aristotelische Metaphysik das „Erste des Seins" erreiche, verfehle sie dennoch das „Erste des Denkens", die Frage nach der Wahrheit, der Unverborgenheit des Seins, sodaß nur „wesentliches Denken" als „Andenken an das Sein selbst" die Geschichte der „Seinsverbergung und Wahrheitsentziehung" beheben könne. Das Sinnziel solchen Denkens wäre: „Auf einen Stern zugehen, nur dieses. — Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleibt" (M. Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1954, 7). Als Benennungen des Ziels begegnen als „tema con variazioni" das Denken des „Seienden im Ganzen", des „Seins selbst", der „Unverborgenheit" und „Wahrheit" des Seins, des Seyns (vgl. Börsig-Hover, 22). Von großem, biographischem Interesse ist der zweite Beitrag „Unterscheidung aus Nähe: Edith Stein und Martin Heidegger" (von H.-B. Gerl, 24—37), in der die Stellungnahme E. Steins zu „Sein und Zeit" zusammengefaßt ist: Heidegger habe bisherige theologische Qualitäten in anthropologische transportiert; beim Begriff „Geworfensein" sei die Frage nach dem Werfer und seinem Wurf ausgeklammert, d. h. die Theologie ist nicht in die Begründung aufgenommen; bei der Analyse des „Man" müsse das Mitsein als positives Phänomen, als personale Relation mitbedacht werden; ferner: Wie könne die Zukunft als die letztlich entscheidende Ekstase der Zeit dem Dasein Sinn zusprechen?

Versteht das neuzeitliche Denken den Menschen unter dem Diktat des begründenden und berechnenden Denkens, so kommt es darauf an, auf das Zusammengehören von Sein und Mensch zu achten, wie dies im Sagen des Dichters und des ursprünglichen Denkens geschieht. Sein — nicht Seiendes — „gibt es" nur, sofern Wahrheit ist, denn beide „sind" gleichursprünglich. Der Beitrag von W. Hover („Der Dichter als Seher und Rufer. Zu den Hölderlin-Interpretationen Martin Heideggers und Romano Guardinis", 57—70) wendet sich diesem Thema zu mit der Frage nach der (möglichen) Epiphanie der Gottheit. Wieweit weiß sich der fragende und suchende Mensch von heute in solch einem Ruf-Geschehen?

Für den Theologen interessant wäre des weiteren die theologische Heidegger-Rezeption und dessen Vereinnahmung (über seine Nietzsche-Interpretation) für die „Gott-ist-tot-Theologie".

Graz *Karl M. Woschitz*

■ MÜLLER HANS-PETER (Hg.) *Was ist Wahrheit?* (119). W. Kohlhammer, Stuttgart 1989, Kart. DM 39,80.

Im vorliegenden Band können die Vorträge nachgelesen werden, die im WS 1987/88 im Rahmen einer Ringvorlesung der Kath. und Evang. Theologischen Fakultät Münster gehalten wurden. Wahrheit bedeutet mehr als das „Sagen der Wahrheit" oder das Vermeiden von Täuschung. Bei genauerem Zusehen erweist sich die Suche nach ihr als komplexer und mühevoller Prozeß, auf den aber auch dann nicht verzichtet werden kann und darf, wenn in den konkreten Lebensumständen kein definitives Ende abzusehen wäre.

Nach einer klassischen Formel ist Wahrheit die „Anpassung von Sache und Vernunft" (adaequatio rei et intellectus). Dies bedeutet zunächst die richtige Wahrnehmung der Dinge, aber zugleich die Anpassung der Außenwelt an das Menschengemäße (an die Wahrheit des Menschlichen) und die Bewahrheitung des Zugesicherten in der Außenwirklichkeit. Wahrheit umfaßt eine verwirrende Vielfalt möglicher Gesichtspunkte, sodaß man einem (von einigen Autoren zitierten) Nietzsche-Wort nahekommen könnte, nach dem Wahrheit die Art von Irrtum ist, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte (105).

Die „einfache Wahrheit" besteht oft darin, daß man Wirklichkeit auf die Übereinstimmung mit einem vordergründigen Sachverhalt reduziert und das komplexe Zusammenspiel von persönlichem Erleben, von sprachlichem Ausdruck und von biologischer und äußerer Wirklichkeit außer Acht läßt. Wahrheit ist ein ständiger Prozeß der Assimilation an die menschliche Innenwelt (108). Die Grenzen verschieben sich dabei ständig, da immer wieder ein Stück des objektiven Außen in das subjektive Innen integriert wird. Sobald neue Gesichtspunkte ins Bewußtsein treten und einbezogen werden, kann es gerade im Dienste der „alten" Wahrheit notwendig werden, vertraute und gewohnte Formulierungen in entsprechender Weise zu verändern.

Die Wahrheitserkenntnis ist nicht einmal in der als unbestechlich geltenden Naturwissenschaft einfach und selbstverständlich. Neben der subjektiven Kraft der Motivation gilt überraschenderweise auch in diesem Bereich, daß „wahr ist, woran man sich gewöhnt hat" (35). Vor der Wahrheit hat man sich zu fürchten. Sie darf nie zum Hund des Menschen werden: „Wehe dem, der ihr pfeift. Man führe sie nicht an der Leine, man führe sie nicht im Munde . . . man lasse sie in ihrem furchtbaren Frieden wachsen" (E. Canetti, 99f). „Wahrheit ist kein Kristall, den man in die Tasche stecken kann, sondern eine unendliche Flüssigkeit, in die man hineinfällt" (R. Musil, 100). Die Suche nach der Wahrheit entpuppt sich letztlich — nicht nur bei Ödipus — als Suche nach der eigenen Identität und sie ist in der dichterischen (verdichteten) Sprache besser aufgehoben als in der Welt der Tatsächlichkeiten. Diese dürfen zwar nicht vernachlässigt werden, aber sie loten die Bedeutung dessen, was Wahrheit ist, nicht aus.

Die Wahrheit wird nicht in ihrer Totalität sichtbar, sondern in verschiedenen spezifischen Formen, die

zum Anstoß werden für eine umfassende aber immer auch verborgen bleibenden Ganzheit. Religiöse Wahrheit bedeutet das Verwiesensein auf eine Grenze, die zwar durch eine zunehmende Säkularisierung blaß und unbestimmt zu werden droht, die aber immer noch an der Absolutsetzung vordergründiger Wahrheitskonzeptionen Kritik üben könnte. Das inkarnatorische Gestaltwerden der transzendenten Wahrheit in der begrenzten und geschichtlich ablaufenden Welt der Menschen bedeutet nicht, daß die Wahrheit für den Menschen verfügbar wird. Die Wahrheit der Menschwerdung muß zwar von den Menschen angeeignet werden, aber das wiederholende Feiern ist — nach christlichem Verständnis — nicht ein „am Leben Erhalten der heilenden göttlichen Kraft", die ohne diese Erinnerung ihre Existenz verlieren würde. Das Nicht-Festhalten-Können der Wahrheit, das auch in einer die Inhalte offenhaltenden mythischen Form mancher biblischer Erzählungen zum Ausdruck kommt, steht in einer ständigen Spannung zur definitiven Heilszusage des Kerygmas, in dem das im Mythos enthaltene Allgemeingültige zur geschichtlichen Realität wird.

In den verschiedenen Beiträgen kommt eine Vielfalt von Gesichtspunkten zur Sprache, die für die Frage nach der Wahrheit von Bedeutung sind. Es geht um das Wahrheitsbewußtsein in den Religionen *(C. H. Ratschow)*, um die Wahrheit als Mittel des Überlebens biologischer Gattungen *(G. Altner)* und um exakte Naturwissenschaft und Wahrheit *(W. Franz)*. *H. Vorgrimler* referiert über Wahrheit als Kategorie der katholischen Kirche und Theologie, *H. P. Müller* über Mythos—Kerygma—Wahrheit, *H. Gipper* über Wahrheit als Sprachproblem und *G. Baumann* über Dichtung — Wagnis der Wahrheit. Zuletzt greift *M. Welker* die zentralen Aussagen noch einmal auf und bündelt sie zu einem Ganzen.

Dem Sammelband ist ein gutes Zeugnis auszustellen. Die Auseinandersetzung, auf die der Leser trifft, findet auf einem beachtlichen Niveau statt und sie macht Gesichtspunkte und Zusammenhänge deutlich, die in der klassischen Diskussion über die Wahrheitsfrage nicht selbstverständlich sind.

Linz *Josef Janda*

■ ULKE KARL-DIETER, *Vorbilder im Denken.* 32 Porträts großer Philosophen. (224). Kösel, München, 1988. Geb. S 232.40/DM 29,80.

Die prägnante Vorstellung von 32 bedeutenden Philosophen in Radiovorträgen liegt diesem Buch zugrunde. Dieses Unternehmen wurde vom Autor als „Vermittlungsversuch . . ., einen charakteristischen ‚Zug' des jeweiligen Denkers möglichst plausibel zu umreißen" (8) und unter ein Millionenpublikum zu bringen, verstanden. Er wollte möglicherweise an J. M. Bochenskis erfolgreiche Sendung „Wege zum philosophischen Denken" von 1959 anschließen.

Das Vorhaben ist, soweit es schriftlich vorliegt, insofern gelungen, als es tatsächlich mit Kenntnis und Gespür für das Wesentliche auf die einzelnen Autoren eingeht, aber auch mit ausführlichen biographischen Details aufwartet (etwa bei B. Pascal). Etwas undurchsichtig bleibt die Auswahl der Philosophen, wenn etwa ein durchaus interessanter Denker wie Christian Thomasius zur Sprache kommt, Aristoteles und Plato jedoch nicht. In der Folge fallen sehr positiv die originellen Kurzcharakterisierungen der Denksysteme in der jeweiligen Überschrift der einzelnen Kapitel auf, wenn etwa Heraklit mit „Dunkle Edelsteine", Spinoza mit „Mathematik als Mystik", Kant mit „Grenzen machen frei" oder Wittgenstein mit „Du sollst nicht deuten" überschrieben werden. Diese Titel wie die inhaltlichen Ausführungen treffen die Sache; Detailproblematisierung ist nicht zu erwarten. Insofern ist dieses Buch kein Nachschlagewerk oder gar eine Philosophiegeschichte, sondern ein empfehlenswertes „Schlaglicht" der Philosophie.

Linz *Enrico Savio*

■ MÜLLER MAX/HALDER ALOIS (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch.* Neubearbeitung des Kleinen Philosophischen Wörterbuches. (399). Herder, Freiburg, 1988. Kart. DM 19,90.

Das vorliegende Wörterbuch erklärt in sehr kurzer und verständlicher Form eine große Zahl an einschlägigen Begriffen. Es handelt sich dabei um eine Neubearbeitung des Kleinen Philosophischen Wörterbuches (Erstauflage 1971). Die Bearbeitung zeigt sich sowohl in der hin und wieder sprachlichen Verbesserung als auch in den neu aufgenommenen bzw. abgesetzten Begriffen. Darüber hinaus findet man als Anhang interessante, philosophiegeschichtlich geordnete Übersichtstafeln von Philosophen mit skizzierten Querverbindungen. Der Umfang der Ausführung bei den einzelnen Begriffen läßt den Interessensschwerpunkt dieses Wörterbuches erkennen; so sind z. B. Begriffe wie Gewissen, Sein, Seele, Gott usw. relativ breit, während solche wie Fiktion, Hypothese, Kommunikation, Kosmos sehr knapp ausgeführt sind. Es ist positiv festzustellen, daß neue Namen mit jeweils kurzer Darstellung aufgenommen wurden wie P. Strawson, Th. Kuhn, auch Iamblichos aus Chalkis, warum aber z. B. Habermas, Lyotard, Lorenzen keine Erwähnung finden, bleibt unverständlich. Bei manchen Begriffen wäre eine Aktualisierung wünschenswert gewesen; so erschöpft sich z. B. die Erklärung des Begriffes Ästhetik mit jener von M. Heidegger. Insgesamt bleibt dieses Wörterbuch für den ersten Griff um Information weiterhin empfehlenswert.

Steyr *Enrico Savio*

HEILIGE SCHRIFT

■ KOPP JOHANNA, *Das Alte Testament — ein Buch für heute.* Zugänge zu den Büchern der Geschichte Israels. (154). Bonifatius, Paderborn 1989. Kart. DM 18,50.

Vf. in führt in vier Teilen in das AT ein. Einleitung und Schluß weisen auf die Schwierigkeiten beim Verstehen und Lesen des AT, aber auch auf die bleibende Bedeutung des AT für die Christen hin.

Den weitaus größeren Teil bilden die beiden Kapitel „Die Anfänge der Welt und der Menschheit" und vor allem „Gottes Geschichte mit seinem Volk Israel". In gut verständlicher Sprache spannt sich der Erzähl-

und Auslegungsbogen von den Schöpfungserzählungen bis zu den Erzählungen der Makkabäerbücher. Dem werden Aussagen der Psalmen (z. B. zur Tempelweihe Ps 15 und Ps 24), der prophetischen (z. B. zum Exil die Propheten Ezechiel und Jeremia) und auch der weisheitlichen Literatur (z. B. zum Auszug aus Ägypten Weish 19) zugeordnet.
Das Buch ist aus der Beitragsreihe einer deutschen Kirchenzeitung entstanden. Vielleicht erklären sich dadurch so manche Schönheitsfehler wie das Zitieren aus einer anderen Übersetzung und nicht aus der Einheitsübersetzung (z. B. Dtn 17,17/S. 117; Dtn 11,1/S. 82); oder das Nennen des Namens Jahwe statt — wie die Einheitsübersetzung — „der Herr" (es ist rundweg falsch, wenn gläubige Juden „Jahwe" am Sabbat loben und danken); oder das konsequente Schreiben von Torah anstelle von Tora.
Von diesen — leider häufigen — Fehlern abgesehen, ist das Buch allen zu empfehlen, die einen (ersten) Zugang zum Verstehen des AT suchen. Vf.in gibt auch imer wieder einen Hinweis zum Verständnis für unsere Zeit. Dabei wird besonders deutlich, daß die Deutung für das 20. Jh. davon abhängt, welchen Standpunkt man einnimmt, aus welchem Blickwinkel die Wirklichkeit betrachtet wird.
Linz *Roswitha Unfried*

■ HEINEVETTER HANS-JOSEF, *„Komm nun, mein Liebster. Dein Garten ruft Dich!"* Das Hohelied als programmatische Komposition. (athenäum monografien. Theologie, Bonner Biblische Beiträge, Bd. 69). (242). Athenäum, Frankfurt a. M. 1988. Geb. DM 68,—.

An den Beginn stellt der Autor eine typisierende Beschreibung des Forschungsstandes, ausgehend von der Deutung Martin Thilos, zur allegorischen Auslegung von A. Robert-A. Feuillet, zur mythisch-kultischen, der dramatischen, der literarischen Analyse von Ch. Exum hin zu H.-P. Müller, O. Keel und G. Krinetzki. Der Blick auf die Einheitlichkeit des Textes sollte nicht verlorengehen, auch der Dramenhypothese sei eine gewisse Berechtigung nicht abzusprechen. Die Sammlung habe aber auch stellenweise fragmentarischen Charakter, von großem Gewinn sei die Erhellung der erotischen Metaphern durch O. Keel und die sozialgeschichtliche Einordnung in den Hellenismus durch Müller.
Die literarische Analyse hebt als größere literarische Einheiten die Textgruppen 1,2—2,7; 2,8-5,1; 5,2—8,6 und als Anhang 8,7—14 heraus. Sie ist subtil gearbeitet. Der Redaktor hat viele ihm vorliegende Texte aufgenommen, von denen allerdings ein durchgehender Zusammhang nicht zu eruieren sei. 1,1; 3,11; und 8,4—14 stellen „eine nachträgliche Bearbeitung des Hld dar, mit deren Hilfe das kritische Potential geglättet werden sollte."
Im Sammler vermutet H. „einen Sozialkritiker des dritten vorchristlichen Jahrhunderts". Die Königstravestie besagt, daß der Geliebte durch die Liebe einem König gleichwertig sei. Der erste Hauptteil 2,8—5,1 entfaltet die Kultur/Natur-Thematik. „Die im Liebesgarten gemachten Erfahrungen nehmen den Kampf mit der gesellschaftlichen Realität auf; darauf beruht ein Großteil des kompositorischen Konzeptes des Hld!" Die den Garten kennen, scheuen nicht die Auseinandersetzung mit der Stadt, sie müssen das Leben feiern. Wer liebt, glaubt an das Leben und widersteht dem Tod, den Chaosmächten. Sprachlich steht das Buch Qohelet nahe, die Gesamtanlage verweise in Richtung der griechischen Bukolik, die Parallelen sollte man im einzelnen diskutieren. Man kann sich fragen, ob der neueste Forschungsstand immer aufgearbeitet wurde und die Auswahl mit Betonung der Drama- und Fragmenthypothese nicht etwas einseitig ist. Neben der differenzierten Analyse fehlt einem oft die Auslegung, man wünscht sich stärker den Ductus des Sammlers und seiner Disposition herausgestellt. Ebenso möchte man über das überlieferte Material mehr erfahren. Ist der Gegensatz Stadt-Land nicht überzogen? Gibt es nicht im Bild der Stadt das Hineinführen ins Haus der Mutter, in den Königspalast, das Haus des Weines? Und schließlich: Kann man die „theologische Linie" auf ein paar Beispiele festlegen und müßte man nicht auch weitere enge Parallelen diskutieren? Insgesamt ist es eine gründliche, interessante und engagierte Arbeit.
Graz *Helmut Madl*

■ SCHWIER HELMUT, *Tempel und Tempelzerstörung.* Untersuchungen zu den theol. und ideol. Faktoren im ersten jüdisch-röm. Krieg (66—74 n. Chr.). (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 11). (XII, 421). Universitätsverlag, Freiburg Schweiz/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. Geb.

Das aus einer Dissertation (Heidelberg 1987) hervorgegangene Buch geht nach einer kurzen Darstellung der Ereignisgeschichte des Jüdischen Krieges ausführlich auf seinen ideologischen Hintergrund ein. Die entscheidende Rolle auf jüdischer Seite spielen die Heiligkeit und Reinheit des Tempels sowie die daraus resultierende Überzeugung seiner Unzerstörbarkeit, die Gott selbst als Mitkämpfer garantieren würde. Eine ständige Verschärfung und Ausweitung der Reinheitsforderungen über den Tempel und Jerusalem hinaus auf ganz Judäa im Lauf des 1. Jh.s münden in die Verweigerung der Opfer für den Kaiser, die Zerstörung der Antonia und die Zwangsbeschneidung des Metelius; auch die Tempelreinigung und Neuordnung des Hohepriestertums durch die Zeloten belegen die Bedeutung der Tempelideologie für den Aufstand. Eine ähnliche Rolle auf römischer Seite spielt der Jupitertempel auf dem Kapitol als Garant der Pax Romana und der römischen Herrschaft, die man andererseits durch einen Herrscher aus dem Orient bedroht glaubt. Die Propaganda für Vespasian deutet die Erwartung des Herrschers aus dem Osten auf Vespasian um und stilisiert den Jüdischen Krieg zu einem Krieg des Westens gegen den Orient hoch. Überzeugend argumentiert Schwier dafür, daß die Zerstörung des Tempels von Vespasian befohlen und nicht einfach ein Unglück gewesen sei. Das Opfer an den Standarten (mit dem Adler Jupiters) im brennenden Tempel symbolisiert den Sieg Jupiters über den Orient; die Jerusalemer Kultgeräte sind deshalb auch die Hauptattraktion des Triumphzuges Vespasians, der sie im Jupitertempel niederlegt und die jüdische Tempelsteuer für den Wiederaufbau des im Dezember 69 abgebrannten Jupitertempels

umwidmet. Daß der Brand am Kapitol Vespasians Anhängern angelastet wurde, machte diese Gegenpropaganda besonders opportun.
Das Buch ist eine notwendige Ergänzung zur von Schwier noch nicht berücksichtigten, eher sozialgeschichtlichen Arbeit von M. Goodman, The Ruling Class of Judaea. The origins of the Jewish revolt against Rome 66—70, Cambridge 1987. Schwier gelingt es in dieser sehr materialreichen Studie, viele Ereignisse des Jüdischen Krieges durch die Herausarbeitung der ideologischen Zusammenhänge verständlicher zu machen. Besonders die Darstellung der vespasianischen Propaganda bietet viel Neues und trägt Wesentliches zum Verständnis der Ereignisse bei. Manches mag überinterpretiert oder fraglich sein (etwa die Bedeutung der Schleifung der Tempelruinen: Grabungen der letzten Jahrzehnte haben es wahrscheinlich gemacht, daß noch im 4. Jh. Mauern der Ruinen in beträchtlicher Höhe standen), doch die Grundlinien der Darstellung überzeugen völlig.

Wien *Günter Stemberger*

■ BETZ OTTO, *Jesus. Der Messias Israels.* Aufsätze zur biblischen Theologie. (Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament 42). (482). J. C. B. Mohr, Tübingen 1987. Geb. DM 178,—.

Diese bibeltheologischen Aufsätze, die zum 70. Geburtstag des Verfassers von R. Riesner zusammengestellt und von M. Hengel herausgegeben wurden, bieten den Ertrag wissenschaftlich exegetischer Arbeit aus den letzten 30 Jahren an der ev. theol. Fakultät Tübingen und am Chicago Theological Seminary. Sie umfassen in vier Abschnitten Beiträge zum Judentum, Jesus, den Synoptikern und zu Johannes. Der Autor ist bekannt dafür, daß er einem übertriebenen Zweifel und einer überwuchernden Skepsis in bezug auf den historischen Jesus und eine verläßliche Weitergabe der Tradition ablehnend gegenübersteht. Seine Tübinger Antrittsvorlesung zum Thema des messianischen Bewußtseins Jesu hat einen deutlich positiven Akzent zu einer Zeit gesetzt (1961), als Bultmann und seine Schule allzu einseitig das Feld beherrschten. Der Verfasser erklärt die ntl. Texte auf dem Hintergrund ihres atl. Wurzelbodens und im Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Judentum, im besonderen Qumran und Josephus, wozu ihn seine Mitarbeit bei der Josephus-Übersetzung (O. Michel-O. Bauernfeind) und seine atl. Dissertation zu „Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte" (1960) prädestinieren. Neu kommt zum Abdruck früherer Arbeiten ein Aufsatz über „Ps 104 in Lehre und Wirken Jesu" und eine Abhandlung über „Bergpredigt und Sinaitradition" hinzu. Durchgehend ist das Bemühen festzustellen, das Maß geistvoller Spekulationen und Vermutungen zurückzudrängen und die Exegese auf einen soliden Boden zu stellen. In diesem Sinn ist dieser Sammelband nicht nur ein Gegengewicht gegenüber allzu gewagten Thesen und Trends, sondern vor allem ein Wegweiser auf eine gesunde Mitte zu. Mit seiner leichten Lesbarkeit empfiehlt sich das Buch für viele Leser.

Linz *Albert Fuchs*

■ GNILKA JOACHIM, *Neutestamentliche Theologie.* Ein Überblick. (Die Neue Echter Bibel. Ergänzungsband 1 zum Neuen Testament). (158). Echter Verlag, Würzburg 1989. Kart.

Joachim Gnilka, Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität München, bietet in dem Ergänzungsband 1 zum Neuen Testament einen Überblick über das geschichtliche Wechselspiel der christologischen, anthropologischen, soteriologischen, eschatologischen und ekklesiologischen Grundmotive und Themen in den neutestamentlichen Schriften. Er erarbeitet dabei den für den christlichen Glauben verbindlichen aktuellen Gehalt des Neuen Testaments, jene Grundrelation Jesus-Glaubender, und zwar in den Spiegelungen des der Verschriftlichung vorausliegenden Kerygmas mit seinen bekenntnismäßigen und hymnischen Glaubensaussagen (62ff), der Spruchquelle (23ff) und dem vormarkinischen Passionsbericht, wie in der theologischen Eigenart der verschiedenen Haupttypen der Schriftengruppen. Dies geschieht so, daß dabei die jeweilige Eigenart der einzelnen Schriften in der Sicht ihrer Entwürfe, Begrifflichkeit und Sonderüberlieferung zu ihrem vollen theologischen Recht kommt. Die Darstellung der paulinischen Theologie beginnt mit dem Satz: „Die erste Aussage, die man über das paulinische Menschenbild machen muß, ist die, daß der Mensch Leib (sóma) ist" (68). Es wird in einer klaren Auffächerung die Theologie des „Lehrers der Väter" entfaltet, der vielfach das Gesicht des Christentums geprägt, den Glaubensbegriff radikalisiert und im untrüglichen Doppelgeschehen von Tod und Auferstehung von der neuen, in Gott gewonnenen und geschenkten Freiheit spricht. Weitere Kapitel sind der nachpaulinischen Theologie gewidmet, dem 2. Thess, der kleinasiatischen Theologie des Kol und Eph, den Pastoralbriefen, der im Neuen Testament so eigen konturierten Theologie des Hebr und der katholischen Briefe (93—125). Den Abschluß bildet die Theologie des johanneischen Schrifttums (126—148) mit dessen einigendem christologischen Horizont, jener alle Einzelheiten prägenden Prämisse von Gotteslehre, Erwählung, Offenbarung, Ethik und Eschatologie. In seinem Sohn, der im Sterben für seine Freunde die göttliche Liebe vollendet (Joh 15,13), will Gott sich finden lassen. Mit einer theologischen Skizze über die Apokalypse (149—156), deren theozentrische Sicht, Soteriologie und Eschatologie schließt die Abhandlung. Alles in allem ist in klarer Diktion und in sachkompetenter Weise das jeweilige theologische Relief dargestellt und dem biblisch Interessierten eine hilfreiche Orientierung für das Studium des Wortes Gottes in die Hand gegeben.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ THEOBALD MICHAEL, *Die Fleischwerdung des Logos.* Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh. (Neutestamentl. Abhandlungen, Neue Folge 20). (X, 537). Aschendorff, Münster 1988. Ln. DM 148,—.

Schon in seiner früheren Studie zum Prolog des JohEv (Im Anfang war das Wort [SBS, 106], Stuttgart 1983) hat der Verfasser als Desiderat der For-

schung vermerkt, daß nach der Analyse der Struktur des Prologs auch dessen Zusammenhang mit dem übrigen Evangelium und seine Funktion für den Leser untersucht und erörtert werden müßten. In seiner Regensburger Habilitationsschrift von 1985 — die Literatur ist bis 1987 nachgetragen — widmet sich der Verfasser nun selbst dieser Aufgabe in einer gründlichen, teilweise aber auch schwer zu lesenden Monographie. Zunächst wird im ersten Teil die Forschungsgeschichte des 19. und 20. Jh. sehr eingehend besprochen; darauf folgen die exegetischen Studien, die das Verhältnis des Prologs zur ganzen Evangeliumseröffnung (1,1—51) zum Corpus des Evangeliums und in einem weiteren Kapitel zu 1 Joh klären wollen. Schließlich kommt die Funktion des Prologs für das Ev. zur Sprache, wobei sich die altbekannte Frage nach dem historischen Sitz im Leben als methodisch-sachlicher Angelpunkt herausstellt. Auf weiten Strecken ist zwar die Analyse des Textes von formal-syntaktischen, semantischen und pragmatischen Überlegungen beherrscht, doch beurteilt Th. selbst seine Arbeit im wesentlichen als „historisch-kritisch", da sich sonst Joh 1,14 nicht verstehen läßt. In der Beurteilung der Eigenart und Funktion des Prologs kommt das Buch Theobalds zu einem einschneidenden Umschwung gegenüber früheren Lösungsmodellen. Während dieser in der vorausgehenden Forschung im allgemeinen isoliert betrachtet wurde und die Exegeten vor der Aufgabe standen, die stilistisch auffallenden und inhaltlich störenden VV.6—8 zu erklären, die inmitten eines Logoshymnus in Prosa vom Täufer Johannes handeln, sieht Th. umgekehrt den Prolog als Lektüreanweisung für das ganze Evangelium und die erwähnten Verse als dessen alten Beginn. Nicht ein alter Hymnus wurde also durch Einschübe interpretiert, sondern der in bestimmter gnostisierender Umgebung mißverständlich gewordene bzw. falsch interpretierte Evangeliumsbeginn wird durch den Prolog entschärft.

Th. vertritt die These, daß das JohEv ursprünglich wie das MkEv mit dem Auftreten des Täufers und der Taufe Jesu durch ihn begann und diese letztere Szene im Zusammenhang mit Fragen über das wahre Wesen Jesu mißbraucht wurde. Um den Häretikern entgegenzutreten, die ein Herabkommen des Geistes Gottes auf Jesus bei der Taufe und ein Sich-wieder-Zurückziehen vor dem Tod Jesu behaupteten, setzten bestimmte Kreise der joh. Gemeinde im nachhinein den Logoshymnus an die Spitze des Evangeliums und legten so das wahre Verständnis der Person Jesu fest: „Geschichtlich gesehen nahm zwar Jesu Wirken seinen Anfang mit dem Auftreten des Täufers (1,6ff; vgl. Mk 1,1), doch ist seine wahre ἀρχή als die des Logos *einerseits* in der Ewigkeit Gottes verborgen (1,1f), *andererseits* in der Weise der Inkarnation des Logos seiner Person von ihrer Geburt an eingestiftet (1,14)" (490). Die Tatsache, daß der Beginn des 1 Joh (1,1—4) sprachlich und inhaltlich in auffallender Weise am Prolog anknüpft, läßt sich demnach als „Versuch verstehen, die Autorität der vorliegenden Endfassung der Evs-Eröffnung zu bekräftigen und den Rang des Prologs als des hermeneutischen Schlüssels für das Verständnis des Evs insgesamt unmißverständlich festzuschreiben" (422). 1 Joh wie der Prolog wären somit Zeugnisse eines erbitterten Streites (vgl. 400), der innerhalb der joh. Gemeinde bezüglich der Christologie des JohEv entstanden war und zur endgültigen Spaltung führte. Für den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Logosvorstellung verweist der Autor auf ähnliche Vorstellungen im Nag-Hammadi-Codex „Protennoia Trimorphos" (XIII,1) bzw. auf Ps-Philo, LibAnt 60,2 (vgl. 484-8), obwohl dieser Zusammenhang sicher noch gründlicher Durchleuchtung bedarf. Für die für Th. maßgebliche Frage nach der Funktion des Prologs für das Evangelium und dem damit zusammenhängenden konkreten Sitz im Leben ist die Abhandlung ein kräftiges Signal.

PS: Die reichlich aufgesplitterte Bibliographie erweist sich für den Leser als sehr ungünstig.

Linz *Albert Fuchs*

■ HOFRICHTER PETER, *Wer ist der „Mensch, von Gott gesandt" in Joh 1,6?* Ergänzungsheft zu Band 17: Im Anfang war der „Johannesprolog". Das urchristliche Logosbekenntnis — die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie. (Biblische Untersuchungen, 21). (109). Friedrich Pustet, Regensburg. Kart. DM 24,—.

Vier Jahre nach seiner Monographie „Im Anfang war der Johannesprolog" (vgl. ThPQ 135, 1987, 378f) legt H. in diesem Ergänzungsheft nochmals seine Thesen dar, indem er auf die z. T. recht ausführlichen Rezensionen zum Hauptwerk reagiert (vgl. S. 8f). Zunächst werden die literarkritischen Hauptargumente für die Rekonstruktion des vom Evangelium noch unabhängigen Prologs als „Bekenntnishymnus" genannt (S. 9—47. Die zentralen Thesen werden nochmals auf S. 75—85 in englischer Übersetzung gebracht; eine gesonderte Veröffentlichung in einem englischsprachigen Journal hätte m. E. aber bessere Wirkung erzielt). Der Ausgangspunkt ist Joh 1,6—8, wobei die Deutung dieser Verse auf Johannes den Täufer als redaktionell zu betrachten ist. Die Deutung des ursprünglichen Textes Vs. 6ab.7b(c) auf Christus fügt sich — wie die singularische Lesart in Vs. 13 — ausgezeichnet in den Logoshymnus ein. Der so rekonstruierte Prolog steht am Anfang des Joh-Ev, im doppelten Sinn: Erst durch die Anknüpfung von Joh 1,19ff wird der „Mensch" in 1,6 redaktionell auf Johannes den Täufer interpretiert, wesentlicher ist aber H.s Betonung, daß überhaupt das ganze Joh-Ev als Kommentar zu diesem Bekenntnishymnus angesehen werden muß. Aber auch der gnostische Mythos (S. 48—53) kann als Ausformung der im urchristlichen Logoshymnus gebündelt vorliegenden Vorstellungen gelten. Die Jesusbewegung, die sich in diesem Text dokumentiert, ist somit Ausgangspunkt sowohl für die Gnosis als auch für das neutestamentliche Christentum. — Wie H. selbst richtig betont, geben neben den beiden ersten Kapiteln der Genesis, platonischen und philonischen Vorstellungen auch Motive aus heidnischen Religionen den vielfältigen Nährboden für die Gnosis ab; daher scheint mir die Bedeutung des Logoshymnus als Ausgangspunkt der Gnosis doch etwas überschätzt zu sein, zumal hier wohl der Unterschiedlichkeit der gnostischen Richtungen (beinahe dürfte man sagen

Religionen) zu wenig Rechnung getragen wird.
Allerdings wird man zubilligen dürfen, daß der vom Evangelium unabhängige Logoshymnus offen genug war, um in verschiedenen gnostischen Richtungen aufgenommen zu werden. Dies zeigt etwa die Bezugnahme auf den Logoshymnus durch Augustinus: H. (S. 63—73) hat deutlich gemacht, wie Augustinus in den Confessiones und in Contra Secundum offensichtlich eine manichäische Textform zitiert, die die Sendung des Menschen in Joh 1,6 auf die Menschenseele deutet, um dadurch die Göttlichkeit der Seele auszudrücken. Gegen diese Deutung wendet sich Augustinus, aber gleichzeitig bestätigt er, daß offensichtlich noch im 4. Jh. eine Form des Logoshymnus bekannt war, die von der kanonischen Version abweicht. — Eine ebenfalls vom Evangelium unabhängige Form des Hymnus kennt Justin Martyr (S. 54—62). Während er — wegen der Spannung zwischen Subordination des Logos und der Einheit von Vater und Sohn im Evangelium — das Joh-Ev nicht verwendet, betont er die Logoschristologie und wendet sich v. a. gegen die mangelnde Unterscheidung zwischen Vater und Sohn von seiten der Modalisten. Seine Aussagen über die Fleischwerdung des Logos und über den göttlichen Ursprung Christi setzen dabei mit der Bezugnahme auf Joh 1,13 jene (singularische) Textform voraus, die als vorredaktioneller Bekenntnishymnus ermittelt werden konnte.
Ein Gesamturteil des kleinen Büchleins ist schwierig: Positiv sei vermerkt, daß es kompakt über H.s Thesen über den Johannesprolog und die Folgen für die ntl. Theologie und die Gnosis informiert. Die Rekonstruktion des vorkanonischen Textes hat einiges für sich, wie man am Weiterleben dieser Tradition bei Justin und Augustinus sehen kann. Das hier von H. zur Exegesegeschichte beigebrachte Material sollte — obwohl man es im vorliegenden Büchlein kaum erwartet — in der weiteren Forschung nicht übersehen werden. Die großen Konsequenzen, die H. aus seiner Textrekonstruktion zieht, werden aber wohl weiter umstritten bleiben.
Graz *Manfred Hutter*

■ ERNST JOSEF, *Johannes der Täufer.* Interpretation — Geschichte — Wirkungsgeschichte. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, B. 53). (428). W. de Gruyter, Berlin 1989. Ln. DM 158,—.

Es ist lange her, daß im katholischen deutschsprachigen Raum eine Monographie zur Person und theologischen Gestalt Johannes des Täufers erschienen ist (vgl. Th. Innitzer, 1908). Namen wie M. Dibelius (1911), E. Lohmeyer (1932) und J. Becker (1972) haben inzwischen auf protestantischer Seite die Forschung bestimmt und vor allem unter formgeschichtlichem und redaktionsgeschichtlichem Aspekt ihre Beiträge geleistet, wenn auch die in bezug auf die Tätigkeit des Johannes besonders notwendige religionsgeschichtliche Forschung nicht stehengeblieben ist und sich in den letzten Jahrzehnten vor allem mit Qumran auseinandergesetzt hat. Nun liegt gewissermaßen ein katholisches Resümee aller wissenschaftlichen Bemühungen vor, die sich um jenen Johannes konzentrieren, der bei Mt 11,11 von Jesus selbst die höchste vorstellbare Anerkennung erhält. Der Forschung hat die historische Rekonstruktion seines Lebens und seiner Verkündigung umso mehr Probleme gebracht, je mehr man erkannte, wie sehr er von der ausgeprägten Theologie der Evangelisten und Traditionsschichten in Anspruch genommen und zum Vorläufer gemacht wurde. Dieser quellenbedingten Voraussetzung entsprechend geht Ernst dem besonderen Profil des Johannes bei Mk, in der Logienquelle, bei Lk, in der lukanischen Kindheitserzählung, in der Apg, bei Mt und bei Joh nach. Als Ergänzung wird ein Blick auf die frühen Kirchenschriftsteller und auf Josephus Flavius geworfen, wobei in einem historischen Rückblick eine Synthese dessen zu schaffen versucht wird, was sich in den teilweise durch Theologie und Legendenbildung überformten Texten an Historischem greifen läßt. Ohne daß hier näher ins Detail gegangen werden kann, zeigen die einzelnen Kapitel nicht nur das besondere Interesse des jeweiligen Redaktors bzw. Evangelisten an Taufe, Verkündigung und Schicksal des Johannes, sondern auch wie bedeutsam seine Gestalt in der gemeinurchristlichen Theologie und Glaubensdarstellung war. Das hindert nicht, daß der Verfasser in der quellenkritischen Beurteilung mehrmals noch den alten, immer fragwürdiger werdenden und anscheinend inzwischen von ihm selbst aufgegebenen (vgl. Theologie und Glaube 79 [1989] 622) Standpunkt der Zweiquellentheorie zur Sprache bringt (vgl. etwa S. 40, wo es heißt, daß in den Abschnitt aus Q der Mk-Stoff eingeschoben sei, was die Sache auf den Kopf stellt, oder S. 55, wo das alte Schlagwort von der treuen Wiedergabe der Täuferpredigt in der Logienschrift wiederholt wird). Es ist dann nur konsequent, daß auch der traditionsgeschichtliche Entwicklungsgang verschwommen und undurchschaubar wird (vgl. z. B. S. 306, Anm. 129 und S. 309) und das Täuferbild des Mt und Lk und von Q, teilweise aber auch von Mk ziemlich anders ausfällt, als es bei kritischerer Beurteilung der Fall wäre. Wenn für die wissenschaftliche Forschung somit noch nicht alle Fragen beantwortet sind, bietet das Buch doch eine ausgiebige Auseinandersetzung mit der gesamten Problematik des Täuferstoffes und stellt in diesem Sinn eine anerkennenswerte Leistung dar, für die dem Verfasser aufrichtiger Dank gebührt.
Linz *Albert Fuchs*

■ GIESEN HEINZ, *Johannes-Apokalypse.* (Stuttgarter Kleiner Kommentar — Neues Testament, 18). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart ^{2}1989. (192). Kart. DM 19,80.

Wie kaum eine andere Schrift des Neuen Testaments bereitet die Offenbarung Jesu Christi (Offb 1,1), die sogenannte „Offenbarung des Johannes", Schwierigkeiten bei der Auslegung. Es ist daher H. Giesen zu danken, daß er einen Kommentar zu dieser immer wieder nur oberflächlich gelesenen und sehr oft mißgedeuteten Schrift vorgelegt hat.
Nach einer kurzen Behandlung der „Einleitungsfragen" erklärt der Autor die einzelnen Perikopen — zum Teil in Auseinandersetzung mit bisher üblichen Hypothesen, denen er nicht selten plausiblere

Lösungsvorschläge entgegengesetzt. Als Anhang sind eine kurze Erläuterung der zitierten außerbiblischen Literatur und hilfreiche Fragen zur praktischen Bibelarbeit angefügt. Zentrale Themen der Offb werden — wie es der Anlage des Stuttgarter Kleinen Kommentars entspricht — in prägnanten Exkursen abgehandelt.

Da die Bilderwelt der Offb dem heutigen Leser weithin fremd ist, versucht Giesen vor allem diese fremdartigen Bilder zu erklären, um den Bibeltext verständlich zu machen. Stets wird dabei der zeit- und religionsgeschichtliche (vgl. die zahlreichen alttestamentlichen und außerbiblischen Parallelen) Hintergrund nicht nur beachtet, sondern zum tragenden Prinzip der Auslegung gemacht. Daher gelingt es dem Verfasser Gott und das Lamm (= Jesus) als Herren des Geschehens — von allem Anfang an bis hin zum Ende — darzustellen. Gott setzt sich gegen allen Widerstand durch. Die Herrschaft gehört schon *jetzt* Gott, und die Christen sind als die eigentlichen Adressaten der Offb bereits die Geretteten. Grundlegend geht es in der Offb, wie Giesen zu Recht immer wieder hervorhebt, um die *Heilszusage* an die Christen. Diese Heilszusage soll für die Christen *Trost sein* und *zur Bewährung in der Bedrängnis anregen*. Die Schreckensbilder der Offb gelten dagegen nur den Nichtchristen und sollen als „pädagogische" Mittel die Christen zum Durchhalten in ihrer schwierigen Situation bewegen.

Dem Autor ist es gelungen, in verständlicher Diktion überzeugende Erklärungen zu den verschiedenen Bildern und Symbolen zu liefern. Exemplarisch sei hier nur auf das ekklesiale Verständnis von Offb 12 hingewiesen, wo die „Frau als Symbol für das Gottesvolk in seiner Einheit von Altem und Neuem Bund" (96) interpretiert wird.

Daß einerseits nach einer allgemein verständlichen Erklärung der Offb eine große Nachfrage herrscht, und andererseits es Giesen tatsächlich gelungen ist, diesem Verlangen zu entsprechen, zeigt sich nicht zuletzt darin, daß innerhalb kurzer Zeit bereits die zweite Auflage erschienen ist, die gegenüber der Erstauflage geringfügig erweitert (bes.24) und korrigiert wurde.

Mit Hilfe dieses wertvollen Kommentars wird es wohl vielen Bibelkreisleiter/inne/n und Theolog/inn/en gelingen, in der Offb Jesu Christi eine *Froh*botschaft an die Christen (und keine Drohbotschaft) zu sehen.

Rohr *Franz Kogler*

■ MERKLEIN HELMUT, *Studien zu Jesus und Paulus.* (Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament 43). (479). J. C. B. Mohr, Tübingen 1987. Kart. DM 74,—.

Dieser Sammelband enthält insgesamt 16 Aufsätze und Abhandlungen, die in der Zeit der Lehrtätigkeit des Verfassers in Bonn entstanden sind. Ungefähr zu gleichen Teilen sind es „Studien zu Jesus und den Anfängen der Christologie" und „Studien zu Paulus". Im ersten Abschnitt bietet der Beitrag über Jesus und das Reich Gottes — übernommen aus dem Handbuch für Fundamentaltheologie II — einen gewissen grundlegenden Überblick, die übrigen haben speziellere Themen zum Inhalt. Sehr informativ erschienen dem Rezensenten die Artikel zur Überlieferungsgeschichte der ntl. Abendmahlstraditionen und zum Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod. Für die Christologie sind besonders zwei Beiträge aufschlußreich und gewichtig, die der Entstehung der Messias-, Sohn Gottes- und Menschensohnbezeichnung nachgehen bzw. Entwicklung und Sinn der Präexistenzaussagen erläutern. Im Bereich der Paulusbriefe und der paulinischen und nachpaulinischen Theologie spiegeln die Untersuchungen zum Leib-Christi-Gedanken, zur Einheitlichkeit des 1 Kor und zur Aufnahme paulinischer Theologie im Kol und Eph, um nur einige zu nennen, den Querschnitt der heutigen Exegese. Die meisten Aufsätze, die gegenüber ihrer Erstveröffentlichung nur wenig verändert sind, führen die Sachdiskussion fort, sofern sie nicht bei ihrem ersten Erscheinen wesentlich in offene Fragen eingegriffen haben. Von verschiedenen Mitarbeitern wurde ein ausführliches Schriftstellenregister angefertigt, das den Band auch für Einzelfragen leicht verfügbar macht. Obwohl die Einzelarbeiten eine exegetische Entstehungsgeschichte und Zielsetzung haben, gibt es in beiden Teilen zahlreiche Ansätze, die auch für andere theologische Disziplinen (Dogma und Dogmengeschichte, Fundamentaltheologie, frühe Kirchengeschichte) von Nutzen sind. Von wenigen Ausnahmen abgesehen sind diese Studien zu Jesus und Paulus von allgemeinem Interesse und können auch nicht-exegetischen Lesern empfohlen werden.

Linz *Albert Fuchs*

■ GIESRIEGL RICHARD, *Die Sprengkraft des Geistes.* Charismen und Apostolischer Dienst des Paulus im 1. Korintherbrief. (Hochschulschriften Forschungen, Band 2). Österreichischer Kulturverlag, Thaur/Tirol 1989. Brosch. S 298.—.

Die Untersuchung von R. Giesriegl sucht anhand des 1. Korintherbriefes zu erheben, „welche Bedeutung nach Auffassung des Apostels Paulus den Charismen für das Leben der christlichen Gemeinde zukommt, wie Paulus seinen apostolischen Dienst versteht und in welcher Weise er ihn in der korinthischen Gemeinde ausübt." (331) Die Studie ist dabei zwar thematisch im Horizont der Auseinandersetzung um „Charisma und Amt" angesiedelt, sucht aber den bekannten „Engführungen" dieser Diskussion durch die übergreifende Frage nach dem Verhältnis von „Geist und Dienst" zu entgehen. Vf. ist zudem bemüht, durch die Beschränkung auf den 1. Korintherbrief seine Thesen mit Blick auf eine konkrete Gemeindesituation hin zu entwickeln und so die theologischen Aussagen wenigstens im Ansatz auch „praktisch" überprüfbar zu machen.

Klar und übersichtlich führt die Studie den Leser auf vier thematischen Ebenen in die für paulinische Pneumatologie bedeutsamen Sachbereiche ein: „Die Kritik am korinthischen Enthusiasmus durch die Pneumatologie des Paulus" (1. Teil), „Die Charismen" (2. Teil), „Paulus als Diener Christi und Verwalter von Geheimnissen Gottes" (3. Teil), „Der apostolische Dienst des Paulus an der Gemeinde von Korinth" (4. Teil). Dabei entfaltet sich schrittweise

das Bild einer Gemeinde, die zwar eine Fülle von Geistwirkungen erfahren hat, diese aber nicht in eine von der Liebe getragene Ordnung zu bringen weiß. Vor allem auf außergewöhnliche Geistphänomene ausgerichtet steht die korinthische Gemeinde in der Gefahr, in die Schwärmerei abzugleiten. Paulus stellt deshalb dem pneumatischen Enthusiasmus der Korinther, „der den zukünftigen Äon bereits in der Gegenwart zu erheben können meinte" (82), seine Vorstellung des Geistes als einer Gabe der Zwischenzeit entgegen. Besonders in der Lehre von den Charismen verdeutlicht er, daß alle geistgewirkten Begabungen als „Dienste" zu verstehen sind und „auch die alltäglichen Dienstleistungen unter diesem Begriff" einbezogen werden müssen (193). Er ruft den Korinthern so in Erinnerung, daß eine christliche Gemeinde ihr inneres Leben in der Zwischenzeit durch diese geistgewirkten Diensten erhält und deshalb auf deren rechte, der Einheit und dem Aufbau der Gemeinde dienende Ordnung bedacht sein muß. Gegen allen schwärmerischen Überschwang verweist der Apostel die Korinther auf das Evangelium Jesu Christi, dem sein Dienst gilt und das ihn auch in die Verantwortung für die korinthische Gemeinde gestellt hat. Als Apostel zum Dienst der Einheit berufen muß er bei aller Freude über das Wirken des Geistes in Korinth jenen Auswüchsen entgegentreten, durch die die Einheit der Gemeinde Schaden leidet. Die hier angezeigte Studie von R. Giesriegl zeichnet sich u. E. durch eine Reihe von Vorzügen aus, die sie gerade auch für den nicht nur fachexegetisch interessierten Leser interessant macht: 1. Sie empfiehlt sich durch „Lesbarkeit", das will sagen: das Buch erscheint sowohl in der Textgestaltung als auch in der exemplarischen Auswahl der Belege ausgesprochen „leserfreundlich". 2. Vf. ist mit Erfolg darum bemüht, den Leser anhand der Fragen um „Dienst und Geist" grundsätzlich in den 1. Korintherbrief einzuführen und ihm so eine eindrückliche Vorstellung vom Leben einer urchristlichen Gemeinde zu vermitteln. 3. Die exegetische Argumentation vollzieht sich im Horizont der kirchlich-spirituellen Aufbrüche unserer Zeit; sie hat deren Chancen, aber auch deren Verwerfungen im Blick. Das Buch ist deshalb eine gute Anleitung für das aktuelle kirchliche Nachdenken über das Verhältnis von Geistwirkungen und Gemeindestrukturen in unseren Gemeinden.

Erfurt *Claus-Peter März*

■ MÄRZ CLAUS-PETER, *Hebräerbrief.* (Die Neue Echter Bibel, NT, Bd. 16). (88). Echter, Würzburg 1989. Brosch. DM 24,—/S 187.20.

Der vom Erfurter Neutestamentler Claus-Peter März exegetisierte Hebräerbrief ist ein pastorales Schreiben der Ermunterung und des Trostes voll sprachlich-rhetorischer Schönheit und mit einer soteriologisch entworfenen Christologie. In ihr verschmelzen so viele Traditionen wie in keiner anderen urchristlichen Schrift. Programmatisch wird dies schon im Prooemium (1,1—4) deutlich mit dem Nacheinander von Prophet und Sohn, das so auszugleichen ist, daß der Prophet auch adoptiert, der Sohn auch mit dem munus propheticum beauftragt werden kann. Er ist als Sohn Gottes Mittler der Schöpfung und Erbe des Alls. In der Zitierung der Schriftbeweise (aus Ps 110,1 in Hebr 1,3, aus Ps 2,7 in 1,5) geht es um die Erhöhung, so daß Hypostasen- und Erhöhungschristologie ineinanderfließen. In 1,3, „er hat die Reinigung von den Sünden bewirkt", klingt auch der Gottesknecht-Aspekt an, so daß nun auch Knecht, Sohn und Prophet zum Erhöhten werden und umgekehrt. Durch die Verbindung von Ps 2,7 mit Ps 110,4 in Hebr 5,5f wird der Sohn mit dem Priesterkönig Melchisedek gleichgesetzt, dem „Hohenpriester". Durch Jesu Sühnewerk wird zwischen Gott und den Menschen vermittelt und der Weg in den Himmel gebahnt. Die Gottessohnchristologie wird damit auf die ganze Sühnopfertheologie bezogen, mit dem sündlosen Gottessohn selbst als Sühneopfer. Die Adressaten sollen auf dem vom Hohenpriester Jesu gebahnten Weg durch die Welt zum himmlischen Heiligtum bleiben, in festem Glauben und treuem Bekenntnis. In hinführenden Skizzen zeigt C.-P. März den Verfasser, einen hochgebildeten, der hellenistisch-jüdischen Tradition verpflichteten (Juden-)Christen als Schrifttheologen, behandelt die Sprachform, die Kompositionsweise und den religionsgeschichtlichen Hintergrund und entfaltet diese im NT singuläre Christologie mit ihrer Eschatologie, der paränetischen Abzweckung und in ihrem gedanklichen Aufbau. Es ist ein in der gebotenen Kürze des Kommentarwerks gut konturierte Darbietung.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ TROBISCH DAVID, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung.* Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 10). (163). Universitätsverlag, Freiburg Schweiz, und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. Geb.

In dieser Heidelberger Dissertation von 1988 (Prof. G. Theißen) versucht der Autor, die Entwicklung des Corpus Paulinum zu rekonstruieren. Er geht dabei einerseits von den vorliegenden Paulus-Handschriften aus, berücksichtigt andererseits aber auch Informationen aus Katalogen, Übersetzungen und Kommentaren der alten Kirche und kommt zu dem Ergebnis, er könne zwei Reihen von Briefen als Grundmuster anführen: Röm, Kor, Gal, Eph, Phil, Kol, Thess, Tim, Tit und Phlm für die eine, Röm, Hebr, 1 Kor, Eph für die andere (61). Dabei war die erste Sammlung nach Adressaten gegliedert, die zweite umfaßte Briefe mit allgemeiner Adresse. Für diese an die Allgemeinheit gerichteten, von ihm „katholisch" genannten Paulusbriefe weist Trobisch auf das Fehlen der Adresse in einigen Röm-Handschriften und auf die Erweiterung der Adresse des 1 Kor bei 1,2 hin. Mit Hebr 13,22 autorisiert Paulus das Schreiben eines andern, während der „Eph" sich wegen der mangelnden Ortsangabe als allgemeiner Brief verrate. Bezüglich der Echtheit oder Unechtheit von Kol und Eph wagt der Verfasser kein Urteil (vgl. 1 u. 119), was keineswegs eine Vertrautheit mit der neueren Exegese verrät, die sich bis auf wenige Ausnahmen sogar beim Kol schon lange für deuteropaulinische Herkunft entschieden hat. Auch wenn er bei 2 Thess und Past von „Fälschungen" redet (119),

scheint das Phänomen der Pseudepigraphie in seiner Art und Intention zu wenig verstanden. Interessant ist auch zu lesen, daß „die älteste Form des Röm, 1 Kor, 2 Kor, Phil und 1 Thess" nach Meinung des Verfassers „das Ergebnis einer Autorenrezension" sein soll (119; vgl. auch 129f), daß Paulus also die Korrespondenz an diese Gemeinden selbst zusammengefaßt und herausgegeben hätte. Nur ob Gal von Paulus selbst oder von einem anderen redigiert wurde, bleibt offen (119). Es ist nicht möglich, noch weiter auf einzelnes einzugehen, nur auf die phantasiereiche Gesamtschau am Ende sei noch hingewiesen (128—131). Hier wird allzu romanhaft argumentiert, um den Leser überzeugen zu können. So heißt es nach der Veröffentlichung des 1 Kor: „Das Leserinteresse ist überwältigend. Über Nacht wird Paulus zum Schriftsteller. Man möchte mehr lesen . . ." (129). Und der Gesandtschaft aus Ephesus übergibt Paulus in Milet „eine Abschrift des Röm, an die er noch persönliche Grüße und letzte Wünsche anfügt, zusammen mit einer Abschrift des 2 Kor" (130). Ohne daß man diesen Entwurf gleich den „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders" von W. H. Wackenroder an die Seite stellen dürfte und ohne die anregende Kraft der Phantasie auch für die Forschung zu unterschätzen, überwiegen hier die bloßen Möglichkeiten und die Unsicherheiten doch bei weitem das Gesicherte. Mit Recht hält der Verfasser selbst seine Rekonstruktion nicht für absolut und bestreitet nicht, „daß es nicht auch andere Interpretationsmöglichkeiten vor allem der ältesten Quellen gibt" und daß „notwendigerweise die Rekonstruktion" . . . „je weiter auf den historischen Paulus zugegangen wird, desto hypothetischer" werde (105). Diese Beschränkung miteingerechnet, bietet die Dissertation manche gute Anregung, selbst wenn sich die Thesen des Verfassers in der Auseinandersetzung mit anderen Überzeugungen erst bewähren müssen. PS: Mit den Satzzeichen und anderen sprachlichen Nuancen steht der Verfasser wiederholt auf Kriegsfuß.

Linz *Albert Fuchs*

■ BECKER JÜRGEN u. a., *Die Anfänge des Christentums.* Alte Welt und neue Hoffnung. (280). Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 45,80.

Der große Reichtum dieses Buches an Information und Theologie läßt sich nur mühsam an Hand der wichtigsten Sachthemen und Überschriften angeben und erschließt sich nur einem Leser, der sich gründlich Zeit nimmt für seine einzelnen Kapitel.

Wie im Vorwort vermerkt ist, ist es heute aufgrund der stark differenzierten und fast ins Unüberschaubare gewachsenen Entfaltung der ntl. Stoffgebiete und der dazugehörigen Umwelt für einen einzelnen nur mehr sehr schwer möglich, eine „Geschichte des Urchristentums" zu schreiben wie seinerzeit K. Weizsäcker, O. Pfleiderer, J. Weiß, E. Meyer u. a. So hat sich eine Gruppe von Fachleuten entschlossen, die Aufgabe auf mehrere Schultern zu verteilen, was es gestattet, dem neueren Stand der Exegese der ntl. Schriften und der in den letzten Jahrzehnten stark entwickelten soziologischen Erforschung des Frühchristentums besser gerecht zu werden. Wenn man die traditionelleren Erläuterungen von *C. Burchard* zu Person und Sendung Jesu und die nicht immer gesicherten Bemerkungen von *C. Colpe* zur ältesten jüdischen Gemeinde beiseite läßt, bringen die Aufsätze von *K. Löning* zum Stephanuskreis und von *J. Becker* zu Paulus und seiner Gemeinde schon manche ungewohnte Nuance. Besonders in der Apg ist ja ständig und mühsam zwischen historischer Entwicklung und theologischer Darstellung des Lk zu unterscheiden. Mit nicht geringem Interesse liest man die Beiträge zur nachapostolischen Zeit. *J. K. Riches* wendet sich dem Profil der Synoptiker zu, *P. Lampe* und *U. Luz* schreiben gemeinsam über die Existenzbedingungen der Christen in einer heidnischen Gesellschaft. Durch *U. B. Müller* wird einsichtig, was die ntl. Verfasser mit der apokalyptischen Sprache erreichen wollen, und der Engländer *C. K. Barrett* führt in einem schwierigen Artikel ein in die Welt der an den Rand gedrängten und innerlich gespaltenen joh. Gruppen. Ohne daß es völlig neu wäre, bringt die Heranziehung des sozialen Umfelds doch sehr viel Leben in sonst eher dogmatisch oder allgemein verstandene Texte. Und theologisch zeigt sich besonders im Bereich der joh. Schriften, der Deuteropaulinen und der übrigen Spätschriften der Ertrag der neuesten Forschung. Aus beiden Gründen ist das Buch sehr zu empfehlen, auch wenn es seine Kenntnisse nur dem aufmerksamen Leser erschließt.

Linz *Albert Fuchs*

■ PETZER J. H./HARTIN P. J. (Hg.), *A South African Perspective on the New Testament.* Essays by South African New Testament Scholars presented to Bruce Manning Metzger during his Visit to South Africa in 1985. (271). E. J. Brill, Leiden-Niederlande 1986. Geb. $ 41,75.

20 Autoren von den Instituten für Neues Testament oder Klassische Philologie an verschiedenen Universitäten Südafrikas haben sich zusammengetan, um diesen Sammelband gewissermaßen als Festschrift für B. M. Metzger anläßlich eines Besuches im Jahr 1985 an den genannten Institutionen zu überreichen. Er ist ebenso eine Ehrung für den international bekannten Textkritiker und Bibliker geworden wie ein respektables Spiegelbild der südafrikanischen neutestamentlichen Wissenschaft. Von der Herkunft aus nichtbiblischen Institutionen her und im Blick auf die Arbeit Metzgers, beschäftigen sich mehrere Beiträge dieses Bandes mit einzelnen Fragen des griechischen Textes, von Handschriften und Papyri. Der Großteil der Arbeiten ist aber Fragen der Linguistik oder der leserorientierten Exegese gewidmet. Die Aufsätze zu diesem Thema sind trotz ihrer formalen Ausrichtung nicht so allgemein wie viele andere Beispiele auf diesem Gebiet und auch nicht so minimal an Ertrag, wie man es bei linguistischen Arbeiten in den vergangenen zehn Jahren nicht selten feststellen mußte. Der einleitende Aufsatz versucht einen Überblick über den Wandel der biblischen Interpretation mit Blick auf die literaturwissenschaftlichen Methoden und deren Bedeutung für die Exegese zu geben. Mehr in Richtung der traditionellen historisch-kritischen Interpretation tendieren die Aufsätze zum Menschensohnproblem, zum Begriff Lamm Gottes

bei Joh und den Ego-eimi-Logien bei Joh 8—9 auf dem Hintergrund von Jes 42—43 bzw. Ex 3. Ohne hier noch weiteres im einzelnen anführen zu können, sind diese — ausnahmslos englischen — Beiträge, die um einen Lebenslauf und eine Bibliographie von B. Metzger ergänzt sind, als kräftiger Vorstoß in Richtung einer stärkeren sprachwissenschaftlichen Betrachtung neutestamentlicher Texte zu verstehen, die wegen ihrer Qualität und ihres Maßes nicht übergangen werden können.

Linz *Albert Fuchs*

■ BAUER WALTER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur.* 6., völlig neu bearbeitete Auflage. Unter bes. Mitarbeit v. V. Reichmann, hg. von Kurt und Barbara Aland. (XXIV/1795). Institut für neutestamentliche Textforschung, Münster 1988. DM 148,—.

Mehr als 20 Jahre haben die Herausgeber und ein Stab von weiteren Fachleuten an der Neugestaltung des Wörterbuches von W. Bauer gearbeitet, um es nicht bloß in neuem, leicht überschaubarem Schriftsatz, sondern auch inhaltlich umgeformt und sachlich erweitert einer internationalen Benützerschaft vorzulegen. Bereits die fünfte Auflage war vom Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster „an mehreren tausend Stellen geändert worden", ohne daß diese stillschweigenden Verbesserungen besonders vermerkt gewesen wären. Seit der letzten Auflage 1963 haben sich aber die wissenschaftlichen Voraussetzungen für ein Wörterbuch zum griechischen Neuen Testament vielfach geändert, so daß die „Herausgeber" sich jetzt zu keinem Neudruck, sondern zu einer tiefgehenden Bearbeitung entschlossen. Verändert wurde die Textgrundlage, da nun anstelle von Nestle[21] (1952) der Nestle-Aland-Text der 26. Auflage zugrundeliegt. Die konkreten Variantenangaben bei Bauer wurden dort fallengelassen, wo man sie im neuen Nestle-Aland — und zwar meist ausführlicher — finden kann. Eine bedeutende Erweiterung der Ausgangsbasis ergibt sich — von der Handschriftenfrage abgesehen — durch die Einbeziehung zahlreicher atl. und ntl. Apokryphen der griechisch überlieferten jüdischen Literatur zwischen den Testamenten, der Apostolischen Väter, der frühchristlichen Apologeten sowie von Irenäus, Clemens v. Alexandrien, Meliton v. Sardes, Didymus, Eusebius, Athanasius und anderen. Insgesamt wurden über 70 Schriften bzw. Autoren neu herangezogen. So verwundert es nicht, daß mehr als 250 neue Artikel aufgenommen wurden, die den Wortbestand erweitern und auch die Belege der alten Lemmata ergänzen. Insgesamt ist ein gutes Drittel des Inhalts neu, ohne daß der Umfang im Vergleich zur letzten Ausgabe wesentlich vermehrt worden wäre. Dies wird zum Teil dadurch erreicht, daß zahlreiche Literaturhinweise gestrichen worden sind, was nicht jeder als Gewinn empfinden wird. Als Ersatz finden sich Hinweise auf die entsprechenden Begriffe im Theologischen Wörterbuch von Kittel, bei C. Spicq, Notes de Lexiconographie néotestamentaire, I-III, Freiburg 1978—82 und anderen Standardwerken.

Hinzuweisen ist auch noch darauf, daß die sogenannten klassischen Autoren und die Septuaginta bei den Belegen stärker als bisher benützt wurden und daß durch die Schrifttype die neutestamentlichen Fundstellen leichter ersichtlich sind. Ermöglicht wurden diese enormen Arbeiten durch jahrelange Förderung von seiten der DFG und der Hermann-Kunst-Stiftung für ntl. Textforschung, die die gewaltigen finanziellen Mittel für dieses Unternehmen 20 Jahre lang aufgebracht haben.

Bedauerlich wird für manche sein, daß bei der Angabe der verwendeten Literatur die biblischen Bücher nicht von den Apokryphen getrennt wurden und daß in der Liste der Zeitschriften, Sammelwerke usw. Neudrucke wiederholt nicht vermerkt worden sind. Dies sollte in der bereits angekündigten Neubearbeitung nachgeholt werden.

Linz *Albert Fuchs*

MORALTHEOLOGIE

■ ROTTER HANS (Hg.), *Heilsgeschichte und ethische Normen.* (Quaestiones disputatae, Bd. 99). (160). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1984. Ppb. DM 32,—.

Der Titel dieses gehaltvollen, durch Beiträge namhafter Moraltheologen gestalteten Bandes (mit einem Vorwort von K. Rahner) spricht die gegenwärtige Diskussion um die ethischen Normen an und stellt diese Frage in den christlichen Horizont der Heilsgeschichte. Damit ist eine unverzichtbare Aufgabe der Moraltheologie bezeichnet, die eine fundamentale Reflexion herausgefordert hat: die Vermittlung des in der Geschichte wirkenden Heilsglaubens mit dem (diesen Glauben nicht schon reflexiv voraussetzenden) ethischen Anspruch und seiner normativen Fassung.

Mit Recht kommt zuerst die Hl. Schrift in den Blick. Ausgehend davon, „daß die Art und Weise, wie der Glaube am Anfang seiner Wege zu ethischem Erkennen gekommen ist, normativ ist für gläubig ethisches Erkennen überhaupt", untersucht *B. Fraling* in seinem Beitrag (15—63), „von welchen Gründen und Voraussetzungen ethisches Erkennen in der Bibel selber getragen ist" (16). Dabei zeigt er zunächst an Ps 2 und an Jes 52,13—53,12 die glaubensbedingte Entwicklung des atl. Ethos auf (18—33), um dann auf das ethische Erkennen Jesu (33—45) sowie der Urkirche einzugehen (46—63). In dieser „kommt alles auf den Bezug zum Geist Jesu Christi an" (62), was in sich schließt, daß sich die Kirche „in der ethischen Erkenntnis immer auf dem Weg" befindet, muß sie doch „in mühsamen Prozessen der Meinungsbildung, auch im Austragen von Konflikten, die Linie zu erkennen versuchen, in der sie durch Gott durch diese Geschichte geführt wird" (62f).

K. Demmer reflektiert die Geschichtlichkeit des Verstehens im Hinblick auf die sittliche Wahrheit (64—98). Hiernach hat die ethische Hermeneutik „das Bedingungsverhältnis von Sinneinsicht, anthropologischer Option und Wertvorstellung aufzuschlüsseln" (73). Sie hat auch dem „Anteil der Erfahrung in sittlicher Urteilsbildung" Rechnung zu tragen (73); denn „Normen stellen sich der Bewäh-

rungsprobe" (74). So lassen sich die Handlungsnormen als „geronnener Konsens innerhalb einer sittlichen Kommunikationsgemeinschaft" (75) bezeichnen. Für die christliche Ethik ist festzuhalten, „daß die sittliche Vernunft auch unter der Wirkungsgeschichte des Glaubens formal nicht verändert wird" (85), jedoch in der Weise einer „relationalen Autonomie" innerhalb einer durch das Christusereignis eröffneten neuen Situation agiert (86f), weshalb der christologischen Anthropologie eine Schlüsselfunktion zukommt (88—93).

H. Rotter selbst systematisiert die Thematik in „Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral" (99—127). Trotz aller Kritik am traditionellen Naturrechtsdenken kann nach ihm „die Moraltheologie . . . auf den Aspekt der ‚Natur' offenbar nicht verzichten", muß jedoch dieses Verständnis klären (100). Hier will er näherhin aufzeigen, „daß der Begriff Natur . . . heute besser durch den Begriff Geschichte wiederzugeben ist" (100). In drei Schritten legt er zunächst den Übergang vom Begriff der (Objektivität und Subjektivität vermittelnden) Natur zum Begriff der Geschichte dar (101—111), um sodann diesen selbst zu erhellen, der nicht nur den Wandel, sondern auch die (von einem Sinnverständnis, einem Glauben geprägten und in eine Tradition eingebundenen) Freiheitsentscheidungen umfaßt (111—117). Schließlich sieht „heilsgeschichtliches Argumentieren in der Moraltheologie", das die anthropologischen Gegebenheiten und die menschlichen Freiheitsentscheidungen und damit die Beziehung zu Autorität und Gemeinschaft einschließt, den sittlichen Anspruch in einer Person und ihrer Liebe begründet, wobei Jesus Christus die unüberbietbare Offenbarung der Liebe Gottes darstellt, auf die hin das sittliche Handeln auch des Nicht-Christen die natürliche Mitmenschlichkeit transzendiert (117—127).

Der Beitrag von *F. Furger* „Sozialethik in heilsgeschichtlicher Dynamik" (128—159) konkretisiert die Fragestellung, wobei es angesichts der anerkannten geschichtlichen Bedingtheit von Normen speziell darum geht, „wie diese geschichtliche Dimension als *heils*geschichtliche verstanden werden kann" (135). F. verweist hier auf die „personalisierende Dynamik christlicher Ethik" (137), „nach welcher der Mensch, das Ebenbild Gottes in seiner unveräußerlichen Personenwürde deutlicher und umfassender zur Geltung kommt" (138), wie sich das u. a. im Verzicht auf Gewaltanwendung, in der Bereitschaft zum Verzeihen und in der Achtung des menschlichen Lebens bezeugt. Als epochale sozialethische Schwerpunkte erscheinen die Menschenrechts- und Friedensproblematik, Mitbestimmung, Strafrechtspflege und Lebensschutz (140—152). Auch die gefährdete Wirklichkeit der Sünde (152—156) sowie die eschatologische Dimension (156—159) bringt der Glaube in die Sozialethik ein.

Aufgrund der Fülle der angesprochenen Einzelaspekte bietet der sich durch sorgfältige Diktion auszeichnende Band auf knappem Raum geradezu ein „Kompendium" der fundamentalmoraltheologischen Normenbegründung, an dem der Interessierte nicht vorbeigehen wird.

Linz *Alfons Riedl*

■ REINHARDT RUDOLF (Hg.), *Franz Xaver Linsenmann.* Sein Leben. Band 1: Lebenserinnerungen. Mit einer Einführung in die Theologie Linsenmanns von Alfons Auer. (332). Thorbecke, Sigmaringen 1987. Ln. DM 48,—.

Das ausgeprägte Interesse an den Theologen des 19. Jhs. konnte an L., dem Tübinger Moraltheologen und erwählten Bischof von Rottenburg (1835—1898), nicht vorübergehen. Sein moraltheologisches Werk ist bereits mehrfach gewürdigt worden, gerade auch durch seinen späteren Lehrstuhlnachfolger A. Auer (vgl. 2, Anm. 1). Der nunmehr vom dortigen Kirchenhistoriker besorgte Band gewährt einen unmittelbaren und detaillierten Blick in L.s Biographie, wie ihn dieser selbst mit seinen 1891—1896 niedergeschriebenen, wiewohl in dieser Form noch nicht für den Druck bestimmten (13. 19-21) Lebenserinnerungen (Text: 19-310) möglich gemacht hat. Ein zweiter Band (mit Briefen und Aktenstücken) soll dieser vom Hg. bereits reich kommentierten Selbstdarstellung folgen (Vw.).

Diese läßt über die Schilderung der Lebensumstände, des Studiengangs und der beruflichen Wirksamkeit L.s hinaus an den innerkirchlichen Spannungen teilhaben, unter denen jene Jahrzehnte um die Mitte des 19. Jhs. standen. So weitet sich das Biographische zum Historischen, worin dann doch wieder die persönliche Erfahrung und Betroffenheit eines engagierten Zeitgenossen spürbar wird. Kirchen- und theologiegeschichtlich gesehen fallen ja in die Lebensjahrzehnte L.s die Bewältigung der Aufklärung, die Wende zur Neuscholastik und das Ende des Kirchenstaates; hinzu kommen — während der akademischen Lehrtätigkeit L.s (seit 1867) — die Auseinandersetzungen um das I. Vatikanum, die in besonderem Maße die theologischen Fakultäten und ihre Mitglieder berühren (dazu 205—221). Auch wenn für L. im späteren Rückblick manche Konturen weniger scharf ausfallen (vgl. 210f, Anm. 14 u. 16), so verhehlt er doch nicht: „Was wir innerlich in uns durchkämpften, weiß Gott im Himmel!" (214). In einer Situation, in der nicht wenige namhafte Theologen einen anderen Standort eingenommen haben, war es nicht selbstverständlich, persönliche theologische Redlichkeit mit kirchlicher Treue zu verbinden. Anklänge an die innerkirchliche Gegenwart drängen sich hier dem Leser immer wieder auf. Gerade dies macht L.s Lebenserinnerungen über das Interesse an seiner Person hinaus heute wertvoll und läßt dem Hg. für die aufgewandte Mühe und Sorgfalt Dank sagen.

Den österreichischen Leser mögen nicht zuletzt die (freilich nicht sonderlich schmeichelhaften) Erinnerungen L.s an seine 1867 unternommene Studienreise (186—195) interessieren, auf der er auch Vertretern der Linzer Fakultät und der Redaktion der ThPQ begegnet ist (190).

Linz *Alfons Riedl*

■ CURRAN CHARLES, *Sexualität und Ethik.* Aus dem Amerikanischen von Vivien Marx. Mit einem Nachwort von Stephan Pfürtner. (228). Athenäum, Frankfurt a. M. 1988. Ln. DM 38,—.

Dieses Buch macht erstmals einen kleinen, aber

bezeichnenden Teil der Schriften des namhaften amerikanischen Moraltheologen, dem 1986 die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen wurde, in deutscher Übersetzung zugänglich und ermöglicht so eine Kenntnis und Diskussion seiner teilweise bzw. ähnlich auch von anderen in und außerhalb der Kirche vertretenen Positionen auf breiterer Basis. Die acht Kapitel dieser Veröffentlichung sind drei zwischen 1978 und 1982 erschienenen Bücher C.s entnommen und erörtern zunächst jene Probleme der Sexualität, zu denen die Erklärung der Glaubenskongregation vom 29. Dez. 1975 Stellung genommen hat (voreheliche Beziehungen, Masturbation und Homosexualität, wobei letztere noch in einem eigenen Kapitel zur Sprache kommt), ferner Ehescheidung, Empfängnisverhütung, Abtreibung sowie In-vitro-Fertilisation (33—185). Diesen konkreten Themen sind sozusagen als deren Horizont prinzipielle Gedanken zur Ehrfurcht vor dem (nicht nur ungeborenen) Leben vorangestellt (7—32); daran knüpfen im Grunde auch die abschließenden Überlegungen zu den sozialethischen Zielen der Theologie und der Kirche an (186—208), die allerdings über die im Buchtitel angegebene sexualethische Thematik hinausführen.

Bei der räumlichen Begrenzung der hier wiedergegebenen Veröffentlichungen C.s versteht es sich, daß der Leser weder die Einbeziehung sämtlicher Aspekte eines Problems noch einen vollständigen Begründungsaufweis erwarten kann; wiederholt wird er diesbezüglich auf andere Schriften C.s verwiesen, die in der Auseinandersetzung mit C. natürlich mit zu berücksichtigen sind (So wird z. B. das moralische Problem der Wiederheirat nach der Scheidung nicht eigens erörtert, wiewohl C. diese nicht ausschließt, vgl. 63). Doch wird auch so deutlich, daß sich C. die Kritik an kirchlichen Sexualnormen durchaus nicht leicht macht, wie auch daß ihm an einer fundierten Methodologie gelegen ist, die nach dem Beispiel des II. Vatikanums auf den Dialog innerhalb der Kirche bzw. unter den Kirchen und mit der Gesellschaft setzt, die Geschichtlichkeit (und hier auch die vielfältige Tradition) ernst nimmt sowie der kritischen Vernunft Raum gibt. Geht es auch weithin um die Bestimmung des Normativen, so dürfen nach C. dennoch fördernde Maßnahmen nicht vernachlässigt werden, etwa in der Durchsetzung des Prinzips der Achtung vor dem Leben (20—29) oder in der Stärkung der heute vielfach bedrohten ehelichen Beziehungen (66—74). Unverkennbar ist es ein Anliegen C.s, daß die Kirche, die aus theologischen Quellen Gültiges auch über den Lebensbereich der Sexualität zu sagen hat, den Menschen die glaubwürdige Orientierung nicht schuldig bleibt (36f, 39). Die von C. unternommene Kritik sowie die vorgelegten Problemlösungen stellen eine Herausforderung an Theologie und Lehramt dar, die nicht mit Disziplinarmaßnahmen abzugelten ist. Damit sollen die zum Teil ernsten Bedenken bezüglich einzelner Auffassungen und ihrer Begründungen nicht verschwiegen

Gottesdienste von Frauen für Frauen

Leni Altwegg/Margit Huber-Staffelbach/
Simone Staehelin-Handschin (Hrsg.)

Ich spielte vor Dir auf dem Erdenrund

Frauen-Gottesdienste — Anleitungen und Modelle

182 Seiten, broschiert, sFr. 24.80

Eine ursprünglich von der Benediktinerin und Dichterin Silja Walter zusammengerufene ökumenische Frauengruppe bietet Modelle und Anregungen für Frauen-Gottesdienste.

Erhältlich im Buchhandel **Paulusverlag Freiburg Schweiz**

werden, wie selbst S. Pfürtner in seinem gewiß solidarisch-verbindlichen Nachwort zu diesem Buch (209—228) „nicht . . . einer widerspruchsfreien Annahme aller darin vorgetragenen Positionen . . . das Wort reden will" (225). Nicht zuletzt geht es dabei um „ein erhebliches Differenzierungsvermögen zwischen dem, was zum unaufgebbaren Fundament . . . gehört, und dem, was nicht diesen Rang besitzt" (211). So ist der (durchwegs sorgfältig gestaltete, im Anmerkungsteil nicht immer fehlerfreie, vgl. 52f) Band ein Beitrag zu einer theologisch verantwortlichen Diskussion, die sich nicht mehr auf die pastorale Ebene der situationsgemäßen Vermittlung kirchlicher Sexualmoral beschränkt.

Linz *Alfons Riedl*

■ SCHIPPERGES HEINRICH, *Die Technik der Medizin und die Ethik des Arztes.* Es geht um den Patienten. (180). Knecht, Frankfurt 1988. Ppb. DM 24,—.

Die Medizin ist auf der Suche weniger nach neuen Behandlungsmöglichkeiten, als vielmehr nach dem Grund ihrer eigenen Aufgabe und Berechtigung in ihrer derzeitigen Existenzform.

Der Vf. des vorliegenden Essays gilt als ein Vordenker in diesen Anliegen. Er ist bestens ausgewiesen als Medizin-Historiker (und insbesondere als Hildegard-Kenner). Er bringt Heilung und Heil in einen unmittelbaren Reflexionszusammenhang (z. B. in: Gesundheit — Krankheit — Heilung, in: ChGlimGs 10, 51—84). Er weiß jetzt — in abgeklärtem Alter — auch den tiefen Metaphern des Menschseins nachzugehen (z. B. im jüngst erschienenen kostbaren Buch „Die Welt des Herzens" [Knecht Verlag, Frankfurt 1989]).

Die hier vorliegende Reflexion aber zielt auf die primär Betroffenen, auf die Ärzte und Arzthelfer/innen, auf die medizinisch Interessierten und auf die Ethiker. Schon in der Einleitung wird das Dilemma der neuzeitlichen Medizin präzisiert: „Zwischen Arzttechnik und Medizintechnik" (11f). Der Arzt wird dabei weniger als „Gott im weißen Mantel" apostrophiert denn als „Zeuge von Geburt und Tod" (47). Die Ärzteethik hat viele Ebenen. Im Rahmen eines „Tugendenspiegels" werden aufgezählt: „Sorgfaltspflicht, Aufklärung, Schweigepflicht" (100). Wie sehr der Vf. um die Erfahrungswerte der großen traditionellen Ethik (etwa im Sinn der Kardinaltugenden) weiß, wird im 4. Teil der Reflexion klar, wo unter den „Maßstäben einer ethikorientierten Heilkunde" eines als besonders beachtenswert gilt: das rechte Maß. Nur wenn dieses berücksichtigt ist, kann es zu vertretbaren Maßnahmen einer Kurskorrektur (155ff) kommen. Schipperges geht aber noch weiter: Im „Ausblick" (169f) setzt er auf „Ehrfurcht", eine Kategorie, die er hier nicht einmal theologisch bestimmt sieht, sondern aus Goethes „Wilhelm Meister" übernimmt. Offensichtlich geht es nur dann wirklich „um den Patienten", wenn Medizin sich nicht selbstherrlich inszeniert und produziert, sondern von der Ehrfurcht vor dem Leben ausgeht und der Devise „mehr Leben" dient.

Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

LATEINAMERIKA

■ PETER ANTON, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie.* Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich. (Freiburger theologische Studien 137). (625). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988. Kt. DM 89.—.

Enrique Dussel gehört zweifellos zu den originellsten und gebildetsten Denkern der Befreiungstheologie. Schon sein polykultureller Bildungsgang ist Spiegelbild einer weiten geistigen Beheimatung. So umfaßt sein bisheriges Werk großangelegte philosophische, ethische, historische und theologische Studien. Leider ist nur weniges deutschsprachigen Lesern in Übersetzungen zugänglich. Anton Peter hat sich in seiner Dissertation diesem Philosophen und Theologen gewidmet und versucht, seinen Denkansatz nachzuzeichnen. Um Dussels philosophische Theologie skizzenhaft zu umreißen, seien einige Merkmale kurz hervorgehoben: Markant ist Dussels radikale Kritik am europäischen dialektischen Denken, das unfähig sei, die ursprüngliche Andersheit des anderen denken zu können. Diese Kritik ist maßgeblich inspiriert von der Philosophie E. Levinas. Demnach führe die Dialektik (bes. in der Gestalt Hegels) notwendig in eine Identitäts- und Totalitätsphilosophie. Alles werde dem erkennenden und handelnden Subjekt unterworfen, nur vom Ich aus hat das Du, die Welt ihren Geltungsgrund, nur im Ganzen, im System hat das einzelne seine Position. Das Andere der Ich-Wirklichkeit, des setzenden Poles werde einverleibt, in seiner „Exteriorität" und radikalen „Alteriorität" mißachtet. Historisch katastrophal ist ein solches Denken in ihren praktischen Auswirkungen geworden: Die Spaltung zwischen „Erster" und „Dritter" Welt ist die politische Übersetzung, daß das andere und Fremde dem Eroberungswillen der europäischen Subjektivität unterworfen wurde. Dagegen erhebt Dussel sein Denkmodell der „Analektik" — das andere ist unaufhebbar verschieden. Jeder Denk- und Beziehungakt kann die Freiheit und Unableitbarkeit des anderen nicht aufheben. Ja, der andere ist überhaupt nur von ihm selbst her erkennbar. Die Selbst-Offenbarung des anderen kennt nur eine adäquate Reaktion: das verantwortliche, liebende und hörende Sein-lassen des anderen. Darum ist die Subjekt-Subjekt-Beziehung ursprünglicher als jede Subjekt-Objekt-Beziehung. Sie erst konstituiert Subjektivität. Dieses meta-physische Konzept ermöglicht Dussel zugleich, den Sinn von Offenbarung erheben zu können. Gott ist absolute Exteriorität, der gänzlich Andere. Der ausgezeichnete Ort seiner Offenbarung ist die Exteriorität des Armen. Erlösung ist darum notwendig die Sprengung des Systems innerweltlicher Totalität. Erlösung als Befreiung ist die Kritik jeglicher politischer und geschichtlicher Prozesse, die die grundlegende Unverfügbarkeit des anderen aufheben. Darum hat Kirche als Realsymbol des Reiches Gottes radikalste Systemkritik zu sein und jede Totalität aufzubrechen. E. Dussel zählt somit zu jenen Befreiungstheologen, die nicht bloß die politische Praxis der kirchlichen und wirtschaftlichen Hegemonialsysteme der Industrieländer

angreifen, sondern auch deren zugrundeliegenden Denktraditionen. Insofern ist seine Philosophie und Fundamentaltheologie der Befreiung wie kaum eine andere geeignet, in einen gründlichen Diskurs über Gemeinsamkeiten und Differenzen befreiungstheologischer und europäischer theologischer Ansätze treten zu können.

A. Peter hat in seiner Studie K. Rahner als Vergleichsmoment gewählt. Nach der Zeit der internationalen Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung scheint die Zeit für eine „rationale Diskussion" (1) gekommen zu sein. Paradigmatisch fiel die Wahl auf Rahner insofern, als er als Inaugurator der Transzendentaltheologie einen fundamentaltheologisch breiten wie vom Blickwinkel Dussels aus nicht unproblematischen Ansatz geliefert hat. Soviel zur Aufgabe, die Peter zu bewältigen versucht.

Teil I führt in die befreiungstheologische Denkart ein, die Teile II und III referieren die Positionen von Dussel und Rahner, ein kurzer abschließender Teil IV vergleicht beide miteinander.

Recht überzeugend kann Peter nachweisen, daß der Kritik Dussels nicht vorbehaltlos gefolgt werden kann, weil das Transzendenzdenken selbst ein Pfeiler des abendländischen Denkens ist (388). Allerdings manifestiert es sich in zwei verschiedenen Traditionssträngen, uzw. im griechischen und im biblisch-jüdischen, so daß sich beide notwendig bedingen und ergänzen: „Das Identitätsdenken muß immer wieder aufgebrochen werden auf die unverfügbare Transzendenz hin, und das reine Transzendenz- und Andersheitsdenken muß um der bloßen Sagbarkeit willen bezogen werden auf ein Identitätsdenken (Analogiegedanke!)" (391). Ausgewogen und auf den hermeneutischen Ort der Philosophie und Theologie Rahners bedacht wird dessen Ansatz breit referiert und das ursprüngliche Fehlen der Freiheitsproblematik und Intersubjektivität als Bedingungen für Subjektivität herausgearbeitet — eine Kritik, die ja Rahner schon seit seinem Frühwerk „verfolgte".

Der etwas magere Vergleich am Schluß bezieht sich leider nur noch auf große Linien und Bereiche — so etwa werden zehn Schlüsselpunkte (z. B. „Hermeneutische Situation", „Denkansatz", „Offenbarung", „Jesus Christus", „Befreiung", „Kirche") auf gut 20 Seiten abgehandelt. Hier zeigt sich m. E. nach ein grundlegenderes Problem der Arbeit Peters: Die allzu deskriptive Methode konzentriert sich so sehr auf Darstellung und Wiedergabe, daß die analytischen Momente zu kurz geraten. So etwa wäre es lohnenswert gewesen, beispielhaft einen zentralen Aspekt (z. B. das Freiheitsdenken) nochmals herauszugreifen und die tatsächlichen Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen befreiungstheologischen und europäischen Denkansätzen durchzuarbeiten. Dem Dialog und der gegenseitigen Korrektur hätte damit eine brisantere Herausforderung gegeben und geleistet werden können. Das Wertvolle der Arbeit bleibt davon unberührt: eine Einführung in das Denken Dussels gegeben und einen Versuch der denkerischen Auseinandersetzung in offener Form vorgezeigt zu haben.

Linz *Franz Gruber*

■ COLLET GIANCARLO (Hg.) *Der Christus der Armen.* Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. (232). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988. Kt. DM 44.—

Von Gottes befreiender Sache zu reden aus dem Alltag des vorzeitigen Todes der Millionen Armen und Schwachen dieser Erde läßt die Rede über Jesus Christus nicht unverändert. Verfällt hierzulande oft die theologische Reflexion über Christus in die abstrakte Spekulation der Verhältnisse einer Christologie von oben, von unten, von innen neuerdings, so weist zur Zeit eine Theologie der Befreiung Wege, wie die inzwischen postmodern oder fundamentalistisch verabschiedeten Begriffe von Geschichte und Praxis zur radikalen Herausforderung des Christseins werden können. Oder anders gesagt mit den Worten Raul Vidales: „Die geschichtliche Begegnung mit Christus verläuft notwendig über die Vermittlung durch die Unterdrückten." (61) Hier begegnet ein gänzlich anderer Geschichtsbegriff als er in der christologischen Diskussion erstmals bei Lessing zum Problem geworden ist. Der garstige Graben zwischen Jesu Zeiten und der Moderne, zwischen Herkunfts- und Fortschrittsgeschichte wird weder versöhnt durch einen blinden Sprung in die Subjektivität des Glaubens noch durch eine unhermeneutische Suche nach einem „objektiven Jesus" der historischen Fakten. Nicht die Versöhnung dieses Bruches steht aus der Perspektive der Befreiungschristologie an, sondern die Hervorkehrung eines noch viel abscheulicheren Grabens — die geschichtlich hervorgebrachte Massenarmut durch die Macht kapitalistischer Lebensordnungen. Weil dieser Abgrund von arm und reich, Nord und Süd durch die theoretischen Vermittlungsversuche bislang verdeckt worden ist, steht am Anfang des Zugangs zum „Christus der Armen" weder die persönliche Einkehr ins je eigene Christusbild noch das Studium komplexer linguistischer oder dogmatischer Methoden, um zu verstehen, wer Christus war und ist. Mit einer Stimme verdeutlichen die Zeugnisse des lateinamerikanischen Christusbekenntnisses die notwendige hermeneutische Umkehr durch die Umkehr der Lebensordnung, also den Bruch mit der Welt der Sättigung und der wohlgeordneten Verhältnisse. Darum ist die Loslösung einer Rede von Christus zunächst aus dem Kontext manipulatorischer Verharmlosung geboten, bevor die biblische Rede von Christus dem antiken Sprachkleid entledigt wird. Jon Sobrino drückt diesen Sachverhalt so aus: „Entmythologisierung Christi zielt vielmehr darauf, zu verhüten, daß durch das Absehen von seiner Geschichte die Realität ihrem Elend überlassen werden kann. Dringlicher als die Entmythologisierung ist deshalb die — man erlaube uns diese Wortprägung — ‚Ent-verharmlosung' Christi: daß Christus die Realität nicht in Ruhe läßt." (85) Damit hat die Befreiungschristologie der Theologie einen unabschätzbaren Dienst erwiesen, nämlich auf den wirklichen Bruch zwischen ihm und uns verwiesen zu haben: den Bruch durch die Stillegung seiner Reich-Gottes-Botschaft, die in ihm Person wurde. Der Arme und Geschundene ist immer schon jenseits dieser Demarkationslinie und eben darum geschieht

die geschichtliche Begegnung mit Christus heute durch die Vermittlung einer Praxisform: der Solidarität mit den Armen. Denn zu Recht kann die Theologie der Befreiung betonen, daß die Rede von Gott im Munde Jesu aus der Perspektive der Armen und Ausgedrängten geschehen ist.
Der vorliegende Sammelband von G. Collet wird dem Anliegen, signifikante Texte für einen Zugang zur befreiungstheologischen Christologie vorzustellen, in einem dankbaren Maße gerecht. Viele namhafte Autoren (Gutierrez, Sobrino, Segundo, Boff, Ellacuria u.v.a.) kommen zu Wort, von denen eben nur die wenigsten schon bisher durch Übersetzungen einem größeren Kreis zugänglich waren. Dieses Buch ist ein wertvoller Beitrag für die je neu anzueignende christologische Frage und gehört zur Standardausstattung für Interessierte an der Theologie der Befreiung.
Linz *Franz Gruber*

■ REHBEIN FRANZISKA C., *Heil in Christentum und afro-brasilianischen Kulten.* Ein Vergleich am Beispiel des Candomblé. (Stimmen der kommenden Kirche Bd. 3). (214). Borengässer, Bonn 1989. Brosch. DM 28,—.

Die vorliegende Studie wurde 1985 von der Kath. Universität in Rio de Janeiro als Dissertation angenommen. Vf. stammt aus der BRD und ist seit 1963 als Steyler Heiliggeistschwester in Brasilien tätig. In der pastoralen Tätigkeit Brasiliens kann offensichtlich das Erstarken und die Verbreitung von afro-brasilianischen Kulten immer weniger übersehen werden. Es handelt sich dabei um religiöse Vorstellungen und Praktiken, die einst die Negersklaven aus ihrer afrikanischen Heimat mitgebracht haben und die jetzt eine starke Renaissance erleben und eine wachsende Zahl der brasilianischen Mischbevölkerung faszinieren.
In den ersten beiden Teilen geht es um eine Darstellung der afrikanischen Wurzeln der genannten Religiosität und ihren charakteristischen Erscheinungsformen in Brasilien, um den Begriff des Heiles und um die Praktiken und Riten, mit denen es erlangt werden kann. Der 3. Teil bietet einen recht sympathischen dogmatischen Abriß, in dem gezeigt wird, was Heil im Christentum bedeutet. Im 4. Teil werden die beiden religiösen Auffassungen in ihrer Übereinstimmung und in ihrer Gegensätzlichkeit aufeinander bezogen. Die Studie ist auf diesen letzten Teil ausgerichtet. Es geht um die für die Pastoral wichtige Fragestellung, in welcher Beziehung derartige religiöse Praktiken, die zugleich vor- und nachchristlich sind, zur biblischen Offenbarung und zur christl. Glaubenspraxis zu sehen sind. Diese Problematik ist theologisch sauber und verständlich herausgearbeitet; manche Passagen wirken allerdings etwas schulmäßig.
Über diese Fragestellung hinaus macht die Arbeit aber auch noch andere Zusammenhänge deutlich und regt darum zu einem grundsätzlichen Nachdenken an. Hier sei einmal auf die sehr aufschlußreiche Darstellung des afrikanischen Menschen mit seiner Kosmovision, seiner Einbindung in die Gemeinschaft und seinem Lebensideal hingewiesen. Bedenkenswert ist ebenso, was der Afrikaner unter Heil versteht, wodurch dieses bedroht wird und wie er es (wieder)gewinnen kann.
Weiters knüpfen sich an die Tatsache, daß es offensichtlich trotz jahrhundertelanger pastoraler Bemühungen nicht gelungen ist, die aus Afrika stammenden ehemaligen Sklaven ganz für das Christentum zu gewinnen, entsprechend grundsätzliche Fragen, die sich wohl nicht nur durch die soziale Unterdrückung der Sklaven beantworten und erklären lassen. Es könnten dabei auch ein wachsener Pluralismus und eine zunehmende Säkularisierung eine Rolle spielen, die weltweit festzustellen sind und die in der Folge zu einem Erstarken bzw. zu einer Betonung der Eigenständigkeit führen und die Zugehörigkeit zu überschaubaren Gruppen begünstigen, die emotionale Beheimatung gewähren und die sich zugleich gegen die Unüberschaubarkeit und die Anonymität von Institutionen richtet.
An die kirchliche Pastoral stellt sich weiters die Frage, ob sie auf ihrem Weg zum Menschen genügend weit gegangen ist in dem Bemühen um Inkarnation und Inkulturation oder ob sie sich nicht zu sehr mit der Verkündigung einer christlichen Lehre begnügt hat. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß auch jede Inkarnation einmal an ihre Grenzen stößt. Die biblische Botschaft war und ist zu allen Zeiten eine Zumutung an die Menschen und alles andere als eine Selbstverständlichkeit, die sich aus den Lebensabläufen erschließen läßt. Eine mythische Verbundenheit mit dem zyklischen Ablauf der Natur ist

Franz Wurst / Heinz Rothbucher / Rosemarie Donnenberg (Hrsg.)
AUFWACHSEN IN WIDERSPRÜCHEN
Berichtband der Internationalen Pädagogischen Werktagung in Salzburg
180 Seiten, brosch., öS 235.-, DM 34,- ISBN 3-7013-0784-9
Sammelband mit den Referaten der größten pädagogischen Tagung im deutschsprachigen Raum, Beiträge u. a. von David Steindl-Rast, Susanne Heine und Gottfried Bachl.
OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

trotz der Härte und der Sperrigkeit mancher magischer Vorstellungen und Riten offensichtlich (be)greifbarer als die Beziehung zu einem Gott, der sich weder an Ort und Zeit noch an bestimmte Naturereignisse bindet, sondern der auf oft schwer verständliche Weise in geschichtlichen Ereignissen und im konkreten und unscheinbaren Mitmenschen in Erscheinung tritt.

Die Offenbarung Gottes in den Abläufen der Natur und in der menschlichen Geschichte ergänzen einander nicht nur, sondern können auch in Konkurrenz zueinander stehen. Je mehr eine Kultur ihre Geschlossenheit verliert, umso vieldeutiger wird auch Geschichte und umso schwieriger wird es, sie als Ort göttlicher Offenbarung zu verstehen. Die geschichtlichen Ereignisse verlieren in einem pluralistischen Denken ihre Eindeutigkeit und vordergründige Verständlichkeit, was wiederum dazu führt, daß der religiöse Mensch nach anderen Orten der Gottesbegegnung sucht, an denen diese leichter und greifbarer möglich ist. Der Preis für diese leichtere Verständlichkeit liegt jedoch darin, daß der in der Geschichte Isreals und in Jesus sich offenbarende Gott durch einen leichter faßbaren Götzen ersetzt wird. Dies ist aber nicht nur ein Problem der Nagô; es ist ebenso eine ständige Versuchung der christlichen Glaubenspraxis und hängt außerdem mit der personalen Reife zusammen, von der die jeweilige Glaubenspraxis getragen wird.

Linz *Josef Janda*

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestattet, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

PHILOSOPHIE

VOSSENKUHL WILHELM/SCHÖNBERGER ROLF (Hg.), *Die Gegenwart Ockhams.* (IX, 419, 7 Abb.). VCH-Verlagsgesellschaft, Weinheim 1990. Ln. DM 168,—.

WALDSCHÜTZ ERWIN, *Denken und Erfahren des Grundes.* Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts. (369). Herder, Wien 1990. Ppb. öS 428.—/ DM 62,—.

HEILIGE SCHRIFT

BECKER JOACHIM, *Esra/Nehemia.* (Die Neue Echter Bibel, AT, Lieferung 25). (124). Echter, Würzburg 1990. Brosch. DM 28,—/S 218.40.

ENGELKEN KAREN, *Frauen im Alten Testament.* Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 130). (X, 256). Kohlhammer, Stuttgart 1990. Kart. DM 79,—.

SPECHT GÜNTER, *Wissensbasierte Analyse althebräischer Morphosyntax.* Das Expertensystem AMOS. (Münchner Universitätsschriften: Altes Testament 35). (IX, 136). EOS, St. Ottilien 1990. Kart. DM 42,—.

MERVE CHJ VAN DER, *The Old Hebrew particle gam.* A syntactic-semantic description of gam in Gn-2Kg. (Münchner Universitätsschriften: Altes Testament 34). (XI, 228). EOS, St. Ottilien 1990. DM 45,—.

WOLFF HANS WALTER, *Iß dein Brot mit Freuden.* Alttestamentliche Ermutigungen. (128). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 9,80.

GIRARD RENE, *Hiob.* Ein Weg aus der Gewalt. (212). Benziger, Zürich 1990. Geb. DM 32,—/Fr. 29,80.

VENETZ HERMANN-JOSEF, *So fing es mit der Kirche an.* Ein Blick in das Neue Testament. 4. überarbeitete und erweiterte Auflage. (304). Benziger, Zürich 1990. Brosch. DM 34,—/Fr. 32,80.

KERTEGLE KARL/HOLTZ TRAUGOTT/MÄRZ CLAUS-PETER (Hg.), *Christus bezeugen.* Für Wolfgang Trilling. (312). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 78,—.

DOGMATIK

NIEMANN FRANZ-JOSEF, *Jesus der Offenbarer I und II.* (Texte zur Theologie: Fundamentaltheologie 5/I und 5/II). (151, 216). Styria, Graz 1990. Kart. je Band DM 29,80/S 198.—.

JOURNET CHARLES KARD., *Die katholische Lehre über das Fegefeuer.* (48). Miriam, Jestetten 1990. DM/Fr. 5,80/S 43.—.

OTT LUDWIG (aus dem Nachlaß bearbeitet von Erich Naab), *Eschatologie. In der Scholastik.* (Handbuch der Dogmengeschichte, Band IV, Fasz. 7b). (258). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 92,— (Subskr. 80,—).

GERHARDS ALBERT (Hg.), *Die größere Hoffnung der Christen.* Eschatologische Vorstellungen im Wandel. (Quae.disp. 127). (184). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 39,—.

MADONIA NICOLO, *Ermeneutica e cristologia in W. Kasper.* Presentazione di W. Kasper. (Theologia II). (311). Ed. Augustinus, Palermo 1990. Kart. L. 50.000.

SCHILLING VON CANSTATT F.-W., *Ökumene katholischer Vorleistungen.* Mit einem Vorwort von Leo Scheffczyk. (61). EOS, St. Ottilien 1990. Kart. DM 4,80.

KIRCHE UND BEWEGUNGEN

BEINERT WOLFGANG u. a., *Mit der Kirche glauben.* (108). F. Pustet, Regensburg 1990. Kart. DM 19,80.

KÜNG HANS, *Die Hoffnung bewahren.* Schriften zur Reform der Kirche. (232). Benziger, Zürich 1990. Geb.

DEINZER KLEMENS, *Sicherheit um jeden Preis?* Fundamentalistische Strömungen in Religion, Gesellschaft und theologischer Sicht. (Dissertationen: Theol. Reihe, Bd. 39). (279). EOS, St. Ottilien 1990. Kart. DM 29,—.
AHLERS REINHILD/KRÄMER PETER (Hg.), *Das Bleibende im Wandel.* Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre. (148). Bonifatius, Paderborn 1990. Kart. DM 24,80.

PASTORAL

KOCH KURT, *Erfahrungen der Zärtlichkeit Gottes.* Mit den Sakramenten leben. (160). Benziger, Zürich 1990. Kart.
EMEIS DIETER, *Das Glaubensgespräch.* Ein Leitfaden. (120). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 14,80.
HINTZEN GEORG, *Zum Thema: Eucharistie und Kirchengemeinschaft.* (Reihe: Handreichung). (100). Bonifatius, Paderborn 1990. Kart. DM 15,80.
HOFFSÜMMER WILLI, *Vom Wein in den Krügen.* Trauansprachen. (128). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 17,80.
PATZEK MARTIN, *Leib- und Seelsorge.* Frauen und Männer der Nächstenliebe. (204, 12 Abb.). Echter, Würzburg 1990. Brosch. DM 19,80/S 154.50.
SCHULZE-BERNDT HERMANN, *Wenn die Kirche Stellung nimmt.* Absichten — Erfahrungen — Beispiele. (144). Echter, Würzburg 1990. Brosch. DM 24,80/S 193.50.

EDIZIONI AUGUSTINUS

MADEC GOULVEN u. a., *„De Libero Arbitrio" di Agostino D'Ippona.* (Lectio Augustini VI). (87). Ed. Augustinus, Palermo 1990. Kart. L. 15.000.
AGOSTINO D'IPPONA, *„De Musica".* Commento di U. Pizzani/G. Milanese. (Lectio Augustini, V). (86). Ed. Augustinus, Palermo 1990. Kart. L. 16.000.
ZUBIRI XAVIER, *Natura storia Dio.* (352). Ed. Augustinus, Palermo 1985. Geb.
CIOLINI GINO (Hg.), *La Spiritualità delle Grandi Religioni.* (107). Ed. Augustinus, Palermo 1990. Kart. L. 17.000.

KIRCHENGESCHICHTE

LANG JUSTIN, *Die großen Ordensgründer.* Benedikt — Dominikus — Franziskus — Ignatius. (224, 133 Farbbilder). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 58,—.
KIRCHNER-FEYERABEND CORNELIA, *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof.* (Europäische Hochschulschriften III/413). (355). Peter Lang, Frankfurt 1990. Kart. DM 81,—.
HAUSTEIN JÖRG, *Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen.* (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 2). (208). Kohlhammer, Stuttgart 1990. Pappb. DM 69,—.
RIDLEY JASPER, *Heinrich VIII.* Eine Biographie. (516). Benziger, Zürich 1990. Geb. DM 58,—/Fr. 54,—.
ALBRECHT VON DEM BUSSCHE, *Die Ritterakademie zu Brandenburg.* (276). Peter Lang, Frankfurt 1989. Geb. DM 78,—.
BECKER HANSJAKOB, *Die Kartause.* Liturgisches Erbe und konziliare Reform. Untersuchungen und Dokumente. (Analecta Cartusiana 116:5). (383). Inst. f. Angl. u. Amerikan. d. Universität Salzburg 1990. Kart.
CLARK JOHN (Hg.), *The Latin Versions of The Cloud of Unknowing.* Vol. 2: The English Text of The Cloud of Unknowing in Ms. British Library Harley 959. (Analecta Cartusiana 119). (194). Inst. f. Angl. u. Amerikan. d. Universität Salzburg 1990. Kart.
HOGG JAMES/BACKER CHRISTIAN DE (Hg.), *The Chartae of the Cathusian General Chapter.* (Analecta Cartusiana 100:21). (136). Inst. f. Angl. u. Amerikan. d. Universität Salzburg 1989. Kart.
WÜRDINGER HANS, *Das Passauer Domkapitel nach seiner Wiedererrichtung im Jahr 1826 bis zum Jahr 1906.* (Dissertationen: Theol. Reihe, Bd. 36). (XIV, 498). EOS, St. Ottilien 1990. Kart. DM 52,—.

LITURGIK

HAHNE WERNER, *De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern.* Entwurf einer Fundamentalliturgik. (424). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 56,—.
FLAMMER BARNABAS, *Bereitung zum Gottesdienst.* Worte bei der Eröffnung der Eucharistiefeier. (128). Herder, Freiburg 1990. Balacon-Einband. DM 16,80.
LITURGISCHE INSTITUTE TRIER — SALZBURG — ZÜRICH (Hg.), *Vesperale.* Für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. In Zusammenarbeit mit den Mönchen der Abtei Münsterschwarzach. (336). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 29,— (Mengenpreise).
SCHNEIDER WALTRAUD, *Lobt ihn mit Tanz.* Neue Vorschläge für den Gottesdienst. (112, Illustrationen von Martin Schneider). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 18,80.
HILDEBRAND DIETRICH VON, *Liturgie und Persönlichkeit.* (115). EOS, St. Ottilien 1990. Kart. DM 9,80.

SPIRITUALITÄT

MARTINI CARLO M., *Du, den ich suche.* Wege von David zu Jesus. (208). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 29,80.
STEIGER LOTHAR, *Er geht mit uns.* Wiederentdeckte biblische Wegweiser. (160). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 12,90.
LOTZ JOHANNES B., *Sieben Worte Jesu am Kreuz.* Bildmeditationen. (o. S.) EOS, St. Ottilien 1990. Geb. DM 1,80.
LORENZ ERIKA, *Licht der Nacht.* Johannes vom Kreuz erzählt sein Leben. (264). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 39,90.
NASZALYI EMIL, *Mit Bernhard von Clairvaux ins Abenteuer der Liebe.* Hg. u. eingel. v. Gertrude Satory. (390). EOS, St. Ottilien 1989. Geb. DM 38,—.
SCHÜTZ CHRISTIAN, *Er ist nahe.* Lesebuch für Gottsucher. (208). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 26,80.
MÜHLEN HERIBERT, *Neu mit Gott.* Einübung in christliches Leben und Zeugnis. (448). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 26,—.

GRESHAKE GISBERT, *Die Wüste bestehen.* Erlebnis und geistliche Erfahrung. (144). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 10,90.
POHLMANN CONSTANTIN, *Gott spricht im Schweigen.* Wege zum inneren Gebet. (128). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 9,90.
WALACH HARALD, *. . . so wird Gott in dir geboren.* Christliche Glaubenserfahrung und Transpersonale Meditation. (128). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 9,90.
STÖHR J. (Hg.), *Brüderliche Zurechtweisung.* (Nova et Vetera 5). (172). EOS, St. Ottilien 1990. Kart. DM 9,90.
IOANN VON VALAMO, *Der Herr möge euch schützen.* Briefe an die geistlichen Kinder. (168). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 22,80.
SPITZLEI SABINE B. (Hg.), *Liebesbriefe hinter Klostermauern.* Zeugnisse geistlicher Freundschaft. (192). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 14,90.

BILD UND WORT

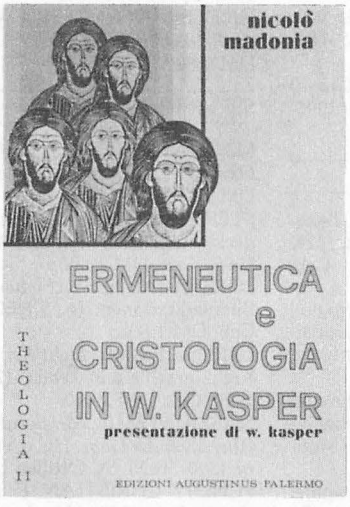
HERDER-VERLAG (Hg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie.* 8 Bände. (2840 Seiten, 2300 Abb., 3500 Artikel). Herder, Freiburg 1990. Ppb. in Kassette. DM 358,—.
FENDRICH HERBERT, *Rembrandts Darstellungen des Emmausmahles.* (Bochumer Schriften zur Kunstgeschichte 13). (160, 29 Abb.). Verlag Peter Lang, Frankfurt/M. 1990. Kart. DM 36,—.
BOURS JOHANNES, *Halt an, wo laufst du hin?* Bildmeditationen. (152, 42 farbige Bildtafeln). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 36,—.
KUSCHEL KARL-JOSEF, *Und Maria trat aus ihren Bildern.* Literarische Texte. (Frauenforum). (192). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 24,80.

VERSCHIEDENES

SIEVERNICH MICHAEL S. J./SWITEK GÜNTER S. J. (Hg.), *Ignatianisch.* Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. (704). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 79,—.
RAHNER KARL, *Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott.* Profil-Bilder-Texte. Hg. v. Herbert Vorgrimler. (196, zahlr. Fotos). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 29,80.
BALKENOHL MANFRED/OVERBECK KONRAD (Hg.), *Strukturanthropologie und Erziehung.* (184). E. Reinhardt, München 1990. Kart. DM 24,80.
AHLERS REINHILD, *Communio Eucharistica.* Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im CIC. (Eichstätter Studien NF XXIX). (192). F. Pustet, Regensburg 1990. Kart. DM 52,—.
KLIMKEIT HANS-JOACHIM, *Der Buddha.* Leben und Lehre. (Urban-Taschenbuch 438). (244). Kohlhammer, Stuttgart 1990. Kart. DM 22,—.
RAAB PETER (Hg.), *Psychologie hilft glauben.* Durch seelisches Reifen zum spirituellen Erwachen. Berichte, Erfahrungen, Anregungen. (240). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 15,90.

EDIZIONI AUGUSTINUS

THEOLOGIA



ISBN 88-246-0902-3

Nicolò Madonia

ERMENEUTICA E CRISTOLOGIA IN W. KASPER

Presentazione (WALTER KASPER). - Introduzione. - 1. Walter Kasper. Schelling e l'idealismo tedesco. - 2. Walter Kasper e la Scuola di Tubinga. - 3. Presentazione dei presupposti ermeneutici generali della teologia dogmatica di W. Kasper. - 4. Fondamenti ermeneutici nella cristologia di W. Kasper. - 5. Storia e destino di Gesù. - 6. Il mistero di Gesù Cristo. - 7. Revisione critica delle peculiarità della cristologia di W. Kasper. - Conclusione.

1990 - *F.to 17 × 24, pp. 312*, L. 50.000

Salita del Convento, 55 - 90132 PALERMO (ITALIA)
Tel. 091/6685403

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 138. Jahr — 1.—4. Heft

Schwerpunktthemen

Die soziale Botschaft der Kirche

Johannes Schasching: Die Sozialenzykliken der Päpste ... 3— 15
Valentin Zsifkovits: Grundprinzipien der katholischen Soziallehre ... 16— 25
Alfons Riedl: Das Wort der Bischöfe und das Zeugnis der Gläubigen. Strukturen innerkirchlicher Kommunikation in gesellschaftlichen Fragen ... 26— 34
Otmar Stütz: Den Sozialhirtenbrief vorbereiten. Bericht über das Projekt der österreichischen Bischöfe ... 35— 42
Josef Bauer: Caritas im Sozialstaat ... 43— 48

Pfarre — Gemeinde — Seelsorge

Franz Georg Friemel: Pfarre und Gemeinde ... 91— 98
Wilhelm Zauner: Sakramente in einer säkularisierten Gesellschaft ... 99—107
Jakob Baumgartner: Zur Frage der Generalabsolution ... 108—119
Gerhard Prieler: Supervision in der Pastoral ... 120—130
Rudolf Zinnhobler: Vom Sinn und Wert des Pfarrarchivs ... 131—134

Fundamentalismus — Geschichtlichkeit

Johannes Singer: Fundamentalismus und katholische Weite ... 203—213
Gerhard B. Winkler: Fundamentale Häresien ... 214—221
Rudolf Zinnhobler: Konsequenzen der Geschichtlichkeit ... 222—227

Die Macht der Medien

Eugen Biser: Der Mensch im Medienzeitalter ... 313—329
Fritz Csoklich: Macht und Ohnmacht der Medien ... 330—335
Werner Rohrhofer: Kirche und Medien. Anmerkungen zu einem belasteten Verhältnis am Beispiel Österreichs ... 336—343
Anton Fellner: Fernsehen nahgesehen ... 344—349

Abhandlungen

Wilhelm Zauner: Evangelisierung und Neu-Evangelisierung ... 49— 56
Gernot Eder: Ansätze für eine Neuevangelisierung Europas ... 57— 60
Matthias Scharer: Katechese wider den Tod. Lateinamerika als Herausforderung für die Glaubensvermittlung ... 135—143
Werner Simon: Meister Eckhart — Mystik und Denken ... 144—156
Horst Schwebel: Die Macht der Bilder und die Kirche ... 228—236
Jakob Baumgartner: Generalabsolution: Ja, aber . . . Zur Sonderregelung für die Kirche in der Schweiz ... 237—245
Kurt Küppers: Zur Geschichte der Diözesan-Gesang- und Gebetbücher Österreichs ... 246—252
Gerhard B. Winkler: Kirchengeschichte als „Skandalgeschichte" — Methoden der Manipulation ... 350—357
Markus Lehner: Nicht Fisch, nicht Fleisch. Zur chronischen Identitätskrise des Diakonats ... 358—365
Kurt Piskaty: Die Kirche auf den Philippinen ... 366—371

Spirituelle Beiträge

Gerhard B. Winkler: Vom guten Eifer. Benediktinische Spiritualität ... 61— 65
Ulrich G. Leinsle: Eine Gemeinschaft auf Gott hin. Zur Spiritualität der Prämonstratenser-Chorherren ... 157—161

Johannes Schlageter: Die Armut des Evangeliums. Franziskanische Spiritualität ... 253—255
Kurt Piskaty: Hinübergehen zum anderen. Die Spiritualität einer missionarischen Ordensgemeinschaft (SVD, Gesellschaft des Göttlichen Wortes) ... 381—384

Berichte

Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen ... 66— 70, 267—270
Eduard Röthlin: Begräbnis in der Stadt. Erfahrungen und Überlegungen eines Seelsorgers ... 162—163
Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen ... 164—170, 372—380
Manfred Scheuer: Psychogramm eines Ideals. Zum neuen Buch von Eugen Drewermann ... 256—259
Erich Garhammer: Seelsorge im Krankenhaus. Anmerkungen zu einem Krankenhauspraktikum ... 260—266

Buchbesprechungen

Agostino Enrico, Lorenzo Guetti (Zovatto) ... 291
Amon Eberhard, Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch (Maas-Ewerd) ... 293
Appesbacher Matthäus, Religionsunterricht in der Erzdiözese Salzburg 1968—1985 (Huemer) ... 82
Athappilly Sebastian, Glaube und Welt (König) ... 284

Balling A. L./Hopfgartner (Hg.), Es gibt viele Wege zu Gott — Ordensfrauen berichten über ihre Berufung (Hörmandinger) ... 83
Balthasar Hans Urs von, Credo — Meditationen zum Apost. Glaubensbekenntnis (Ortner) ... 302
Bartnik Czeslaw, Formen der politischen Theologie in Polen (Reisinger) ... 298
Baudler Georg, Jesus erzählt von sich (Kogler) ... 189
Bauer Walter, Griechisch-Deutsches Wörterbuch — 6. Auflage (Kogler) ... 406
Bayer Oswald, Promissio (Bäumer) ... 196
Becker Jürgen u. a., Die Anfänge des Christentums (Fuchs) ... 405
Begert Michael, Kreta (Zinnhobler) ... 308
Belgische Bischöfe, Unser Glaube (Wallner) ... 280
Benvenuti Sergio, I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna 1861—1918 (Zovatto) ... 291
Bertol-Raffin Elisabeth/Wiesinger Peter, Die Ortsnamen des politischen Bezirkes Braunau am Inn (Zinnhobler) ... 292
Betz Otto, Jesus. Der Messias Israels (Fuchs) ... 400
Biemer Günter, John Henry Newman 1801—1890 (Zinnhobler) ... 396
Birnstein Uwe, Neuer Geist in alter Kirche? (Winkler) ... 79
Biser Eugen, Glaubenskonflikte (Janda) ... 280
Bläser Brigitte, Ungewollt schwanger (Liss) ... 194
Bock Sebastian, Kleine Geschichte des Volkes Israel (Fischer) ... 274
Börsig-Hover Lina (Hg.), Unterwegs zur Heimat — Martin Heidegger zum 100. Geburtstag (Woschitz) ... 397
Bours Johannes, Zu dir rufe ich (Hörmandinger) ... 200
Brandmüller Walter u. a. (Hg.), Ecclesia militans — FS Remigius Bäumer (Zinnhobler) ... 179
Bundschuh Benno von, Das Wormser Religionsgespräch von 1557 . . . (Bäumer) ... 197
Buob Hans, Die Gabe der Unterscheidung der Geister (Hörmandinger) ... 303

Collier-Bendelow Margaret, Die Offenbarung der Juliana von Norwich (Winkler) ... 288
Carretto Carlo, Empfangen und unvergänglich (Hörmandinger) ... 305
Carretto Carlo, Und doch ist alles gut — Zeugnis des Vertrauens (Hörmandinger) ... 84
Casel Odo, Mysterientheologie (Reisinger) ... 285
Clark John (Hg.), The Latin Versions of The Cloud of Unknowing — Vol I (Zinnhobler) ... 289
Collet Giancarlo (Hg.), Der Christus der Armen (Gruber) ... 410
Coreth E./Neidl W. M./Pfligersdorfer G. (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jh. — Band 2 und 3 (Schmuck) ... 385
Curran Charles, Sexualität und Ethik (Riedl) ... 407
Cygan Jerzy, Valerianus Magni (Krautsack) ... 290

Demmer Klaus, Gebet, das zur Tat wird (Scheuer) ... 302
Dorn Luitpold A., Der Papst und die Kurie (Zinnhobler) ... 307
Drehsen Volker u. a. (Hg.), Wörterbuch des Christentums (Zinnhobler) ... 74
Drewermann Eugen, Kleriker — Psychogramm eines Ideals (Scheuer) ... 256—259

Eicher Peter (Hg.), Neue Summe Theologie 2: Die neue Schöpfung (Schulte) ... 285
Eizinger Werner, Schülergottesdienste im Kirchenjahr (Huemer) ... 83
Elchinger Leon Arthur, Sät die Kirche auf Beton? (Bischof Wagner) ... 83
Emeis Dieter, Was will Gott heute mit uns? (Hörmandinger) ... 280
Endres Josef, Gemeinwohl heute (Reisinger) ... 198
Enomiya-Lassalle Hugo M., Kraft aus dem Schweigen (Jobst) ... 85
Ernst Josef, Johannes der Täufer (Fuchs) ... 402
Eser Albin u. a. (Hg.), Lexikon Medizin-Ethik-Recht (Hagen) ... 273

Fabisch Peter/Iserloh Erwin (Hg.), Dokumente zur Causa Lutheri (1517—1521) (Bäumer) ... 197
Fahlbusch Erwin u. a. (Hg.), Evangelisches Kirchenlexikon — 5. Lfrg.: „Hellenistisch-römische Religion — Karman" (Zinnhobler) ... 73
Fahlbusch Erwin u. a. (Hg.), Evangelisches Kirchenlexikon — 6. Lfrg.: „Karneval-Kuwait" (Zinnhobler) ... 272
Fink Josef, Das Petrusgrab in Rom (Hörmandinger) ... 86
Fleckenstein Karl-Heinz/Müller Wolfgang, Jerusalem (Unfried) ... 307
Frank-Döfering Peter, Adelslexikon des österr. Kaisertums 1804—1918 (Zinnhobler) ... 274
Frankemölle Hubert/Kertelge Karl (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus — FS Joachim Gnilka (Woschitz) ... 176
Frere Leonard (Taize), Mit Augen, die sehen (Huemer-Erbler) ... 84
Fries Heinrich, Leiden an der Kirche (Zinnhobler) ... 190
Frühwald Wolfgang/Hürten Heinz (Hg.), Christliches Exil und christlicher Widerstand (Zinnhobler) 73
Fuchs Gotthard (Hg.), Mensch und Natur (Rohregger) ... 306

Gäde Gerhard, „Eine andere Barmherzigkeit" (Leinsle) ... 282
Garhammer Erich (Hg.), Unnütze Knechte? Priesterbild und Priesterbildung (Zinnhobler) ... 271
Gelmi Josef, Die Päpste in Lebensbildern — 2. Aufl. (Zinnhobler) ... 76
Giesen Heinz, Johannes-Apokalypse (Kogler) ... 402
Giesriegl Richard, Die Sprengkraft des Geistes (März) ... 403
Gnilka Joachim, Das Matthäusevangelium — 2. Teil: 14,1-28,20 (Knoch) ... 186
Gnilka Joachim, Neutestamentliche Theologie (Woschitz) ... 400
Gordan Paulus (Hg.), Säkulare Welt und Reich Gottes — Salzburger Hochschulwochen 1987 (Reisinger) ... 278
Görres-Gesellschaft (Hg.), Staatslexikon — Band 4: Naturschutz — Sozialhilfe (Zinnhobler) ... 73
Görres-Gesellschaft (Hg.), Staatslexikon — Band 5: Sozialindikatoren — Zwingli (Zinnhobler) ... 272
Grafl Wilhelm, Geht die Kirche an der Zeit vorbei? (Hörmandinger) ... 86
Grom Bernhard/Schmidt Josef, Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens (Singer) ... 278
Gross Walter, Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch (Marböck) ... 183
Guardini Romano, Gebet und Wahrheit/Sorge um den Menschen/Der unvollständige Mensch und die Macht/Die Annahme seiner selbst (Singer) ... 277
Gunneweg Antonius, Geschichte Israels (Marböck) ... 183
Günzler Klaus u. a., Ethik und Erziehung (Janda) ... 80

Hanakam Hans (Hg.), Antonius der Große (Feige) ... 300
Häring Bernhard, Ausweglos? — Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung (Liss) ... 193
Häring Bernhard, Meine Erfahrung mit der Kirche (Krätzl) ... 189
Heinevetter Hans-Josef, „Komm nun, mein Liebster. Dein Garten ruft Dich!" (Madl) ... 399
Herderverlag (Hg.), Der dreieine Gott und die eine Menschheit — FS Hemmerle (Hörmandinger) ... 180
Herderverlag, Der schwarze Christus (Tossou) ... 287
Heribert August, Was keiner wagt, das sollt ihr wagen (Aichhorn) ... 294
Hermes Gerhard, Du kommst nach Hause (Hörmandinger) ... 85
Hofrichter Peter, Wer ist der „Mensch, von Gott gesandt" in Joh 1,6? (Hutter) ... 401
Hogg James (Hg.), Richard Whytford's The Pype or Tonne of the Lyfe of Perfection (Zinnhobler) ... 289
Hogg James (Hg.), Kartäuserliturgie und Kartäuserschrifttum (Zinnhobler) ... 289
Höhn Hans-Joachim, Kirche und kommunikatives Handeln (Reisinger) ... 286
Hollmann Klaus, Gesucht: Jesus (Vieböck) ... 304
Huber Kurt A., Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien — Bd. 8 (Zinnhobler) . 78
Hünermann Peter/Schaeffler Richard (Hg.), Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie (Puchberger) ... 286

Imfeld Nikolaus (Hg.), Gotteserkenntnis in den modernen Wissenschaften (Rohregger) ... 306
Iserloh Erwin (Hg.), Katholische Theologen der Reformationszeit — Bd. 5 (Winkler) ... 77

Jacobi Erich/Laufer Hermann/Nolte Antonius, Mit Kopf, Herz und Hand (Schacherreiter) ... 180
Jakob Gerhard H., Die Jakobsche Dreisäulen-Theorie und der Niedergang von Rechtsstaat und Armee (Wildmann) ... 298
Jakob Gerhard H., Die Rechtsstaatsruine (Wildmann) ... 298
Jaschke Helmut, „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu Dir" (Marböck) ... 186

Kaltenbrunner Gerd-Klaus (Hg.), Der asketische Imperativ (Reisinger) ... 307
Kämpchen Martin (Hg.), Liebe auch den Gott deines Nächsten (Janda) ... 297
Katholische Religionspäd. Dokumentationsstelle (Hg.), Katholische Kirche 1939—1989 (Zinnhobler) 79
Kavunkal Jacob, To gather them into one (Gracias) ... 296
Kern Walter/Pottmeyer Hermann/Seckler Max (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie — Band 1—4 (Reisinger) ... 275
Khoury Adel Theodor/Hünermann Peter (Hg.), Wozu und wie beten? (Janda) ... 297
Klauck Hans-Josef, Gemeinde — Amt — Sakrament (März) ... 173
Klein Heribert (Hg.), Oswald von Nell-Breuning — Unbeugsam für den Menschen (Reisinger) ... 297
Kleinheyer Bruno, Sakramentliche Feiern I (Küppers) ... 292
Klöckner Martin/Rennings Heinrich (Hg.), Lebendiges Stundengebet (Hollerweger) ... 293
Klose Alfred, Unternehmensethik — heute gefragt? (Wildmann) ... 198
Koch Klaus, Die Propheten II (Baldauf) ... 182
Koepf Hans, Mithras oder Christus (Blasig) ... 295
Kopp Johanna, Das Alte Testament — ein Buch für heute (Unfried) ... 398
Kunzler Michael, Berufen, dir zu dienen (Aichhorn) ... 294
Kurt Joachim, Die Geschichte der Kartause Erfurt Montis Sancti Salvatoris (Zinnhobler) ... 289

Lang Walter, Begleitlektüre für den Religionsunterricht in der Oberstufe — Teil 4 (Huemer) ... 82
Lange Günter, Kunst zur Bibel — 32 Bildinterpretationen (Janda) ... 81
Lenz Karl, Jugendliche heute (Liss) ... 195
Liss Bernhard, In Beziehungen leben (Zauner) ... 194
Lohfink Norbert, Unsere neuen Fragen und das AT (Baldauf) ... 184
Lohfink Norbert, Der niemals gekündigte Bund (Marböck) ... 181
Lorenz Erika, Vom Karma zum Karmel (Reischl) ... 305

Martini Carlo M., Gottes Wort uns aufgetragen (Scheuer) ... 301
Merklein Helmut (Hg.), Neues Testament und Ethik (Fuchs) ... 177
Merklein Helmut, Studien zu Jesus und Paulus (Fuchs) ... 403
Mosis Rudolf/Ruppert Lothar (Hg.), Der Weg zum Menschen — FS Alfons Deissler (Woschitz) ... 176
Muck Otto (Hg.), Sinngestalten — FS Coreth (Leinsle) ... 392
Mühleisen Hans-Otto (Hg.), Die französische Revolution und der deutsche Südwesten (Winkler) ... 78
Müller Bernhard, Vernunft und Theologie (Schulte) ... 283
Müller Hans-Peter (Hg.), Was ist Wahrheit? (Janda) ... 397
Müller Hubert/Pottmeyer Hermann J. (Hg.), Die Bischofskonferenz (Gradauer) ... 76
Müller Max/Halder Alois (Hg.), Philosophisches Wörterbuch (Savio) ... 398
Müller Wunibald, Gemeinsam wachsen in Gruppen (Liss) ... 195
Müller Wunibald, Intimität (Liss) ... 194

Niemand Christoph, Studien zu den Minor Agreements der synoptischen Verklärungsperikopen (Fendler) ... 187
Noppen Jean-Pierre van (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen (Schacherreiter) ... 81
Nouwen Henri, Jesus — Sinn meines Lebens (Hörmandinger) ... 83
Nouwen Henri, Seelsorge, die aus dem Herzen kommt (Bergsmann) ... 192
Nürnberg Rosemarie, Askese als sozialer Impuls (Feige) ... 299

Ohlig Karl-Heinz, Texte zur Theologie: Christologie I und II (Raberger) ... 281

Padberg Lutz von, Wynfreth-Bonifatius (Zinnhobler) ... 196
Papandreou D./Bienert W./Schäferdiek K., Oecumenica et patristica — FS Schneemelcher (Bauer) ... 393
Pesch Otto Hermann, Jesu Tod — unser Leben (Niemand) ... 301
Pesch Otto Hermann, Dogmatik im Fragment (König) ... 171
Peter Anton, Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie (Gruber) ... 409
Petuchowski Jakob J./Thoma Clemens (Hg.), Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung (Stemberger) ... 75

Petuchowski Jakob J. (Hg.), Daß wir Dir in Wahrheit dienen (Marböck) ... 295
Petzer J. M./Hartin P. J. (Hg.), A South African Perspective on the New Testament (Fuchs) ... 405
Pfammatter Josef/Furger Franz (Hg.), Pneumatologie und Spiritualität (Scheuer) ... 300
Pilvousek Josef, Die Prälaten des Kollegiatsstiftes St. Marien in Erfurt von 1400—1555 (Zinnhobler) ... 290
Ploier Eduard, Gesprächsleitung (Hörmandinger) ... 308
Pohlmann Karl-Friedrich, Die Ferne Gottes — Studien zum Jeremiabuch (Hubmann) ... 181
Prijs Leo (Hg.), Du unser Vater (Unfried) ... 295
Putz Gertraud/Schmölz Martin, Credo — ich glaube (Griesl) ... 304

Quiter Raimund J., Visitation und kirchliches Leben (Winkler) ... 290

Ratzinger Kard. Joseph, Auf Christus schauen (Hörmandinger) ... 301
Raurell Frederic, Der Mythos vom männlichen Gott (Janda) ... 389
Rehbein Franziska C., Heil in Christentum und afro-brasilianischen Kulten (Janda) ... 411
Reinalter Helmut, Österreich und Französische Revolution (Winkler) ... 77
Reinhardt Rudolf (Hg.), Franz Xaver Linsenmann (Riedl) ... 407
Richter Klemens, Eheschließung — mehr als ein rechtlich Ding? (Liss) ... 193
Richter Rudolf, Katholische Jugend und Politik (Zinnhobler) ... 79
Rosenthal Anselm (Hg.), Itinera Domini — FS Emmanuel von Severus (Reisinger) ... 178
Rotter Hans (Hg.), Heilsgeschichte und ethische Normen (Riedl) ... 406
Ruh Ulrich/Seeber David/Walter Rudolf, Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen (Zinnhobler) ... 74

Sadunaite Nijole, Geborgen im Schatten Deiner Flügel (Hörmandinger) ... 304
Saltin Günther, Nimm uns mit auf deinen Weg (Hörmandinger) ... 304
Saux Henry Le, Das Geheimnis des heiligen Berges (Janda) ... 296
Schäfer Philipp (Hg.), Freiheit in Gemeinschaft — FS Rief (Riedl) ... 394
Schäffer Wilhelm, Glauben in dieser Zeit (Habichler) ... 278
Schäffer Wilhelm, Meinen Glauben erneuern — Ein Glaubenskurs (Hörmandinger) ... 281
Schilling Alfred, Verstehst du auch, was du liest? (Hörmandinger) ... 307
Schipperges Heinrich, Die Technik der Medizin und die Ethik des Arztes (Reisinger) ... 409
Schmidt Werner H./Thiel Winfried/Hanhart Robert, Altes Testament — Grundkurs Theologie Bd. 1 (Hubmann) ... 185
Schneider Heinrich (Hg.), Macht und Ohnmacht (Schacherreiter) ... 305
Schnurr Othmar, Aberglaube: Faszination und Versuchung (Wenisch) ... 85
Scholz Franz, Zwischen Staatsräson und Evangelium (Gelmi) ... 291
Schulz Winfried (Hg.), Recht als Heilsdienst — FS Kaiser (Hirnsperger) ... 395
Schwarz Hans, Die biblische Urgeschichte (Unfried) ... 186
Schwier Helmut, Tempel und Tempelzerstörung (Stemberger) ... 399
Seckler Max, Die schiefen Wände des Lehrhauses (Singer) ... 277
Seybold Michael (Hg.), Fragen in der Kirche und Fragen an die Kirche (Birngruber) ... 190
Solzbacher Rudolf, Mönche, Pilger und Sarazenen (Maiberger) ... 195
Stachel Günter, Geben — Meditation — Schweigen (Hörmandinger) ... 303
Steinmetz Franz-Josef, Wie weit ist es bis Ephesus? (Scheuer) ... 302
Stirnimann Heinrich, Marjam (Courth) ... 288
Strecker Georg/Maier Johann, Neues Testament — antikes Judentum (Niemand) ... 275
Stuhlhofer Franz, Charles Darwin (Rohregger) ... 86

Thaler Anton, Gemeinde und Eucharistie (Hollerweger) ... 192
Theobald Michael, Die Fleischwerdung des Logos (Fuchs) ... 400
Theologische Realenzyklopädie, Band XVII: Jesus Christus V — Katechismuspredigt (Bachl) ... 281
Thoma Clemens, Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum (Stemberger) ... 294
Trobisch David, Die Entstehung der Paulusbriefsammlung (Fuchs) ... 404
Trost Erentrud, Maria, Mutter im Glauben (Hörmandinger) ... 304

Ulke Karl-Dieter, Vorbilder im Denken (Savio) ... 398

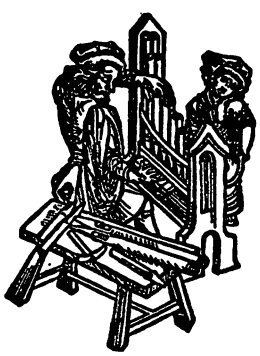
Viller Marcel/Rahner Karl, Aszese und Mystik in der Väterzeit (Schütz) ... 299
Vorgrimler Herbert, Texte zur Theologie: Gotteslehre I und II (Raberger) ... 281
Vossenkuhl W./Schönberger R. (Hg.), Die Gegenwart Ockhams (Leinsle) ... 395

Wachinger Lorenz, Paare begleiten (Liss) ... 193
Weger Karl-Heinz, Wozu sind wir auf Erden? (Habichler) ... 279

Weiher Eckhard (Hg.), Tausend Jahre Christen in Rußland (Suttner) 77
Wellhausen J., Evangelienkommentare (Nachdruck) (Fuchs) 187
Willebrands Johannes, Mandatum Unitatis (Gleixner) 392

Zinnhobler Rudolf (Hg.), Die Passauer Bistumsmatrikeln — Bd. V:
Das östl. Offizialat/Die Dekanate südl. der Donau (Pangerl) 78
Zisler Kurt (Hg.), Im Leben und im Glauben wachsen —
Handbuch zum „Glaubensbuch 6" (Huemer) 82
Zottl Anton/Schneider Werner (Hg.), Wege der Pastoraltheologie (Baumgartner) 191
Zulehner Paul M., Kleine Lebenswelten (Liss) 194
Zumkeller Adolar (Hg.), Signum Pietatis — FS Cornelius Petrus Mayer (Leinsle) 177
Zurstrassen Annette, Die Passauer Bischöfe des 12. Jh. (Zinnhobler) 76

Eingesandte Schriften ..... 87—50, 200—201, 309—311, 412—414



OBERÖSTERREICHISCHE
ORGELBAUANSTALT
GESELLSCHAFT MIT BESCHRÄNKTER HAFTUNG
Geschäftsführender Gesellschafter:
Orgelbaumeister Helmut Kögler

A-4490 St. Florian bei Linz
Telefon (0 72 24) 247, nach Dienstschluß 89 31

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 81 2 82

glasmalerei
Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Eine vergleichende Zusammenschau der Parallelitäten und Unterschiede

In der Forschung finden die territorialen Reformationen und Konfessionalisierungsprozesse zunehmend Interesse. Die vorliegende Veröffentlichung bildet den Auftakt zu einer neuen Folge von 5 Heften mit dem Ziel, die Stellung wichtiger deutscher Territorien aufzuzeigen und nach den verlaufstypologischen Merkmalen zu fragen. Die Gliederung der Hefte erfolgt nach dem regionalen Prinzip: Südosten, Nordosten, Nordwesten, Südwesten und Mittleres Deutschland. Randzonen des Reiches, im besonderen im Osten, werden angemessen berücksichtigt.

Den Artikeln liegt ein Fragenraster zugrunde, das die folgenden Aspekte besonders hervorhebt: staatliche und kirchlich-religiöse Gestalt der Territorien um 1500, Zäsur- und Entscheidungsjahre seit 1517, Interdependenz der inneren und äußeren Faktoren auf die jeweiligen Entscheidungsprozesse, Einführung der Reformation einerseits, Behauptung der Alten Kirche andererseits, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung teilweise vor 1551/55 und im Schutz der reichsrechtlichen Legalität nach 1555, Restbestände und Reliktformen der jeweils unterlegenen Konfession, die Bedeutung interkonfessioneller Mischformen für die territoriale und die kirchliche Stabilität, Garantie des konfessionellen Status quo durch den Westfälischen Frieden von 1648. Für jedes Territorium (insgesamt sind etwa 50 vorgesehen) wird eine Datenliste über den politischen und den kirchlichen Status vorangestellt und weist ein Literaturverzeichnis die Forschungsarbeiten nach.

Herausgegeben von **Anton SCHINDLING** und **Walter ZIEGLER.**
1: Der Südosten. – Brandenburg-Ansbach/ Bayreuth (von Manfred Rudersdorf), **Nürnberg** (von Anton Schindling), **Pfalz-Neuburg** (von Franziska Nadwornicek), **Bayern, Nieder- und Oberösterreich** (von Walter Ziegler), **Salzburg** (von Ernst Walter Zeeden), **Tirol, Brixen, Trient** (von Heinz Noflatscher), **Innerösterreich** (von Karl Amon), **Böhmen** (von Franz Machilek).

Reihe: Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung.
1989, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,– DM, ISBN 3-402-02970-7.
Insgesamt erscheinen 5 Hefte,
pro Jahr eins. Bestellen Sie das Gesamtwerk doch zur Fortsetzung!
Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Alles, was Pfarrgemeinderäte für ihre Arbeit vor Ort brauchen. In einem Buch.

Michael Merz / Josef Müller / Alois Schwarz (Hrsg.)
Handbuch für den Pfarrgemeinderat
Informationen - Impulse - Perspektiven
ca. 208 Seiten, Schaubilder, Pappband, ca. DM 34.80,
ISBN 3-7698-0661-1

Das Handbuch für den Pfarrgemeinderat ist ein kompetentes und umfassendes Arbeitsbuch für den Praktiker vor Ort. Neben grundsätzlichen Aussagen zum Auftrag der christlichen Gemeinde in der modernen Gesellschaft werden praktische Anregungen zu den Ausschüssen des Pfarrgemeinderats gegeben.

Das Handbuch für den Pfarrgemeinderat enthält als Schwerpunkte u.a.: gelebtes Glaubenszeugnis, Sakramenten-pastoral, Gottesdienstgestaltung, caritatives Engagement, Kinder-, Jugend-, Familien-, Altenarbeit, Stellung der Frau, Ökumene, Weltverantwortung, Öffentlichkeitsarbeit, Engagement für die eine Welt, Sorge um "Fernstehende". Das Handbuch erleichtert den PGR-Mitgliedern durch ein übersichtliches Register, eine klare grafische Gestaltung, durch Schaubilder und gezielte Impulse die Arbeit mit den einzelnen Themen im Sinne von Mitverantwortung und Mitleitung.

DBV
DON BOSCO VERLAG
Sieboldstraße 11
8000 München 80

Bestellschein

Ich bestelle gegen Rechnung zur sofortigen Lieferung nach Erscheinen über die Buchhandlung:

..... Merz / Müller / Schwarz, Handbuch für den Pfarrgemeinderat, ca. DM 34.80, ISBN 3-7698-0661-1

.....

.....

Name/Adresse

QUARTAL490

Paul Mikat

Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft

Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat

Herausgegeben von

Dieter Schwab · Dieter Giesen
Joseph Listl · Hans-Wolfgang Strätz

899 S. 1989. Lw. DM 298,–

ISBN 3-428-06759-2

Paul Mikat vollendet am 10. Dezember 1989 das 65. Lebensjahr. Seit vielen Jahren hat er als akademischer Lehrer an den Universitäten Würzburg und Bochum, als Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen von 1962 bis 1966, als Abgeordneter des Deutschen Bundestages von 1969 bis 1987, als Präsident der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft seit 1967 sowie in anderen bedeutenden Funktionen das wissenschaftliche, kulturelle und politische Leben in Staat, Kirche und Gesellschaft mitgeprägt . . . Sein umfassendes Wissen ist auf der Grundlage einer in der Gegenwart selten anzutreffenden Synthese juristischen, theologischen und geschichtlichen Denkens erwachsen. Paul Mikat verbindet die Klarheit und Weite grundsätzlicher Welterfahrung mit dem Sinn für den Kairos praktischer Wertverwirklichung. Dies war für viele immer wieder Anlaß, sich seines Rates und seiner Ermutigung zu versichern. Die Verbindung dieser Wissenschaftsbereiche hat Paul Mikat auch dazu befähigt, Fragen der Rechtsgeschichte, der Rechtsdogmatik und der Rechtspolitik aufzugreifen und unter grundsätzlicher Wahrung institutioneller Werte und unter Beobachtung des geschichtlich Bewährten mit realistischem Blick für die Wirklichkeit und für die künftige Entwicklung über das jeweilige Tagesgeschehen hinaus neue und zukunftweisende Perspektiven aufzuzeigen.

Aus dem Vorwort der Herausgeber

Duncker & Humblot · Berlin

Postfach 41 03 29 · 1000 Berlin 41

Richard Giesriegl

Die Sprengkraft des Geistes

Charismen und apostolischer Dienst des Paulus nach dem 1. Korintherbrief

Das Buch ist eine exegetische und bibeltheologische Untersuchung über den 1. Korintherbrief. Wie keine andere Schrift des Neuen Testamentes vermittelt dieser Brief das lebendige Bild einer urchristlichen Gemeinde und läßt den geistigen Hintergrund erkennen, der das Leben dieser Gemeinde bestimmt hat. Gegen starre Fixiertheit auf hierarchische Strukturen bietet Korinth das Beispiel einer Gemeinde, die keine vom Apostel beauftragten Leitungsorgane besaß. So gibt die Beschäftigung mit dem 1. Korintherbrief auch einige Anregungen zur Bewältigung der in der gegenwärtigen Kirche anstehenden Fragen.

Aus dem Inhalt:

- Grundzüge des Glaubensverständnisses der korinthischen Gemeinde
- Die Charismen als Grundlage christlichen Gemeindelebens
- Entfaltung des Kerygmas
- Das Fehlen des Leitungsdienstes
- Die Form des Gemeindegottesdienstes u. a.

362 Seiten, brosch. öS 298,–

In Ihrer Buchhandlung erhältlich oder beim Verlag:

Kulturverlag

Krumerweg 9, A-6065 Thaur, Telefon 0 52 23 / 64 53-20

HANS URS VON BALTHASAR
THEOLOGIE DER DREI TAGE
272 Seiten. Leinen ca. DM 35,–
Neuausgabe 1990

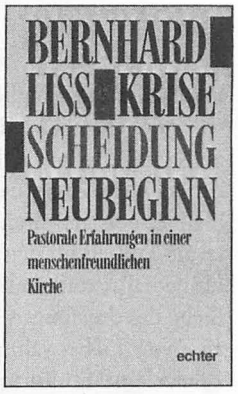
Das Werk, ursprünglich verfaßt als Beitrag zu ‹Mysterium Salutis›, führt ins Zentrum des Glaubens: Tod und Auferstehung Jesu Christi. In dichter Weise zeichnet Hans Urs von Balthasar den Weg Jesu durch Leiden und Kreuz in die Herrlichkeit des Vaters nach und zeigt auf, wie wir in diese Dramatik zu unserem Heil einbezogen sind. Das Grundanliegen dieser profunden theologischen Meditation faßt er auf den letzten Seiten des Buches in dem Satz zusammen: «In Tod, Höllenfahrt und Auferstehung Jesu Christi ist im Grunde nur eins zu sehen: die Liebe des dreieinigen Gottes zur Welt, und diese Liebe kann nur durch die Liebe zu dieser Liebe wahrgenommen werden.» Damit ist das vorliegende Werk nicht zuletzt eine Einführung in den Kerngedanken des reichen theologischen Schaffens Hans Urs von Balthasars – nach einem Wort K. Lehmanns und W. Kaspers «einer von den Denkern des Katholischen, wie sie Kirche und Welt dringend brauchen.»

HENRI KARDINAL DE LUBAC
GEHEIMNIS AUS DEM WIR LEBEN
162 Seiten. Kartoniert ca. DM 19,–
Neuausgabe 1990

Hauptanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils war die Besinnung auf Wesen und Auftrag der Kirche: Sendung in die Welt. Die Diskussion über diesen konziliaren Aufbruch und das sich daraus ergebende Kirchenverständnis ist noch nicht abgeschlossen, ja sie scheint sich derzeit oft in unfruchtbaren Polarisierungen und Gereiztheiten zu verlieren.
In dieser Situation vermag das vorliegende Werk zur vertieften Klärung beizutragen. Henri de Lubac, von Johannes Paul II. zum Kardinal erhoben, war wie kaum ein zweiter am Neuaufbruch der Theologie beteiligt, der in das Konzil einmündete. Aus souveräner Kenntnis der gesamten christlichen Überlieferung und mit unverstelltem Blick dem Heute zugewandt, führt er in die Mitte des Geheimnisses der Kirche und eröffnet wichtige Einsichten in die spannungsreiche Ekklesiologie des Konzils. Dabei hält er immer den Blick frei für den wesentlichen Auftrag der Kirche: das Heilshandeln des dreifaltigen Gottes heute erfahrbar zu machen. – Das wertvolle Bändchen mündet aus in einen befreienden Blick auf den ‹Heiligen von morgen›.

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN
Lindenmattenstraße 29, D-7800 Freiburg

Neue Bücher für die Seelsorgepraxis



Sakramente – leere Tradition oder Lebenshilfe?
Von Guido Kreppold. 1990.
Reihe „Perspektiven der Seelsorge“,
Band 2.
92 Seiten. DM 24,–. ISBN 3-429-01305-4.
Fortsetzungspreis DM 19,80.

Der Autor geht in diesem Buch der Frage nach, wie die sakramentalen Vollzüge mit den Erfahrungen der Menschen heute vermittelt werden und so ihre „Heilskraft“ entfalten können. Er gibt Anregungen und Hilfen zu einem lebendigen Vollzug der Sakramente (Taufe, Buße, Eucharistie), bei dem die menschlichen Sehnsüchte und Ängste aufgegriffen und geheilt werden.

Die vergessene Wurzel
Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen. Mit Beiträgen von Norbert Lohfink, Friedrich Wilhelm Marquardt, Elmar Nübold, Herbert Poensgen, Wolfgang Raupach, Alex Stock, Erich Zenger und Rolf Zerfaß. 1990.
220 Seiten, 4 Abbildungen, DM 29,80.
ISBN 3-429-01324-0.

In diesem Buch werden Defizite bei der Verwendung alttestamentlicher Texte in der Predigt beider großen christlichen Konfessionen und Möglichkeiten einer stärkeren Berücksichtigung im Gottesdienst aufgezeigt. Die Beiträge dienen vor allem der Predigtvorbereitung. Besonders hilfreich dafür ist die Vorstellung von Verknüpfungsmöglichkeiten zwischen Texten des Alten und solchen des Neuen Testaments einerseits und zwischen biblischen Texten und eigener Erfahrung andererseits.

Krise – Scheidung – Neubeginn
Pastorale Erfahrungen in einer menschenfreundlichen Kirche. Von Bernhard Liss. 1990.
92 Seiten. DM 16,80. ISBN 3-429-01301-1.

Ein Buch für die pastorale Praxis, das die Tabuisierung des Problems der wiederverheirateten Geschiedenen überwindet und die Möglichkeiten einer verantwortungsvollen Seelsorge aufzeigt. Grundlegend ist für den Autor dabei immer, wie die Pastoral sowohl den Betroffenen als auch dem Unauflöslichkeitsgebot der Ehe gerecht werden kann. Es werden acht konkrete Schicksale beschrieben, anhand derer die jeweils gegebenen pastoralen Möglichkeiten aufgezeigt werden.

echter

»echter«-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

MARIA KENNENLERNEN MIT GEBETEN AUS ZWEI JAHRTAUSENDEN

Wolfgang Bader (Hrsg.)

Seine Mutter — unsere Schwester

Maria kennenlernen mit Gebeten aus zwei Jahrtausenden

Eine Zusammenstellung von etwa 150 Gebeten aus zwei Jahrtausenden, verfaßt von Christen aller Konfessionen — von Martin Luther bis Mutter Teresa.

160 Seiten, gebunden, DM 22,—

»In drei Abschnitten werden die Lebensstationen Marias beschrieben, so wie große Heilige und unbekannte Gläubige sie betend entdeckt haben, von Texten der Bibel her werden Gebetsimpulse gegeben, und in beeindruckenden Gebeten aus allen Jahrhunderten wird aufgezeigt, was Menschen zu einer bestimmten Zeit besonders mit Maria verbunden hat. Eine Fundgrube gemeinsamen Glaubens.«

(Kirchenbote Osnabrück)

»Ein Buch, das zu einem treuen Begleiter werden kann. Wohltuend in seiner Sprache, ausgezeichnet in der Zusammenstellung, ohne ein überflüssiges Wort, finden wir all das, was sich an Schätzen in den Jahrhunderten christlichen Lebens angesammelt hat.«

(Bausteine für die Einheit der Christen)

»Ein sehr schönes, empfehlenswertes Marienbuch, das weder theologisiert, noch Glaubenswahrheiten vorenthält, sondern mit sorgsam zusammengestellten Texten dazu einlädt, betend Zugang zu Maria zu finden.«

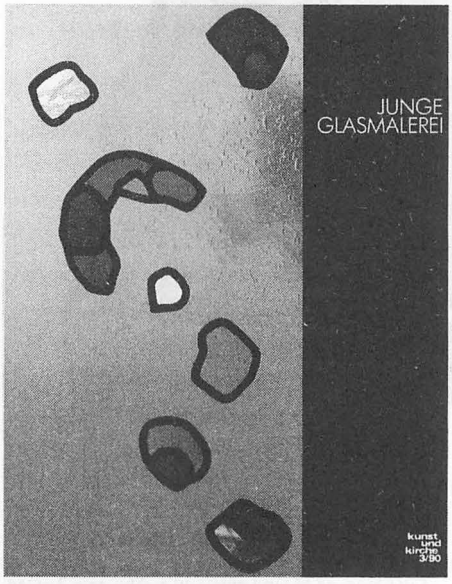
(Kath. Bildung)

VERLAG NEUE STADT MÜNCHEN

KUNST ALS HERAUSFORDERUNG

kunst und kirche

versteht eine der renommiertesten Kunstzeitschriften des deutschen Sprachraumes. Sie beschäftigt sich in engagierter und offener Weise mit der Transzendenz in der Kunst, insbesondere mit der in der Gegenwart. Sie versteht sich als Vermittler zwischen Kirche und Kunst und dient in ihrer ökumenischen Konzeption auch dem Gespräch zwischen den Konfessionen.



Einzelheft öS 120.—
Abonnement öS 428.—
(4 Hefte)

Ihre Bestellung richten Sie an:

LANDESVERLAG ZEITSCHRIFTEN

A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3
Telefon 0 73 2/27 81 21-221

Neuerscheinungen:

Soeben erschienen:

Nuntiaturberichte aus Deutschland
Dritte Abteilung: 1572–1585
Band 7: Nuntiatur Giovanni Dolfins (1573–1574)

Herausgegeben vom
Deutschen Historischen Institut in Rom
Bearbeitet von ALMUT BUES

1990. LVIII, 794 Seiten. Geh. DM 256.–.
ISBN 3-484-80137-9

Dieser Band bildet die Fortsetzung der von Helmut Goetz bearbeiteten Edition der Korrespondenz des Nuntius Giovanni Delfino/Dolfin von 1572–1573.
Das Hauptaugenmerk des berichtenden Nuntius gilt den kirchlichen Verhältnissen in Deutschland, dem wachsenden Einfluß der Evangelischen in Wien und Umgebung und den dagegen ergriffenen Maßnahmen, so der Gründung des Germanicum in Rom und eines päpstlichen Seminars in Wien.
Von außenpolitischem Interesse sind vor allem die Ereignisse in Südosteuropa, namentlich der Abwehrkampf gegen die Osmanen, und das Kriegsgeschehen und die konfessionellen Auseinandersetzungen in den Niederlanden. Hinsichtlich der Beziehungen zwischen dem Wiener Hof und Italien spielen die Spannungen mit Florenz nach der Erhebung Cosimos durch Gregor XIII. zum Großherzog sowie der Konflikte zwischen den österreichischen und spanischen Habsburgern um die Reichslehen in Oberitalien eine wichtige Rolle. Zu den Themen der europäischen Geschichte gehören schließlich auch die Korrespondenzen über die Wahl Henris III. von Frankreich zum König von Polen und seine spätere Flucht über Wien nach Paris.

Bereits früher erschienen:

Band 6: Die Nuntiatur Giovanni Delfinos (1572–1573)

Herausgegeben vom
Deutschen Historischen Institut in Rom
Bearbeitet von HELMUT GOETZ

1982. XX, 552 Seiten. Geb. DM 156.–.
ISBN 3-484-80093-3

Vergleiche auch:

Liberaler Katholizismus

Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus
Kommentiert und herausgegeben von CHRISTOPH WEBER

1983. XXXVII, 527 Seiten. Ln DM 148.–.
ISBN 3-484-82057-8

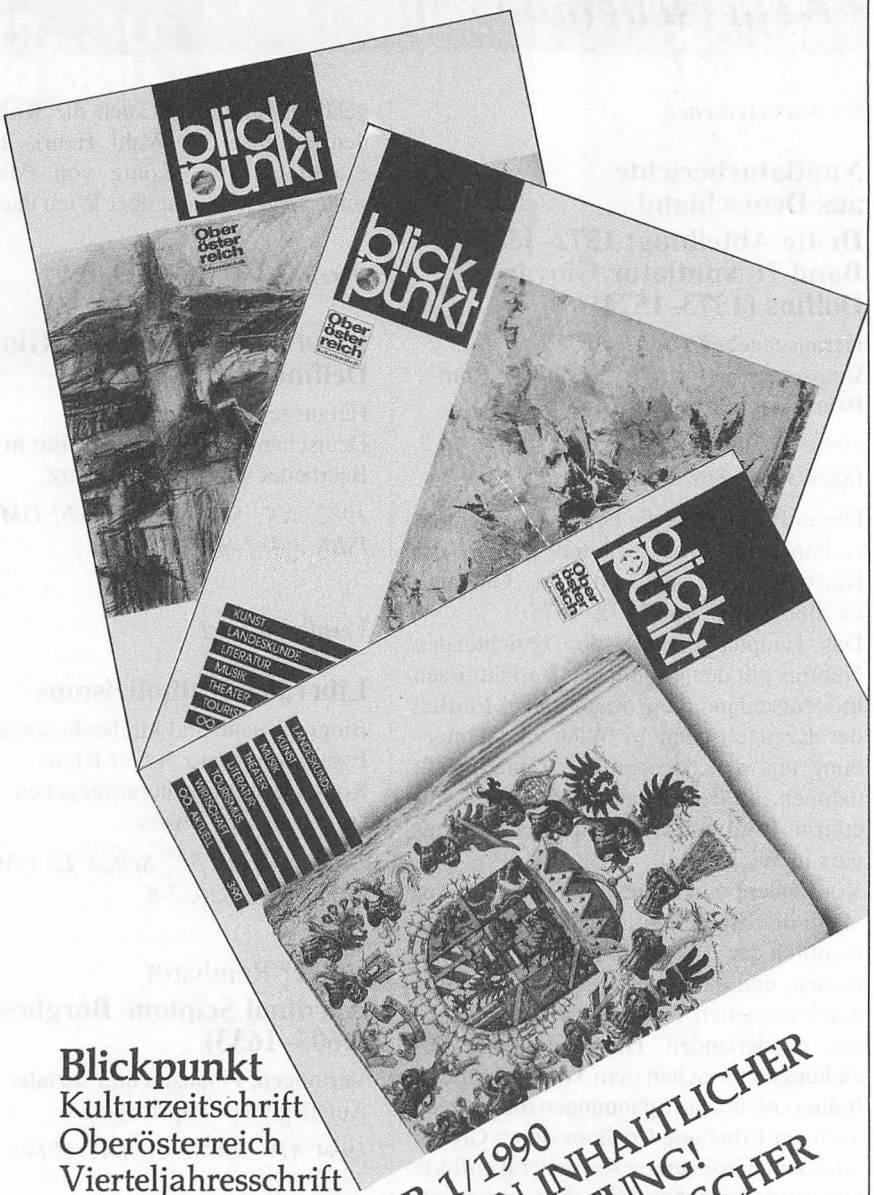
Volker Reinhardt
Kardinal Scipione Borghese (1605–1633)

Vermögen, Finanzen und sozialer Aufstieg eines Papstnepoten

1984. XIV, 566 Seiten. Ln DM 148.–. ISBN 3-484-82058-6

Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG
Postfach 21 40 · D-7400 Tübingen 1

Niemeyer



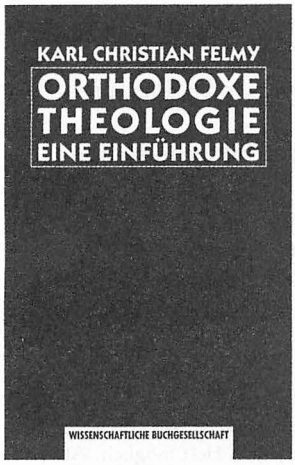
Blickpunkt
Kulturzeitschrift
Oberösterreich
Vierteljahresschrift

Erscheinungstermin: März, Juni, September, Dezember

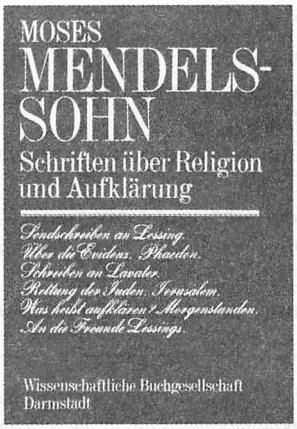
Jahresabonnement: S 396.—
(S 110.— Einzelheft)
zuzügl. Porto

AB 1/1990
NEU IN INHALTLICHER AUSRICHTUNG!
NEU IN GRAFISCHER AUFMACHUNG!

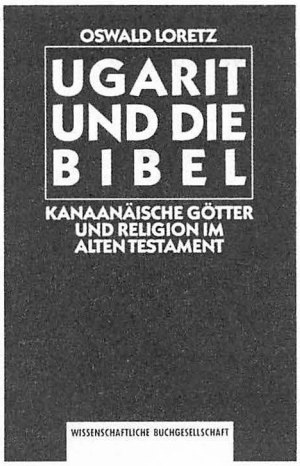
erhältlich im LANDESVERLAG, Hafenstraße 1—3, 4020 Linz und im Buchhandel



1990. Etwa XXIII, 260 S. u. 8 S. Farbtaf., geb.
3-534-01834-6 DM 59,–
Besondere Aufmerksamkeit gilt denjenigen Positionen orthodoxer Theologie, die konvergenzfähig sind und abendländisches Denken herausfordern oder bereichern können.



Hrsg. u. eingel. von Martina Thom. 1989. 528. S., Gzl. mit SU. Union Verlag, Berlin. Lizenzausg. für die WB.
3-534-10904-X DM 49,–
Die Einleitung bestimmt die geistesgeschichtliche Stellung des jüdischen Philosophen innerhalb der deutschen Aufklärung.



1990. (II) IX, 272 S. u. 1 Kt., geb.
3-534-08778-X DM 64,–
Die Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg konnte nachweisen, daß die ugaritischen Texte die kanaanäischen, heidnischen Vorläufer der biblischen Texte sind.

Jochen Martin/
Barbara Quint (Hrsg.)
Christentum und antike Gesellschaft
(Wege der Forschung, Bd. 649.) 1990. VI, 479 S. mit 12 Abb., Gzl.
3-534-09043-8 DM 89,–
Dieser Band dokumentiert beispielhaft unterschiedliche Frageansätze und Methoden zu einem Thema, mit dem sich Althistoriker, Mediävisten, Altphilologen, Kirchenhistoriker, Theologen und Religionshistoriker beschäftigen.

Wichmann von Meding (Hrsg.)
Predigten von protestantischen Gottesgelehrten der Aufklärungszeit
1799. Mit einer Einl. des Hrsg. zum reprogr. Nachdr. 1989. XVII*, VIII, 500 S. Frakturschr. mit 10 Abb., Gzl.
3-534-10201-0 DM 65,–
Die verloren gewähnte Predigtsammlung (27 Predigten von 11 Theologen) gibt einen repräsentativen Überblick über theologische Hauptströmungen der Aufklärungszeit.

Neumann, Peter H. A. (Hrsg.)
„Religionsloses Christentum" und „nicht-religiöse Interpretation" bei Dietrich Bonhoeffer
(Wege der Forschung, Bd. 304.) 1990. VII, 493 S., Gzl.
3-534-05275-7 DM 98,–
Kaum ein zweites Thema der Theologie Dietrich Bonhoeffers hat eine vergleichbare Fülle von Arbeiten hervorgebracht. Der Sammelband bietet eine beide Aspekte berücksichtigende Auswahl.

Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunkt 1/91:	Das Recht in der Kirche Beiträge von *Paarhammer, Primetshofer, Pree* und *Heimerl*
Kossi K. Tossou	Chancen und Schwierigkeiten der Inkulturation in Afrika
Alfons Riedl	Gewissen und Gewissensbildung
Josef Janda	Die Entwicklung des Gewissens
Urs Baumann	„Gedenken" und „Erinnern" — Nachdenken über die Zukunft des ökumenischen Abendmahlsgesprächs

Inlandsbezug	vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November vorgenommen werden.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentralkasse Linz, Kto. 7-01.032.697 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Belgien:	Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich:	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland:	Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1988	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	320.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 90.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 54,—	DM 15,—
Schweiz	sfr 51.— (Portospesen werden gesondert verrechnet)	sfr 13.—

Studenten erhalten eine Ermäßigung

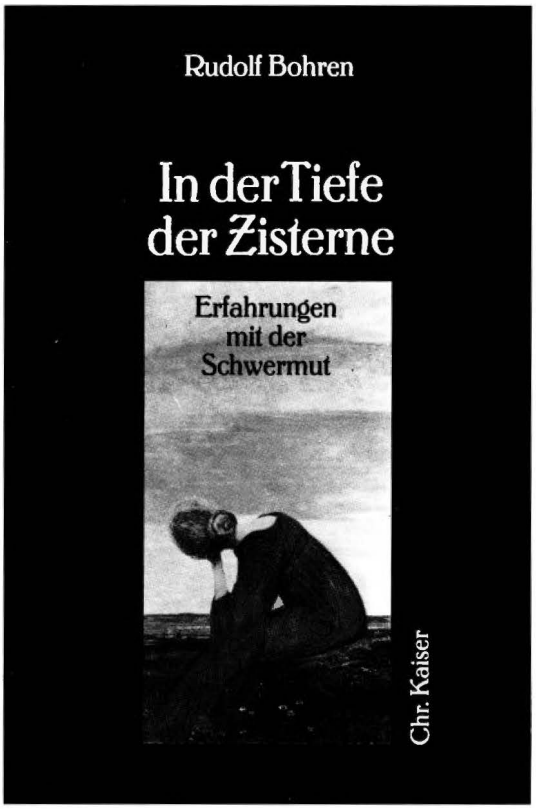
Theologisch-praktische Quartalschrift
Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/27 81 21
Hersteller: LANDESVERLAG Druck, A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

Rudolf Bohren

In der Tiefe der Zisterne

Erfahrungen mit der Schwermut

„Die Schwermut ist etwas zu Schmerzliches, und sie reicht zu tief in die Wurzeln unseres menschlichen Daseins hinab, als daß wir sie den Psychiatern überlassen dürften..."
Romano Guardini



216 Seiten,
gebunden mit Schutzumschlag DM 36,–
ISBN 3-459-01859-3

Dem Satz des katholischen Theologen Romano Guardini stimmt Rudolf Bohren zu und sieht seinerseits die Melancholie, die Depression in erster Linie als ein spirituelles Problem an. Schwermut wird erfahren und erlitten.
Rudolf Bohren schreibt sein Buch aus solcher Erfahrung mit der Schwermut, als Betroffener für Betroffene. Sein Buch will ein spirituelles Pharmakon, eine geistliche Medizin, vor allem für Menschen sein, die mit Schwermütigen leben, doch ist es seine Hoffnung, daß es auch zur Vorbeugung oder Nacherholung von Depressionen nützen kann. Er entdeckt für sich und seine Leserinnen und Leser die heilende Kraft des Katechismus der Väter neu, und er erschließt mit einem Traktat des Barockpredigers Christian Scriver über die Schwermut ein spirituelles Land von unbegrenzten Möglichkeiten, ein Auswanderungsland für Beschwerte, ein Land der Zukunft für Niedergeschlagene.
Rudolf Bohren bietet - wie er es selbst nennt - den Leserinnen und Lesern einen Kursus in sportlicher Spiritualität, der ihnen helfen soll, aus der Zisterne der Melancholie, diesem weithin verbreiteten Zeitgefühl, herauszufinden.

chr. kaiser VERLAG
Lilienstraße 70 · D-8000 München 80

NEU BEI HERDER

Ratgeber für alle, die Rat geben müssen

Information und Orientierung zu einem dramatischen religiösen Umbruch. In ökumenischer Zusammenarbeit informieren kompetente Fachleute verschiedenster Disziplinen und Kenner der oft schwer zu durchschauenden Szene mit einer Fülle von Fakten. Sie erschließen theologische, religions- und humanwissenschaftliche Hintergründe und ermöglichen so ein angemessenes Verständnis der Phänomene. Ein dringend erforderliches Nachschlagewerk!

608 Seiten, gebunden 98,– DM/öS 764,40.
ISBN 3-451-21408-3

Mehr denn je rückt das seelsorgliche Gespräch ins Zentrum der pastoralen Praxis. Hier liegt das Grundlagenwerk für diese Form der Seelsorge vor. Kompetente Praktiker aus allen betroffenen Bereichen haben ihre pastorale, psychologische, therapeutische, theologische, spirituelle und sozialpädagogische Erfahrung eingebracht. Sie zeigen, wie Beratung und Begleitung in der alltäglichen Gemeindearbeit konkret werden können.

336 Seiten, gebunden 49,80 DM/öS 388,40.
ISBN 3-451-21695-7