

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ FRAGEN DES KIRCHENRECHTS

- Paarhammer* Das Kirchenrecht im Dienste der
Seelsorge
Heimerl Menschenrechte und Christenrechte
Pree Sonntagsgottesdienste ohne Priester
Primetshofer Zur pro-episkopalen Tendenz des neuen
Kirchenrechts
-

- Tossou* Chancen und Schwierigkeiten der
Inkulturation in Afrika
Außermair Zum theologischen Verständnis der
Ikone
-

- Winkler* Bernhard von Clairvaux und die Tradi-
tion der christlichen Mystik
-

- Garhammer* Auch junges Volk ist Gottes Volk
Müller Zur Situation des Buches in Österreich
Gradauer Römische Erlässe und Entscheidungen
-

Literatur

Psychologie und Theologie, Fundamentaltheologie,
Karl Rahner, Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Linz,
Heilige, Dritte Welt, Lateinamerika

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1991

Redaktion:	Peter Gradauer zur Vollendung des 70. Lebensjahres	3
	Schwerpunktthema: Fragen des Kirchenrechts	
Hans Paarhammer:	Das Kirchenrecht im Dienste der Seelsorge	4
Hans Heimerl:	Menschenrechte und Christenrechte	20
Helmuth Pree:	Sonntagsgottesdienste ohne Priester. Was ist kirchenrechtlich möglich?	30
Bruno Primetshofer:	Zur pro-episkopalen Tendenz des neuen Kirchenrechts	38
	A b h a n d l u n g e n :	
Kossi K. J. Tossou:	Chancen und Schwierigkeiten der Inkulturation in Afrika	49
Josef Außermair:	Zum theologischen Verständnis der Ikone	58
	S p i r i t u e l l e r B e i t r a g :	
Gerhard B. Winkler:	Bernhard von Clairvaux und die Tradition der christlichen Mystik ...	67
	B e r i c h t e :	
Erich Garhammer:	Auch junges Volk ist Gottes Volk. Thesen zum gespannten Verhältnis von Jugend und Kirche	74
Fritz Müller:	Zur Situation des Buches in Österreich	78
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	83
	L i t e r a t u r :	
Josef Janda:	Psychologie und Theologie (P. F. Schmid, Personale Begegnung)	88
	Besprechungen	90
	Fundamentalthologie (90), Karl Rahner (92), Kirchenrecht (93), Kirchengeschichte (95), Linz (104), Heilige (105), Dritte Welt (108), Lateinamerika (109), Psychologie (112), Festschriften (113)	
	Eingesandte Schriften	115
	Impressum	letzte Seite
Herausgeber:	Die Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz	
Redaktion:	A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20	
	<i>Chefredakteur:</i> o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler	
	<i>Redakteure:</i> o. Prof. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbach- gasse 58), o. Prof. DDR. Walter Raberger, o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner	
	<i>Sekretär:</i> Mag. Otmar Stütz	
	Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau und Regensburg	
Anschriften der Mitarbeiter:	Dr. Josef Außermair, A-5020 Salzburg, Universitätsplatz 1 Doz. Dr. Erich Garhammer, D-8390 Passau, Michaeligasse 13 DDr. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstraße 19 DDr. Hans Heimerl, A-8301 Laßnitzhöhe, Hönigstal 138 Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Kaisergasse 26 Mag. Fritz Müller, A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3 o. Prof. Dr. Johann Paarhammer, A-5020 Salzburg, Universitätsplatz 1 o. Prof. DDr. Helmuth Pree, D-8390 Passau, Michaeligasse 13 o. Prof. P. Dr. Bruno Primetshofer, A-1010 Wien, Schottenring 21 Dr. Kossi K. J. Tossou, D-4400 Münster, Burchardstraße 2 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 Monatschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tausch-exemplare 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 in Wien.

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

139. Jahrgang 1991

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

LANDES  VERLAG
ZEITSCHRIFTEN

Peter Gradauer zur Vollendung des 70. Lebensjahres

Mit Beginn des Wintersemesters 1962/63 wurde Peter Gradauer an die damalige Philosophisch-Theologische Diözesanlehranstalt Linz als Professor für Kirchenrecht berufen. Die Verbindung mit der von dieser Institution herausgegebenen Theologisch-praktischen Quartalschrift begann aber schon wesentlich früher. Während der Studienjahre in Rom (1953—1956), in denen sich Gradauer auf seine spätere Lehrtätigkeit vorbereitete, übernahm er schon 1954 die Betreuung der Rubrik „Römische Erlässe und Entscheidungen“. Diese Aufgabe erfüllt er mit großer Selbstlosigkeit bis auf den heutigen Tag; das sind nicht weniger als volle 36 Jahre.

Damit sind schon wesentliche Charakteristika der Tätigkeit Gradauers angeklungen: seine Beständigkeit, Gewissenhaftigkeit und Selbstlosigkeit. Sie sind dieser Zeitschrift in hohem Maße zugute gekommen. Dafür sei besonders auch im Namen der Leser herzlich gedankt.

Von 1977 bis 1982 gehörte Gradauer auch der Redaktion der Zeitschrift an, nach dem Tode von Chefredakteur Josef Häupl (gest. 6. Dezember 1981) übernahm er sogar für ein Jahr dessen Aufgabe.

Gradauer, der in Grünburg a. d. Steyr zur Welt kam, vollendet am 25. Februar d. J. sein 70. Lebensjahr. Von 1962 bis 1982 kam er seiner Lehrtätigkeit an unserer Hochschule nach, bis ihn nämlich Bischof Maximilian Aichern mit der Aufgabe eines Ordinariatskanzlers betraute. Daher ließ sich Gradauer von seiner Professur beurlauben. Das bedeutete aber keine Aufkündigung seines Einsatzes für die Quartalschrift, der er weiterhin verbunden blieb und hoffentlich noch lange bleibt.

Gradauer, der sich als Kanonist einen Namen machte und in Fachkreisen hohes Ansehen genießt, hat auch wiederholt wertvolle Beiträge für unsere Zeitschrift verfaßt, die hier dankbar in Erinnerung gebracht seien.

Die Redaktion möchte ihren Dank dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie ihm das vorliegende Heft widmet, das schwerpunktmäßig kirchenrechtliche Themen behandelt. In der Hoffnung, daß dies ihm zur Freude und den Lesern zum Nutzen sei, wünschen wir dem Jubilar weitere fruchtbare Jahre im Dienste von Kirche und Wissenschaft, nicht zuletzt aber auch im Dienste unserer Zeitschrift!

Johannes Marböck Walter Raberger Otmar Stütz
Wilhelm Zauner Rudolf Zinnhobler

Beiträge von Peter Gradauer in der Theologisch-praktischen Quartalschrift:

Fragen um das kommende Konzil: 110 (1962) 81—90

Die Gebetsbewegung um Heiligung der Priester und Priesteramtskandidaten:
113 (1965) 177—179

Das Kirchenrecht im Dienste der Seelsorge: 125 (1977) 55—65

Von Papst Paul VI. zu Johannes Paul I.: 126 (1978) 313—315

Der Kirchenaustritt und seine Folgen: 132 (1984) 64—75

Das Eherecht im neuen Codex: 133 (1985) 231—241

HANS PAARHAMMER

Das Kirchenrecht im Dienste der Seelsorge

Auffallend häufig ist im Codex Iuris Canonici von „Seelsorge“ (*cura animarum*) und „Hirten-sorge“ (*cura pastoralis*), von „Seelsorgern“ (*animarum pastores*), von „geistlichen Hirten“ (*sacri pastores*), auch von „Seelenheil“ (*salus animarum*) und von „pastoralen Wegen“ (*viae pastorales*) sowie von „pastoralen Mitteln“ (*media pastorales*) u. ä. die Rede.¹ Im letzten Canon findet das Gesetzbuch seinen Ausklang in dem bekannten alten Axiom: „Das Heil der Seelen muß in der Kirche immer das oberste Gesetz sein!“²

Aus diesem Sprachgebrauch erhellt bereits — im Vergleich zu früheren kirchlichen Gesetzeswerken — etwas von der Eigenart des neuen Kirchenrechtes. Andererseits bleibt kirchliches Recht immer unter dem Anspruch, daß es die pastorale Sendung der Kirche zu stützen und zu schützen hat und die Zuständigkeitsfelder und Wirkungskreise der mit der Seelsorge betrauten Amtsträger umschreiben muß. Diesen Zusammenhängen geht der Autor, Professor für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fakultät Salzburg, im folgenden nach.

gebende Dokument der Kirche“³, mit dessen Hilfe die Kirche ihren Heildienst an den Menschen erfüllen will. In seiner denkwürdigen Ansprache anlässlich der Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches hat der Papst diesen CIC als das „gleichsam letzte Dokument des II. Vatikanischen Konzils“ bezeichnet.⁴ In der Apostolischen Konstitution „*Sacrae disciplinae leges*“ heißt es, daß der Codex als Vervollständigung der vom II. Vatikanischen Konzil vorgestellten Lehre angesehen wird, insbesondere was zwei Konstitutionen betrifft, nämlich die dogmatische Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*) und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*).⁵ Die Interpretation des CIC⁶ und seine praktische Umsetzung in das Leben der Kirche hat daher auf dem Hintergrund der 16 Dokumente des II. Vatikanums zu geschehen.⁷ Den Intentionen des Konzils verpflichtet wird daher der Seelsorger stets das hermeneutische Prinzip beachten, daß die Canones des Codex im Lichte der Aussagen des Konzils und der nachkonziliaren Reformdokumente, wie sie z. B. in den Apostolischen Schreiben der Päpste im

I. Grundsätzliches

Der von Papst Johannes Paul II. am 25. Jänner 1983 promulierte und mit 27. November 1983 in Kraft gesetzte Codex Iuris Canonici ist „das vorrangige gesetz-

¹ X. Ochoa, Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici, Citta' del Vaticano 1984², pag. 121, pag. 336.

² C. 1752 CIC: „... servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet.“

³ „Codex, utpote cum sit primarium documentum legis Ecclesiae“ heißt es in der Apost. Konstitution „*Sacrae disciplinae leges*“, in: Codex Iuris Canonici, Codex des kanonischen Rechtes, lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelaer 1984², pag. XIX.

⁴ AAS 75, 1983, 455—463. Siehe auch AfkKR 152, 1983, 148 ff.

⁵ *Sacrae disciplinae leges* (Anm. 3), pag. XXI.

⁶ Zur Frage der Gesetzesinterpretation siehe J. Listl, Die Rechtsnormen, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hg. v. J. Listl-H. Müller-H. Schmitz, Regensburg 1983, 8 ff; siehe auch H. Heimerl/H. Pree, Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Ehrerecht. Wien-New York 1983, 43 ff.

⁷ Vgl. die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vom 3. Februar 1983 zur Präsentation des neuen Codex Iuris Canonici, in: AAS 75 (1983) 455—463. AfkKR 152 (1983) 148 ff.

Anschluß an die Bischofssynoden vorliegen, zu interpretieren und in der pastoralen Praxis anzuwenden sind.

„Der Sinn und die Aufgabe des Kirchenrechts erschließen sich in vollem Umfang nur demjenigen, der sich nicht mit der Kenntnis des Buchstabens der Gesetze allein begnügt, sondern der darüber hinaus auch bemüht ist, die Notwendigkeit des Rechts als eines der Wesensmerkmale der Kirche im Dienste ihrer Heilsaufgabe für den Menschen zu begreifen.“⁸

Das in sieben Bücher gegliederte kirchliche Rechtsbuch ist unter betont pastoralen Gesichtspunkten konzipiert worden und gibt daher auch spezifisch seelsorgliche Richtlinien. Gerade dort, wo es um die rechtliche Normierung der Träger und der Wirkformen der Seelsorge geht, tritt die diakonisch-pastorale Funktion des Kirchenrechtes sehr deutlich hervor, d. h. es wird jener Rahmen abgesteckt und geordnet, in dem sich kirchliches Leben in der dreifachen Gestalt der „*communio*“ (*fideli-um — ecclesiarum — hierarchica*) fruchtbringend und authentisch entfalten kann.⁹ Dabei gilt es vor allem zu beachten: Kirchliches Recht hat immer die tragende und stützende Aufgabe eines Skelettes, ohne das Lebewesen in dieser Welt nicht sein können. Das Skelett soll zwar nicht sichtbar, aber es muß da sein. So hat auch das Recht eine tragende Funktion für die Seelsorge, es muß dienen und helfen, anspornen und Ordnungen herstellen, Kompetenzgrenzen festlegen, jedem Glied des Volkes Gottes das Seine zuteilen und den frei gewählten Lebensstand der einzelnen Gläubigen fördern und schützen helfen; nur so kann christliches Leben

verwirklicht und Seelsorge gedeihlich geleistet werden.¹⁰

Unverkennbar ist im geltenden Kirchenrecht die Ausrichtung der Normen auf den Menschen, um dessen Heil es geht. „Der Weg der Kirche ist der Mensch“ und „alle Wege der Kirche führen zum Menschen“ (*Redemptor hominis*).¹¹ Das alte Kirchenrecht des CIC/1917 war noch stark geprägt von einem strengen Regelsystem zur Verwaltung von Dingen und Einrichtungen; insbesondere hatte das durch Jahrhunderte überkommene Benefizialsystem die Systematik und den Geist des Codex Iuris Canonici nachhaltig geprägt und beeinflußt. Die Rechtsgestalt der Kirche wurde unter dem Raster von Verwaltungsbezirken und der Ausübung der kirchlichen Jurisdiktion bestimmt. Das aus dem II. Vatikanischen Konzil herausgewachsene Kirchenrecht ist wesentlich von der personalen Sicht getragen, beeinflußt von den theologischen Bildbegriffen über die Kirche: Volk Gottes — Leib Christi — Tempel des Heiligen Geistes.¹² Darin liegt für die Seelsorgspraxis etwas ganz Entscheidendes, das nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Dieses *Personalprinzip* wird zwar von einem Territorialprinzip grundlegend strukturiert in den verfassungsrechtlich relevanten Gliedgemeinschaften und Gebietskörperschaften, in denen die Kirche ihre Sendung durch den lebendigen Vollzug von Wort und Sakrament erfüllt, wo jedoch immer der nach dem ewigen Heil suchende Mensch in seiner individuellen Situation und gemeinschaftlichen Verwiesenheit

⁸ J. Listl, Die Rechtsnormen, in: Handbuch des kath. Kirchenrechts (Anm. 6), 94.

⁹ Zum Mysterium der Kirche als *Communio* siehe W. Aymans, Die Kirche — Das Recht im Mysterium Kirche, in: Handbuch des kath. Kirchenrechts (Anm. 6), 8 ff.

¹⁰ Vgl. A. Scheuermann, Die Rechtsgestalt der Kirche, in: W. Sandfuchs (Hg.), Die Kirche, Würzburg 1978, 77.

¹¹ Die Würde des Menschen. Die Antrittszyklika „*Redemptor hominis*“ Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring. Freiburg-Basel-Wien 1979, 48 ff.

¹² Dazu W. Aymans, Gliederungs- und Organisationsprinzipien, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts (Anm. 6), 239 ff.

auf das Ganze der Kirche im Vordergrund zu bleiben hat. „Die Korrelation von Personal- und Territorialprinzip kann allerdings von unterschiedlichen Akzentsetzungen geprägt sein.“¹³ Auch wenn die Teilkirchen (Diözesen) und die Pfarrgemeinden nach territorialen Gesichtspunkten organisiert sind, bleibt doch für ihr eigentliches Wesen das Personalprinzip vorherrschend: Die Diözese ist „Teil des Volkes Gottes“ (*portio populi Dei*)¹⁴ und die Pfarrgemeinde ist „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen“ in diesem Teil des Volkes Gottes (*certa communitas Christifidelium*).¹⁵ Dieses Personalprinzip mit seiner territorialen Determination gibt den kirchlichen Seelsorgsstrukturen entsprechende Gestalt und Form. Allerdings lassen besondere Seelsorgsbedingungen und pastorale Notwendigkeiten eine außerordentliche Verfassungsstruktur in den Bereichen der kategorialen Seelsorge durchaus zu; das kirchliche Recht ist diesbezüglich für eine ziemlich breite Palette von Organisationsmöglichkeiten offen.¹⁶

In der Systematik des CIC bilden die Bücher II, III und IV das Kernstück des kirchlichen Gesetzeswerkes. Die Lehre von den *tria munera* (*magisterium, ministerium, regimen* bzw. *munus docendi, sanctificandi und regendi*) ist hier voll zum Tragen gekommen. Papst Johannes Paul II. bezeichnet im Vorwort zum neuen Gesetzbuch diese drei Dienste als „Elemente, die das wahre und eigentliche Bild der Kirche ausmachen“. Diese *tria munera* bestimmen wesentlich die innere Gestalt

des seelsorglichen Handelns der Kirche.¹⁷ Gegenüber dem CIC/1917 fällt im geltenden kirchlichen Recht eine viel mehr theologisch geprägte Sprechweise auf. Zahlreiche Normen sind reine Aussagen des kirchlichen Selbstverständnisses vom göttlichen Recht her und geben wichtige Lehrinhalte des Glaubens wieder. Man spürt dahinter den Geist und die Kraft des Konzils, das nachhaltig die kirchliche Rechtssprache beeinflusst hat.¹⁸

In vielen Canones werden Richtlinien und Markierungen angegeben, die dem betroffenen Seelsorger einen breiten Ermessensspielraum lassen, im konkreten Fall Initiativen zu setzen und Entscheidungen zu treffen.¹⁹ Vieles wird vom Gesetzgeber der pastoralen Klugheit der mit Seelsorge betrauten Geistlichen und Laien anheimgestellt. Damit garantiert der Gesetzgeber, daß sich Charismen und individuelle Begabungen der Seelsorger, Ideen und Initiativen von einzelnen und Gemeinschaften gebührend einbringen und effizient entfalten lassen.

Nicht übersehen werden darf schließlich das breite Spektrum von im Gesetz verlangten einzuholenden Erlaubnissen. Diese Normen dienen dazu, den Seelsorger einerseits zu einem pastoral gewissenhaften Handeln anzuhalten und andererseits, ihm in besonderen Situationen Rückendeckung und Entscheidungshilfe durch die zuständige Autorität zu geben. Damit verbunden ist auch das Dispenswesen der Kirche zu sehen, das in unmittelbarem Zusammenhang mit der Seelsorge steht. Es gilt der Grundsatz: „Wo keine

¹³ Ebda., 246.

¹⁴ C. 369 CIC.

¹⁵ C. 515 § 1 CIC.

¹⁶ Vgl. cc. 554 ff. Dazu H. Paarhammer, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, 564 ff.

¹⁷ *Sacrae disciplinae leges* (Anm. 3), pag. XXI.

¹⁸ Vgl. z. B. cc. 840, 849, 879, 897, 959, 992, 998, 1008 etc.

¹⁹ Dies wird oft in den Gesetzestexten mit Empfehlungen ausgedrückt oder mit der Wendung „quantum fieri potest“ oder mit dem Hinweis auf die *aequitas*, die in besonderer Weise zum Zwecke der Milderung der Starrheit eines Gesetzes eingeschaltet wird. Etwas ganz Typisches im Kirchenrecht sind die vielen „Kann-Bestimmungen“.

grundsätzlichen Dinge in Rede stehen, ist die Kirche großzügig in der Erteilung von Dispensen.²⁰

Eine wichtige Eigentümlichkeit, die das Kirchenrecht für den Seelsorger bereithält, ist die gnadenerweisende Tätigkeit und Hilfsmöglichkeit im inneren Bereich. „Hierdurch werden Spannungen, die der formale Charakter des Rechtes mit sich bringt, weitgehend ausgeglichen, und im sakramentalen inneren Bereich vermag die Kirche zu Tiefen vorzustoßen, die weltlicher Rechtspflege naturgemäß verschlossen bleiben müssen.“²¹ Deshalb eröffnet das kanonische Recht gerade für Situationen, in denen der Mensch an die Grenzen seines Lebens gerät, wie z. B. in Krankheit oder in Todesgefahr, in großzügigster Weise und völlig unkompliziert Möglichkeiten des pastoralen Beistandes, sofern nur auf seiten des betroffenen Gläubigen eine entsprechende Bereitschaft und Disposition vorhanden ist, den seelsorglichen Beistand anzunehmen.

Das kanonische Recht hat *Lebensordnung des Volkes Gottes* zu sein, d. h. es sollen Richtlinien und Orientierungshilfen gegeben und Weichen gestellt werden für das ihrem eigenen Wesen entspringende und entsprechende pastorale Wirken der Kirche. Der Gesetzgeber hat dabei weithin nur ein Rahmenrecht geschaffen, das vom partikulären Recht noch näher auszufüllen, zu ergänzen und zu konkretisieren ist, insbesondere auch, was den fruchtbringenden Vollzug der Wirkformen der Seelsorge (Verkündigung und Liturgie) anlangt.

Neben dem gesetzten Recht, wie es in den

Canones des CIC vorliegt, anerkennt das kanonische Recht als eine weitere wichtige Rechtsquelle die Gewohnheit.²² An vielen Stellen des CIC wird deshalb auf die Geltung bewährten Gewohnheitsrechtes hingewiesen. Darüber hinaus ist das kanonische Recht offen für ein reichhaltiges religiöses Brauchtum, das oftmals gerade im liturgischen Bereich eine wichtige Ergänzung des amtlichen Kultes der Kirche ist und sich in vielen Formen der Volksfrömmigkeit (Andachten, Bittgänge, Wallfahrten, Heiligenverehrung, Kirchenjahr), bei Benediktionen und besonders auch im menschlichen Lebenslauf (Geburt, Heirat, Tod und Begräbnis) sowie durch Bruderschaften und kirchliche Vereine vielfältig und kostbar entwickelt hat.²³ In den liturgischen Büchern wird gelegentlich auf den Wert und die Bedeutung der Bräuche hingewiesen. Schon in der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ wurde auf die Wichtigkeit der Bräuche eines Landes und der Sitten eines Volkes Bezug genommen und der Wunsch ausgesprochen, diese zu erhalten und zur Liturgie hinzuführen oder gegebenenfalls ihnen Einlaß in die Liturgie zu gewähren.²⁴

II. Rechtssprachliches — Terminologisches

Im CIC wird etwa zehnmal von „cura animarum“ gesprochen, daneben findet sich siebenundzwanzigmal der Terminus „cura pastoralis“.²⁵ Beide Begriffe werden vom Gesetzgeber synonym verwendet und decken sich in ihrem Inhalt. Eine Defini-

²⁰ K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. I., München-Paderborn-Wien 1964¹¹, 26.

²¹ Ebda., 26.

²² Dazu ausführlich J. Listl, Die Gewohnheit, in: Handbuch des kath. Kirchenrechts (Anm. 6), 97 f.

²³ Vgl. H. Schauerte, Art. „Religiöses Brauchtum“, in: Sacramentum Mundi, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1967, Sp. 624 ff.

²⁴ Vgl. Art. 13 und 37.

²⁵ Siehe X. Ochoa, Index verborum ac locutionum (Anm. 1), pag. 121.

tion dieser Begriffe wird im kirchlichen Gesetzbuch jedoch nicht gegeben.²⁶

„Die begrifflichen Tatbestandsmerkmale müssen aus den einzelnen Funktionen erhoben werden, die mit Seelsorge bezeichnet werden, insbesondere aus jenen Funktionen, die den gesetzlich als Seelsorgsämter qualifizierten Kirchenämtern als Amtsaufgabe zugewiesen sind.“²⁷

In Ermangelung einer eigenen Legaldefinition muß daher der Kanonist beim Versuch, *Seelsorge* wenigstens allgemein zu erklären, auf die anderen Disziplinen der praktischen Theologie zurückgreifen und sich dort Hilfen zur näheren Begriffsbestimmung besorgen. „Seelsorge“ im weiteren Sinn ist danach „Inbegriff der Wirkformen der Kirche“, „in denen die Kirche ihr eigenes Wesen vollzieht, nicht zur eigenen Selbstbehauptung, sondern zur Hingabe an Gott und zum Dienst am Heil der Menschen.“²⁸ Seelsorge ist „kirchliches Handeln“, das sich „von Gottes Heilswillen und der menschlichen Heilsbedürftigkeit her auslegen läßt.“²⁹ „Sie ist im Namen Jesu Christi unter der Verheißung seines Evangeliums auf Versöhnung des Menschen mit Gott, mit sich selbst und mit seinen Mitmenschen ausgerichtet. Solche Seelsorge ist bemüht, Jesu Lebensweg im kirchlichen Lebens- und Gesprächszusammenhang zugänglich und lebbar zu machen, um in Lebensereignissen, beson-

ders -krisen, Begleitung anzubieten.“³⁰ So ist aus der Sicht der Pastoraltheologie Seelsorge im engeren Sinn „als heilende und helfende Beziehung“ zu umschreiben, „die ihren Grund in Gottes Bundeszusage und -wirklichkeit hat.“³¹

Nach katholischem Verständnis umfaßt Seelsorge die ganze Bandbreite der kirchlichen Heilssorge für einzelne, Gruppen, Gemeinschaften, Verbände, Organisationen und insbesondere für die kirchliche Gemeinde, deren rechtliche Grundform die Pfarre ist.³²

Dem Sprachgebrauch des CIC ist zu entnehmen, daß Seelsorge ein sehr komplexer Begriff ist, der ein breites Spektrum von seelsorglichen Aufgaben und Funktionen umfaßt, wobei diese nicht notwendig alle zugleich in einem einzigen Amtsauftrag enthalten sein müssen, sondern vielmehr auf einen Teilbereich beschränkt sein können. „Aus dem Begriff Seelsorge sind in negativer Ausgrenzung jene Funktionen auszuschneiden, die nur mittelbar der Seelsorge dienen, d. h. alle Funktionen, deren Zweck es ist, Seelsorge erst zu ermöglichen oder sicherzustellen.“³³

Seelsorge im Sprachgebrauch des kirchlichen Gesetzbuches meint amtliches Handeln der Kirche im Dienste des Heiles der Menschen; dieses amtliche Handeln kommt aus einem speziellen Amtsauftrag

²⁶ H. Schmitz, *Officium animarum curam secumferens*. Zum Begriff des seelsorgerischen Amtes, in: *Ministerium iustitiae*, Festschrift für Heribert Heinemann, Essen 1985, 128.

²⁷ Ebda. 128.

²⁸ E. Feifel, Art. „Seelsorge“, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, dtv-Ausgabe München 1970, Bd. 4, 84–92, hier 88; besonders auch V. Schurr, Art. „Seelsorge“, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. 4, Freiburg-Basel-Wien 1969, Sp. 502; dazu auch W. Kasper/K. Lehmann, *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, in: *Pastorale Handreichung für den pastoralen Dienst*, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, Mainz 1970, Nr. 2, 31. Auch W. Seidel (Hg.), *Kirche – Ort des Heils. Grundlagen, Fragen, Perspektiven* (mit Beiträgen von W. Kasper, K. Lehmann, P.-W. Scheele, Th. Schneider, H. Volk), Würzburg 1987.

²⁹ J. Müller, Art. „Seelsorge“, in: *Staatslexikon*, Bd. 4, Freiburg-Basel-Wien 1987, Sp. 1141.

³⁰ Ebda., Sp. 1141.

³¹ Ebda., Sp. 1141; vgl. auch H. Pompey, *Seelsorge zwischen Gesprächstherapie und Verkündigung*, in: *Lebendige Seelsorge* 26, 1975, 162 ff.; auch H. Schilling, *Von Beruf „Seelsorger“*, in: *Diakonia* 11 (1980) 306 ff.

³² Siehe dazu ausführlich H. Paarhammer, *Pfarrei, Begriff und Wesen*, in: *Münsterischer Kommentar zum CIC*, 515; vgl. dazu auch H. Schmitz, *Pfarrei und Gemeinde*, in: *AfkKR* 148 (1979) 48–71; *ders.*, *Nachkonziliare Rechtsprobleme um Pfarrei, Pfarrer und pastoralen Dienst*, in: *TThZ* 88 (1979) 91–113.

³³ H. Schmitz, *Officium animarum curam secumferens* (Anm. 26), S. 134.

und zielt auf einen Personenkreis, der entweder durch die kirchlichen Gemeindestrukturen oder nach anderen, in der Regel im Gesetz oder im Bestallungsdekret genannten Kriterien bestimmt ist. *Seelsorge ist also immer*, unabhängig von vorgegebenen Gemeinde- und Verbandsstrukturen, *personenbezogen*; es handelt sich um menschenbezogene Pastoration.³⁴

Diese Dimension wird im CIC besonders dort deutlich herausgestellt, wo es um die Seelsorge für besondere Gemeinschaften, Gruppen und Personenkreise geht; man spricht in der Pastoraltheologie in diesem Zusammenhang auch von der kategorialen Seelsorge, weil es sich um Gruppen, Gemeinschaften und Kreise handelt, die aufgrund besonderer Umstände und Bedingungen seelsorglich auf eigene Weise geführt und betreut werden sollen. Vom Gesetzgeber werden beispielhaft genannt die Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge, Militärseelsorge, Seelsorge an Auswanderern, Flüchtlingen, Nomaden und Seeleuten sowie an denjenigen Menschen, „die wegen ihrer Lebensumstände nicht der ordentlichen Seelsorge der Pfarrer teilhaftig werden können“.³⁵ Auch für den Bereich von Universitäten und Hochschulen ist die Errichtung einer solchen Seelsorge möglich.³⁶ Das allgemeine Recht hat für diese Gruppen die Rechtsfigur des „cappellanus“ eingeführt, dessen Befugnisse und Vollmachten teils vom Recht selbst und teils von demjenigen Oberen

oder Bischof festgelegt werden, der die Zuweisung zu einer bestimmten Gemeinschaft ausspricht. Es hängt vom Ortsordinarius bzw. in bestimmten Fällen auch vom Pfarrer des Ortes ab, wo einer als cappellanus seinen seelsorglichen Wirkungskreis hat, welchen Rechte- und Pflichtenumfang im konkreten Fall sein Dienst umfaßt.³⁷

Im Sprachgebrauch des CIC begegnet neben den Begriffen „cura animarum“ und „cura pastoralis“ auch der Terminus „apostolatus“ oder „actio apostolica“, gelegentlich wird auch von „opera apostolatus“ gesprochen.³⁸ Dieser *apostolische Dienst* der Kirche bzw. die apostolische Tätigkeit der Gläubigen wird vom pastoralen Dienst der Kirche abgehoben und als etwas davon Verschiedenes gesehen. „Apostolat kann aber auch Oberbegriff für alle mit der Zielsetzung der Kirche übereinstimmenden Tätigkeiten sein und die Seelsorge einschließen“.³⁹ In c. 738 § 2 CIC werden neben der Seelsorge noch „andere Werke des Apostolates“ genannt; daraus läßt sich erkennen, daß Seelsorge und Apostolat zwar in Beziehung zueinander stehen, jedoch die Seelsorge als ein besonderer Teil des von der Kirche zu leistenden Apostolates gesehen wird.⁴⁰

Der Terminus *Seelsorger* (pastores animarum) findet sich ausschließlich in den Teilen des Gesetzbuches, in denen es um die Verkündigung des Wortes Gottes und die Feier der Sakramente geht. Die Formulie-

³⁴ Vgl. H. Paarhammer/G. Fahrnberger, Pfarrei und Pfarrer im neuen CIC. Rechtliche Ordnung der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Sakramente in der Christengemeinde. Wien 1983, 43.

³⁵ Siehe c. 568; cc. 566 § 2 und 569; dazu H. Paarhammer, Münsterischer Kommentar zum CIC, 568, 566, 569.

³⁶ Vgl. c. 813; dazu H. Mussinghoff, Münsterischer Kommentar zum CIC, 813.

³⁷ Zum cappellanus H. Paarhammer, Münsterischer Kommentar, 564.

³⁸ Zu „apostolatus“ X. Ochoa, Index verborum (Anm. 1), pag. 35 f; zu „actio apostolica“ ebda., pag. 7; vgl. auch cc. 216, 675, 680, 790. Es fällt auf, daß diese Wendung hauptsächlich im Ordensrecht vorkommt. Siehe auch c. 675 § 1 „opera apostolatus“.

³⁹ H. Schmitz, Officium animarum curam secumferens (Anm. 26), 128.

⁴⁰ Siehe dazu R. Henseler, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, 738; auch H. Socha, Das Ordensapostolat in der Teilkirche, München 1973, 3 ff; besonders auch H. Schmitz, Officium animarum curam secumferens (Anm. 26), 128.

rungen der einzelnen Gesetzesstellen lassen erkennen, daß unter „pastores animarum“ die Inhaber von Ämtern zu verstehen sind, mit denen Seelsorge verbunden ist. Seelsorger im Sinne des Codex sind demnach alle, die entweder von Amts wegen seelsorgliche Aufgaben und Funktionen zu erfüllen haben oder denen bestimmte pastorale Dienste übertragen worden sind. Aus arbeitsökonomischen Gründen sowie aus strukturellen Notwendigkeiten heraus und nicht zuletzt aus personenbezogenen Gesichtspunkten können Seelsorger in territorialer, personaler und sachlicher Hinsicht einen beschränkten, jeweils näher bezeichneten Wirkungskreis und Seelsorgauftrag haben.

An einigen wichtigen Stellen des CIC steht der Begriff „pastor proprius“. Sowohl die Diözesanbischöfe und die rechtlich diesen gleichgestellten Oberhirten als auch die Pfarrer werden so bezeichnet.⁴¹ In Anlehnung an das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe „Christus Dominus“ Art. 30 Abs. 1, wo der Pfarrer als Mitarbeiter des Bischofs und als eigentlicher Hirte für die ihm anvertraute Seelsorge bezeichnet wird, wird der Pfarrer in den cc. 515 § 1 und 519 CIC „pastor proprius“ (= eigenberechtigter Hirte der ihm anvertrauten Gemeinde) genannt.⁴² Diese Eigenberechtigung kann nur einem Priester zukommen, weil nach dem Konzept des Codex eine Gemeinde nur von einem Priester geleitet werden kann. Dem Priester kommt in der Gemeinde eine unersetzbare

Stellung und Aufgabe zu, weil zum Aufbau und zur Entfaltung der Pfarrgemeinde die Eucharistiefeier unersetzlich ist.⁴³

Damit ein Priester Pfarrer genannt werden und pastor proprius seiner Gemeinde sein kann, muß er vom Bischof bestellt worden sein⁴⁴ und von seiner Pfarrgemeinde Besitz ergriffen haben.⁴⁵ Diese Eigenberechtigung oder Eigenständigkeit des Pfarrers wird näher umschrieben als Ausübung der Seelsorge für die anvertraute Pfarrgemeinde unter der Autorität des Diözesanbischofs,⁴⁶ wobei in theologisch geprägter Diktion diese Seelsorgstätigkeit unter der Autorität des Diözesanbischofs als Teilhabe am Amte Christi zu verstehen ist.⁴⁷ „Seelsorge ist Hauptinhalt des Bischofsamtes und des Pfarramtes“.⁴⁸

In den cc. 150 und 151 CIC begegnet der Begriff „officium animarum curam secumferens“. Es handelt sich hierbei um einen unbestimmten Rechtsbegriff, der vom Begriff des Kirchenamtes und vom Begriff der Seelsorge, aber auch von den verschiedenen Amtstypen und den differenzierten Möglichkeiten von Seelsorgsaufträgen her inhaltlich näher zu bestimmen ist.⁴⁹

Nach c. 145 § 1 versteht man unter einem *Kirchenamt* (officium ecclesiasticum) jedweden auf Dauer eingerichteten Dienst, welcher der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient. Es kann keine Frage sein, daß Seelsorge nicht auch zu diesen geistlichen Zwecken der Kirche gehört. Somit gibt es neben jenen Ämtern, mit

⁴¹ Vgl. c. 370 CIC.

⁴² Dazu H. Paarhammer, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, 519.

⁴³ Die Eucharistiefeier muß Mittelpunkt der pfarrlichen Gemeinschaft der Gläubigen sein, c. 528 § 2 CIC; sie ist Gipfel und Quelle des gesamten Kultus und des christlichen Lebens, c. 897 CIC.

⁴⁴ Vgl. c. 524 CIC.

⁴⁵ C. 527 CIC.

⁴⁶ C. 515 § 1 CIC.

⁴⁷ H. Paarhammer, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, 519; H. Heinemann, Rechte und Pflichten des Pfarrers. Überlegungen im Anschluß an das neue kirchliche Gesetzbuch, in: Lebendige Seelsorge 38 (1987) 319 ff.

⁴⁸ H. Schmitz, Officium animarum curam secumferens (Anm. 26), 130.

⁴⁹ Ebda. 127.

denen unmittelbar Seelsorge verbunden ist, auch andere Ämter in der Kirche, mit denen andere geistliche Zielsetzungen verbunden sind, die nicht unmittelbar der Seelsorge dienen. „Nicht jedes kirchlichen oder geistlichen Zwecken dienende Amt kann daher als seelsorgerisches Amt qualifiziert werden, wenngleich jedes seelsorgerische Amt immer ein kirchliches oder geistliches Amt ist.“⁵⁰ Als Träger von *Seelsorgsämtern* kommen primär Einzelpersonen in Frage.⁵¹ Aus den cc. 150 und 151 CIC geht die Unterscheidung hervor zwischen Ämtern, mit denen die volle Seelsorge verbunden ist, und Ämtern, zu denen nicht die volle Seelsorge gehört. Das „volle“ Seelsorgeamt umfaßt „die Fülle der Seelsorgefunktionen, die in einer kirchlichen Gemeinschaft auf dem Felde der amtlichen Verkündigung, Heiligung und Leitung anfallen.“⁵² Es setzt die durch die Priesterweihe vermittelte geistliche Ermächtigung voraus und macht verantwortlich für die umfassende Sorge um das religiöse Heil des Personenkreises, für den jemand bestellt worden ist. Diakone und Laien können demnach nicht zu Inhabern von Seelsorgsämtern *im vollen Sinne* bestellt werden.

Zu den Trägern mit voller Seelsorge zählen der Papst, die Diözesanbischöfe und die ihnen gleichgestellten Oberhirten, die Pfarrer, Quasipfarrer und unter gewissen Umständen (wenn keine ausdrückliche Einschränkung bei ihrer Bestellung vorgenommen wurde) auch die Pfarradministratoren; volle Seelsorge kann unter Umständen auch einem cappellanus übertragen werden. Die Ämter, mit denen nicht die volle Seelsorge verbunden ist, setzen in ihren Trägern in der Regel die Priesterweihe als Gültigkeitsbedingung

voraus; es können aber je nach Art der mit ihnen verknüpften seelsorglichen Aufgaben diese Ämter unter Umständen auch von Diakonen und Laien übernommen werden. Inhaber solcher Ämter, mit denen nicht die volle Seelsorge verbunden ist, sind die Bischofskoadjutoren und Auxiliarbischöfe, die General- und die Bischofsvikare, die Dom- und Stiftskanoniker, die Bußkanoniker und Beichtseelsorger, die Dechanten, die gemäß c. 517 (in solidum) mit Seelsorge Betrauten, die Pfarrvikare, die Hochschuleelsorger, die Kirchenrektoren, die Oberen in Instituten des geweihten und des apostolischen Lebens, die Missionare, Katechisten, Lektoren, Akolythen, Katecheten und Religionslehrer, eventuell auch Pfarradministratoren und die Seelsorger im Bereich der kategorialen Pastoral.⁵³

Was die Übertragung von Seelsorgsämtern betrifft, bestimmt das kirchliche Gesetz: „Die Übertragung eines Amtes, das die Seelsorge mit sich bringt, darf ohneschweren Grund nicht aufgeschoben werden.“⁵⁴ Grundanliegen des Gesetzgebers ist also die möglichst ungebrochene Kontinuität der mit einem Amt verbundenen Seelsorge. Die Menschen sollen möglichst zu keiner Zeit der geistlichen Güter und Heilsgaben und damit der kirchlichen Lebensvollzüge entbehren müssen. Deshalb verbietet es das Gesetz, die Besetzung von Seelsorgsämtern zu verzögern und hinauszuschieben. Mit dieser Bestimmung soll die Dringlichkeit einer unverzüglichen Amtsübertragung unterstrichen werden. Das Kirchenrecht legt deshalb für bestimmte Ämter Vakannzeiten, Verleihungs- und Übernahmezeiten fest.

⁵⁰ Ebda. 127.

⁵¹ Vgl. c. 520 CIC.

⁵² H. Socha, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, 150/6.

⁵³ Ebda. 150/11–12.

⁵⁴ C. 151 CIC.

„Ein volles Seelsorgsamt darf nur wegen eines außerordentlichen Anlasses länger unbesetzt bleiben; denn dieses Amt beinhaltet die Fülle der seelsorglichen Vollzüge und bildet regelmäßig ein konstitutives Element der zugeordneten Gemeinschaft, die durch den Träger des Amtes ‚an Christi Statt‘ (2 Kor 5,20) geeint wird.“⁵⁵

Als schwerwiegende Gründe können wohl nur Amtsbehinderung aufgrund von Verfolgung und politischer Unterdrückung oder gänzlicher Mangel an geeigneten Kandidaten in Frage kommen. Der Gesetzgeber hat sich mit dieser Bestimmung selbst schwer in die Pflicht genommen, alles in seiner Macht Stehende zu tun, daß solche Dinge die Ausnahme bilden.

III. Wirkformen der Seelsorge

„Unter den Wirkformen der Seelsorge sind alle Tätigkeiten zu verstehen, in denen die Kirche ihr eigenes Wesen vollzieht, nicht zur eigenen Selbstbehauptung, sondern zur Hingabe an Gott und zum Dienst am Heil der Menschen.“⁵⁶ In seiner Gesetzes-systematik geht der Codex Iuris Canonici wenigstens allgemein auf die grundlegenden Wirkformen der Seelsorge ein, indem er im Kern seiner Konzeption den Dienst der Verkündigung und der Heiligung normiert. Verkündigung des Wortes Gottes und Feier der Liturgie, besonders der Sakramente, machen die zentralen Aufgaben des seelsorglichen Handelns der Kirche aus. Aus Wort und Sakrament baut sich die *communio* auf; durch Wort und Sakrament erhält der einzelne Christgläubige Anteil an den Heilsgaben Gottes und nimmt er teil am lebendigen Selbstvollzug der Kirche.

Entsprechend dem Geist und der Sprache des 2. Vatikanischen Konzils wird im dritten Buch des Codex der *Verkündigungsdienst* nach fünf Gesichtspunkten geregelt: Dienst am Wort Gottes (Predigt und Katechese), Missionstätigkeit der Kirche, Katholische Erziehung und christliche Bildung (Schulwesen, Universitäten und Hochschuleinrichtungen), Soziale Kommunikationsmittel und kirchliches Bücherwesen, Ablegung des Glaubensbekenntnisses. Aus den Konzilsdokumenten sind in die Canones bedeutsame Aussagen, pastorale Anregungen und Weisungen eingegangen.

Träger des Verkündigungsdienstes sind neben dem Papst und den einzelnen Bischöfen besonders diejenigen, denen Seelsorge übertragen ist:

„Aufgabe der Priester ist es, die ja Mitarbeiter der Bischöfe sind, das Evangelium Gottes zu verkünden; vor allem sind dazu verpflichtet, im Hinblick auf das ihnen anvertraute Volk, die Pfarrer und andere, denen Seelsorge übertragen ist; Aufgabe auch der Diakone ist es, im Dienst am Wort dem Volke Gottes in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium zu dienen.“⁵⁷

Das 3. Buch des CIC „*De Ecclesiae munere docendi*“ zeichnet sich durch eine pastorale Orientierung aus; es wird der ganzen christlichen Gemeinschaft die Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums auferlegt,⁵⁸ wobei eigens auf die Evangelisierung der Fernstehenden hingewiesen wird.⁵⁹

„Dem gleichen pastoralen Ziel dient es, wenn Geistliche überall predigen dürfen, wenn die Laien zum Dienst am Wort gerufen werden und die Missionstätigkeit der ganzen Kirche aufgetragen wird, oder wenn die Kirche die Bedeutung der sozialen Kommunikationsmittel entdeckt hat.“⁶⁰

⁵⁵ H. Socha, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, 151/5.

⁵⁶ V. Schurr, Art. „Seelsorge“, in: *Sacramentum Mundi* (Anm. 28), Sp. 502.

⁵⁷ C. 757 CIC.

⁵⁸ Cc. 744, 774 § 1, 781 CIC.

⁵⁹ Cc. 768, 769, 771, 777, 789 CIC etc.

⁶⁰ H. Mussinghoff, Verkündigungsdienst, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, Einleitung vor 747/12.

Der *Heiligungsdienst* wird von der Kirche vornehmlich in der Feier der liturgischen Handlungen erfüllt, die als Selbstvollzüge der Kirche bezeichnet werden.⁶¹ Unter diesem Aspekt ist Seelsorge „das Bemühen, die liturgische Vergegenwärtigung des Heilsmysteriums (1 Kor 11,26) im Leben der einzelnen Glieder der Gemeinde und in der Öffentlichkeit der Weltkirche wirklich und wirksam zu machen.“⁶²

Für die Seelsorger werden im „Sakramentenrecht“ eine ganze Reihe wichtiger Leitlinien ihres pastoralen Vorgehens und Handelns festgelegt, die sich kurz so zusammenfassen lassen:

a) Die liturgischen Handlungen sind „Feiern der Kirche“

Auch wenn im CIC nach wie vor am alt-hergebrachten Gegenüber von „Spender“ und „Empfänger“ festgehalten wird (weil dies vielleicht gesetzssystematisch einfacher und transparenter sein mag), kann nicht verkannt werden, daß der Gesetzgeber mit Nachdruck die Seelsorger in die Pflicht ruft, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, daß das Feiern der Sakramente in der größeren Gemeinschaft der Gläubigen (Familie, Gemeinde) geschieht und dementsprechend auch auf eine würdige Gestaltung geachtet wird. Die Seelsorger haben sich Mühe zu geben, daß die Sakramente in ihrer Vollform gefeiert werden, d. h. als Selbstvollzug der Gemeinde und der ganzen Kirche. Es fällt im Gesetzbuch auf, daß hin und wieder von der aktiven Anteilnahme der Gläubigen und von der fruchtbringenden Feier der Sakramente gesprochen wird. So wird in c. 835 § 4 CIC den Gläubigen aufgegeben, an den liturgischen Feiern, besonders an der Eucharistie, auf ihre Weise tätig (actuose) teilzu-

nehmen.⁶³ Und in c. 837 § 2 CIC heißt es: „Da die liturgischen Handlungen ihrer Natur nach eine gemeinsame Feier verlangen, sind sie nach Möglichkeit unter zahlreicher und tätiger Beteiligung der Gläubigen zu vollziehen.“ Diese aktive Beteiligung der Gläubigen wird mehrfach eingefordert und ist dem Gesetzgeber ein besonderes pastorales Anliegen.

So soll die Eheschließung durch eine fruchtbare liturgische Feier vorgenommen werden, „durch die zum Ausdruck kommen soll, daß die Ehegatten das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche darstellen und daran teilnehmen.“⁶⁴ Schließlich wird noch in c. 1065 § 2 CIC gesagt: „Damit die Brautleute das Sakrament der Ehe fruchtbringend empfangen, wird ihnen dringend empfohlen, zur Beichte und zur Kommunion zu gehen.“

b) Vorbereitung auf den Sakramentenempfang

Ein deutlicher pastoraler Akzent liegt im geltenden Recht auf der notwendigen und sorgfältigen Vorbereitung der Feier der Sakramente. So ist das Taufgespräch bei der Kindertaufe verpflichtend vorgeschrieben. Bei der Erwachsenentaufe ist das Katechumenat die spezifische Form der Vorbereitung eines Menschen auf die Feier der Eingliederung in die Kirche. Im Falle der Kindertaufe ist das Taufgespräch mit Eltern und Paten zu halten, wobei selbstverständlich der gesamte Familienkreis um den Täufling herum miteinbezogen werden kann. Beim Taufgespräch handelt es sich laut c. 851 CIC um eine besondere Form der Sakramentenkatechese, im Zuge derer die Tauftheologie und -liturgie zur Sprache kommen muß,

⁶¹ C. 837 § 1 CIC.

⁶² V. Schurr, Art. „Seelsorge“, in: *Sacramentum Mundi* (Anm. 28), Sp. 505.

⁶³ Vgl. das Konzilsdekret „Sacrosanctum Concilium“ Art. 14.

⁶⁴ C. 1063 n. 3 CIC.

aber auch persönliche Fragen sollen im seelsorglichen Gespräch eine Erörterung und Behandlung erfahren. Neben der Aufnahme der Daten der betroffenen Personen (für das Taufregister bzw. Taufbuch der Pfarre) soll das Taufgespräch auch den Charakter eines Hausgottesdienstes bekommen: Der Pfarrer wird aufgefordert, mit den Familien zu beten; so gibt er pastorale Hilfen, daß die Familie zur „Hauskirche“ wird bzw. sich als solche erfährt. Die Vorbereitung von Eltern und Paten auf die Feier der Taufe eines Kindes obliegt dem Pfarrer, der jedoch auch andere Personen mit dem Taufgespräch betrauen kann; auffallend ist die Aufforderung, mehrere Familien zusammenzufassen und, nach Möglichkeit, ihnen einen pastoralen Hausbesuch abzustatten.⁶⁵ Die Vorbereitung der Kinder auf die Erstbeichte und Erstkommunion liegt zuallererst in der Zuständigkeit der Eltern. Die Pfarrer haben Sorge zu tragen, daß die Kinder hinreichend vorbereitet werden. Wie sie diese Sorge in der pastoralen Praxis üben, durch Miteinbeziehen der Religionslehrer und Eltern (z. B. Tischmütter), bleibt ihrer pastoralen Klugheit und ihrem seelsorglichen Geschick überlassen.⁶⁶ Für die Vorbereitung auf die Firmung sind ebenfalls primär die Eltern verantwortlich, sodann die Seelsorger, dabei vor allem die Pfarrer, die den Unterricht und die Festlegung des rechten Zeitpunktes der Firmung zu bestimmen haben, wobei den Gläubigen die Verpflichtung auferlegt wird, das Firmsakrament „rechtzeitig“ (tempestive) zu empfangen. Ein aus bloß subjektiven Gründen motivierter Auf-

schub bzw. ein Hinausschieben durch einseitige Festlegung von Altersgrenzen nach oben erscheint vom Gesetz her mehr als fragwürdig und ist nicht gerechtfertigt.⁶⁷ In streng verpflichtender und umfassender Weise wird in c. 1063 die Ehevorbereitung normiert und näher bestimmt. Was in Art. 66 des Apostolischen Schreibens „Familiaris consortio“ über die Aufgaben der christlichen Familie von heute Papst Johannes Paul II. mit einer entfernteren, näheren und unmittelbaren Ehevorbereitung verlangt, wird in c. 1063 nn. 1 und 2 CIC kurz zusammengefaßt in dem Sinn, daß der Beistand in der Vorbereitung auf die Eheschließung, wie ihn die Seelsorger zu leisten haben, folgende Momente umfassen muß: Predigt, Katechese (angepaßt an die Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen) und auch Einsatz der sozialen Kommunikationsmittel, wobei darauf zu achten ist, daß die Bedeutung der christlichen Ehe und der Dienst der christlichen Ehegatten und Eltern deutlich zur Sprache kommt.

„Erstes Mittel der Ehevorbereitung ist die Verkündigung der Lehre der Kirche über die Ehe. In einer Zeit fortschreitender Säkularisierung und zurückgegangenen Kirchenbesuches sind dazu nicht nur die herkömmlichen Mittel der Predigt und des Religionsunterrichtes anzuwenden, sondern auch die modernen Medien.“⁶⁸ Die unmittelbare Vorbereitung auf die Feier der Eheschließung „soll in den letzten Monaten und Wochen vor der Trauung stattfinden, um dem vom Kirchenrecht geforderten Eheexamen gleichsam einen neuen Sinn und Inhalt sowie eine neue Form zu geben. Eine solche Vorbereitung, die in jedem Falle geboten ist, erweist sich als noch dringlicher für die Verlobten, die noch Mängel und Schwierigkeiten in der christlichen Lehre und Praxis aufweisen sollten.“⁶⁹

⁶⁵ Dazu K. Lüdicke, Vorbereitung der Taufe, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, 851/3.

⁶⁶ C. 914 CIC.

⁶⁷ Vgl. c. 890 CIC.

⁶⁸ K. Lüdicke, Ehevorbereitung, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, 1063/2. — Dazu auch L. Bosticco, La pastorale della preparazione al matrimonio. Nel nuovo Codice di Diritto Canonico, Roma 1985, pag. 88 ff. Allgemein auch H. Zapp, Das kanonische Eherecht, Freiburg 1988 (7), 76 ff.

⁶⁹ Fam. cons. Art. 66. Siehe: Dem Leben in Liebe dienen. Apostolisches Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Franz Böckle, Freiburg-Basel-Wien 192, 123.

Den Diözesanbischöfen und den vom Recht ihnen gleichgestellten Ordinarien wird es zur Pflichtaufgabe gemacht, zu sorgen, daß die Gemeinden mit Hilfe ihrer örtlichen Seelsorger zur Mitverantwortung in der Ehevorbereitung befähigt werden. Ehevorbereitung ist nach dem Wortlaut des Gesetzes⁷⁰ nicht nur eine Sache der Geistlichen allein, sondern vielmehr auch der durch Erfahrung und Sachkunde bewährten Laien.

c) Pastorale Begleitung

An einigen Stellen verlangt der Gesetzgeber verpflichtend den ständigen und ungebrochenen pastoralen Beistand der Seelsorger. Besonders fällt dies im Eherecht auf. So ist den Ehegatten Hilfe zu gewähren, „damit sie den Ehebund treu halten und schützen und so zu einer von Tag zu Tag heiligeren und vollkommeneren Lebensführung in der Familie gelangen“.⁷¹ Diese sehr idealistische pastorale Zielvorstellung wird in Art. 69 von „Familiaris consortio“ näher erläutert und als Aufgabe der ganzen Gemeinde angesprochen: „Die pastorale Sorge für die regulär geschlossenen Ehen bedeutet konkret den Einsatz aller Mitglieder der kirchlichen Gemeinschaft am Ort, um den Ehepaaren zu helfen, ihre neue Berufung und Sendung zu erkennen und zu leben.“ Die Ortsordinarien haben diesen Beistand so zu regeln und zu fördern, daß unter Einbeziehung von bewährten Laien eine aus Erfahrung und Sachkunde genährte Ehe- und Familienpastoral geschehen kann. Ebenfalls haben die Ortsordinarien und die anderen Seelsorger darauf zu schauen, daß die katholischen Ehegatten und Kinder aus Mischehen jene geistlichen Hilfen bekommen, um ihre Christenpflichten in

rechter Weise erfüllen zu können. Die Seelsorger „sollen den Ehegatten helfen, die Einheit im Ehe- und Familienleben zu pflegen.“⁷²

d) Pastorale Beratung

Sowohl auf der Ebene der Teilkirche als auch in der Pfarrgemeinde trägt sich der Gesetzgeber mit der Vorstellung, daß die Seelsorger im Hinblick auf ihr pastorales Wirken sich auch des Ratschlages kompetenter Mitarbeiter bedienen. Solche Ratgeber können Geistliche und Laien sein. Nach c. 536 besteht die Möglichkeit der Einrichtung von sogenannten Pfarrpastoralräten. Diese können vom Diözesanbischof nach Anhören des Priesterrates eingerichtet werden, wenn es ihm günstig erscheint und die pastoralen Bedürfnisse und Notwendigkeiten dies nahelegen. Die Einrichtung eines Pfarrpastoralrates ist dann rechtsverbindlich, wenn der Diözesanbischof dies für den Bereich der Teilkirche vorgeschrieben hat.

Die strukturellen Organisationsmerkmale dieser Pfarrpastoralräte, die nicht ohne weiters als identisch mit den bestehenden Pfarrgemeinderäten gesehen werden dürfen, sind im Gesetz klar festgelegt:

- Vorsitzender kann nur der Pfarrer sein;
- alle, die in der Pfarrgemeinde kraft ihres Amtes in der Seelsorge Aufgaben wahrnehmen (Geistliche und Laien), sind ordentliche Mitglieder dieses Konsultationsgremiums;
- die Mitgliedschaft von anderen Christgläubigen aus der Pfarrgemeinde ist möglich;
- alle Mitglieder des Rates haben zur Förderung der Seelsorgstätigkeit ihre Hilfe zu gewähren;
- die Mitglieder haben allerdings nur beratendes Stimmrecht;
- die rechtliche Ordnung und Ausgestaltung des Pfarrpastoralrates hat nach dem vom Bischof hierzu erlassenen Normen zu erfolgen.⁷³

Sollen die bisherigen Pfarrgemeinderäte als Pfarrpastoralräte im Sinne des Codex tätig sein, ist auf diese Kriterien zu achten.

⁷⁰ C. 1064 CIC.

⁷¹ C. 1063 n. 4 CIC.

⁷² C. 1128 CIC.

⁷³ H. Paarhammer, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, 536.

Eine Spannung zwischen der Realität der Pfarrgemeinderäte und dem im Kirchenrecht ermöglichten Pfarrpastoralrat wird es immer geben, da im Pfarrgemeinderat auch typische Elemente des Laienapostolates miteingebaut sind.

H. Schmitz hat mit Recht darauf hingewiesen, wo die Probleme im Verhältnis von Pfarrer und Pfarrgemeinderat meist liegen, nämlich „im Verkennen der kirchlichen Grundstruktur der *communio*. Kirche-Werden ist ein geistlicher Vorgang. Dabei kommt dem Zusammenwirken aller eine grundlegende Bedeutung zu. Die ekklesiale Funktion des Zusammenwirkens in den gemeindlichen Organen besteht darin, Ort der Kommunikation und Konsultation zu sein, damit es dort und damit es dadurch in konzentrierender Aktion zu durch Konsens bewirkter und vertiefter *Communio* kommt“.⁷⁴

Diesem Dienst der gemeinsamen Beratung kommt dann ein besonderes Gewicht zu, wenn es um Fragen der Vorbereitung und Feier der Sakramente in der Gemeinde geht. Damit die Gläubigen aktiv und fruchtbringend feiern können, bedarf es des Zusammenwirkens vieler in der Seelsorge mittragender Helfer. Dem ehrenamtlichen Dienst kommt deshalb in der Seelsorge ein ganz hoher Stellenwert zu. Der Gesetzgeber zeichnet in den einschlägigen Normen über den Seelsorgsauftrag des Pfarrers daher ein Bild, das den Pfarrer als Priester darstellt, der es versteht, die Gläubigen seiner Gemeinde zur tätigen Anteilnahme an den pastoralen Unternehmungen zu motivieren, die Bereitschaft zur ehrenamtlichen Mitarbeit vieler zu wecken und so den Geist des brüderlichen Zusammenwirkens der vielen zu stärken. In den Fragen der Vermögensverwaltung, bei der es zumindest mittelbar um seelsorgliche Belange geht, ist der Pfarrer gehalten, einen Vermögensverwaltungsrat einzurichten, dem er vorzustehen hat.

Die rechtliche Ausgestaltung der Strukturen dieses pfarrlichen Wirtschaftsrates muß partikularrechtlich durch den Diözesanbischof vorgenommen werden. Als Mitglieder können Geistliche und Laien bestellt werden, wobei in der Praxis wohl das Hauptgewicht auf der fachlichen Eignung und sachlichen Kompetenz von Laien liegen dürfte. Die Zuständigkeit der Ratsmitglieder bezieht sich auf die Agenden der Vermögensverwaltung; jede Einmischung in die pastorale Tätigkeit des Pfarrers und der anderen Seelsorger ist unstatthaft.⁷⁵

e) Seelsorgliches Gespräch

Angesichts der Tatsache, daß viele Menschen durch die regulären Formen der Verkündigung kaum oder nur sehr schwer erreicht werden können, ist das seelsorgliche Gespräch von besonderer Wichtigkeit im pastoralen Wirken der mit Seelsorgsaufgaben betrauten Geistlichen und Laien. An mehreren Stellen wird deshalb im Gesetzbuch den Seelsorgern, insbesondere den Pfarrern, nahegelegt, das Gespräch mit den Menschen zu suchen und eifrig zu pflegen, besonders bei der Vorbereitung auf die Feier der Sakramente. Hinter den mehr spirituell geprägten Anweisungen des c. 529 § 1 CIC steht das bibeltheologisch bedeutsame Bild des seine Herde kennenden und ihr verbundenen guten Hirten.⁷⁶ Die sorgfältige Erfüllung der Hirtenpflicht verlangt sowohl das Kennen der Gläubigen als auch Menschenkenntnis und entsprechenden Umgang.⁷⁷ Auch wenn der Pfarrer an die Residenzpflicht gebunden ist, die er in der Regel in einem Pfarrhaus nahe der Kirche erfüllt,⁷⁸ hat er nicht ein zurückgezogenes

⁷⁴ H. Schmitz, Nachkonziliare Probleme um Pfarrei, Pfarrer und pastoralen Dienst, in: TThZ 88 (1979) 113.

⁷⁵ H. Paarhammer, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, 537.

⁷⁶ Vgl. Joh 10; 1 Tim 4, 12–5,2; 6, 17–19.

⁷⁷ Vgl. Apg 20, 17–38: Abschiedsrede des Paulus in Milet.

⁷⁸ Vgl. c. 533 CIC; dazu H. Paarhammer, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, 533.

Leben zu führen abseits von den Menschen, sondern ihnen unter anderem durch Pastoralbesuche nahe zu sein. Die alte Volksweisheit, daß durch das Reden die Leute zusammenkommen, gilt in einem besonderen Licht auch für das seelsorgliche Gespräch und die Hausbesuche des Pfarrers. Deshalb empfiehlt der Gesetzgeber mit Nachdruck den Hausbesuch, vor allem im Zusammenhang mit der Sakramentenspendung. Das rechte Gespür für seelsorglich wichtige Gespräche und eine persönliche Anteilnahme am Geschick der Menschen, ihrer Mühsal, ihren seelischen Nöten, soll den Pfarrer als *pastor proprius* seiner Gemeinde auszeichnen. Was das II. Vatikanum in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ über die Kirche in der Welt von heute in der Einleitung ausgesagt hat, unterlegt der Gesetzgeber dem seelsorglichen Auftrag und Gespür des Pfarrers. Diese engste Verbundenheit der Kirche mit den Menschen in ihren verschiedensten Lebenssituationen wird durch den umfassenden Heilsdienst des Pfarrers erfahrbar und greifbar. Zu dieser umfassenden Heilssorge des Pfarrers, die er den ihm anvertrauten Gläubigen angedeihen läßt, zählt die Pastoral an den Kranken und Sterbenden.⁷⁹ Die Pflege des seelsorglichen Gespräches darüber hinaus mit den Bedrückten und Beladenen, den Suchenden und Fragenden gehört so zu den vom Gesetz dem Pfarrer zugemuteten allgemeinen seelsorglichen Aufgaben.

IV. Pfarrgemeinde und Pfarrer

Eine große Zahl der kirchlichen Gesetze hat das Amt des Pfarrers und den damit verbundenen seelsorglichen Auftrag zum Gegenstand. Im Verfassungsgefüge der Kirche kommt den pfarrlichen Strukturen

ein lebenswichtiger Stellenwert zu. Die Teilkirchen sind in Gemeinden substrukturiert, in denen aufgrund der Orthafteigkeit allen kirchlichen Handelns die eigentliche Seelsorgstätigkeit der Kirche geschieht. Die Pfarrei ist trotz aller strukturellen Ähnlichkeit mit der Teilkirche aber nicht selbst Teilkirche, denn es fehlt ihr die Fülle der *ecclesia particularis*, die vornehmlich im Bischofsamt gegeben ist.

Gemäß c. 515 § 1 CIC gehören zu einer kanonischen Pfarrei folgende Elemente:

- a) eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen;
- b) die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist;
- c) die Seelsorge ist einem Pfarrer als *pastor proprius* anvertraut;
- d) die Ausübung der Seelsorge geschieht unter der Autorität des Diözesanbischofs;
- e) die territoriale Umschreibung hat nur determinative Funktion und ist nicht konstitutiv für die Pfarrgemeinde. Jedoch ist für die Gemeinde die Orthafteigkeit von Bedeutung. Aus seelsorglichen Erwägungen ist die Pfarrgemeinde eingebunden in zwischengemeindliche und übergemeindliche Strukturen. Sie stellt in ihrer Rechtsgestalt eine zur Teilkirche und zu anderen Gemeinden hin offene Organisationsform dar.⁸⁰

Mit dem ausdrücklichen Hinweis, daß die Pfarrgemeinde in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist und deren Seelsorge unter der Autorität des Diözesanbischofs steht, wird jeder falschen Interpretation, z. B. daß Gemeinde durch den freien Zusammenschluß der Gläubigen entsteht, gesteuert. Dieses *ius sociativum*, das die Grundlage für das kirchliche Verbandsrecht bildet, ist streng vom *ius constitutivum*, das für das Verfassungsrecht wesentlich ist, zu unterscheiden. Konstitutiv für die Pfarrgemeinde sind die Gläubigen; sie werden dadurch zur Gemeinde, daß ihnen als einer bestimmten Vielzahl von Gläubigen von der zuständigen kirchlichen Autorität (im Regelfall vom Diözesanbischof) ein geistlicher Vorsteher gege-

⁷⁹ Siehe cc. 921, 922, 1001, 1004–1007 CIC.

⁸⁰ Dazu H. Paarhammer, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, 515.

ben wird. Durch das Amt des Pfarrers werden die vielen zu einer Einheit zusammengebunden, sie werden zur Gemeinde. Organisationsrechtlich geschieht dies dadurch, daß die Seelsorge für diese bestimmte Gemeinschaft einem Priester als eigenberechtigten Hirten, Pfarrer genannt, anvertraut wird.

Die Zugehörigkeit zur Pfarrgemeinde wird durch die Taufe und den Wohnsitz begründet (Pfarrzwang). Jeder Katholik hat in seiner Pfarrgemeinde Rechte und Pflichten, sich in pfarrlichen Angelegenheiten an seinen zuständigen Pfarrer zu wenden und sich auch mitverantwortlich durch *actuosa participatio* auf die ihm zustehende Weise zum Wohle der ganzen Gemeinde einzubringen. Dem Pfarrzwang kann sich ein Katholik nur durch die Aufgabe des Wohnsitzes entziehen. Durch die Zugehörigkeit zur Pfarrei aufgrund des Wohnsitzes ist auch zugleich der *parochus proprius* bestimmt. Sowohl durch den Wohnsitz als auch durch einen Nebenwohnsitz erhält jeder seinen Pfarrer und seinen Ordinarius. Somit hat auch das Wohnsitzprinzip höchste pastorale Relevanz.

Aufgrund der territorialen Determination stehen unter dem Gesichtspunkt der *cura animarum* alle Menschen der Pfarrgemeinde in Beziehung zu dieser bzw. weiß sich die Pfarrgemeinde allen Gliedern verbunden.

Die dem Pfarrer als dem *pastor proprius* unter der Autorität des Diözesanbischofs anvertraute Seelsorge meint die in den *tria munera* konkretisierten grundlegenden Dienste: Verkündigung des Wortes Gottes, Feier der Liturgie (insbesondere der Eucharistie) und Wahrnehmung der Lei-

tungsaufgaben (einschließlich der caritativen Diakonie). Die „caritative Diakonie“ ist „nicht Seelsorge im engeren Sinn“, ⁸¹ muß aber im Konnex mit der Seelsorge gesehen werden. Auch wenn der CIC den Begriff „Diakonie“ in seiner eigentlichen Bedeutung nicht kennt, ⁸² so geht doch gerade aus c. 529 § 1 CIC hervor, daß die caritative Diakonie eine wichtige Säule des pfarrlichen Lebens darstellt. Neben dem Pfarrer als dem unverzichtbaren Leitungsorgan der Pfarrgemeinde kann es noch andere Organe geben, die dem Wohl der Gemeinschaft der Gläubigen dienen und in denen Glieder der Gemeinde so mitwirken, daß der priesterliche Leiter mitverantwortlich unterstützt wird.

Für keinen anderen Amtsträger hat das Kirchenrecht ein rechtlich so ausgefeiltes Verfahren geschaffen wie für den Fall der Absetzung oder Versetzung eines Pfarrers. ⁸³ Damit ist im Codex ein Rechtsschutz für den Seelsorger verankert, wie ihn in solcher Intensität das Kirchenrecht für kein anderes Amt im Bereich des seelsorglichen Handelns kennt.

Ohne Übertreibung wird man feststellen dürfen, daß unter pastoralen Gesichtspunkten das kirchliche Gesetzbuch Codex Iuris Canonici ein Gesetzeswerk vornehmlich für den Pfarrer und für die Pfarrseelsorge ist. Der größte Teil der Normen hat entweder direkt oder zumindest indirekt mit der Pfarrorganisation und der Pfarrseelsorge bzw. mit den Amtsträgern und den Gläubigen in der Pfarrgemeinde zu tun. So nimmt es nicht wunder, daß „*parochus*“ und „*paroecia*“ zu den am meisten im CIC verwendeten Begriffen gehören. ⁸⁴

⁸¹ H. Schwendenwein, Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung, Graz-Wien-Köln 1984², 254.

⁸² H. Heinemann, Rechte und Pflichten des Pfarrers. In: Lebendige Seelsorge 38 (1987) 322.

⁸³ Siehe dazu ausführlich H. Paarhammer, Neuordnung des Verfahrens zur Absetzung und Versetzung von Pfarrern im CIC. In: AfkKR 154 (1985) 452–489.

⁸⁴ X. Ochoa, *Indec verborum* (Anm. 1), pag. 329 ss.

Für den Pfarrer und für alle mit Seelsorgsaufgaben betrauten Personen, seien sie Geistliche oder Laien, will das kirchliche Gesetzbuch Hilfe und Richtschnur sein,

die übertragenen seelsorglichen Aufgaben und damit den kirchlichen pastoralen Sendungsauftrag „zum Seelenheile aller“ zu erfüllen.

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Abt A. Szennay	Die Situation der Kirche in Ungarn
A. Opatrny	Die Situation der Kirche in der ČSFR
H. G. Friemel	Die Situation der Kirche in der ehemaligen DDR
K. Koch	Communio und Missio — Zur Mitverantwortung des Laien für die Kirche in ihrer Sendung
P. Hofrichter	Die Stellung der Christen zum Staatsdienst in vor- und nachkonstantinischer Zeit

Der Dienst von Priester und Laie

Franz Breid

Wegweisung für das gemeinsame und hierarchische Priestertum an der Wende zum dritten Jahrtausend

Franz Breid

Der Dienst von Priester und Laie

Wegweisung für das gemeinsame und hierarchische Priestertum an der Wende zum dritten Jahrtausend

Das II. Vatikanische Konzil hat die Bedeutung der Laien ins Licht gehoben und ihre Sendung in der Kirche bewußt gemacht. Ein vielfältiger Aufbruch von Pfarrgemeinderäten, von laienapostolischen Bewegungen etc. war dessen Frucht. Allerdings ist damit auch manche Verunsicherung Hand in Hand gegangen. Inmitten dieser Verunsicherung will die „Internationale Theologische Sommerakademie“ des Linzer Priesterkreises mit den hiermit publizierten Referaten klare Orientierung bieten.

Ein starkes Buch, das jeder an den Kirchenfragen von heute Interessierte lesen sollte!

Format 12×19,5 cm, 276 Seiten, broschiert

öS 120,-



Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.

Käsererei 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

HANS HEIMERL

Menschenrechte und Christenrechte

Da die Proklamation der Menschenrechte 1789 im Kleid der Revolution erfolgte, kam es damals zu einer ablehnenden Stellungnahme des Papstes. Eine kopernikanische Wende vollzog hier das 2. Vatikanische Konzil, das in dieser Hinsicht vom neuen kirchlichen Gesetzbuch (CIC von 1983) noch nicht voll rezipiert wurde. Dies zeigt der Verfasser, Professor i. R. für Kirchenrecht an der Universität Graz. (Redaktion)

1. Geschichtlicher Überblick

Die Menschenrechte haben ihre erste neuzeitliche Formulierung in der Virginia Bill of Rights 1776 gefunden, der bald, 1789, die französische Deklaration der Menschenrechte folgte. Geistesgeschichtliche Wurzeln liegen schon in der Tradition des römischen Rechtsdenkens, in die auch Elemente der stoischen Philosophie eingegangen sind. Unmittelbare Grundlage für die Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts ist das Vernunftrecht der Aufklärung, allerdings in den angelsächsischen Ländern verbunden mit der christlichen Tradition, welche die Würde des Menschen aus seiner Gottebenbildlichkeit ableitete. Die Reformation als religiöse Freiheitsbewegung hat gewiß auch indirekten Einfluß auf die Ausbildung der Freiheitsrechte genommen. Ihrem Wesen nach sind aber die neuzeitlichen Menschenrechte ein weltliches, säkulares Phänomen. Ein Vorläufer ist die englische Magna Charta von 1215, welche die Rechte der englischen Barone und Bürger gegenüber der Krone verbriefte. Die Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts unterscheiden sich von dieser

dadurch, daß sie nicht einzelne Rechte gewähren, sondern die Macht des Staates insgesamt in die Schranken weisen wollen, sowie dadurch, daß sie nicht nur für ausgegrenzte Personenkreise Rechte garantieren, sondern für jedermann. Die Forderung nach Gleichheit macht dies deutlich. Die Menschenrechte wurden aus einem revolutionären Impuls heraus formuliert, aus der Auseinandersetzung mit dem Absolutismus.

Die weitere Entwicklung der Menschenrechte ist zunächst geprägt von der liberalistischen Konzeption der Freiheitsrechte als Individualrechte und Abwehrrechte gegenüber dem Staat. Als solche sind sie Bestandteil und Grundelement der Verfassungen des 19. Jahrhunderts, allgemeiner der Bewegung des Konstitutionalismus, geworden. In unserem Jahrhundert traten die Teilhaberechte als Rechte zur Mitgestaltung des politischen Geschehens immer stärker in den Vordergrund, dann aber auch die sozialen Grundrechte. Die gemeinsame Basis der Menschenrechte erweist sich in der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft zunehmend als fraglich. Die Menschenwürde im anthropologischen Sinn als Grundlage der Menschenrechte wird nicht nur christlich als Ebenbildlichkeit Gottes, aufklärerisch als vernünftiges, über Entscheidungsfreiheit verfügendes Wesen, sondern von anderen auch hedonistisch als Gegenstand eines utilitaristischen Lustmaximierungskalküls verstanden (P. Singer, bekannt durch seine These von der Erlaubtheit der Tötung behinderter Kleinkinder). Der marxistische Kollektivismus deutet die Menschenrechte um, und zwar als Gewährungen des Staates an den einzel-

nen zur Erfüllung seiner Funktion im Kollektiv.

Dennoch hören die Bemühungen, die Menschenrechte als übereinstimmendes Thema einer werdenden Völkergemeinschaft immer wieder auf die Tagesordnung zu setzen und von formalen Bekenntnissen zur tatsächlichen Durchsetzung fortzuschreiten, nach dem Zweiten Weltkrieg nicht auf. Die Erfahrungen mit den diktatorischen Regimen, besonders dem Nationalsozialismus, aber auch die wachsende Kommunikation zwischen den Völkern und das Bewußtsein der Einheit mögen dazu beigetragen haben. Die Marksteine sind: die allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO 1948, die europäische Konvention der Menschenrechte (1950 unterzeichnet, 1953 in Kraft getreten), die europäische Sozialcharta von 1961, die UNO-Menschenrechtskonvention (Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und Pakt über bürgerliche und politische Rechte, in Kraft getreten 1976), die Schlußakte der KSZE (Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa) 1975 und die Folgetreffen.

Welche Rolle spielt die Kirche in dieser Entwicklung der Menschenrechte?¹ Die biblische Botschaft ist sehr wohl geeignet, Menschenwürde und Menschenrechte grundzulegen. Der Mensch ist nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen (Gen 1,26), Gottes Wille ist auf die grundlegenden Bedingungen des Menschseins gerichtet, zu allererst auf das Leben selbst (Gen 2,7) und seine Unantastbarkeit (9,6), auf die Mittel zum Leben (2,9), die Arbeit (2,15), die Beziehung von Mann und Frau

(2,18–25). All das ist von Gott geschaffen und gegeben, kein Mensch darf es dem anderen verweigern. Die Erhöhung der Menschenwürde zur Kindschaft Gottes durch Jesus Christus, die Brüderlichkeit untereinander, die Ablehnung einer anderen Vaterschaft (im Sinne von Autorität) als der Vaterschaft Gottes selbst, die Gleichheit aller in Christus, das Gewissen und die Individualseele, bilden eine theologische Anthropologie mit ethischen Forderungen und rechtlichen Konsequenzen, die sich in der neuzeitlichen Menschenrechtsbewegung durchaus sehen lassen kann, und die sie — wenn sie ernst genommen wird — sogar übertrifft.²

Es fällt auf, daß sich die Idee der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen außerhalb des christlichen Kulturraumes kaum vorfindet, und daß die abendländischen Herrschaftsformen im Vergleich zu anderen weit zurückhaltender waren. Die Naturrechtslehren der Aufklärung sind vor einem christlichen Hintergrund zu verstehen. Die spanische Spätscholastik, von Jesuiten getragen, nahm hinsichtlich des Selbstbestimmungsrechtes der Völker, der Kontrolle der Staatsgewalt, der Ablehnung der Sklaverei zukunftsweisende Positionen ein. Andererseits führten die traurigen Auswirkungen der Glaubensstreitigkeiten und Religionskriege viele Aufklärer zur Ausklammerung aller religiösen Gesichtspunkte aus der politischen Ordnung. In Frankreich sahen sie sich überdies durch die drückende Allianz von Thron und Altar zur Kirchenfeindlichkeit veranlaßt. Besonders von da her ist die scharf ablehnende Stellung der Kirche zur neuzeitlichen Formulierung der

¹ Vgl. F. X. Kaufmann, Wie weit reichen die christlichen Wurzeln des Rechts- und Sozialstaates?, in: Herkorr 43 (1989) 315–321; F. Böckle, Grundwerte und Menschenrechte im Christentum, in: B. Mensen (Hg.), Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen, Nottetal 1988, 95–108; St. Pfürtnner, Menschenrechte in der christlichen Ethik, Concilium 1979, 228–233, K. Walf, Die Menschenrechte in der katholischen Kirche, Diakonia 1974, 375ff., C. J. Pinto de Oliveira, Das Evangelium und die Menschenrechte, in: O. Höffe u. a., Johannes Paul II. und die Menschenrechte, Freiburg/Schweiz 1981, 63ff.

² Vgl. V. Zisfkovits, Menschenwürde — Menschenrechte, in: ThPQ 137 (1989) 239.

Menschenrechte zu verstehen. Die Menschenrechtsdeklaration trat ja der Kirche in der Gestalt der französischen Revolution entgegen. Die politische Situation der Aufhebung der Vorrechte des Klerus und des mit der Kirche verbundenen Adels tat ein übriges.

Ein Arbeitspapier der päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax* von 1975 muß zugeben: „Wir sind uns dessen wohl bewußt, daß die Haltung der Kirche in den letzten zwei Jahrhunderten gegenüber den Menschenrechten nur zu oft durch Zögern, Einsprüche und Vorbehalte gekennzeichnet war. Gelegentlich kam es auf katholischer Seite sogar zu heftigen Reaktionen gegen jede Erklärung der Menschenrechte im Geiste des Liberalismus.“³ Als ein Beispiel für diese ablehnende Haltung sei das Rundschreiben „*Mirari vos*“ von Papst Gregor XVI. von 1832 angeführt:

„Aus der Quelle dieser verderblichen (religiösen) Gleichgültigkeit fließt jene törichte und irrige Meinung, oder noch besser jener Wahnsinn, es solle für jeden die Freiheit des Gewissens verkündet und erkämpft werden. Diesem seuchenartigen Irrtum bereitet den Weg jene übervolle und maßlose Freiheit der Meinungen, welche zum Schaden der kirchlichen und bürgerlichen Sache sich weit herum verbreitet. . . . Wenn die Zügel zerbrochen sind, mit denen die Menschen auf den Pfaden der Wahrheit gehalten werden, dann stürzt ihre ohnehin zum Bösen geneigte Natur rasend schnell in den Abgrund, und wir sehen wahrhaftig den Hölleneinfluß aufsteigen, aus dem Johannes den Rauch aufsteigen sah, durch den die Sonne verfinstert wurde. . . . Erfahrung bezeugt es und seit uralter Zeit weiß man es: Staatswesen, die in Reichtum, Macht und Ruhm blühten, fielen durch dieses eine Übel erbärmlich zusammen, nämlich durch zügellose Meinungsfreiheit, Redefreiheit, Neuerungssucht.“

Gegenüber der Aufwertung des Subjektes vom Humanismus an hatte die Kirche eine skeptische Haltung eingenommen. Bis ins vorige Jahrhundert standen für sie im Vor-

dergrund nicht die Rechte des Menschen, sondern die Rechte Gottes und die Rechte der Kirche, wie sie sie in einer christlich verstandenen Ordnung durch geistliche Herrschaft gesichert sah. Die geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen brachten schließlich den Wandel. Eine christliche Soziallehre entstand, um das soziale Defizit des Liberalismus und Kapitalismus aufzufüllen, in diesem Rahmen kommt es erstmals durch Leo XIII. in der Enzyklika „*Rerum novarum*“ (1891) zur positiven Wertung und Einmahnung von Menschenrechten (der Sache nach). Dann mußten dem Totalitarismus verschiedener Spielart die individuellen Freiheitsrechte, besonders das der Religionsfreiheit, entgegengestellt werden. So verstärkte sich das Engagement der Kirche und nahm auch in den internationalen Gremien (UNO, KSZE) konkrete Formen an. Das Wort „Menschenrechte“ wurde erstmals 1963 von Johannes XXIII. gebraucht. 1984 proklamierte der Heilige Stuhl eine „Charta der Familienrechte“.⁴

Im innerkirchlichen Raum waren Menschenrechte und allgemeine Rechte der Christen noch lange kein Thema. Ab den vierziger Jahren wird in Italien die Existenz subjektiver Rechte in der Kirche diskutiert, und zwar im Zusammenhang mit der Frage nach dem Privatrecht der Kirche.⁵ Nach dem Zweiten Weltkrieg beschäftigt man sich zunehmend mit der Rechtsstellung des Laien als des Kirchengliedes ohne hierarchische Vollmacht. Dabei wird auch versucht, die grundlegenden Rechte aus dem CIC herauszuschälen (eine ausdrückliche Erwähnung ist dort kaum zu finden⁶). Bald wurde auch von seiten der Kanonisten eine Art Grundrechtskatalog gefordert. Zur kano-

³ Zsifkovits, a.a.O. (2), 238.

⁴ Text in HerKorr 38 (1984) 20ff.

⁵ W. Bertrams, *Quaestiones fundamentales Iuris Canonici*, Roma 1969, 83–114 (= Das Privatrecht der Kirche, in: *Gregorianum* 25 (1944) 283–320).

⁶ H. Heimerl, Sinn und Grenzen eines „Laienrechtes“, in: *Der Seelsorger* 31 (1960/61) 122–129.

nistischen Diskussion gesellte sich eine theologische.

Aber auch in einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit wuchs der Anspruch auf Rechte gegenüber der Kirchenleitung und auf Teilnahme an der Gestaltung des kirchlichen Lebens. Die Entwicklung in der weltlichen Gesellschaft hin zur Demokratie und die Enunziationen der Menschenrechte ließen das Bedürfnis nach einer Parallele auch in der Kirche wachsen; die Theologie entdeckte neu die Kirche, und zwar unter anderen Blickwinkeln als bisher. Nicht mehr nur die Hierarchie, die sich ein Klerikerrecht schafft, sondern das ganze Volk Gottes tritt ins Bewußtsein — zunächst als Gemeinschaft von mittätigen Gliedern, sekundär auch der einzelne Christ. Theologische Bildung beschränkt sich nicht mehr auf die Kleriker. Die stärkere Beschäftigung mit der Bibel relativiert spätere hierarchische Strukturen, die ökumenische Bewegung bringt Kontakt mit dem anderen, auf die Gläubigen zentrierten Kirchenbild.

So ergab es sich, daß das Zweite Vatikanische Konzil auf die Thematik der Menschenrechte und der allgemeinen Christenrechte einging.⁷ Die „Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“ (GS) spricht ausführlich von der erhabenen Würde, die der menschlichen Person zukommt und sie zu Trägern allgemeingültiger und unverletzlicher Rechte macht, von denen eine ganze Reihe aufgezählt wird, ebenso wie Verletzungen der Menschenwürde verurteilt werden. Besonders hervorgehoben wird die wesentliche Gleichheit aller Christen. Es fällt auf, daß die Ausdrucksweise „Men-

schenrechte“ nicht gebraucht wird, wohl aber die Sache. Ferner bleibt die Sozialnatur des Menschen, seine Verantwortung für das und seine Beteiligung an dem Gemeinwesen immer in der Betrachtungsweise präsent.

Auf ein für die Kirche besonders bedeutsames Menschenrecht, nämlich auf die *Religionsfreiheit*, geht ein eigenes Dekret ein (DH). Das Konzil hat damit eine geradezu kopernikanische Wende vollzogen. Während die traditionelle Lehre (auf der auch Erzbischof Lefebvre und seine Anhänger innerhalb der katholischen Kirche heute beharren) dem Irrtum, d. h. jeder religiösen Überzeugung, die nicht der katholischen Lehre entspricht, das Existenzrecht auch vor dem staatlichen Forum absprach, ging das Konzil vom „Recht der Wahrheit“ zum Recht der Person über. Es fundierte die Religionsfreiheit in der Unverletzlichkeit der persönlichen Gewissensüberzeugung in religiösen Dingen, die der Staat absolut zu achten habe. Auch innerkirchlich wird die frei tätige und sich Gott öffnende Person der objektiven Glaubenswahrheit, die von der Kirche vertreten wird, als gleichrangig gegenübergestellt. Dem Gewissen wird der Primat zuerkannt.

Bezüglich der allgemeinen Christenrechte, die dem Christen als Glied der Kirche zukommen, sind in den Konzilstexten eine Reihe von Aussagen zu finden, von denen (mit Modifikationen) die meisten in die Rechtsordnung der katholischen Kirche übergegangen sind (Das Zweite Vatikanische Konzil hat nur in wenigen und in manchen umstrittenen Fällen unmittelbar anwendbares Recht geschaffen).

Die Begründung dafür, warum die Kirche

⁷ Drei belgische Bischöfe hatten eine ausdrückliche Deklaration der Christenrechte in Parallele und Ergänzung der Menschenrechtsdeklaration der UNO gefordert: J. Beyer, *De Statuto iuridico christifidelium iuxta vota Synodi Episcoporum in novo Codice iuris condendo*, in: PerRMCL 57 (1968) 551; zu Menschenrechten: J. Beyer, *De iuribus humanis fundamentalibus in statu iuridico christifidelium assumendis*, PerRMCL 58 (1969) 29—58.

nicht internationalen Menschenrechtskonventionen beigetreten ist, liegt vor allem darin, daß diese stark auf die staatliche Rechtsordnung zugeschnitten sind (etwa Recht auf Arbeit, auf wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt, die Freiheit, die Staatsangehörigkeit zu wechseln); überdies besitzt die Kirche tiefere anthropologische und religiöse Begründungen für die Menschenrechte als die plurale weltliche Gesellschaft sie in einem Minimumkonsens zustande bringt.

2. Die Kirchenrechtsreform

Die Kirchenrechtsreform nach dem Konzil hat sich mit den allgemeinen Christenrechten beschäftigt. Sie erhielt, außer durch das Konzil selbst, eine verbindliche Orientierung durch die Prinzipien, die von der Bischofsynode 1969 gebilligt wurden. Der Leitsatz 6 schlägt vor, daß wegen der wurzelhaften Gleichheit, die unter allen Christgläubigen waltet, sowohl wegen der Menschenwürde als auch wegen des Empfanges der Taufe, ein juridisches Statut, das allen gemeinsam ist, erstellt werden soll, bevor die Rechte und Pflichten der verschiedenen kirchlichen Funktionen aufgeführt werden.⁸ Diesem Auftrag entsprach man in der Ausarbeitungsphase durch einen Katalog von Grundrechten, der im Entwurf zum kirchlichen Grundgesetz (*Lex Ecclesiae Fundamental*, LEF) enthalten war und mit einer Art Verfassungsrang versehen werden sollte. Aus verschiedenen Gründen kam die LEF nicht zustande, wichtige Teile davon wurden in den CIC eingebaut, darunter die allgemeinen Christenrechte. Sie stehen damit aber formal auf gleicher Stufe wie alle anderen Bestimmungen des CIC, ja wie alle anderen gemeinrechtlichen Gesetze.

Der Titel lautet: Pflichten und Rechte aller Gläubigen. An der Spitze steht der Gleichheitssatz: unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle, je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe, am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.“ (can. 208) Schon hier wird merkbar, was bei anderen Grundrechten wiederkehrt: die mißtrauische und ängstliche Aufstellung von Einschränkungen zugunsten der Hierarchie.

Des weiteren werden (mit derartigen Klauseln) in ca. 209–222 an Pflichten und Rechten angeführt: die Wahrung der Gemeinschaft mit der Kirche; ein heiliges Leben zu führen und das Wachstum der Kirche zu fördern; beizutragen, daß die göttliche Heilsbotschaft zu allen Menschen gelangt; Glaubens- und Gesetzesgehorsam; eine Art Petitionsrecht; Freiheit der Meinungsäußerung; Recht auf die geistlichen Güter der Kirche, Wort Gottes und Sakramente; Gottesdienst gemäß dem eigenen Ritus und eigene Formen des geistlichen Lebens, also Recht auf eine gewisse Pluralität in diesen Bereichen; Vereinigungs- und Versammlungsrecht; Recht auf eigene Unternehmungen (*incepta*), also nicht vereinsmäßige gemeinschaftliche Initiativen; christliche Erziehung; Freiheit der Forschung und Lehre; freie Wahl des Lebensstandes; Recht auf guten Ruf und Schutz der Intimsphäre; Rechtsschutz vor den kirchlichen Gerichten, Strafen nur nach Maßgabe des Gesetzes; finanzielle Beiträge; Förderung der sozialen Gerechtigkeit und Caritas.

Eine Schlußklausel verlangt von den Gläubigen bei Ausübung ihrer Rechte Rücksicht auf das Gemeinwohl und die Rechte anderer, gibt aber auch der kirchlichen Autorität die Kompetenz, die Ausübung der Grundrechte zu regeln, wobei der Ausdruck „einschränken“ bewußt vermieden wurde (can. 223).

Die Kommentierung der einzelnen Rechte ist noch nicht weit fortgeschritten, am ehesten gibt es nähere Ausführungen zum Recht der Meinungsäußerung⁹ und zur

⁸ *Communicationes* 1969, 82ff.

⁹ H. Pree, Die Meinungsäußerungsfreiheit als Grundrecht des Christen, in: W. Schulz (Hg.), *Recht als Heilsdienst* (Kaiser-FS), Paderborn 1989, 42–85.

Versammlungs- und Vereinsfreiheit. Seit langem wird jedoch die Theorie der Grundrechte diskutiert, wobei eine starke Strömung auf eine Minimierung der ohnehin schon eingeschränkten Rechte tendiert. Dies darf nicht unwidersprochen bleiben.

3. Die Diskussion um die Christenrechte

a) *Christenrechte von der Kirche?*

Eine Richtung der katholischen Soziallehre, die vielleicht auf die Ganzheitslehre von O. Spann zurückgeht, versuchte schon in den fünfziger Jahren, den einzelnen auf die Gemeinschaft hinzuordnen, woraus zu folgern war: „Die sog. Freiheits- und Individualrechte bestehen nur im Ganzen und vom richtig verstandenen Ganzen her.“¹⁰ In der neueren Diskussion um die Christenrechte scheinen ähnliche Auffassungen, theologisch untermauert, auf. So sagt E. Corecco, daß die neue Identität des Gläubigen, insofern er Glied der Kirche ist, „dadurch bestimmt wird, daß alle anderen Gläubigen als konstitutive Elemente seiner Person angehören“¹¹ Mit Berufung darauf, daß die Rechte in der Kirche erst mit der Taufe und durch die Taufe, die ein Sakrament der Kirche ist, entstehen, behauptet man, daß die Christenrechte nicht der Kirche wesensmäßig vorangehen (wie die Menschenrechte dem Staat), sondern von der Kirche und durch die Kirche verliehen werden. Die Kirche konstituiert die Person im rechtlichen Sinn, indem sie ihr die den Getauften eige-

nen Pflichten und Rechte verleiht.¹² Es handle sich um von Gott gegebene Rechte, die keine subjektiven Rechte sind, sondern Gaben Gottes. Aus dieser ganz anderen Natur der Christenrechte und der Beziehung des Gläubigen zur Kirche wird geschlossen, daß die Christenrechte etwas wesentlich anderes seien als die Grundrechte im Staat. In Kritik zu dieser Ansicht darf man den Verdacht äußern, daß ein gewisser Kollektivismus von rechts dahintersteckt. Es widerspricht schon einmal der katholischen Soziallehre (des Solidarismus), daß die Gemeinschaft vor und über der Person stehe. Auch in der Kirche sind die einzelnen Menschen für Gott und für sich selbst, das Einzelwohl ist nicht auf das Gemeinwohl hingeordnet. Theologisch darf man der Kirche nur mit Einschränkungen eine Mittlerfunktion zuschreiben, welche ja die einzige Mittlerschaft Jesu Christi in den Schatten stellen würde. Die Sakramente sind Zeichen der Gnade Gottes, nicht der Gnade der Kirche. Und schließlich kann die Kirche nicht mit der kirchlichen Autorität gleichgesetzt werden. So wird man der These, daß die Christenrechte durch die Kirche (sicherlich nicht von der Kirche) verliehen werden, nur mit Vorbehalt zustimmen können; daraus folgt aber keineswegs, daß sie von der oder durch die kirchliche *Autorität* verliehen werden. Die Christenrechte sind vielmehr der Hierarchie vorgegeben und wollen einen subjektiven Freiheitsraum für den einzelnen gewährleisten.¹³

¹⁰ A. F. Utz, Der Mythos des Subsidiaritätsprinzips, in: Die Neue Ordnung 1956, 16, zit. bei Bertrams, a.a.O. (5), 543.

¹¹ E. Corecco, Der Katalog der Pflichten und Rechte des Gläubigen im CIC, in: A. Gabriels — H. J. F. Reinhardt (Hg.), Ministerium Iustitiae (Heinemann-FS), Essen 1985, 193.

¹² Gf. Ghirlanda, De obligationibus et iuribus christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimplerione et exercitio, in: PerRMCL 73 (1984) 339; R. Botta, Bonum commune Ecclesiae, in: Raccolta di scritti in onore di P. Fedele, Vol 1, 1984, 322; W. Aymans, Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte, in: AkKR 149 (1980) 401.

¹³ P. Krämer, Menschenrechte — Christenrechte, in: Gabriels-Reinhardt, a.a.O. (11), 172.

b) Fundamentalität

Damit ist auch die Frage der Fundamentalität der Christenrechte angesprochen.¹⁴ Diese wird abgestritten, weil die Christenrechte nicht der Kirche vorausgehen, was oben widerlegt wurde. Grundrechte seien überdies ihrem historisch gewachsenen Begriff nach im weltlichen Verfassungsrecht beheimatet, sie setzen als klassische Abwehrrechte eine dialektische Beziehung zwischen dem Bürger und dem Staat voraus. In der Kirche bestehe aber grundsätzlich keine Polarität zwischen Personen und Institutionen, weil alle Gläubigen der Institution Kirche angehören und sie repräsentieren. Die *communio* „beseitigt auf struktureller Ebene die zwischen den Gläubigen und der Autorität herrschende Konkurrenzsituation“.¹⁵ — Dagegen muß man sagen, daß die Kirche nicht mit dem vollendeten Gottesreich gleichgesetzt werden darf. In dieser Weltzeit haben Begrenztheit, Fehlerhaftigkeit und Sünde wesentlich auch in der Kirche ihren Platz, auch in den kirchlichen Amtsträgern, die bei aller Vollmacht von Christus her auch eine menschliche Komponente ihrer Amtsausübung aufweisen. Daraus ergibt sich die Möglichkeit und Wirklichkeit des Mißbrauches der Macht. Überdies besagt *communio* nicht Identität; schon daraus ergibt sich ein legitimes Spannungsverhältnis zwischen Individuum und kirchlicher Gemeinschaft.¹⁶

Sind die Christenrechte also Grundrechte und in welchem Sinn? Formal sind sie keine Grundrechte, vergleichbar mit den Grundrechten der staatlichen Verfassungen. Sie sind ja nicht Bestandteil der nicht zustandegekommenen LEF, genießen kei-

nen höheren Rang als die übrigen Bestimmungen des CIC oder anderer gesamt-kirchlicher Gesetze.

Fundamental sind die allgemeinen Christenrechte zunächst in materieller Hinsicht, insofern sie Menschenrechte enthalten, die ihrerseits auf dem *ius divinum* basieren. Wie weit dies auf einzelne Rechte zutrifft und wie weit diese nur positives kirchliches Recht sind, muß im Detail untersucht werden. Daß Menschenrechte in ihren überstaatlichen Formulierungen sich selbst nicht mit dem göttlichen Recht identifizieren und auch von der Kirche nicht in allem zu diesem gezählt werden, versteht sich. Pauschal jedoch werden die Menschenrechte in ihrem kirchlichen Verständnis als in der von Gott geschaffenen Menschenwürde begründet und darum als göttlichen Rechtes angesehen.¹⁷ Diese Menschenrechte aber gelten in der Kirche; der Christ hört ja durch seine neue Existenz in der Taufe nicht auf, Mensch zu sein und damit Träger der Menschenrechte. Diese werden nicht aufgehoben, sondern erhoben. (So sind etwa die Rechte auf freie Wahl des Lebensstandes sowie auf guten Ruf und Intimsphäre im Katalog der Christenrechte konkretisierte Menschenrechte.)

Die spezifischen Rechte des Christen beruhen zu einem guten Teil ebenfalls auf göttlichem Recht, nämlich auf dem *ius divinum positivum*. Z. B. das Recht der Gläubigen auf das Wort Gottes und die Sakramente oder auf christliche Erziehung ergeben sich aus Wesen und Aufgabe der Kirche selbst. Da das *ius divinum* für das vom kirchlichen Gesetzgeber geschaffene Recht Grundlage, bindende höhere Norm und derogatorische Grenze bildet,

¹⁴ Vgl. P. J. Viladrich, *Teoria de los derechos fundamentales del fiel*, Pamplona 1969, 340—355.

¹⁵ Corecco, a.a.O. (11), 193.

¹⁶ Krämer, a.a.O. (13), 172; die Identität von Staat und Gesellschaft mit dem Bürger und als Folge daraus die Identität von Rechten und Pflichten im Marxismus bieten eine lehrreiche und warnende Parallele. Zsifkovits, a.a.O. (2), 244.

¹⁷ Vgl. auch can. 747 § 2.

kann man es im materiellen Sinn als Grundnorm bezeichnen.

Eine weitere Begründung für die Fundamentalität dieser Christenrechte liegt darin, daß sie allen gemeinsam und gleich sind. Sie haben Priorität vor den Differenzierungen wie die in Kleriker, Laien und Ordensleute und deren Rechten. Das Zweite Vatikanische Konzil hat, ebenfalls in einer kopernikanischen Wende gegenüber der Kleruskirche, die von der Herde der Laien scharf unterschieden ist, bewußt das Kapitel über das Volk Gottes den Kapiteln über die hierarchische Konstitution der Kirche und über die Laien vorangestellt.¹⁸ Im Interesse der Höherwertung der Christenrechte muß man sich daher gegen die Versuche wehren, die Gleichheit aller Gläubigen herunterzuspielen, als ob sie von der gleichzeitigen konkreten Existenz als Kleriker oder Laie überlagert würde und daher nicht gar so groß sei, wie sie scheine.¹⁹ Auch die Betonung des Mysteriencharakters der Kirche bei Zurücktreten ihrer Natur als Volk Gottes steht unter dem Verdacht, damit eine Rehierarchisierung begünstigen zu wollen.²⁰

c) Verhältnis zu den Pflichten

Im CIC werden die Grundrechte bewußt mit grundlegenden Pflichten verbunden, denen sogar der Vorrang zukommt (Titel!). Es handelt sich nicht nur um die selbstverständliche Korrelation von Rechten und Pflichten, daß nämlich das Recht des einen die Pflicht des anderen ist, dieses Recht zu achten bzw. seinen rechtlichen Anspruch zu erfüllen. Theologisch wird argumentiert: Der Christ ist von

Gott berufen zur aktiven Gliedschaft im Volk Gottes und hat die fundamentale Pflicht, diesem Anruf Gottes zu gehorchen und am Leben und an der Sendung der Kirche teilzunehmen. Das ist eine Pflicht, bevor es ein Recht ist.

Dazu muß gesagt werden, daß theologisch die Berufung durch Gott zugleich die Befähigung, ihr zu folgen, schenkt. Diese beinhaltet vorgängig einen Freiheitsraum, nicht nur der sittlichen Freiheit, sondern auch der rechtlichen Freiheit, um die sittliche Freiheit zu verwirklichen. Überdies ist die Transponierung der Beziehung zu Gott auf die Beziehung zur Kirche und zu deren rechtlicher Autorität nicht ohne weiteres zulässig. Der Gehorsam gegenüber Gott und der Gehorsam gegenüber der konkreten, auch menschlich verfaßten Kirche sind nicht dasselbe. Vielmehr fordert gerade die personale Beziehung zu Gott einen autonomen Raum, der von der Kirche als Institution, auch als übernatürliche Institution, zu respektieren ist. „Zuerst das Gewissen, dann der Papst“, sagte Kardinal J. H. Newman.²¹ Aufgabe des Kirchenrechtes ist es, den Freiraum des Strebens nach Gott zu schützen und dieses Streben zu fördern.

Gegenüber der Freiheit herrscht in manchen Kreisen der Kirche ein gewisses Mißtrauen (das sich auch in den allgemeinen Christenrechten niedergeschlagen hat): Sie sei eigentlich kein charakteristischer oder grundlegender christlicher Wert.²² Gewiß ist es richtig, daß die Freiheit, die in den staatlichen Grundrechten gesichert werden sollte, ursprünglich als rein individualistische, unbezogene verstanden wurde, während die Kirche im Menschen

¹⁸ Eine andere Interpretation der Reihenfolge die Kapitel in LG bei Botta, a.a.O. (12), 318.

¹⁹ R. Castillo Lara, Some General Reflections on the Rights and Duties of the Christian Faithful, in: Stud. Can. 20 (1986), 26f. (Kardinal Castillo Lara ist Vorsitzender der CIC-Interpretationskommission).

²⁰ J. Komonchak, Die theologische Diskussion, in: Concilium 22 (1986) 445.

²¹ J. H. Newman, Polemische Schriften, Mainz 1959, 171, zit. bei H. Fries, Leiden an der Kirche, Freiburg 1989, 29.

²² Castillo Lara, a.a.O. (19).

ein soziales Wesen sieht und seine Freiheit auf die anderen bezogen ist. Gewiß kann die Freiheit mißbraucht werden, aber „abusus non tollit usum“. Nichts kann darüber hinwegtäuschen, daß die rechtliche Freiheit eine unabdingbare Konsequenz der Freiheit im religiös-sittlichen Sinn bleibt, auch in der Kirche.

d) Glaubensfreiheit

Eine besondere Frage ist die nach der Glaubensfreiheit innerhalb der Kirche. Grundsätzlich bejaht die Kirche ja jetzt, wie oben gezeigt, die Freiheit des Gewissens, der eigenen religiösen Überzeugung zu folgen. Andererseits ist der Glaube für die Kirche konstitutiv, darum auch für die Kirchengliedschaft. Voll in der Gemeinschaft der katholischen Kirche stehen jene Getauften, die auch durch die Bande des Glaubensbekenntnisses in ihrem sichtbaren Verband mit Christus verbunden sind (can. 205). Aus dieser Identität heraus ist es innerkirchlich nicht möglich, den Glauben der Kirche nicht zu bekennen und dennoch ihr Glied zu sein. Für den rechtlichen Bereich werden diesbezüglich konkrete Abgrenzungen getroffen. Die Kirche als Bekenntnisgemeinschaft steht zum Glauben in einer wesentlich anderen Position als der religiös neutrale Staat.

Die von der Kirche anerkannte Glaubensfreiheit als Freiheit der subjektiven Gewissensüberzeugung muß also geachtet werden, die Grenze und gegebenenfalls die Ausgrenzung muß in Respektierung der Freiheit vollzogen werden. Dabei ist auch die äußere, gemeinschaftliche Relevanz eines von der Gewissensüberzeugung ausgehenden Fehlverhaltens zu berücksichtigen, nämlich die Gefahr, die es für den Glauben anderer und damit für die Gemeinschaft der Kirche darstellt.

Im geltenden Recht ist die Freiheit von jedem Zwang zur Annahme des katholischen Glaubens gegen das Gewissen garantiert (can. 748 § 2), während gleich-

zeitig eine moralische Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen und anzunehmen, ausgesagt wird (can. 748 § 1; daß es sich um eine *moralische* Pflicht handelt, sagt DH 2). Die Freiheit zum Festhalten des Glaubens bzw. aus Gewissensüberzeugung davon abzugehen, ist allerdings nicht ausdrücklich gewährleistet. Die Lehre von der Unwiderruflichkeit der Taufe und der daraus folgenden radikalen Kirchengliedschaft steht dem offenkundig entgegen, die Lehre von der Religionsfreiheit wurde diesbezüglich noch nicht verarbeitet. Wenn das I. Vatikanum sagt, kein katholischer Gläubiger könne jemals einen Grund haben, seinen Glauben zu ändern, so meint es damit einen objektiven Grund. Das subjektive Gewissen trat damals und tritt heute noch im CIC in den Hintergrund. Die Akte, die ein Abweichen vom Glauben bedeuten, sind in can. 751 definiert (Häresie und Apostasie). Nach can. 96 und 205 erfolgt dadurch ein Ausscheiden aus der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche mit einem entsprechenden Verlust an Rechten. Die Exkommunikation, die nach can. 1364 § 1 eintritt, bedeutet nicht nur die Feststellung des Faktums der Trennung von der Kirche, sondern auch eine Kirchenstrafe. Die offene Frage, wie weit die Zurechenbarkeit und damit die Strafe auf persönlicher schwerer moralischer Schuld beruht oder nur auf der Setzung des äußeren Tatbestandes (can. 1321), ist für die Beurteilung der Gewissensentscheidung von Bedeutung. Die Notwendigkeit einer äußeren Gesetzesverletzung und die Berücksichtigung der Schwere des Ärgernisses in can. 1364 § 2 weisen darauf hin, daß Gegenstand der Strafbestimmung nicht der innere Akt des Gewissens ist, sondern dessen Auswirkungen auf die kirchliche Rechtsgemeinschaft. Dennoch bleibt eine adäquate Regelung der Folgen eines aus der Glaubensfreiheit getroffenen Gewissensentscheides gegen den Glauben der

Kirche noch ausständig. Sicher auszuschließen sind dem Evangelium widersprechende Mittel, also äußerer Zwang, wie er dem Staat zur Verfügung steht.²³ Die Einschränkung der Glaubensfreiheit wegen der Identität der Kirche bezieht sich nur auf den Glaubensinhalt im Sinne des sicher von Gott geoffenbarten Glaubensgutes (can. 749 § 3; 750). Die übrigen Lehren, die der Papst und das Bischofskollegium verkünden, sind nicht Gegenstand der Glaubenszustimmung, sondern eines religiösen Gehorsams. Da es sich nicht um unfehlbare Lehren handelt, kann und darf der Gläubige, vorab der Theologe, dem Gehorsam eine begründete andere Meinung entgegenstellen. In diesem Bereich ist auch die kirchliche Lehre über die Methoden der Empfängnisverhütung

(*Humanae vitae*) anzusiedeln. Auch die neue Formel des von Inhabern kirchlicher Ämter abzulegenden Glaubensbekenntnisses nimmt darauf Bezug. Hier dreht es sich nicht um die Substanz des Glaubens, darum ist die Freiheit der Meinungsäußerung gegeben und zu urgieren.²⁴ Das Kirchenrecht wurde und wird in breiteren Kreisen der Kirche oft als Machtinstrument in den Händen der Hierarchie betrachtet. Die Grundrechte des Christen sind ein Gebiet, auf dem sich zeigen kann, daß Kirchenrecht auch Freiheitsinstrument ist. Gleichzeitig ist das Bestreben zu bemerken, auch hier Macht aufrechtzuerhalten. So wird es Aufgabe der Kanonisten und der Juristen allgemein sein, die Natur der Grundrechte als Freiheitsrechte immer besser herauszuarbeiten.

²³ Aymans, a.a.O. (12), 397ff.

²⁴ Vgl. J. Neumann, Menschenrechte auch in der Kirche, Zürich 1976, 42ff, Y. Congar, Le droit au désaccord, in: L' Année Canonique 25 (1981) 277—286.

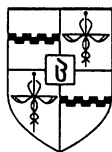
HANS WALDENFELS, Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I

(= Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 1)

XIII/377 S., 1 Abb., geb., DM 43,80

ISBN 3-923946-18-X

Der heutige Mensch erfährt eine Wahlmöglichkeit selbst da, wo es ihm um die letzten Ausichten seines Lebens geht. Dabei zeigt sich, daß das Christentum mit seinen Versuchen der Selbstvergewisserung nur bedingt bestehen kann, solange es sich nicht unvoreingenommen den anderen Religionen stellt.



Verlag Norbert M. Borengässer • Kirchweg 12 • D-5300 Bonn 1

HELMUTH FREE

Sonntagsgottesdienste ohne Priester

Was ist kirchenrechtlich möglich?

Mit diesem Thema wird eine brisante Frage aufgegriffen. Der Verfasser, Professor für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fakultät Passau, stellt die derzeit kirchenrechtlich zulässigen Möglichkeiten zusammen, wie dem Problem begegnet werden kann. (Redaktion)

Das Problem, den Katholiken die Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier zu ermöglichen, hat sich in den Missionsländern schon immer gestellt. Heute ist, als Folge des Priestermangels, diese Notlage auch in den traditionell christlichen Ländern gegeben. Wie kann man ihr begegnen? Zunächst seien die rechtlichen Grundlagen für mögliche Lösungen aufgezeigt.

I. Grundlagen

„Dem Gebot zur Teilnahme an der Meßfeier genügt, wer an einer Messe teilnimmt, wo immer sie im katholischen Ritus am Feiertag selbst oder am Vorabend gefeiert wird“ (c. 1248 § 1).

„Wenn wegen Fehlens eines geistlichen Amtsträgers oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund die Teilnahme an einer Eucharistiefeier unmöglich ist

(impossibilis evadat), wird sehr empfohlen (valde commendatur), daß die Gläubigen an einem Wortgottesdienst teilnehmen, wenn ein solcher in der Pfarrkirche oder an einem anderen heiligen Ort gemäß den Vorschriften des Diözesanbischofs gefeiert wird, oder daß sie sich eine entsprechende Zeit lang dem persönlichen Gebet oder dem Gebet in der Familie oder gegebenenfalls in Familienkreisen widmen“ (c. 1248 § 2).

Als Richtlinie zur näheren Durchführung dieser Bestimmungen erließ die Gottesdienstkongregation am 2. Juni 1988 das Direktorium „Christi Ecclesia“ über den sonntäglichen Gemeindegottesdienst ohne Priester.¹

Das Dokument will nicht die Möglichkeiten priesterloser Gottesdienste erweitern und auf Situationen ausdehnen, in denen keine wirkliche Notlage gegeben ist (vgl. Nr. 21 f).² Es versucht, Abhilfe nicht so sehr für einzelne Notfälle, sondern für dauerhafte Notlagen zu schaffen (z. B. Priestermangel, Kirchenverfolgung, Diasporasituation). Den Bischofskonferenzen wird die Zuständigkeit eingeräumt, bedarfsfalls detaillierte und den Verhältnissen angepaßte Normen zu erlassen.³

¹ „Directorium de celebrationibus dominicalibus absente presbytero“, abgedr.: Notitiae 24 (1988) 366–378. Der Papst approbierte das Direktorium am 21. 5. 1988 und ordnete seine Veröffentlichung an (aaO 378). Es wird im folgenden mit der Angabe der Nummr (Nr...) zitiert.

Inhaltliche Vorbilder sind SC 35/4 sowie in näherer Konkretisierung hierzu Nr. 37 der Instruktion der SCRit. „Inter Oecumenici“ vom 26. 9. 1964, AAS 56 (1964) 877–900 (884 f). Vorausgesetzt ist SC 106 über die Bedeutung des Sonntags (vgl. die Nr. 1; 8–17; 507).

Was den Rechtscharakter des Direktoriums anlangt, handelt es sich um kein kirchliches Gesetz, sondern um einen allgemeinen Verwaltungsakt einer römischen Kongregation, der sowohl Merkmale eines decretum generale exsecutorium gem. c. 31 f als auch einer Instruktion gem. c. 34 aufweist.

² Notitiae 24 (1988) 362.

³ Nr. 7; 41; 43. Vgl. c. 455 f. Die Deutsche Bischofskonferenz hat in einer „Einführung“ (abgedr.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. vom Sekretariat der DBK, Nr. 94 (1988) S. 3–5) zur deutschen Übersetzung des Direktoriums festgestellt, daß die einschlägigen Weisungen der deutschen Diözesen in vielen entscheidenden Aussagen mit dem Direktorium übereinstimmen und durch dieses nicht außer Kraft gesetzt werden. Eine allfällige Überarbeitung werde gemäß der Entscheidung des Diözesanbischofs erfolgen. Hinsichtlich der Beauftragung von Laien zur Leitung von Sonntagsgottesdiensten ohne Priester und für den Kommunionhelferdienst bleibe es bei den bisherigen Regelungen in den einzelnen Diözesen.

Die Anwendung des Direktoriums obliegt dem einzelnen Diözesanbischof.

Auf Gesichtspunkte des Ökumenismus geht das Direktorium nicht ein.

Zu seinen beherrschenden Prinzipien zählen folgende:

1. Zum Sonntagsgottesdienst im eigentlichen und vollen Sinn gehört unabdingbar die Eucharistiefeier; eine Alternative dazu gibt es nicht, sondern nur Ersatzformen als Notlösung (vgl. Nr. 18; 21; 22).

2. Kann die Eucharistie nicht gefeiert werden, so bildet der Wortgottesdienst, verbunden mit der Austeilung der Kommunion, die adäquateste (wenngleich nicht alleinige) Form (Nr. 20; 32; 33).⁴

II. Voraussetzungen für die Zulässigkeit von Sonntagsgottesdiensten ohne Priester

1. Der Primat der Eucharistiefeier

Das Direktorium läßt eine eindeutige Gewichtung erkennen: „Der Vorrang

vor allen anderen pastoralen Handlungen gebührt der Eucharistiefeier, insbesondere am Sonntag.“ (Primatus servetur celebrationis eucharisticae super alias pastorales actiones, praesertim die dominica; Nr. 25, letzter Satz). Dieser Grundsatz hat mehrere Konsequenzen:

„Wenn an einem Ort an einem Sonntag keine Messe gefeiert werden kann, ist zunächst zu überlegen, ob die Gläubigen eine in der Nachbarschaft gelegene Kirche aufsuchen können, um dort an der Feier der Eucharistie teilzunehmen. Diese Lösung ist auch heute noch zu empfehlen und — soweit möglich — beizubehalten. Erforderlich ist dafür, daß die Gläubigen — über die große Bedeutung der sonntäglichen Versammlung unterrichtet — der neuen Lage mit der richtigen Haltung begegnen“ (Nr. 18).⁵

Der Primat der Eucharistiefeier zeigt sich schon aus einem Vergleich der Regelungen des c. 1247 mit c. 1248 § 2 insofern, als die in der letztgenannten Bestimmung aufgeführten Ersatzformen lediglich „sehr empfohlen“, nicht aber verpflichtend auferlegt werden. Demgegenüber wird die Teilnah-

Die österreichischen Bischöfe hatten bereits in ihrer Konferenz vom 9.—12. 4. 1984 beschlossen, die „Richtlinien zur Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester“ in den Diözesanblättern zu veröffentlichen (z. B. LDBI 130 (1984) S. 89—91). Inhaltlich besteht hauptsächlich in der Frage der Kommunionausteilung in Sonntagsgottesdiensten ohne Priester eine erhebliche Divergenz zur Regelung im Direktorium: Diesem zufolge soll im Regelfall die Kommunionausteilung zum Wortgottesdienst hinzukommen (vgl. Nr. 20; 28; 32 f. 35; 41; 46 f.). Nach den Richtlinien der österreichischen Bischöfe hingegen soll die Kommunionausteilung nur auf Ausnahmefälle beschränkt bleiben. Das Direktorium versucht, den in der Kommunionausteilung ohne Eucharistiefeier liegenden Gefahren in anderer Weise (vgl. u. a. Nr. 20—23 und Nr. 46) zu begegnen als durch Vorenthaltung des Eucharistieempfanges. Die österreichische Regelung dürfte auch mit dem Grundrecht auf die Sakramente gem. c. 213 nicht ohne weiteres zu vereinen sein.

Eine andere Divergenz zur österreichischen Regelung betrifft die Zuständigkeit zur Einführung der Sonntagsgottesdienste ohne Priester als dauernde und regelmäßige Einrichtung: Während die österreichischen Richtlinien in Pkt. 12 die Zuständigkeit dem „Bischöflichen Ordinariat“ zuweisen, steht sie gem. Nr. 24 des Direktoriums dem „episcopus dioecesanus“ (c. 134 § 3!) zu. Vgl. Anm. 9.

Schließlich schränkt Pkt. 6 der österreichischen Richtlinien die gem. c. 905 § 2 jedem „Ordinarius loci“ gewährte Vollmacht zur Erteilung der Erlaubnis zur Trination auf den „Bischof“ ein, was mit c. 905 § 2 nicht vereinbar ist.

⁴ Vgl. Notitiae 24 (1988) 363 f. Die Gläubigen sollen nicht auf die im Laufe des Jahres bei der Messe vorgetragenen Lesungen und auf die Gebete der verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres verzichten müssen (Nr. 19). Nr. 20 empfiehlt für den Fall, daß sonntags keine Meßfeier stattfinden kann, besonders den Wortgottesdienst. Dieser kann, wo es angemessen erscheint, durch die Kommunion abgeschlossen werden. Darüber hinaus kann gem. Nr. 20 in bestimmten Fällen die Feier des Herrentages passend mit den Feiern von Sakramenten und vor allem auch von Sakramentalien entsprechend den Erfordernissen der jeweiligen Gemeinde verbunden werden. Hier ist besonders an die kirchliche Trauung, an die Taufspendung und an die Begräbnisfeier zu denken. Allerdings ist im Bereich der österreichischen und deutschen Bischofskonferenz die durch c. 1112 § 1 eröffnete Möglichkeit zur Delegation eines Laien mit der Trauungsvollmacht derzeit noch nicht verwirklicht.

⁵ Die in der Schlußwendung der Nr. 18 von den Gläubigen verlangte Einstellung, derzufolge sie „novis conditionibus bono animo se conformant“, will der Gefahr vorbeugen, daß durch den wiederholten Gottesdienstbesuch in anderen Gemeinden die eigene Gemeinde nach und nach zerfällt und ihr Leben ausgelöscht wird. Vgl. hierzu R. Kaczynski, De liturgia dominicali sacerdotibus deficientibus celebrata,

me an der Eucharistiefeier als strikte rechtliche Pflicht statuiert („obligatione tenentur“)⁶.

Die Sonntagsgottesdienste ohne Priester dürfen nicht als optimale Lösung der heutigen Schwierigkeiten oder als Zugeständnis an die Bequemlichkeit angesehen werden (Nr. 21).

Sorgfältig ist alles zu vermeiden, was zu einer Verwechslung priesterloser Gottesdienste mit einer Eucharistiefeier führen könnte (Nr. 22).⁷

2. Die einzelnen Voraussetzungen

Erste Voraussetzung ist das Vorhandensein einer *wirklichen* Notlage in dem Sinn, daß selbst die vom Direktorium angedeuteten außerordentlichen Abhilfen sowohl

auf Seite der Gläubigen (Nr. 18: Eucharistieeilnahme in einem Nachbarort) als auch auf Seite der Priester (Nr. 25: Aushilfspriester usf.)⁸ nicht zum Ziele führen.

Das Urteil über das Vorliegen einer derartigen Notlage und, als Folge davon, die Einrichtung priesterloser Sonntagsgottesdienste, steht dem *Diözesanbischof* nach Anhörung des Priesterrates zu, sofern es um die Einführung solcher Gottesdienste als *regelmäßige* Einrichtung geht. Der Diözesanbischof hat dafür nicht nur allgemeine, sondern auch ins Detail gehende Regelungen zu treffen — unter Berücksichtigung der örtlichen und personellen Situation. Solche Versammlungen sollen also nur auf Veranlassung durch den

Notitiae 8 (1972) 375—383, 379; M. Henchal, Sunday Assemblies in the Absence of a Priest, The Jurist 49 (1989) 607—631 (612—614). Diesen Sinn trifft die deutschsprachige Übersetzung (Anm. 3) nicht genau, wenn sie diese Passage mit den Worten wiedergibt: „... daß die Gläubigen ... sich den neuen Verhältnissen bereitwillig anpassen“.

Das Direktorium gibt auf das mit der Wendung angesprochene Problem keine Lösung, ja es läßt nicht einmal erkennen, ob der Gefahr des Zerfalls einer Gemeinde wegen Abwanderung der Gläubigen in andere Gottesdienstgemeinden durch eine allgemeine Regelung begegnet werden soll, oder ob dies eine individuelle Entscheidung der Gläubigen bleiben soll. Die Diktion „fideles . . . recte instructi . . . bono animo se conformant“ scheint in erster Linie auf eine individuelle Lösung hinzudeuten. Vgl. J. Manzanares, De Delebrationibus dominicalibus absente presbytero iuxta directorium „Christi Ecclesia“, PerRMCL 78 (1989) 477—501 (496 f.).

⁶ In der CIC-Reformkommission wurde der Vorschlag eingebracht, für den Fall der Unmöglichkeit der sonntäglichen Eucharistiefeier wegen Priestermangels an den „dies festi de praecepto“ die Teilnahme an einem Wortgottesdienst als Rechtspflicht vorzusehen. Die Konsultoren lehnten dies mit dem Hinweis darauf ab, daß „haec omnia pertinere ad curam pastoralem, cuius erit eadem commendare ac fovere, quin multiplicantur obligationes iuridicae“ (Communicationes 12 (1980) 361).

Die Gottesdienstkongregation hat in ihrem Schreiben vom 3. Februar 1987 (Prot. n. 181/87) in Beantwortung einer Anfrage eines Diözesanbischofs zur Klausel „valde commendatur“ klargestellt, daß bei Unmöglichkeit der Teilnahme an der Eucharistiefeier wegen Priestermangels oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund weder eine Verpflichtung zur Teilnahme besteht noch der Verpflichtung durch die Teilnahme an einem Wortgottesdienst genüge getan wird (Notitiae 23 (1987) 169).

⁷ Dieses Prinzip schlägt sich in einer Reihe pastoraler Optionen und liturgischer Anweisungen nieder: „Tales conventus non auferre, sed potius augere debent apud christifideles desiderium celebrationem eucharisticam participandi, eosque magis promptiores reddere ut eidem intersint“ (Nr. 22). „Christifideles intellegant sacrificium eucharisticum sine sacerdote fieri non posse et communionem eucharisticam, quam ipsi recipere possunt in talibus conventibus, intime connecti cum sacrificio Missae. Exinde fidelibus ostendi potest quam necesse sit orare „ut dispensatores mysteriorum Dei multiplicantur, et in eius amore iugiter perseverent“ (Nr. 23). Vgl. Nr. 35; 45,2^o.

⁸ Hier ist insbesondere zu fragen, ob die Verteilung der Priester auf die Seelsorgestellen optimal ist, ob die Gottesdienstzeiten und die Gottesdienstfrequenz richtig abgestimmt ist, besonders im Verhältnis zur Zahl der Gottesdienstbesucher, ob das Verhältnis zwischen der Zahl der eingesetzten Seelsorger unter Berücksichtigung ihrer individuellen Möglichkeiten und der Größe und pastoralen Situation der Gemeinden aufeinander abgestimmt ist, ob Aushilfspriester, z. B. von Ordensgemeinschaften zur Verfügung stehen, ob die durch das universelle Kirchenrecht vorgegebenen Möglichkeiten der Mehrfachzelebration ausgeschöpft sind: Das diesbezügliche Maximum ist die *Bination bei der Vorabendmesse und die Trination am Feiertag selbst* (vgl. c. 905 § 2). Die österreichischen Richtlinien bleiben unterhalb des universellrechtlich Möglichen, da sie eine mehr als dreimalige Zelebration einschließlich der Vorabendmesse (!) nur in besonderen Notfällen zugestehen.

Bischof und unter der pastoralen Verantwortung des Pfarrers durchgeführt werden (Nr. 24). Durch die Kompetenzzuweisung an den Diözesanbischof (im Unterschied zum „Ordinarius“) und durch das Anhörungsrecht des Priesterrates wird die Gewichtigkeit einer solchen Entscheidung betont, die über eine bloße Verwaltungsmaßnahme hinausreicht.⁹

Die konkrete Bestellung von Laien hat im Einzelfall durch den zuständigen Pfarrer auf Grund der Ermächtigung und nach Maßgabe der bischöflichen Regelung zu erfolgen (Nr. 30/1). Nr. 26 regelt die diesbezüglichen Pflichten des Bischofs.

Dem Pfarrer obliegt es, den Bischof darüber zu informieren, ob in seinem Gebiet solche Gottesdienste angebracht sind; er hat auch die Gläubigen darauf vorzubereiten, sie zwischendurch an den Wochentagen zu besuchen und zu passenden Zeiten mit ihnen die Sakramente, vor allem das der Buße, zu feiern (Nr. 27).

Wenn eine Meßfeier nicht möglich ist, soll der Pfarrer dafür sorgen, daß die heilige Kommunion ausgeteilt werden kann, und dafür, daß in jeder Gemeinde zu passenden Zeiten Eucharistie gefeiert wird. Die konsekrierten Hostien sollen häufig erneuert und an einem sicheren Ort aufbewahrt werden (Nr. 28).

Niemals dürfen priesterlose Gottesdienste

an einem Sonntag an solchen Orten gehalten werden, an denen am selben Tag schon eine Messe gefeiert wurde oder noch gefeiert wird oder am Vorabend gefeiert wurde (wenngleich in einer anderen Sprache); außerdem sollen nicht mehrere derartige Feiern stattfinden (Nr. 21).

III. Unzulässige Lösungen

1. Verlegung der sonntäglichen Eucharistiefeier auf einen anderen Tag der Woche

Ein diesbezüglicher Vorschlag (zum derzeitigen c. 1248) im Rahmen der CIC-Reform wurde von den Konsultoren mit der Begründung abgelehnt, „quia observatio huiusmodi obligationis perdifficilis evaderet“.¹⁰ Dazu kommen grundsätzliche Erwägungen aus liturgischer Sicht über die Bedeutung des Sonntags als Tag der Auferstehung des Herrn, welche eine derartige Verlegung ausschließen; selbst eine Ausweitung der Möglichkeit der Vorabendmesse auf andere Tagzeiten als den Abend des Vortages kommt nicht in Betracht.¹¹

2. Vielfachzelebration

Das Direktorium deutet in Nr. 5 an, daß die Praxis der maximalen Ausnutzung der Mehrfachzelebrationen „nicht immer geeignet erscheint, weder für die Pfarren,

⁹ Vgl. Notitiae 24 (1988) 364. Jede liturgische Feier ist Werk Christi und der Kirche selbst (SC 7). Darin gründet die Kompetenzzuweisung an die Diözesanbischöfe als „magni sacerdotes, mysteriorum Dei praecipui dispensatores atque totius vitae liturgicae in ecclesia sibi commissa moderatores, promotores atque custodes“ (c. 835 § 1). Da es sich um ein „negotium maioris momenti“ handelt (vgl. c. 500 § 2), hat der Diözesanbischof vor der Einführung solcher Sonntagsfeiern den Priesterrat zu hören.

¹⁰ Communicationes 12 (1980) 361. Bereits im Zusammenhang mit der Einrichtung der Vorabendmesse hat der Apostolische Stuhl den Seelsorgern die Pflicht eingeschärft, die Gläubigen sorgfältig über den Sinn dieses Zugeständnisses zu unterrichten und dafür zu sorgen, „ne sensus dei dominicae exinde aliquomodo obscuretur. Haec enim concessio eo tendit ut in hodiernis rerum adiunctis christifideles facilius diem resurrectionis Domini celebrare valeant“: Instructio „Eucharisticum mysterium“ vom 25. 5. 1967, AAS 59 (1967) 539–573 (556, Pkt. 28).

¹¹ Die Instruktion „Eucharisticum mysterium“ (Anm. 10) verfügt unter ausdrücklicher Verwerfung gegenteiliger Zugeständnisse oder Gewohnheiten bezüglich der Vorabendmesse: „Haec Missa celebrari potest tantum vespere diei sabbati, horis ab Ordinario loci statuendis“ (Pkt. 28). In der Einrichtung der Vorabendmesse ist nämlich kein Abgehen vom Sonntag bzw. gebotenen Feiertag zu erblicken, sondern nur ein Gebrauchmachen von der Möglichkeit, daß liturgisch der Festtag bereits am Vorabend beginnt. Vgl. M. Henchal, Sunday Assemblies (Anm. 5) 610 f.; J. Manzanares, De celebrationibus (Anm. 5) 485 f.

die keinen eigenen Seelsorger haben, noch für die Priester selbst.“

Die Überschreitung des zulässigen Maximums an Eucharistiefeiern pro Tag¹² stellt jedenfalls keine kirchenrechtlich zulässige Abhilfe dar.

IV. Empfohlene Formen des Sonntagsgottesdienstes ohne Priester

1. Der Charakter solcher Feiern

Die gem. Nr. 24 auf Veranlassung des Diözesanbischofs eingerichteten Sonntagsgottesdienste ohne Priester haben den Charakter *liturgischer Handlungen*, d. h. sie sind namens der Kirche von rechtmäßig dazu beauftragten Personen und durch von der kirchlichen Autorität anerkannte Handlungen vollzogene Akte des öffentlichen Kultes (vgl. c. 834 § 2).

Die Beschreibung des Ritus dieser Gottesdienste im Direktorium setzt stillschweigend voraus, daß sie normalerweise in der Kirche abgehalten werden.¹³ Sie sollen so gestaltet werden, daß sie ganz dem Beten dienen, wirklich liturgische Versammlungen darstellen und nicht bloß Zusammenkünfte sind (Nr. 35).

Weil die liturgische Versammlung dem Sonntag wesentlich ist¹⁴, läßt das Direktorium noch einmal eine Abstufung im Verhältnis zu den nichtliturgischen Gebetsformen am Sonntag erkennen, insofern letztere nur dann empfohlen werden, wenn ein Wortgottesdienst mit Kommunionsspendung nicht stattfinden kann (Nr. 32).

Obwohl sie selbst Liturgie sind, sollen die Sonntagsgottesdienste ohne Priester nicht das Verlangen der Gläubigen nach der

sonntäglichen Teilnahme an der Eucharistiefeier auslöschen, sondern im Gegenteil steigern.

Als liturgische Akte können diese Feiern nur „von rechtmäßig beauftragten Personen“ (*a personis legitime deputatis*; c. 834 § 2) vollzogen werden:

2. Die Vorsteher und ihre Befugnisse

a) Diakone

Als erste Helfer der Priester sind für die Leitung von Sonntagsgottesdiensten ohne Priester Diakone heranzuziehen.¹⁵ Der Diakon soll es bei den Grußrufen, bei den Gebeten, bei der Verkündigung des Evangeliums, der Homilie, der Kommunion-austeilung und der Entlassung mit Segen so halten, wie es seinem Amt als Diakon zukommt. Er hat die Gewänder, die seinem Dienst entsprechen (Albe mit Stola und ggf. Dalmatik), zu tragen und den Vorstehersitz zu benützen (Nr. 38).

b) Laien

„Steht weder ein Priester noch ein Diakon zur Verfügung, soll der Pfarrer Laien benennen, denen die Verantwortung für solche Feiern übertragen wird, d. h. die Leitung des Gebets, der Dienst des Wortes und die Austeilung der heiligen Kommunion. Er soll zunächst Akolythen und Lektoren dafür heranziehen, die für den Dienst am Altar und am Wort Gottes beauftragt sind. Wenn keine zur Verfügung stehen, können andere Laien — Männer und Frauen — benannt werden, die diesen Dienst kraft Taufe und Firmung ausüben können. Bei ihrer Auswahl ist auf ihre Lebensführung zu achten, die mit dem Evangelium übereinstimmen muß; es soll auch darauf geachtet werden, daß sie von den Gläubigen angenommen werden. Die Benennung für diesen Dienst soll gewöhnlich für eine bestimmte Zeitdauer gelten und der Gemeinde bekanntgegeben werden. Es ist angebracht, daß in einem Gottesdienst für sie gebetet wird.“

¹² Anm. 8. Vgl. J. Manzanares, *De celebrationibus* (Anm. 5) 484—486.

¹³ Zwingend ist dies jedoch nicht vorgeschrieben, insbesondere dann nicht, wenn ein Laie zum Vorsteher bestellt ist: *Notitiae* 24 (1988) 364. Vgl. c. 1248 § 2.

¹⁴ Vgl. Nr. 50. R. Kaczynski, *De liturgia* (Anm. 5) 375; M. Henchal, *Sunday Assemblies* (Anm. 5) 612.

¹⁵ Nr. 29 begründet diese Bestimmung mit einer Aussage des MP Pauls VI. „*Ad pascendum*“ vom 15. 8. 1972, AAS 64 (1972) 534 über die Aufgaben des Diakons, der ja „*ad pascendum populum Dei eumque magis augendum ordinatus sit*“, und dem es zukommt, „*orationem dirigere, Evangelium proclamare, homiliam facere, et Eucharistiam distribuere*“. Vgl. LG 29.

Der Pfarrer soll für eine geeignete Ausbildung und Fortbildung dieser Laien sorgen und mit ihnen würdige Feiern vorbereiten (vgl. 3. Kapitel).¹⁶

Steht ein Laie der Feier vor, verhält er sich wie einer unter gleichen, d. h. so wie beim Stundengebet, wenn kein geweihter Amtsträger vorsteht und wie bei Segnungsfeiern, wenn der Leiter ein Laie ist (z. B. „Der Herr segne uns . . .“).

Der Laie darf nicht die Worte verwenden, die dem Priester oder Diakon eigen sind, und muß jene liturgischen Elemente auslassen, die stark an die Messe erinnern, z. B. Grußrufe, vor allem „Der Herr sei mit euch“, und die Entlassung, welche den Eindruck erwecken könnten, als handle hier ein geweihter Amtsträger (Nr. 39).

Der Laie soll als Vorsteher eine Kleidung tragen, die für diesen Dienst nicht unschicklich ist. Der Bischof kann hier nähere Regelungen treffen. Der Laie soll den Vorstehersitz nicht benutzen, sondern es soll außerhalb des Altarraumes ein eigener Sitz aufgestellt werden. Der Altar als Tisch des Opfers und des österlichen Mahles soll nur zum Niederstellen des konsekrierten Brotes vor der Austeilung der Eucharistie verwendet werden.

Bei der Vorbereitung der Feier soll man für eine entsprechende Verteilung der Aufgaben sorgen, z. B. bei den Lesungen, Gesängen usw., sowie bei Gestaltung und Ausschmückung des Raumes (Nr. 40).

Hinsichtlich der *Predigt von Laien* bestimmt Nr. 43:

„Da die Homilie dem Priester oder Diakon vorbehalten ist, ist es erwünscht, wenn der Pfarrer eine vorher von ihm selbst vorbereitete Homilie dem Vorsteher des Gottesdienstes zur Verfügung stellt, damit dieser sie vorliest. Einschlägige Bestimmungen der Bischofskonferenz sind zu beachten.“¹⁷

3. Die liturgische Feier

Der Sonntagsgottesdienst anstelle einer Messe besteht aus zwei Teilen: Dem Wortgottesdienst und der Austeilung der Kommunion. In die Feier soll nichts eingefügt werden, was für die Messe typisch ist, vor allem keine Gabenbereitung und kein Eucharistisches Hochgebet (Nr. 35).¹⁸

Die Texte der Gebete und der Lesungen für den jeweiligen Sonntag oder Feiertag werden in der Regel aus dem Meßbuch und aus dem Lektionar genommen. Damit folgen die Gläubigen in ihrem Gebet dem Lauf des Kirchenjahres und hören das

¹⁶ Nr. 30. Die namhaft gemachten Laien sollen die ihnen anvertraute Aufgabe nicht nur als Ehre, sondern mehr noch als Verpflichtung ansehen, vor allem als Dienst — unter der Leitung des Pfarrers — für ihre Brüder und Schwestern . . . Sie sollen „nur das und all das tun, was zu dem anvertrauten Dienst gehört“ (SC 28). Sie sollen ihre Aufgabe in aufrichtiger Frömmigkeit und in Ordnung erfüllen, wie sie ihrem Dienst ziemt und wie sie das Volk Gottes mit Recht von ihnen verlangt (Nr. 31).

¹⁷ Gem. c. 766 können Laien nach Maßgabe der Vorschriften der Bischofskonferenz bedarfsfalls zur Predigt zugelassen werden — nicht jedoch zur Predigt in der Eucharistiefeier (Homilie), „quae est pars ipsius liturgiae et sacerdoti aut diacono reservatur“; in der Homilie sind das Kirchenjahr hindurch aus dem heiligen Text die Glaubensgeheimnisse und die Normen für das christlichen Leben darzulegen (c. 767 § 1). Die päpstliche Kommission zur authentischen Interpretation hat am 26. 5. 1987 verbindlich erklärt, daß der Diözesanbischof von der Vorschrift des c. 767 § 1 nicht dispensieren kann (AAS 79 (1987) 1249). Von der DBK wurde am 24. 2. 1988 eine Ordnung für den Predigtendienst der Laien erlassen (ABI Passau 118 (1988) 23 f (= Nr. 26), vgl. AkKR 157 (1988) 192 f), die am 1. 5. 1988 in Kraft trat. Gem. § 1 (1) können katholische Laien (Männer und Frauen) mit dem Predigtendienst beauftragt werden u. a. bei „Wortgottesdiensten am Sonntag ohne Priester, sofern keine Eucharistie gefeiert werden kann“ sowie „bei anderen Wortgottesdiensten“. § 1 (2) sieht darüber hinaus die Möglichkeit vor, katholische Laien mit dem Predigtendienst bei der Eucharistiefeier zu beauftragen, „und zwar im Sinne einer Statio zu Beginn des Gottesdienstes“. Hierzu M. Kaiser, Der Predigtendienst von Laien in kirchenrechtlicher Sicht, Klerusblatt 1988/4, 99–102.

Die Richtlinien der österreichischen Bischöfe zur Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester legen in Punkt 18 fest: „Für den Predigtendienst im Rahmen sonntäglicher Gemeindegottesdienste ohne Priester bedürfen Laien einer besonderen Beauftragung durch den Bischof. (Vgl. CIC can. 230 § 3). Sie kann nur erteilt werden, wenn eine entsprechende theologische und homiletische Ausbildung vorliegt. Laien ohne Predigtvollmacht soll eine Predigtvorlage zur Verfügung gestellt werden . . . (Anm. 3, aaO 91).

¹⁸ Vgl. die Instructio „Liturgiae Instaurationes“ vom 5. 9. 1970, AAS 62 (1970) 700 (zu 6 e).

Wort Gottes in Einheit mit den anderen Gemeinden der Kirche (Nr. 36).¹⁹ Die Feier selbst baut sich aus folgenden Elementen auf:²⁰

a) *Eröffnung*: Sie dient dazu, aus den versammelten Gläubigen eine Gemeinschaft werden zu lassen und ihnen zur rechten Einstimmung auf die Feier zu verhelfen.²¹

b) *Wortgottesdienst*: In ihm spricht Gott selbst zu seinem Volk, um das Geheimnis der Erlösung und des Heiles zu offenbaren; das Volk antwortet durch das Glaubensbekenntnis und durch das Fürbittgebet. Wie Nr. 43 näher regelt, soll nach den Lesungen entweder eine gewisse Erklärung derselben gehalten werden oder eine Zeit der Stille zur Betrachtung des Gehörten. Ist der Vorsteher ein Laie und soll er die Predigt halten, so ist das vorhin (4 II b am Ende und Anm. 17) Ausgeführte zu beachten. Beim Fürbittgebet soll die übliche Reihe der Anliegen eingehalten werden. Nicht ausgelassen werden sollen Anliegen, die gegebenenfalls vom Bischof für die ganze Diözese vorgeschrieben wurden. Ebenso sollen häufig Bitten um Priesterberufe, für den Bischof und für den Pfarrer vorkommen (Nr. 44).

c) Die *Danksagung* soll in einer der beiden folgenden Formen erfolgen:

— nach dem Fürbittgebet oder nach der Austeilung der Kommunion. Der Vorsteher lädt alle zur Danksagung ein, in der die Gläubigen Gottes Herrlichkeit und Barm-

herzigkeit bekennen. Das kann geschehen durch einen Psalm (z. B. Psalm 100; 113; 118; 136; 148; 150), durch einen Hymnus oder einen Gesang (z. B. Gloria, Magnifikat) oder auch ein litaneiartiges Gebet, das der Leiter gemeinsam mit allen Gläubigen betet. Dabei steht er mit ihnen zum Altar gewandt.

— vor dem Vaterunser: Der Leiter geht zum Tabernakel bzw. dorthin, wo die Eucharistie aufbewahrt ist, macht ein Zeichen der Verehrung und überträgt die Schale mit dem Allerheiligsten zum Altar. Dann kniet er vor dem Altar nieder und betet zusammen mit den Gläubigen einen Hymnus, einen Psalm oder ein litaneiartiges Gebet, die in diesem Fall an den in der heiligen Eucharistie gegenwärtigen Christus gerichtet sind. Diese Danksagung darf auf keinen Fall die Form des eucharistischen Hochgebetes haben. Die im Römischen Meßbuch für die Präfation und das eucharistische Hochgebet vorgesehenen Texte dürfen nicht verwendet werden, damit jede Gefahr einer Verwechslung mit einer Meßfeier vermieden wird (Nr. 45).

d) Durch die *Kommunionriten* wird die Gemeinschaft mit Christus und den Brüdern und Schwestern ausgedrückt und bewirkt; vor allem mit jenen, die an diesen Tag am eucharistischen Opfer teilnehmen.²² Für die Kommunion soll nach Möglichkeit Brot verwendet werden, das

¹⁹ Nr. 36. Nach Nr. 37 kann der Pfarrer bei der gemeinsamen Vorbereitung mit den bestimmten Laien Anpassungen vornehmen im Hinblick auf die Zahl der Teilnehmer, die Fähigkeiten der Gottesdienstthelfer und die gesanglichen und musikalischen Gestaltungsmöglichkeiten.

²⁰ Nr. 41. Die Bischofskonferenz oder der einzelne Bischof können unter Berücksichtigung der örtlichen und persönlichen Verhältnisse die Feier noch genauer ordnen, wofür die nationale oder die diözesane Liturgiekommission Hilfen zur Verfügung stellt. Der Aufbau der Feier soll nicht ohne Notwendigkeit verändert werden (Nr. 41).

²¹ Es ist angebracht, daß der Vorsteher bei den einführenden Worten oder an anderer Stelle der Feier die Gemeinde erwähnt, mit der an diesem Sonntag der Pfarrer die Eucharistie feiert und wenn er die Gläubigen einlädt, sich geistlich mit dieser Gemeinde zu verbinden (Nr. 42). Dadurch wie auch durch die in Nr. 45 (Gebet für Diözese und Bischof) und Nr. 49 (Hinweise betreffend Diözese) vorgesehenen Elemente erfährt sich die Gemeinde in die communio mit der Kirche gestellt.

²² Für die Austeilung der heiligen Kommunion gelten die Bestimmungen des *Rituale Romanum*, *De Sacra Communione et de Cultu Mysterii eucharistici extra Missam*, cap. I.; die Gläubigen sollen des öfteren daran erinnert werden, daß sie auch bei der Kommunion außerhalb einer Meßfeier mit dem eucharistischen Opfer verbunden sind (Nr. 46).

am selben Sonntag in einer an einem anderen Ort gefeierten Messe konsekriert wurde, von dort von einem Diakon oder einem Laien in einem entsprechenden Gefäß übertragen und vor der Feier in den Tabernakel gestellt worden ist. Es kann auch Brot verwendet werden, das in der letzten Messe am selben Ort konsekriert wurde. Vor dem Gebet des Herrn geht der Vorsteher der Feier zum Tabernakel oder dorthin, wo die Eucharistie aufbewahrt wird, nimmt das Gefäß mit dem Leib des Herrn und stellt es auf den Altar. Dann spricht er die Einleitung zum Gebet des Herrn, sofern nicht an dieser Stelle die Danksagung gem. Nr. 45 (2. Alternative) folgt (Nr. 47).

Das Gebet des Herrn wird immer von allen gesprochen oder gesungen, auch wenn keine heilige Kommunion ausgeteilt wird. Es kann der Friedensgruß ausgetauscht werden. Nach der Kommunion-aussteilung kann Stille gehalten oder ein Psalm bzw. Lobgesang vorgetragen werden oder die Danksagung im Sinne von Nr. 45 (1. Alternative) erfolgen (Nr. 48).

e) *Abschlußriten*: Durch sie wird der Zusammenhang zwischen der Liturgie und dem christlichen Leben verdeutlicht. Wie Nr. 49 erkennen läßt, können vor Schluß der Feier die Verlautbarungen bzw. Hinweise auf das pfarrliche und diözesane Leben gegeben werden.

Eine offensichtlich selbständige Gestaltungsform des priesterlosen Sonntagsgottesdienstes, die in Nr. 33 empfohlen wird, ist die Feier eines Teiles der Stundenliturgie (z. B. Laudes oder Vesper), in die auch die Sonntagslesungen eingefügt werden können. Am Ende dieser Feier kann die

Kommunion ausgeteilt werden (Nr. 33). Dabei gilt, so wie bei der vorhin dargestellten Liturgie, die Vorschrift des Rituale Romanum für die „Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe“.

4. Nichtliturgische Formen

Wenn am Sonntag ein Wortgottesdienst mit Austeilung der Kommunion nicht stattfinden kann, wird den Gläubigen sehr empfohlen, „daß sie sich eine entsprechende Zeit lang dem persönlichen Gebet oder dem Gebet in der Familie oder gegebenenfalls in Familienkreisen widmen“ (c. 1248 § 2). In diesen Fällen können auch Radio- oder Fernsehübertragungen von Gottesdiensten eine Hilfe sein (Nr. 32).

Während c. 1248 § 2 die dringende Empfehlung dieser „privaten“ Form als scheinbar gleichwertige Alternative („oder“) neben die liturgische Form des Sonntagsgottesdienstes ohne Priester stellt, läßt das Direktorium hier deutlich eine Priorität zugunsten der liturgischen Sonntagsfeier erkennen.

Über die dargestellte rechtliche Situation hinaus stehen hinter der Thematik weitreichende grundsätzliche Fragen, die hier nicht mehr behandelt werden konnten, wie z. B. die Frage nach der liturgischen und sakramententheologischen Angemessenheit der Verbindung von Wortgottesdienst und Kommunionfeier, vor allem aber nach dem „Recht“ einer Gemeinde auf Eucharistie als Grund und Mitte ihres Lebens sowie die Prüfung der Voraussetzungen für den priesterlichen Dienst.

BRUNO PRIMETSHOFER

Zur pro-episkopalen Tendenz des neuen Kirchenrechts

Das 2. Vatikanische Konzil hat die Communio-Struktur der Kirche stark betont. Der Verfasser, Professor für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fakultät Wien, zeigt, daß diese Sicht im neuen Codex nicht immer zum Tragen kommt, ja daß hinsichtlich eines Ökumenischen Konzils entgegen bisherigen Tendenzen sogar eine Verengung auf die Bischöfe hin erfolgt ist. Das Problem mag aber auch darin begründet sein, daß theologische Konzepte wie Communio, Kollegialität der Bischöfe, Gegenwart der Kirche Christi in allen Lokalkirchen u. dgl. schwer in rechtliche Regelungen zu fassen sind. (Redaktion)

1. Einleitung

In der Zeit zwischen dem II. Vatikanischen Konzil und der Promulgation des CIC/1983 hat H. Schmitz gelegentlich einer Analyse der Gesetzgebung mehrere Trends des nachkonziliaren Kirchenrechts festgestellt, u. a. dessen pro-episkopale Tendenz.¹ Die „Aufwertung des Bischofsamtes“ finde insbesondere in der Fundamentalnorm von der Wiederherstellung der ursprünglichen Bischofsrechte (Christus Dominus 8) ihren markanten Ausdruck.²

Daß der CIC diese Tendenzen übernommen hat, war angesichts der weitgehenden Orientierung des Gesetzbuches an den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils³ zu erwarten.⁴ Im Vordergrund

dieser Aufwertung stehen der Diözesanbischof und die ihm kraft Amtes zustehenden Befugnisse. Der aus Christus Dominus 8b stammende Grundsatz des c. 87 § 1 CIC/1983, wonach der Diözesanbischof die Gläubigen, sofern dies nach seinem Urteil zu deren geistlichem Wohl beiträgt, von allgemeinen und partikularen Disziplinargesetzen dispensieren kann, hat nicht eine weitreichende *faktische* Änderung in bezug auf die bischöflichen Diözesanbefugnisse mit sich gebracht, sondern (lediglich) eine aus neu gewonnenen theologischen und ekklesiologischen Einsichten abgeleitete *juristische* Änderung. Hiefür ist die prägnante Formel von einer Umkehrung des den c. 81 CIC/1917 beherrschenden Konzessionssystem (Dispens von allgemeinen Kirchengesetzen kann nur erteilt werden, wenn diese Vollmacht ausdrücklich oder einschlußweise zugewiesen wurde) zum Reservationssystem (der Diözesanbischof kann von allen disziplinarischen Kirchengesetzen kraft Amtes dispensieren, sofern nicht ein Vorbehalt zugunsten des Hl. Stuhles besteht) gefunden worden.⁵ — Beinahe noch auffallender ist indes die Verbesserung der Rechtsstellung der übrigen Träger bischöflicher Weihegewalt (Titularbischofe); sie haben eine ganze Reihe von Rechten erlangt, die sie bisher nicht innehatten. Für den Bereich der Diözesankurie ist z. B. festgelegt, daß der Titularbischof

¹ H. Schmitz, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, in: AfkKR 146 (1977), 381–419; insb. 384–396.

² Schmitz, ebda, 385.

³ Papst Johannes Paul II. bezeichnete in einer Ansprache vom 9. 12. 1983 den CIC/1983 als „ultimo documento conciliare“. Vgl. Communicationes 15 (1983), 128.

⁴ H. Schmitz, Der Codex Iuris Canonici von 1983, in: J. Listl — H. Müller — H. Schmitz, HdbkathKR, 50.

⁵ H. Müller, Zum Verhältnis zwischen Bischofskonferenz und Diözesanbischof, in: H. Müller — H. J. Pottmeyer (Hg.), Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status. Düsseldorf 1989, 246.

(Bischofskoadjutor oder Auxiliarbischöf) auf jeden Fall mit bestimmten jurisdiktionalen Befugnissen ausgestattet werden muß: Der Diözesanbischof muß den Bischofskoadjutor sowie den mit besonderen Vollmachten ausgestatteten Auxiliarbischöf zum Generalvikar ernennen; darüber hinaus hat ihm der Diözesanbischof vor allen anderen das zu übertragen, was ein Spezialmandat erfordert (c. 406 § 1). Auch der mit keinen besonderen Vollmachten ausgestattete Auxiliarbischöf ist zum Generalvikar oder wenigstens zum Bischofsvikar zu ernennen (ebda. § 2).⁶ Jeder in der Diözese tätige Titularbischof muß also einen bestimmten Aufgabenbereich in der diözesanen Verwaltung (Generalvikar oder Bischofsvikar) erhalten, was bei einer größeren Anzahl von „Weihbischöfen“ in einer Diözese mitunter schon zur Schaffung von Aufgabenbereichen geführt hat, bei denen man nunmehr, von der Wichtigkeit dieser Aufgabenstellung her, mit Recht die Frage aufwerfen kann, ob es dazu eines Amtsträgers mit bischöflicher Weihegewalt bedarf.

An zwei markanten Punkten soll die gegenüber dem bisherigen Recht erheblich verbesserte Rechtsstellung der Titularbischöfe aufgezeigt und deren Berechtigung untersucht werden.

2. Das Teilnahmerecht am Ökumenischen Konzil

Im Zusammenhang mit den *bischöflichen* Teilnehmern am Ökumenischen Konzil hat sich ein bedeutsamer Wandel zwischen dem CIC/1917 und dem von 1983 vollzogen. C. 223 § 1 CIC/1917 faßte die *Residentialbischöfe*, auch wenn sie noch

nicht die Bischofsweihe empfangen haben sollten,⁷ als ordentliche Konzilsteilnehmer ins Auge. In bezug auf das Teilnahmerecht waren den *Residentialbischöfen* gleichgestellt die Gefreiten Äbte und Prälaten (c. 223 § 1, 3), wobei der Frage, ob sie die Bischofsweihe empfangen hatten oder nicht, hier keinerlei Bedeutung beigemessen wurde. Die Titularbischöfe waren nicht automatisch Teilnehmer am Ökumenischen Konzil; sofern sie aber eingeladen wurden, stand ihnen — vorbehaltlich anderslautender Regelungen im Einberufungsdekret — auch entscheidendes Stimmrecht (*suffragium deliberativum*) zu (c. 223 § 2).

Der CIC/1983 hat das Ökumenische Konzil ganz in den legislatischen Kontext des Bischofskollegiums gestellt, was u. a. schon rein äußerlich daraus ersichtlich ist, daß, anders als im CIC/1917, in den *Rubriken* des CIC/1983 das Wort Ökumenisches Konzil überhaupt nicht mehr aufscheint. Die Aussagen über das Ökumenische Konzil sind zur Gänze in die Rubrik „De Collegio Episcoporum“ (cc. 336—341) integriert. Wer durch Empfang der Bischofsweihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Bischofskollegiums dessen Mitglied geworden ist (vgl. LG 22, 1), der hat damit zufolge c. 339 § 1 das Recht, am Ökumenischen Konzil mit entscheidender Stimme teilzunehmen. Damit ist der CIC/1983 über die vom II. Vatikanischen Konzil gegebenen Anregungen hinausgegangen: Christus Dominus 4 hat bestimmt, daß „allen Bischöfen, die Glieder des Bischofskollegiums sind, das Recht zusteht, am Ökumenischen Konzil teilzunehmen“. Hier wird nur vom *Teilnahmerecht*

⁶ J. Listl, Koadjutor- und Auxiliarbischöfe, in: HdbkathKR, 348—352.

⁷ Auf die Frage, ob der ernannte, aber noch nicht geweihte Diözesanbischof bereits von seiner Diözese Besitz ergriffen hatte oder nicht, wird im CIC/1917 nicht Bezug genommen. Demzufolge war ein Bischof, der noch nicht von der Diözese Besitz ergriffen hatte und somit noch gar nicht Träger der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt war (vgl. c. 334 CIC/1917), Mitglied des Ökumenischen Konzils.

gesprochen, die Frage des *Stimmrechts* blieb zunächst offen;⁸ m. a. W. den Konzilsdokumenten ist nicht zu entnehmen, daß den Titularbischöfen in einer künftigen Gesetzgebung ordentliches Stimmrecht zuzugestehen ist.⁹

Es gibt keine den Inhalt von c. 339 § 1 in bezug auf die Titularbischöfe bereits vorwegnehmende Quelle vor dem CIC/1983. Die in der Quellenausgabe des Gesetzbuches¹⁰ angeführten Belegstellen, nämlich c. 223 § 1, 2 und § 2 CIC/1917, sowie die Apostolische Konstitution Johannes' XXIII. „*Humanae salutis*“ vom 25. 12. 1961¹¹, womit das am 25. 1. 1959 angekündigte Ökumenische Konzil für das Jahr 1962 einberufen wurde, enthalten nicht die in c. 339 § 1 festgelegten Aussagen. In der Konstitution heißt es u. a., daß alle Bischöfe, seien es nun Residential- oder Titularbischöfe, am Ökumenischen Konzil teilnehmen sollen. Über deren entscheidendes Stimmrecht wird nichts gesagt, da ohnedies c. 223 § 2 CIC/1917 dafür Vorsorge trifft, daß den Titularbischöfen, wenn sie eingeladen werden, auch entscheidendes Stimmrecht zukommt. Und c. 223 § 2 selbst enthält — wie schon erwähnt — nur ein bedingtes Stimmrecht für die Titularbischöfe, d. h. sie haben dieses, *sofern* sie eingeladen werden und im Einladungsdekret nichts Gegenteiliges festgelegt ist.

Das nunmehr rechtlich fixierte Teilnahme- und Stimmrecht sämtlicher Residential- und Titularbischöfe wird in

Hinkunft die praktische Handhabung eines Ökumenischen Konzils vor kaum lösbare Probleme stellen.¹² Denn die Zahl der Bischöfe hat sich in den rund 30 Jahren seit dem II. Vatikanischen Konzil verdoppelt¹³ und wird u. a. zusätzlich durch die wachsende Zahl der im Ruhestand befindlichen Bischöfe vermehrt. Es ist daher schon der Vorschlag unterbreitet worden, das Ökumenische Konzil solle sich nicht mehr aus *allen* Mitgliedern des Bischofskollegiums, sondern nur mehr aus repräsentativen Vertretern des Gesamtepiskopats zusammensetzen.¹⁴ Insbesondere wird man einem solchen Vorschlag in bezug auf die gegenüber den residierenden Diözesanbischöfen in der Mehrzahl befindlichen Titularbischöfe nähertreten können (und vielleicht müssen), da ja die Mitgliedschaft im Bischofskollegium noch keineswegs eine Gleichheit der daraus sich für die Mitglieder ergebenden Rechte mit sich bringt.¹⁵

Die Einbeziehung des Ökumenischen Konzils in das Bischofskollegium hat zu einer Reihe von Konsequenzen in bezug auf die nach dem Recht des CIC/1917 Teilnahmeberechtigten geführt. Zunächst sind die Kardinäle nicht mehr kraft ihrer Ernennung teilnahmeberechtigt. Dies erscheint insofern verständlich, als seit dem Pontifikat Johannes' XXIII.¹⁶ die Kardinäle die Bischofsweihe empfangen müssen (c. 351 § 1) und somit dem Bischofskollegium zuzuzählen sind. Dessenungeachtet gab und gibt es auch der

⁸ K. Mörsdorf, Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, in: LThK, Ergänzungsband II: Das Zweite Vatikanische Konzil, 153 (zu Art 4).

⁹ W. Aymans, Das Synodale Element in der Kirchenverfassung, MThSt. III. Kan. Abt. Bd. 30, München 1970, 123.

¹⁰ Libreria Editrice Vaticana 1988.

¹¹ AAS 54 (1961), 5—13; AfkKR 123 (1961), 478—484.

¹² Aymans, Synodales Element (Anm. 9), 132.

¹³ Laut „*Annuarium Statisticum Ecclesiae*“ (Typis Polyglottis Vaticanis, 1988) gab es 1988 insgesamt 4126 Bischöfe, die alle das Teilnahmerecht am Ökumenischen Konzil haben.

¹⁴ H. Pissarek-Hudelst, Das ordentliche Lehramt als kollegialer Akt des Bischofskollegiums, in: Gott in Welt, II, 182.

¹⁵ Aymans, Synodales Element (Anm. 9), 118.

¹⁶ Motu proprio „*Cum gravissima*“ 15. 4. 1962, in: AAS 54 (1962), 256—258.

neuen Rechtslage zufolge Kardinäle, die nicht die Bischofsweihe empfangen haben¹⁷ und die damit nicht Mitglieder des Ökumenischen Konzils sind.

Der gegenwärtige Codex erwähnt unter den Konzilsteilnehmern auch nicht mehr die zwar ernannten, aber noch nicht geweihten Patriarchen, Primasse, Erzbischöfe und Bischöfe. Auch dies ist ein unmittelbarer Ausfluß der Gleichsetzung von Bischofskollegium und Ökumenischem Konzil.

Besonders aber fällt die Tatsache ins Gewicht, daß die *Teilkirchen* als solche (vgl. c. 368) bzw. deren Vorsteher und Repräsentanten beim Teilnahmerecht am Konzil völlig übergangen werden. Gewiß könnte man sagen, der CIC/1917 habe ein Teilnahmerecht nur für die Gefreiten Äbte und Prälaten, nicht aber für die sonstigen nichtbischöflichen Vorsteher von Teilkirchen festgelegt (vgl. c. 223 § 1, 3 CIC/1917); der CIC/1983 habe nun schlechterdings sämtliche nichtbischöfliche Vorsteher von Teilkirchen ausgeschlossen. Demgegenüber ist aber auf den geänderten Stellenwert der Teilkirche in der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils und auch des CIC/1983 zu verweisen. Wenn von den Teilkirchen gesagt wird, daß aus ihnen und in ihnen die einzige katholische Kirche besteht (vgl. LG 23; c. 368), dann ist es einfachhin unverständlich, daß das Teilnahmerecht des Vorstehers einer nichtdiözesanen Teilkirche davon abhängig ist, ob er die Bischofsweihe empfangen hat. Auf diese Weise wird nicht die *Rechtsstellung* als Repräsentant der Teilkirche berücksichtigt, sondern einzig und allein die Eingliederung in das Bischofskollegium.

Ein gravierender Unterschied zwischen den Teilnahmeberechtigten nach dem

CIC/1917 und dem von 1983 besteht ferner hinsichtlich der *Ordensoberen*. Zufolge c. 223 § 1, 4 besaßen der Abtprimas, die äbtlichen Vorsteher von monastischen und kanonikalen Kongregationen (Abtpräsidies) und die Generaloberen exemter Klerikerverbände Sitz und Stimme auf dem Ökumenischen Konzil. Sie alle sind nunmehr kraft allgemeinen Rechts (c. 339 § 1) nicht mehr Mitglieder des Ökumenischen Konzils. Zwar legt § 2 des zitierten Canons fest, daß zum Ökumenischen Konzil auch „einige andere, die nicht Bischöfe sind“ von der höchsten Autorität der Kirche, d. h. vom Papst, berufen werden können, und daß deren Rechtsstellung von eben dieser Autorität im Konzil näher zu bestimmen sei; es ist jedoch völlig offen, ob und gegebenenfalls in welcher rechtlichen Lage (*votum deliberativum* oder nur *votum consultivum*) diese nichtbischöflichen Teilnehmer sein werden.

Gegen diese Einschränkung des Teilnahmerechts am Ökumenischen Konzil ist wiederholt Stellung bezogen worden. So tritt Mörsdorf nachhaltig für eine Beteiligung der Vertreter klösterlicher Verbände ein, weil diese, „vor allem im Missionsbereich, eine so vorherrschende Rolle spielen, daß ohne sie eine echte Repräsentation der Kirche nicht denkbar ist“.¹⁸ Unter diesem Gesichtspunkt der mangelnden Präsenz der *missionierenden* Kirche ist noch zu ergänzen, daß nicht nur missionarische Ordensgemeinschaften, sondern — wie schon erwähnt — ganze in Missionsgebieten tätige Teilkirchen, nämlich die Apostolischen Vikariate und Präfekturen, nicht am Ökumenischen Konzil vertreten sind, sofern deren Vorsteher nicht die Bischofsweihe hat.¹⁹

Auch Gutiérrez hält das ausschließliche

¹⁷ Gegenwärtig Henri de Lubac und Pietro Pavan.

¹⁸ K. Mörsdorf, Kommentar (Anm. 8), 154.

¹⁹ Dies ist allerdings bei den Apostolischen Vikaren häufig der Fall.

Teilnahmerecht von Bischöfen auf dem Ökumenischen Konzil für bedenklich.²⁰ Die Gleichsetzung von Bischofskollegium und Ökumenischem Konzil bedeutet eine ideologisch befrachtete Engführung, die — abgesehen von der bereits erwähnten praktischen Unmöglichkeit der Handhabung einer derartig überdimensionalen Versammlung — auch einen Bruch mit der historischen Kontinuität darstellt. Denn Ökumenische Konzilien sind bisher stets unter Beteiligung nichtbischöflicher Kleriker abgehalten worden, die mit Sitz und Stimme ausgestattet waren.²¹ Der CIC/1917 übernimmt somit in c. 223 nur eine seit Jahrhunderten bestehende Tradition.²²

Der Text von c. 339 § 1 im Codex von 1983, wonach alle und nur die Bischöfe Teilnehmer am Ökumenischen Konzil sind, stammt aus dem Entwurf zur *Lex ecclesiae fundamentalis*. Die CIC-Kommission hat sich bereits in ihrer Sitzung vom 17.—21. 3. 1975 mit der Aussage des (damaligen) c. 37 der genannten *Lex* beschäftigt. Gegen die darin enthaltene Einschränkung des Stimmrechts auf die Bischöfe hat sich einer der Konsultoren insbesondere mit dem Hinweis auf die nichtbischöflichen Vorsteher von Teilkirchen gewandt, wobei er sogar die Praxis des II. Vatikanischen Konzils selbst ins Treffen führte, das die Vorsteher nichtdiözesaner Teilkirchen (exemplifikativ werden die Apostolische Administratur und das Apostolische Vikariat genannt) unter die Teilnehmer

mit entscheidendem Stimmrecht zählte. Ihm wurde von einem anderen Mitglied der Kommission entgegengehalten, daß diese Auffassung einen Rückschritt hinter die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über das Bischofskollegium bedeute. Denn nur die geweihten Bischöfe seien Mitglieder des Bischofskollegiums und nur dieses könne einen kollegialen Akt in der Form des Ökumenischen Konzils setzen.²³

Darauf ist zu erwidern, daß sich die absolute Gleichsetzung von Bischofskollegium mit Ökumenischem Konzil keinesfalls zwingend aus den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils ergibt. Und der CIC/1983 selbst führt diese Gleichsetzung ebenfalls nicht durch, weil er in c. 339 § 2 festlegt, daß es nichtbischöfliche Teilnehmer am Ökumenischen Konzil geben *kann*, denen auch entscheidendes Stimmrecht zukommt.

In bezug auf die Ordensgemeinschaften und deren Teilnahmerecht am Ökumenischen Konzil ist daran zu erinnern, daß die Institute des geweihten Lebens zwar nicht Teil der hierarchischen Struktur der Kirche sind, daß sie aber gleichwohl „unerschütterlich zu ihrem Leben und zu ihrer Heiligkeit gehören.“²⁴

Das Erfahrungspotential der Generaloberen von Ordensgemeinschaften ist für die Effizienz des Ökumenischen Konzils wichtiger als die Präsenz sämtlicher Titularbischöfe. Ein Teilnahmerecht bestimmter, vielleicht nicht ausschließlich nur

²⁰ A. Gutiérrez, *Canones circa Instituta vitae consecratae et societates vitae apostolicae extra partem eorum propriam*, in: *Comm. pro Religiosis et Missionariis*, 65 (1984), 8, Anm. 2. Gutiérrez betrachtet c. 339 § 1 CIC/1983 als eine Aussage zugunsten der These von der ausschließlich sakramentalen Quelle aller kirchlichen Gewalt. Diese These könne aber angesichts der „Nota explicativa praevia“ zu LG und der darin getroffenen Unterscheidung zwischen „munus“ und „potestas“ nicht mehr aufrechterhalten werden. — Inwieweit diese von Gutiérrez gegebene Begründung stichhaltig ist, mag dahingestellt bleiben.

²¹ W. M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*. Wien ²II, 1962, 120.

²² Vgl. R. Weigand, Teilnehmer an Ökumenischen Konzilien in der Geschichte und im CIC, Manuskript eines beim VII. Internationalen Kanonistischen Kongreß in Paris 1990 gehaltenen Vortrags.

²³ *Communicationes* 9 (1977), 88.

²⁴ LG 44; c. 574 § 1 CIC/1983.

klerikaler²⁵ Generaloberen wäre unbedingt festzulegen. Hingegen ist das im CIC/1917 ausschlaggebende Unterscheidungskriterium, nämlich die Exemption, nicht mehr heranzuziehen, da der Exemptionsbegriff im Ordensrecht des CIC/1983 einen grundlegenden Bedeutungswandel erfahren hat.²⁶

3. Die Bischöfe auf den Partikularkonzilien

Ebenso wie der CIC/1917 sieht der CIC/1983 zwei Formen von Partikularkonzilien mit kollegialer Gesetzgebungskompetenz vor, nämlich das Plenar- und das Provinzialkonzil. Ersteres erstreckt sich auf Teilkirchen ein und derselben Bischofskonferenz (c. 439 § 1), letzteres auf die verschiedenen Teilkirchen ein und derselben Kirchenprovinz (c. 440 § 1). Die

Diözesansynode ist hier nicht anzuführen, da es bei dieser keine kollegiale Gesetzgebungsbefugnis gibt, sondern nach wie vor ist der Bischof persönlich alleiniger Gesetzgeber, alle übrigen Teilnehmer haben nur beratende Stimme (c. 367 CIC/1917; c. 466 CIC/1983).

Zu den Partikularkonzilien sind mit entscheidendem Stimmrecht einzuladen: die Diözesanbischöfe, die Bischofskoadjutoren und Auxiliarbischöfe, andere Titularbischöfe, die in dem Gebiet ein besonderes vom Apostolischen Stuhl oder von der Bischofskonferenz übertragenes Amt wahrnehmen. Ferner können auch andere in dem Gebiet wohnende Titularbischöfe, selbst wenn sie im Ruhestand sind, eingeladen werden und sie haben dann entscheidendes Stimmrecht (c. 443 §§ 1 u. 2). Alle übrigen, die entweder eingeladen

²⁵ Es wäre zu fragen, ob das Teilnahmerecht am Ökumenischen Konzil auf die in c. 223 § 1, 4 CIC/1917 angeführten Oberen klerikaler Institute beschränkt bleiben müßte. Der CIC/1917 hat m. E. das Teilnahmerecht am Ökumenischen Konzil deswegen auf die Oberen exemter klerikaler Institute eingeschränkt, weil zufolge c. 501 § 1 nur diese kirchliche *Jurisdiktionsgewalt* hatten, während allen übrigen Oberen *Dominativgewalt* zukam. — Der CIC/1983 verwendet den Ausdruck Dominativgewalt nicht mehr, sondern bestimmt in c. 596 § 1, daß sämtliche Oberen und Kapitel „die im allgemeinen Recht und in den Konstitutionen umschriebene Vollmacht“ haben. In den klerikalen Ordensinstituten päpstlichen Rechts und in klerikalen Gesellschaften päpstlichen Rechts (c. 732) besitzen Obere und Kapitel überdies kirchliche Leitungsgewalt (Jurisdiktions-)gewalt für den äußeren wie für den inneren Bereich (c. 596 § 2).

Hinsichtlich der Rechtsnatur der in c. 596 § 1 angesprochenen Gewalt besteht eine bis heute nicht gelöste Kontroverse. Während auf der einen Seite in dieser nicht näher bezeichneten Gewalt ein Fortleben der früheren *Dominativgewalt* erblickt wird (so z. B. R. Henseler, Ordensrecht. Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Essen 1987, 81–83; R. Sebott, Das neue Ordensrecht, Kevelaer 1988, 26; B. Primetshofer, Ordensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici 1983. Freiburg/Br. 1988, 39), mehrten sich auf der anderen Seite die Stimmen derer, die in der in c. 596 § 1 angesprochenen Gewalt *Jurisdiktionsgewalt*, und zwar in der Form der *potestas iurisdictionis administrativae (executivae)* erblicken und somit einen Anwendungsfall von c. 129 § 2 gegeben sehen, d. h. hier komme auch Laienoberen kirchliche Leitungsgewalt zu. Vgl. Gutiérrez, Canones (Anm. 20), Comm. pro Religiosis et Missionariis 64 (1983), 89; dens., Potestà dominativa, in: Dizionario degli Istituti di perfezione, vol. VII, col. 149 f.; F. Iannone, Potestà del Capitolo generale, in: Comm. pro Religiosis et Missionariis 68 (1987), 229; J. Beyer, Die Vollmacht in der Kirche, in: FS H. Schwendenwein, Graz-Wien-Köln 1986, 288; E. McDonough, The potestas of canon 596, in: Antonianum 63 (1988), 605f. A. Boni, Gli Istituti religiosi e la loro potestà di governo (c. 607/c. 596), Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, Romae 1989, 499. Auch die CIC-Kommission hat sich mit der Rechtsnatur der in c. 596 § 1 angesprochenen Gewalt befaßt. Communicationes 11 (1979), 306 f.

Da somit alle Oberen von Instituten des geweihten Lebens und von Gesellschaften des apostolischen Lebens Jurisdiktionsgewalt besitzen, bestünde unter diesem Gesichtspunkt kein Hindernis, den Generaloberen Sitz und Stimme auf dem Ökumenischen Konzil zu geben.

²⁶ Der Begriff der Exemption, wie er im CIC/1917 bestand, ist aus dem Ordensrecht des CIC/1983 verschwunden. An seine Stelle ist weitgehend die allen Instituten, wenn auch nicht im selben Umfang zukommende *Autonomie* („iusta autonomia“ c. 586 § 1) getreten. Das Wort Exemption ist im neuen Ordensrecht des CIC/1983 nur mehr in c. 591 zu finden, wo es heißt, daß der Papst Institute des geweihten Lebens der Leitung der Ortsordinarien entziehen und sich allein oder einer anderen kirchlichen Autorität unterstellen kann. Vgl. B. Primetshofer, Ordensrecht (Anm. 25), 37.

werden *müssen* (c. 443 §§ 3 u. 5) bzw. *können* (ebda., § 4), besitzen samt und sonders nur beratendes Stimmrecht; Entscheidungsträger sind somit allein die bischöflichen Teilnehmer.

Gegenüber dem Recht des CIC/1917 hat sich eine Verbesserung des Rechtsstatus der Titularbischöfe ergeben, da diese nunmehr auf jeden Fall Sitz und Stimme in den Partikularkonzilien haben, während sie gemäß c. 282 § 2 und 286 § 2 CIC/1917 zu den Konzilien gerufen werden *konnten* und dann entscheidendes Stimmrecht hatten, sofern nicht bei ihrer Einberufung etwas anderes ausdrücklich gesagt wurde. Der Rechtslage des CIC/1917 zufolge konnte also durchaus der Fall eintreten, daß Titularbischöfe überhaupt nicht zu den Partikularkonzilien gerufen wurden bzw., wenn sie gerufen wurden, nur mit beratendem Stimmrecht ausgestattet waren.

Bei einem Vergleich zwischen den auf *Partikularkonzilien* und auf die *Bischofskonferenz* bezugnehmenden Aussagen des CIC/1983 fällt auf, daß c. 450 ausdrücklich neben den Diözesanbischöfen die diesen im Recht Gleichgestellten, d. h. die nichtbischöflichen Vorsteher von Teilkirchen als Mitglieder der *Bischofskonferenz* erwähnt, während man bei c. 443, d. h. bei

der Aufzählung der Mitglieder von *Partikularkonzilien* einen gleichlautenden Hinweis vermißt. Hier werden nur die Diözesanbischöfe als Teilnehmer angeführt, von den ihnen im Recht gleichgestellten Vorstehern von Teilkirchen ist nicht die Rede. Nun könnte man hier freilich auf die Generalklausel des c. 381 § 2 verweisen, wonach die Vorsteher von Teilkirchen dem Diözesanbischof im Recht gleichgestellt sind, wenn nicht aus der Natur der Sache oder aus einer Rechtsvorschrift etwas anderes hervorgeht. Demzufolge wären also die nichtbischöflichen Vorsteher von Teilkirchen, auch wenn sie nicht ausdrücklich erwähnt werden, mit Sitz und Stimme bei den Partikularkonzilien ausgestattet. Zu dieser Schlußfolgerung wird man auch durch den Wortlaut der cc. 439 § 1 und 440 § 1 gedrängt. Denn bei der Beschreibung des Plenar- bzw. Provinzialkonzils wird ausdrücklich gesagt, daß es sich dabei um Versammlungen verschiedener *Teilkirchen*, nämlich entweder um die einer Bischofskonferenz oder die einer Kirchenprovinz handelt. Daraus muß jedenfalls geschlossen werden, daß die Vorsteher dieser Teilkirchen, auch wenn sie nicht Bischöfe sind, mit beschließender Stimme an den Partikularkonzilien teilnehmen.²⁷

²⁷ Auch *Provost* weist auf dem Umstand hin, daß c. 443 § 1 nichtbischöfliche Vorsteher von Teilkirchen nicht zu den Teilnehmern der Partikularkonzilien zählt. Er glaubt allerdings aus der Tatsache, daß gemäß c. 441, 1 die Bischofskonferenz über die Abhaltung eines *Plenarkonzils* entscheidet, folgern zu können, daß sämtliche Mitglieder der Bischofskonferenz (darunter auch die nichtbischöflichen Vorsteher von Teilkirchen) automatisch über Sitz und Stimme auf dem Plenarkonzil verfügen. Eine echte Gesetzeslücke erblickt *Provost* hingegen hinsichtlich der Teilnehmer an *Provinzialkonzilien*, da hier nichtbischöfliche Vorsteher von Teilkirchen nicht genannt werden. J. H. *Provost*, in: J. A. *Coriden* — Th. J. *Green* — D. E. *Heintschel* (Hg.), *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*. Commissioned by the Canon Law Society of America. New York, 1985, 360. — Es mag dahingestellt bleiben, wie weit die Gesetzeslücke sich tatsächlich erstreckt; sicher ist, daß sie mittels Gesetzesanalogie geschlossen werden muß (c. 19), sodaß im Ergebnis das Teilnahmerecht nichtbischöflicher Vorsteher von Teilkirchen an Plenar- und Provinzialkonzilien feststeht. Diese Lösung wird auch durch cc. 439 § 1 und 440 § 1 nahegelegt, da in beiden Gesetzesstellen in bezug auf die Partikularkonzilien von Versammlungen der *Teilkirchen* gesprochen wird. Darunter sind auch nichtdiözesane Gebietskörperschaften zu subsumieren (c. 368).

Interessanterweise geht auch das am 12. 1. 1988 von der Kongregation für die Bischöfe ausgesandte Arbeitspapier (Prot. Nr. 427/86) „*Status theologicus et iuridicus conferentiarum episcopaliarum*“ (*Instrumentum laboris*) hinsichtlich des Teilnehmerkreises an Bischofskonferenzen und Partikularkonzilien von einer die Bestimmungen des CIC/1983 nur oberflächlich erfassenden Unterscheidung aus. In Nr. IV, 1 des theologischen Teils des *Instrumentum laboris* heißt es: „Die Bischofskonferenzen unterscheiden sich von

Vergleicht man die kodikarischen Bestimmungen über die Partikularkonzilien mit denen der Diözesansynode, so fällt hinsichtlich des Teilnehmerkreises ein Unterschied sofort auf: Während die Partikularkonzilien — wie bereits gesagt — als Entscheidungsträger nur die Bischöfe und die diesen im Recht Gleichgestellten kennen, weist die Diözesansynode des CIC/1983 gegenüber der des CIC/1917 bedeutende Akzentverlagerungen auf. Sie ist zwar auch nach dem CIC/1983 kein Gesetzgebungs-, sondern nur ein Beratungsorgan — alleiniger Gesetzgeber ist nach wie vor der Diözesanbischof (c. 362 CIC/1917; c. 466 CIC/1983) — hat aber aufgehört, eine reine Klerusversammlung zu sein. C. 463 § 1, 5 sieht die Beteiligung von Laien vor und erwähnt dabei auch die Mitglieder von Instituten des geweihten Lebens. Erstmals ist damit auch die Möglichkeit einer Beteiligung von Frauen an Diözesansynoden im universalen Kirchenrecht festgelegt. Schließlich werden „einige Obere von Instituten des geweihten Lebens und von Gesellschaften des apostolischen Lebens, die eine Niederlassung in der Diözese haben“, unter die Synodenteilnehmer gereiht, wobei die Art der Wahl und die Anzahl der zu Wählenden vom Diözesanbischof festzulegen ist (ebda. § 1, 9). Der kodikarische Gesetzgeber hat die seit dem II. Vatikanischen Konzil eingetretene Rechtsentwicklung, die durch einen breitgestreuten Klerus und

Laien gleichermaßen umfassenden Kreis von stimmberechtigten Mitgliedern von Diözesansynoden gekennzeichnet war, voll aufgegriffen.²⁸ Es ist bedauerlich, daß der CIC/1983 in seinen Aussagen über die Zusammensetzung der Partikularsynoden und des dabei zustehenden Stimmrechts der nachkonziliaren Rechtsentwicklung und dem darin ausgedrückten Selbstverständnis der Kirche als einer Gemeinschaft von „fundamental Gleichen“ (c. 208) auch nicht im entferntesten Rechnung trägt. Schon in bezug auf die an den Partikularkonzilien teilnehmenden Diözesanbischöfe ist mit Recht bemerkt worden, daß der Diözesanbischof zwar Hirt und Zeuge des Glaubens seiner Ortskirche sei und als solcher diese und das gesamte Gottesvolk seiner Kirche repräsentiere; er könne aber nicht einfachhin die übrigen Mitglieder des Volkes Gottes ersetzen. Denn die Erfüllung der einen Sendung Jesu Christi sei *allen* Gliedern des Gottesvolkes gemeinsam aufgetragen. Jedes Glied habe hierbei spezifische Dienste, die nicht schlechthin austauschbar sind, sondern gegenseitig respektiert und gegenseitig gefördert werden müssen. Erst im Zusammenwirken aller werde die eine Sendung Christi erfüllt.²⁹

Erst recht kann gefragt werden, ob die nunmehr vorgesehene Teilnahme sämtlicher in dem Gebiet tätiger oder auch nur dort wohnender Titularbischöfe eine verbesserte Repräsentanz der Teilkirchen und

den Partikularkonzilien (vgl. CD, 37 und CIC, can. 447 f.). Die Zugehörigkeit in den Konferenzen richtet sich vor allem nach der Zuständigkeit für die Seelsorge und Leitung (auch Prälaten ohne Bischofsweihe gehören ihr an), während die Zugehörigkeit bei den Partikularkonzilien klarer von der sakramentalen Ordnung bestimmt wird (mit vollem Recht sind alle Bischöfe der Region ihre Mitglieder). — Daraus müßte gefolgert werden, daß nach Meinung des Arbeitspapiers nichtbischöfliche Vorsteher von Teilkirchen zwar Mitglieder der Bischofskonferenzen, nicht aber der Partikularkonzilien seien. Dagegen wendet sich zu Recht Schmitz, der insbesondere aus der durch c. 368 vorgenommenen grundsätzlichen Gleichstellung der Vorsteher nichtdiözesaner Teilkirchen mit den Diözesanbischöfen ein Teilnahmerecht jener an den Partikularkonzilien ableitet. H. Schmitz, Bischofskonferenz und Partikularkonzil. Rechtsinstitutionen unterschiedlicher Natur, Struktur und Funktion, in: H. Müller — H. J. Pottmeyer, Die Bischofskonferenz (Anm. 5), 179—184.

²⁸ Vgl. K. Hartelt, Die Diözesan- und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Erfurter Theologische Studien, Bd. 40, Leipzig 1979, 89 und Anm. 453.

²⁹ Hartelt, ebda., 90.

ihrer Anliegen gebracht hat. Besonders augenscheinlich wird dies, wenn man bedenkt, daß Generalvikare und Bischofsvikare keinesfalls aufgrund ihres für die Teilkirchen bedeutsamen Aufgabenbereichs Stimmrecht auf den Partikularkonzilien haben, sondern nur dann, wenn sie die Bischofsweihe besitzen, also Titularbischöfe sind. Hier wird der sakramentalen Bischofsweihe eine ihr von der Sachlogik her keinesfalls innewohnende Bedeutung beigemessen. Gewiß haben Generalvikare und Bischofsvikare sowie eine Reihe anderer Kleriker und Laien *beratendes* Stimmrecht, das durchaus nicht gering zu veranschlagen ist. Aber es ist doch seltsam, daß der Inhaber des nach dem Diözesanbischof bedeutsamsten Amtes in der Teilkirche, nämlich der Generalvikar, der zusammen mit den Bischofsvikaren wohl einen erheblichen Teil der Beschlüsse von Partikularkonzilien in die Tat umsetzen muß, an deren Zustandekommen nur beratend mitwirken kann, während andererseits ein (mit Bischofsweihe ausgestatteter) Bischofsvikar mit begrenztem territoriell oder kategoriellem Wirkungsbereich über sämtliche in den Kompetenzbereich der Teilkirchen fallende Angelegenheiten im Wege der Gesetzgebung mitentscheiden kann. Vollends tritt die Ungleichgewichtung aber hinsichtlich der im Ruhestand befindlichen Titularbischöfe und den (nicht mit der Bischofsweihe ausgestatteten) Generalvikaren und Bischofsvikaren

zutage. Erstere haben, wenn sie eingeladen werden, kraft Gesetzes entscheidendes Stimmrecht, und dies obwohl sie in den Teilkirchen kaum mehr Entscheidungsträger sind. Letzteren könnte entscheidendes Stimmrecht nur im Wege einer Dispens von den Bestimmungen des c. 443 § 1, 2 gegeben werden, wobei eine solche Dispens dem Heiligen Stuhl vorbehalten ist, da es sich um kein von der Dispensbefugnis des Diözesanbischofs erfaßtes Disziplinargesetz (vgl. c. 87) handelt.³⁰

Die Partikularkonzilien, die nach dem II. Vatikanischen Konzil im deutschen Sprachraum, aber auch außerhalb desselben stattfanden bzw. die diesen in etwa gleichzuhaltenden synodalen Beschlußfassungsgremien unterscheiden sich vom Modell des CIC/1917 grundlegend dadurch, daß Bischöfe, Priester und Laien (Männer wie Frauen) stimmberechtigte Mitglieder sind. Im einzelnen ist hinsichtlich des Verbindlichkeitsgrades von Beschlüssen dieser Partikularsynoden ein Unterschied festzustellen. Während die DDR-Synode, der Österreichische Synodale Vorgang und die Gesamtschweizerische Synodalversammlung sich als reine *Beratungsgremien* für die jeweilige Bischofskonferenz verstehen —, die Beschlüsse dieser Synodenversammlungen gelten als Anträge bzw. Empfehlungen an die Bischofskonferenz bzw. deren Mitglieder als Ortsordinarien³¹ — nimmt die Gemeinsame Synode der Bistümer der

³⁰ Für die nach dem II. Vatikanischen Konzil und vor Inkrafttreten des CIC/1983 abgehaltenen Partikularkonzilien wurde ebenso wie für die Diözesansynoden (vgl. Anm. 28) vom Hl. Stuhl großzügig Dispens von den Bestimmungen des CIC/1917 hinsichtlich des mit Sitz und Stimme ausgestatteten Teilnehmerkreises gewährt. *Hartelt*, ebda., 91—93.

³¹ *Hartelt*, ebda., 146. Der österreichische Synodale Vorgang (1974), bei dem Bischöfe, Priester und Laien mit Sitz und Stimme ausgestattet waren, verlangte für die Annahme einer Vorlage in der Schlußabstimmung eine Zweidrittelmehrheit der anwesenden Mitglieder. Den Bischöfen wurde ein Vetorecht gegen Beschlüsse eingeräumt: „Erklärt die österreichische Bischofskonferenz, daß sie einer Vorlage aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche sowie der kirchlichen Disziplin nicht zustimmen kann, so ist zu dieser Vorlage eine Beschlußfassung der Vollversammlung des ÖSV nicht möglich“ Art. 13 des Statuts. Vgl. österreichischer Synodaler Vorgang. Dokumente, hrsg. vom Sekretariat des Österr. Synodalen Vorganges. Wien 1974, 191.

BRD eine Sonderstellung ein. Die Beschlüsse dieser Synode sind nicht mehr bloße Empfehlungen an die Bischöfe, diese sind vielmehr bereits in die synodale Beratung und Beschlußfassung integriert, so daß ein auf diese Weise gefaßter Beschluß von den Bischöfen nachher nicht mehr verändert werden kann.³² Auch beim Niederländischen Pastoral-konzil ist festzustellen, daß Beschlüsse von der Mehrheit der aus Bischöfen, anderen Klerikern und Laien bestehenden Teilnehmer getroffen werden.³³

4. Das zugrunde liegende ekklesiologische Grundproblem

Die Tatsache der auf dem Ökumenischen Konzil ebenso wie auf den Partikularkonzilien festgelegten Überrepräsentanz der Bischöfe zu Lasten anderer „christifideles“ (Kleriker und Laien), m. a. W. diese Facette der pro-episkopalen Note des neuen Kirchenrechts, ist freilich nicht nur ein kanonistisches Problem, sondern hat tiefere Wurzeln. Es hängt mit den verschiedenen Formen von Selbstdarstellung der Kirche, insbesondere mit der Theologie der Kollegialität zusammen, wie sie im Laufe der Geschichte entwickelt wurden und auch noch auf die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils Einfluß genommen haben.

Man kann zum Begriff der Kollegialität

von zwei verschiedenen Ansatzpunkten aus gelangen, die durchaus unterschiedliche Akzentsetzungen in der konkreten Auswirkung zeitigen. Die eine geht von der Gesamtkirche und vom Gesamtkollegium aus, dessen übergeordnete Idee die Einheit aller Bischöfe in einem gesamt-kirchlichen Kollegium darstellt. Die andere kommt von der Teilkirche her und von der mit der Sorge um diese verbundenen Verantwortung für die Gesamtkirche, die sich als „*communio ecclesiarum*“ darstellt.³⁴ Die Grundaussage des Konzils über das Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirchen (LG 23) ist in den Zusammenhang der Lehre von der bischöflichen Kollegialität gestellt, die „ihrerseits wiederum explizit nur in gesamt-kirchlicher Sicht in Erscheinung tritt“.³⁵ Der CIC/1983 steht, von gelegentlichen Ausnahmen abgesehen, grundsätzlich auf dem Boden einer primär die Gesamtkirche in den Blickwinkel rückenden Ekklesiologie.³⁶ Durchgehend spricht er von der *Ecclesia particularis* (Teilkirche), niemals aber — etwa gleichbedeutend mit dieser — von einer *Ecclesia localis* (Ortskirche).³⁷ Und bezeichnenderweise umschreibt c. 369 in der Schlüsselaussage über die Diözese diese als *Teil* des Gottesvolkes („*populi Dei portio*“), worin ebenso wie in dem Ausdruck *Teilkirche* die primär auf die Ganzheit der (Universal)kir-

³² Vgl. A. Nees, Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975). Ihre innere Rechtsordnung und ihre Stellung in der Verfassung der katholischen Kirche. Paderborn 1978.

³³ Vgl. W. Goddijn — C. van Haren — O. Ter Regen — H. J. van Santvoort (Hg.), Pastoral Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie. Katholiek Archief 1968. Dazu R. G. W. Huysmans, Het Pastoraal Concilie in Canoniek Perspectief, in: Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie. Nijmegen 1970, 373–389.

³⁴ J. Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung, in: G. Baraúna (Hg.), De Ecclesia. Freiburg/Br. 1966, Bd. 2, 56 f.

³⁵ W. Aymans, Gemeinsame Synode. Strukturprobleme eines Regionalkonzils, in: Kölner Beiträge, Heft 2. Köln 1972, 12.

³⁶ R. Puza, Die Communio-Ekklesiologie und das Recht der Teilkirche, in: R. Puza — P. A. Kustermann (Hg.), Eine Kirche — ein Recht? Kirchenrechtliche Konflikte zwischen Rom und den deutschen Ortskirchen. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Stuttgart 1990, 32.

³⁷ Der Ausdruck „*Ecclesia localis*“ kommt im CIC/1983 nicht vor. X. Ochoa, Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici. Roma 1984. Vgl. dazu H. Zapp, Codex Iuris Canonici. Lemmata Stichwortverzeichnis. Freiburg/Br. 1986.

che gerichtete Akzentsetzung deutlich zutage tritt. C. 333 § 1 spricht von der Gewalt des Papstes nicht nur im Hinblick auf die Gesamtkirche, sondern auch über alle Teilkirchen und deren Verbände,³⁸ wobei gleichzeitig betont wird, daß dadurch die eigenberechtigte, ordentliche und unmittelbare Gewalt der Bischöfe über die ihrer Sorge anvertrauten Teilkirchen gestärkt und geschützt werde. Was speziell die Partikularsynoden und die in ihrer kanonistischen Konzeption zutage tretenden Leit motive anlangt, schrieb Hartelt bereits 1979, die diesbezüglichen Positionen des CIC/1983 vor ausahndend:

„Entsprechend dem gesamtkirchlichen Aspekt bei der Entwicklung der Lehre von der bischöflichen Kollegialität und der von der Gesamtkirche her ausgehenden und an ihr orientierten Kirchenstruktur wird nicht zu erwarten sein, daß auf einer „Regionalsynode“ die einzelnen Ortskirchen (Diözesen) als solche besonders in Erscheinung treten werden. Die Bischöfe werden dort nicht primär als Repräsentanten ihrer Ortskirchen erscheinen, sondern als Glieder des Gesamtkollegiums (besonders deutlich wird das an der Stellung der „Weihbischöfe“!), die in der jeweiligen Bischofskonferenz zusammengeschlossen sind und insofern ein „Teil“kollegium bilden.“³⁹

Die im gegenwärtigen Kirchenrecht im Zusammenhang sowohl mit dem Ökumenischen Konzil wie auch mit den Partikularkonzilien zu beobachtende pro-episkopale Note und das dieser zugrunde liegende ekklesiologische Konzept

erweist sich als einseitig und ist deshalb ungeeignet, eine echte Repräsentanz der Gesamtkirche wie auch der Teilkirchen im Synodalen Geschehen zu bewirken. *Communio* als prägendes Strukturmerkmal der hierarchischen Grundverfassung der Kirche verlangt Mitverantwortung der Gläubigen auf allen Ebenen. Es wäre eine bedauerliche Verkürzung, würde man die *Communio* — Ekklesiologie nur auf das Verhältnis der Bischöfe untereinander und mit dem Papst beschränken.⁴⁰

Nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, daß kirchliche Rechtsentstehung ja nicht nur auf einen Akt der Gesetzgebung zurückzuführen ist, sondern ebenso der Rezeption und des Konsenses seitens des *sensus fidelium* bedarf,⁴¹ und daß insbesondere Konzilsbeschlüsse erst durch die Annahme seitens der betroffenen Kirchen gelebte Realität werden,⁴² ist auf eine möglichst breit gestreute Mitverantwortung aller Glieder des Kirchenvolkes bei Beratung und Beschlußfassung von Konzilsbeschlüssen größter Wert zu legen.

Die gegenwärtig im CIC/1983 vorgesehenen Modelle, wonach das beschließende Stimmrecht auf Bischöfe — gleich welcher hierarchischen Stellung — eingeschränkt ist, erweisen sich als nachteilige Konsequenz aus einem ergänzungsbedürftigen bzw. einseitig interpretierten Kirchenbild.

³⁸ C. 333 § 1 verwendet hinsichtlich der dem Papst über die Teilkirchen zustehenden Gewalt den Ausdruck „*principatus*“, was in der Rechtssprache des CIC/1983 ein „*Hapax legomenon*“ darstellt.

³⁹ Hartelt, *Diözesan- und Regionalsynoden* (Anm. 28), 83.

⁴⁰ Puza, *Communio-Ekklesiologie* (Anm. 36), 35.

⁴¹ H. Müller, *Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik*, in: *ÖAKR* 27 (1976), 3—21.

⁴² H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*. Freiburg/Br. 1966, 14.

KOSSI J. K. TOSSOU

Chancen und Schwierigkeiten der Inkulturation in Afrika

Zu den auffälligsten Erscheinungen in Kirche und Theologie gehört gegenwärtig das starke Interesse — wenn auch nicht immer ein angstfreies — für die sogenannte „Dritte-Welt-Theologie“ und deren unterschiedliche Ausprägungen je nach Kontinenten und Personen, die sie betreiben. Eine besondere Ausprägung davon ist auch die „Afrikanische Theologie“, deren Chancen und Schwierigkeiten der Autor, ein afrikanischer Theologe, der dzt. einen Lehrauftrag in Paderborn, Münster und Köln innehat, aufzuzeigen versucht. Der Beitrag geht im wesentlichen auf ein Einführungsreferat im Rahmen einer Gastdozentur zur Afrikanischen Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzensuniversität Graz im Sommersemester 1990 zurück.

(Redaktion)

Einführung

Verglichen mit der „Befreiungstheologie“ lateinamerikanischer Herkunft, die große Wellen schlägt, scheint die „Afrikanische Theologie“ immer noch zu einer Art Randerscheinung zu gehören. Und doch ist das Ausmaß der Beachtung, die sie findet, alles andere als gering. Schon die inzwischen fast unüberschaubar gewordene Literatur zum Thema „Afrikanische Theologie“ legt davon ein beredtes Zeugnis ab. Freilich zeugt die Auseinandersetzung um diese Theologie nicht nur von Sympathie. Sie reicht von kritischer Relativierung ihrer Berechtigung bis zur versteckten oder gar offenen Ablehnung, weil man in ihr entweder eine ungeheure Herausforderung an kirchliche Strukturen und an kirchliche Lehre sieht oder vielleicht sogar einen Verrat am Evangelium

selbst. Neben dem von manchen vermuteten und befürchteten dilettantischen Umgang mit der „Sacra Theologia“ geht es dabei vor allem um die Haltung vieler Kirchenmänner (selbst einige verantwortliche afrikanische Kirchenmänner nicht ausgenommen) zur Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit afrikanischer Traditionen und religiöser Vorstellungen mit dem christlichen Glauben.

Es ist nicht meine Absicht, dazu entweder apologetisch-gefällig oder negierend Stellung zu nehmen. Das halte ich für eine müßige Beschäftigung. Ich möchte vielmehr einige Gedanken zur Aufgabe, zu den Chancen und zu den Schwierigkeiten des Inkulturationsprozesses in Afrika vorlegen.

Der Kontext

Wenn die Theologie eine wissenschaftliche Disziplin ist, die in der biblischen Offenbarung gründet, aber ebenso unseren Kenntnissen über den Menschen und die Welt Rechnung zu tragen hat, können auch für die Afrikanische Theologie die Fragen nach dem Afrikanischen Menschen, nach dem Adressaten, sowie nach der Art von Christentum, das vermittelt werden soll, und nach der Methode der Vermittlung nicht übergangen werden. Schon von seinen Anfängen in den fünfziger Jahren an scheint der Weg der theologischen Reflexion in Afrika generell von der Négritude-Bewegung gekennzeichnet zu sein. Diese Bewegung, deren Geist auch im heutigen Afrika (freilich in etwas unauffälligerer Weise als in den Jahren ihrer Entstehung) Politik, Wirtschaft, Kunst, Literatur und die Pflege der Reli-

gion bestimmt, bildet auch die Basis für den theologischen Diskurs „à l'africaine“; ein anderer Weg wird mit dem sogenannten „missionarischen Christentum“¹ beschritten.

Viele Menschen assoziieren heute den Namen *Afrika* mit „Krisenherd“, „Hungertal“, „Kontinent der Armut, des Elends, der Unwissenheit und Rückständigkeit“. Bestimmend scheinen also die medienwirksamen Katastrophenmeldungen zu sein. Darüber hinaus präsentiert sich uns ein Afrikabild voller Widersprüche; es ist ein zerrissenes Bild, das sich nicht in ein schönes Tableau einfügen will: Schätzungsweise sind etwa 35 Millionen Afrikaner von Hungersnot bedroht; dennoch verfügt der Schwarze Kontinent über etwa 500 Millionen Hektar fruchtbares Land. Es gibt enorme Ressourcen an Bodenschätzen unterschiedlicher Art; dennoch sind unter dem Dach dieses reichen Kontinents die meisten unterentwickelten Länder der Erde versammelt. Unstreitig ist, daß Afrika seit den frühesten Zeiten gute, funktionsfähige, demokratische Strukturen für Verwaltung und Politik entwickelt hat; dennoch sind heute mangelnde Kontrolle der öffentlichen Macht sowie Folter und Menschenrechtsverletzungen, Vetternwirtschaft und Korruption an der Tagesordnung. Wo gibt es da noch einen Schimmer von Hoffnung auf Rettung, auf eine bessere Zukunft? Diese Frage stellt sich nicht nur für die Politiker, Wirtschaftler, Soziologen oder Futurologen verschiedener Couleurs, sondern genauso für die Kirchen Afrikas. Denn Afrikas Zukunft ist nicht teilbar in eine Zukunft des politisch-wirtschaftlichen Raumes und in eine Zukunft des kirchlichen Raumes. Die Kirchen könnten bei der Gestaltung einer solchen Zukunft eine nicht geringe Rolle spielen. Sie könnten sogar

bei der Neugestaltung des sozio-politischen und kulturellen Raumes ein Motor sein.

Mehr als jede andere gesellschaftliche Institution sollten sich die Kirchen Afrikas durch die Rede von „Authentizität“, „Afrikanität“, „African personality“ usw., die oft zu bloßen Schlagwörtern zu verkümmern drohen, angesprochen fühlen und versuchen, Sinn und Bedeutung des Verlangens der Menschen, das sich hinter diesen Wörtern verbirgt, herauszustellen und klarzumachen, daß es dabei um die *Rückkehr zur eigenen Mitte* geht, d. h. darum, daß bei den Afrikanern das Bewußtsein dafür geschärft wird, daß sie heute wie in der Vergangenheit in der Lage sind, ihr eigenes Schicksal zu schmieden. Die Kirchen können sich der Aufgabe nicht entziehen, den Afrikanern den Geschmack der Freiheit wiederzugeben und ihnen zu helfen, die Einstellung zu überwinden, sie seien für die Sklaverei geboren.

Eine Skizze des Gesamtbildes der katholischen Kirche Afrikas

Die katholische Kirche Schwarzafrikas ist im wahrsten Sinne des Wortes das, was man eine „junge Kirche“ nennt, blickt doch in nur ganz wenigen der zugehörigen Länder die katholische Kirche auf ein etwa hundertjähriges Bestehen zurück. Es handelt sich also hauptsächlich um eine Kirche im Entstehen und in der Bewegung, der die Strukturen und Traditionen der „alten Kirchen“ Europas fehlen. Die einheimische Hierarchie, vor allem die Bischöfe, ist jung und dynamisch, gut „trainiert“. Aufgrund der Tatsache, daß die meisten Bischöfe ihre Ausbildung in Europa oder Nordamerika absolviert haben, sind sie weltoffen und für die Zeichen der Zeit empfänglich. Insgesamt

¹ Zu diesem Ausdruck vgl. E. M. Metogo, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris 1985, 65–72.

handelt es sich um eine Kirche, die in der Zeit des Vaticanum II und danach ihren eigenen Wachstumsprozeß erlebt und durchgemacht und vielleicht sogar besser als die Kirche mit älteren Strukturen und Traditionen in der Lage ist, die Ideen und Vorstellungen, die Anregungen und „Träume“ des Konzils zu realisieren bzw. dafür entscheidende Impulse zu geben.

Ein weiteres Kennzeichen der afrikanischen Kirche ist die beachtliche Integration der Laien. Die Existenz und die Vitalität der Kirchen Afrikas hängen wesentlich von der aktiven Mitarbeit der Laien ab, die einst wie jetzt das Evangelium an vielen Orten des Kontinents verkündet haben bzw. verkünden.

Zum Gesamtbild der Kirche in Afrika gehört aber auch die — gewiß betrübliche — politische Abstinenz. Es ist eben eine Kirche, die noch nicht kritisch genug mit sich selbst umgeht, die es daher auch häufig versäumt, eindeutige und richtungsweisende Stellungnahmen zu Fragen sozio-politischer und ökonomischer Belange abzugeben. Aber das sind ja gerade die Probleme einer jungen Kirche, die erst dabei ist, ihre eigene Identität zu erringen. Freilich scheint jetzt die Zeit gekommen, diesen Problemen größte Aufmerksamkeit zu widmen. Der „Kairos“ darf nicht versäumt werden. Schätzungen sagen voraus, daß es bis zum Jahre 2000 etwa 100 Millionen Katholiken in Afrika geben wird. Das bedeutet nicht nur zahlenmäßiges Wachstum, sondern auch eine große Verantwortung und könnte sogar dem Weltkatholizismus einen neuen Stempel aufdrücken. Wenn Papstvisiten einen Aufschluß darüber zu geben vermö-

gen, welche Bedeutung einer Kirchenprovinz zukommt, liegt Schwarzafrika gut im Rennen. Innerhalb von nur zehn Jahren ist Papst Johannes Paul II. schon zum sechsten Mal in Afrika gewesen. Eine siebte Visite (in den Ländern Tanzania, Burundi und Ruanda) fand im September 1990 statt.

Im folgenden soll es hauptsächlich um theologische Fragen gehen, aber stets in dem Bewußtsein, daß das Ausmaß der Glaubwürdigkeit der Kirche immer auch davon abhängt, wie eine solche Kirche mit den ihr anvertrauten Menschen und deren Problemen umgeht.²

Zu viele Apostel, aber zu wenige Propheten?

Das gezeichnete hoffnungsvolle Bild soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch in dieser jungen katholischen Kirche noch nicht alles harmonisiert. Das Wort vom „missionarischen Christentum“ ist bereits am Anfang angeklungen. Was unter den afrikanischen Theologen mit diesem Ausdruck bezeichnet wird, läßt sich in wenigen Worten so beschreiben: Es handelt sich um den Versuch, den Menschen auf der Suche nach Gott nur mit Appellen und Riten, mit Geboten und Verböten Gottes und der heiligen Kirche zu begegnen. Religion und Glauben sollen in Gesetz und „Moral“ umgegossen werden, vor allem in Fragen der Sexualität und des Gehorsams. Dabei droht die befreiende Botschaft des Evangeliums unterzugehen. Wir verweisen in diesem Zusammenhang noch einmal auf das viel strapazierte Beispiel der kirchlichen Ehemoral³ und im Fall Afrikas ganz besonders auf die Hal-

² Vgl. hierzu die Ausführungen von J. M. Ela, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, Paris 1980; *Ders.: Ma foi d'Africain*, Paris 1985, insb. 95ff (dt. Übers.: *Mein Glaube als Afrikaner*, Freiburg 1987); B. Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986.

³ Als Beispiel hierzu B. Häring, *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung*, Freiburg 1989. Hier spricht der bekannte Moraltheologe das mutig aus, was andere vielleicht nur im stillen Kämmerlein denken, und regt zum Nachdenken über neue Lösungswege aus biblischer Sicht heraus an.

tung der Kirche gegenüber der Polygamiefrage. Man kann sich da manchmal kaum noch des Eindrucks erwehren, es gebe in der Kirche zwar viele Apostel, aber zu wenige Propheten.

Nicht nur in der *Pastoral* ist die Tendenz deutlich spürbar, einmal Erlerntes und in einer bestimmten Form Sanktioniertes und Festgelegtes immer wieder nachzusagen. Auch bei den Entwürfen afrikanischer *Philosophie und Theologie* werden Ansichten vertreten,⁴ die sich nicht wesentlich von denen der sogenannten „Afrika-Experten“ unterscheiden, für die die Beschäftigung mit afrikanischer Kultur als Sprungbrett dienen soll, um begehrte Universitätslehrstühle und vergleichbare Positionen in anderen Tempeln der Wissenschaft, der Politik und der Wirtschaft zu ergattern.⁵

Gewiß können auch ernsthafte und ehrliche Absichten nicht geleugnet werden. Es gibt aber auch Motive wie Neugierde, Sehnsucht nach Exotik, Ablehnung oder Abneigung gegen die Konsumgesellschaft des Westens und ihren kalten, blutleeren, positivistischen Rationalismus u. ä. Diese Haltungen können u. U. auch den Afrikanismus eines Afrikaners prägen, wenn er seinen Wissensdurst bei nichtafrikanischen „Experten“ zu stillen sucht. Er unterliegt dann der Gefahr der „Selbstdisqualifizierung aufgrund einer Entfremdung und Heteronomie in seinem Verhältnis zur afrikanischen Realität“.⁶ Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Einmal redu-

ziert sich ein unter diesen Bedingungen produzierter Afrikanismus auf eine bloße Reaktion gegen die koloniale Gewalt, werden doch in der Vergangenheit Afrikas Kulturelemente gesucht und zusammengetragen, die in den Augen der Lehrmeister des Westens Gleichwertigkeit beanspruchen können und insofern dem Afrikaner Anerkennung seiner Würde als Mensch mit Kultur und Geschichte verschaffen sollen. Zum anderen leistet aber ein solcher Afrikanismus der Gefälligkeit dem Neokolonialismus verschiedenster Art Vorschub.

Jenseits der Apologie der „wirkungsfähigen Bild- und Anknüpfungspunkte“

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß das Christentum in Afrika zur Zeit stark anwächst. Das ist natürlich ein interessantes und wichtiges Faktum. Für den afrikanischen Theologen birgt diese Situation aber auch eine gewisse Beunruhigung in sich, denn für ihn stellt sich die Gretchenfrage, die schon vor mehr als dreißig Jahren so formuliert wurde:

„Ist diese Riesenbewegung zum Christentum im afrikanischen Raum wirklich ein ganzer Erfolg? Ist das, was so zu blühen scheint, in der Seele des Afrikaners verwurzelt, oder handelt es sich nur um eine Erscheinungsform des Europäisierungsprozesses im dunklen Erdteil? Ist mit unserer Missionsmethode wirklich alles in Ordnung? Ist Christus im Afrikaner ‚eingekörpert‘? . . . Wem sind nicht schon diese wirklich enttäuschenden Fälle begegnet: Da war einer zwanzig, dreißig Jahre lang ein vorzüglicher Christ und plötzlich kehrt er zurück zu den Bräuchen seiner Vorfahren.“⁷

⁴ Vgl. E. M. Metogo, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, op. cit. 58.

⁵ Abgesehen davon, daß eine bloße Pauschalierung hier fehl am Platz wäre, gibt es aber genug Beispiele und Erfahrungen, die die Meinung des aus Kamerun stammenden Philosophen E. Njoh-Mouelle über die sogenannten „Afrika-Experten“ bestätigen. Viele von ihnen „haben zu einer Zeit, in der afrika-bezogene Studien im universitären Bereich noch ziemlich exotisch erschienen, in den Afrika-Studien nur eine Möglichkeit gesehen, sich einen Namen zu machen“ (Vgl. E. Njoh-Mouelle, *Jalons II, L'Africanisme aujourd'hui*, Yaoundé 1975, 10f).

⁶ Vgl. E. M. Metogo, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, op. cit., 24.

⁷ V. Mulago, *Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo*, in: *Des Prêtres Noirs s'interrogent*, Paris 1957, 21; vgl. zu diesem Fragenkomplex auch B. Kommer, *Arteigene Aufbauwerte der afrikanischen Kirche*, in: *ZMR* 35 (1951) 256–279; G. Evers, *Afrikas Naturreligionen und die Christen*. Morgens zur Messe, abends zum Zauberer, in: *Publik-Forum* 19 (1990) 26.

Wie kommt man aus diesem Dilemma heraus? Jeder Versuch einer Lösung hat notwendigerweise schwerwiegende Folgen hinsichtlich der Arbeit und des Vorgehens bei der Evangelisierung Afrikas. Anzustreben ist sowohl bei der praktischen Arbeit als auch bei der wissenschaftlichen Erfassung afrikanischer Kulturschätze eine Methode jenseits der apologetischen Rede von „wirkungsfähigen Bild- und Anknüpfungspunkten“ (die sogenannten „pierres d'attente“). Lange Zeit hatte man die Meinung vertreten, in der afrikanischen Tradition gäbe es so viele Werte und noch nicht genutzte Möglichkeiten, in denen man das (providentiell vorbereitete) Material für den Aufbau der Kirche in Afrika zu sehen hätte. Dazu zählte man beim Afrikaner den Sinn für das Sakrale, den Respekt vor dem Leben, die spontan praktizierte Gastfreundschaft, die Bande einer unverbrüchlichen Brüderlichkeit, den Sinn für Gemeinschaft usw., lauter „verborgene christliche Elemente“ also, die nur darauf zu warten schienen, erkannt und anerkannt zu werden.

Aber lassen sich diese kulturellen Elemente der afrikanischen Tradition „ohne Gewalt in das Gebäude ihrer neuen Bestimmung einfügen“?⁸ Muß man die Dinge wirklich nicht von Grund auf neu überdenken? Muß nicht die Tiefe der Erde, die das Samenkorn aufnehmen soll, überprüft werden? Denn auch am ersten Pfingsttag ging es nicht nur darum, daß jeder aus der versammelten Menschenmenge die Apostel in seiner Mutterspra-

che hat predigen hören; entscheidend kam es darauf an, „daß nunmehr jeder mit den Worten dieser seiner eigenen Sprache und mit dem Reichtum der menschlichen Erfahrung, die sich darin äußert, die völlig neue Wirklichkeit seiner Umkehr auch neu zum Ausdruck brachte“.⁹ Das ist nun auch der eigentliche steinige Acker der afrikanischen Theologie.

Die Herausforderung

Zahlreich sind die Sachfragen, mit denen sich die afrikanische Theologie auseinandersetzen hat. Schon einige Jahre vor dem Erscheinen des epochemachenden Buches „Des Prêtres Noirs s'interrogent“¹⁰ schrieb Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Evangelii Praecones* (vom 2. Juni 1951) diese Worte ins Stammbuch der fremden und einheimischen Missionare:

„Die Kirche geht nicht vor wie jemand, der rücksichtslos einen üppig wuchernden Wald niederschlägt, ausplündert und vernichtet, sondern sie gleicht vielmehr dem Gärtner, der ein edles Reis auf die Wildlinge pflanzt, damit diese eines Tages köstlichere und süßere Früchte hervorbringen.“¹¹

Dies zu tun bedeutet heute für die afrikanische Theologie, an der Erfüllung der Erwartungen des Afrikanischen Menschen mitzuarbeiten und dafür mitzusorgen, daß die religiöse Praxis des Evangeliums Jesu Christi tatsächlich ein Ort zur Erfahrung von wirklicher Befreiung in einem Afrika sein kann, das von außen und von innen immer noch ausgebeutet wird (nicht nur wirtschaftlich) und der Sklaverei unterworfen ist.¹²

⁸ Vgl. R. Luneau in seiner Einführung zu A. T. Sanon, *Das Evangelium verwurzeln*, Freiburg 1985, 13f.

⁹ Ebd.

¹⁰ Deutsche Übersetzung: A. Diop (Hg.), *Schwarze Priester melden sich*, Frankfurt/M 1960.

¹¹ Angesichts dieses Zieles mahnte Pius XII. in der Enzyklika (vgl. AAS 43 [1951] 497–528) eine breite angelegte Ausbildung der Missionare an. Sie soll reichen von der Spiritualität über das Studium der Sprachen, medizinische Kenntnisse, Kenntnisse in Landwirtschaft, Ethnographie, Geschichte, Erdkunde sowie in Nachbarwissenschaften bis hin zum Verständnis und Forschung der einheimischen Kunst und anderen kulturellen Traditionen.

¹² Vgl. *Mongo Beti*, *Le pauvre Christ de Bomba expliqué*, in: *Peuples Noirs — Peuples Africains*, Heft 19, 1981, 104–132.

Damit soll bereits deutlich ausgesprochen werden, daß die Afrikanische Theologie nicht bloß eine solche sein kann, die man als „kulturalistische Theologie“ bezeichnet und die leicht und bequem von Machthabern aller Richtungen zu vereinnahmen ist. Klar ausgesprochen heißt das: Nicht nur das — von vielen bevorzugte — Bild vom lachenden Neger, voller Lust, Naivität und kindlicher Unbekümmertheit, sondern vor allem auch das Bild des niedergeknüppelten schwarzen Menschen, der vor korrupten und blutrünstigen Regimen auf Knien gehen muß,¹³ muß seinen Platz im theologischen Denken finden. Täuschen wir uns nicht. Die Unschuld, auch des Theologen, ist ohnehin schon längst verloren!¹⁴

Das rechte Verständnis von Tradition und Kultur

Was will das Bild eines Priesters aussagen, der im Häuptlingsgewand in die Kirche einzieht, zum Altar schreitet, begleitet von Speerträgern, die traditionelle Krieger Tänze nachahmen?

Es gibt sicherlich in der afrikanischen Kirche zahlreiche Grundsatzfragen, die auf eine Antwort warten. Die Aufgaben betreffen nicht nur die Liturgie, sondern umfassen genauso Fragen der gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen, der Ökumene, der richtigen Auseinandersetzung mit den afrikanischen Religionen, mit dem Islam, Fragen der sozialen Ordnung und des Lebens in jeder Hinsicht. Über diese Grundsatzfragen besteht weitgehend auch ein Grundkonsens. Der Weg zu ihrer Lösung aber ist umstritten. Die Frage nach dem „Wie“, die Methodenfrage also, ist für die afrikanische Theologie die

eigentliche Lebens- und Überlebensfrage. *Kultur* ist per definitionem kein starres „depositum“. Daher kann sich die „Rückkehr zu den Wurzeln“ keineswegs in der Anstrengung erschöpfen, einen Katalog von Ähnlichkeiten zu erstellen oder bloße Anschlußmöglichkeiten zwischen einem Katechismus scholastischer Prägung und afrikanischer Traditionen hervorzuzubringen. Die Fragen hinsichtlich der Verwurzelung des christlichen Glaubens in Afrika zielen vielmehr auf eine vertiefte anthropologische und theologische Reflexion. In diesem Zusammenhang zählt weniger das Symbolische als vielmehr das Symbol selbst, das heißt, im Mittelpunkt sollen der genaue Inhalt der überlieferten Vorstellungen und eine neue Begegnung mit ihnen in der heutigen Situation Afrikas stehen. Es soll nicht versucht werden, eine nicht mehr *re-produzierbare Vergangenheit Afrikas* — wie ruhmvoll sie auch gewesen sein mag — mit Hilfe einer vergeblichen Bluttransfusion aus versickerten Quellen zu beleben! So müssen z. B. die Attribute des afrikanischen Gottes nicht unbedingt mit denen der Scholastik gleichlauten, etwa *summum Ens* oder *Esse, Substantia, Essentia, Immutabilitas* usw. All das gibt es sicherlich auch in den afrikanischen Gottesvorstellungen. Aber wichtiger für die Afrikaner war und ist doch immer ein Gott, der es versteht, in den verschiedenen Lebenssituationen den Menschen nahe zu sein und in verschiedene Gestalten und Rollen zu schlüpfen. Das ist konkrete, afrikanische Gotteserfahrung, mit der aber keineswegs gesagt und gemeint wird, der *ganze* Gott sei dadurch schon erfaßt und erlebt.

Eine neue und aktualisierte Betrachtungs-

¹³ Diese Herausforderung scheint O. Bimwenyi-Kwesi ganz übersehen zu haben. Denn er plädiert ja in seinem „Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements“ (Paris 1981) einseitig für „un discours de langage et d'ontologie“. Gerade davor aber ist eindringlich zu warnen; vgl. hierzu F. B. Eboussi, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris 1977, 37.

¹⁴ Vgl. die bedenkenswerten Ausführungen von A. Boesak, *Unschuld, die schuldig macht. Eine sozio-ethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht*, Hamburg 1977.

weise der Tradition muß dazu führen, notwendige Unterscheidungen und Korrekturen vorzunehmen, wobei aber falsche Antinomien überwunden werden müssen, etwa zwischen Tradition und Moderne, Materialismus und Spiritualismus und ähnlichen Gegensätzen. Die Tradition verliert ihren Wert als Ansporn zur Kreativität, wenn sie einfach zur Ideologie der „guten alten Zeit“ hochstilisiert wird. Tradition ist vielmehr *wachsames und waches Gedächtnis, kreativer Elan, utopischer Dynamismus*. Daher gibt es auch keine gute Tradition ohne Bruch.

Versuchen wir, das Gesagte am Beispiel der „afrikanischen Spiritualität“ ein wenig zu verdeutlichen.

„Spiritualität“ bedeutet hier nicht den Gegensatz zum Materialismus. Sie bezeichnet vielmehr die Gesamtheit der Beziehungen des Afrikaners zur Welt, zu den Lebenden, den Toten und den künftigen Generationen. Sie ist nicht der Gegensatz zur Aktion und nicht der Rückzug in individuelle Innerlichkeit. Vor allem die „Afrikanischen Unabhängigen Kirchen“ (AUK) heben diese Aspekte der afrikanischen Spiritualität hervor.

Wie wurde man früher zum Christen gemacht in den katholischen und protestantischen Missionskirchen in Afrika? Um in den heiligen Büchern der kirchlichen Verwaltung als Christ registriert zu werden, mußte der Afrikaner bestimmten Auflagen nachkommen: Verzicht auf seine traditionelle Lebensweise, auch wenn sie in keiner Weise dem christlichen Glauben entgegenstand; Verzicht auf die traditionellen Riten und Symbole, auf die traditionellen Wertvorstellungen und in manchen Fällen sogar auf die Familien- und Stammesbindungen. Vieles von der Lebenswelt des Afrikaners wurde einfach als Aberglaube und Teufelswerk abgetan.

Dem neu Bekehrten wurde gesagt, die Kirche sei von nun an seine neue Familie und Gemeinschaft, seine neue Erde und sein neuer Himmel. Eine neue Geographie wurde gelehrt und gelernt, in der die Namen von ruhmvollen heiligen Orten obenan stehen: Rom, Jerusalem, Byzanz usw. Und auch die Zeitrechnung folgt nicht mehr dem Rhythmus von Sonne und Mond, von Jahreszeiten und Regierungszeiten von Königen und Häuptlingen. Entscheidend sind nun die Feste der heiligen Kirche, die an christliche heilsgeschichtliche Ereignisse erinnern.

Aber die so gepriesenen Ideale greifen im Leben des Bekehrten nicht. Warum? Er ist z. B. gezwungen, sich einer Form von Liturgie anzuschließen, die nur für den Kirchenraum bestimmt zu sein scheint. Das Heil ist nur ein „Seelenheil“. Die Seele — nicht der Mensch — soll vor der Strafe der Hölle und der ewigen Verdammung bewahrt werden. Und das ist umso sicherer zu bewerkstelligen, je *individueller* die Bemühungen darum erfolgen! Individualismus, Lehrgläubigkeit, Bigotterie, Gesetzesformalismus scheinen die obersten Prinzipien der neuen Religion zu sein. Fragen des alltäglichen Lebens scheinen dagegen wenig Platz darin zu haben.

Die Gründung von AUK ist eine Reaktion und ein Protest gegen diesen Zustand. Es ist das Verdienst dieser Kirchen, die Notwendigkeit der Verwurzelung des Glaubens und des Gläubigen in Familien- und Stammesgemeinschaft durch eine effektive Solidarität im Alltag betont zu haben. Sie haben entschieden zur Hinwendung zu den Ahnen aufgefordert. Die Ahnen sind ja in den afrikanischen Gesellschaften die „Säule und Grundfeste“¹⁵ der Sozialordnung. Die AUK haben auch auf die physische Dimension des Heils hingewiesen. Heil gibt es nicht nur im Jenseits,

¹⁵ Vgl. den Ausdruck „columna et firmamentum“ in 1 Tim 3,15; auch LG 8.

es beginnt bereits im Diesseits. Heil bedeutet auch Gesundheit, Frieden in der Familie und mit den Nachbarn, Erfolg bei Unternehmungen. Das Natürliche und Übernatürliche sind — trotz bestehender Unterschiede — nah beieinander. Die AUK sind die „Partei“ der Heilssolidarität im Alltag.¹⁶ Die Kranken und Armen werden von den Gemeindemitgliedern betreut und versorgt. Es erfolgt ein *wirkliches* Teilen der materiellen Güter sowie der Verantwortung, der Charismen. Die Bibel, nicht die Dogmatik, bildet die Basis des Glaubens.

Während den anderen Kirchen ein Vasallentum gegenüber den Zentralen in Europa droht, sind die AUK wirklich *unabhängige* Kirchen, und zwar finanziell, juristisch und natürlich auch was die Lehre betrifft. Hier stehen z. B. nicht die Bestrafung und die Verdammung des sündigen Menschen im Vordergrund, sondern das Liebesangebot Gottes und sein Erbarmen. Diese Haltung zeigt sich u. a. auch darin, daß die AUK die Sexualität nicht als den „geometrischen Ort“ von Schuld und Sünde ansehen und definieren. Und das Geschlecht ist für sie kein Alibi für die Verweigerung von Ämtern. Ganz im Gegenteil. Männer und Frauen sind gleichermaßen Gemeindevorsteher oder Kirchengründer.

Das sind nur einige Aspekte der afrikanischen Spiritualität, die die AUK in ihre Auffassung vom Christsein zu integrieren versuchen. Sie machen deutlich, daß diese Spiritualität den metaphysischen Dualismus zwischen Geist und Leib, Jenseits und Diesseits, Heiligem und Profanem usw. ebenso ablehnt wie die Heilangst. Mit der Betonung der Immanenz des Göttlichen im Weltlichen bei gleichzeitiger Unterstreichung der Transzendenz Gottes macht die afrikanische Spiritualität klar,

daß Gott sich nicht vulgarisiert, damit man von ihm Besitz ergreift und ihn benutzt. Er bleibt im Gegenteil derjenige, der dem Menschen immer voraus ist und ihn zum Leben ruft und auf dem Lebensweg begleitet.

Eine Methode zur Überwindung der theologischen Unterentwicklung

Mit ihren Bemühungen haben die AUK (bei aller Kritik, die man an manchen Vorgehensweisen üben kann) einen Weg für die Entwicklung der Afrikanischen Theologie gewiesen. Sie haben gezeigt, daß die Aufgabe der Theologie darin besteht, die Spannung zwischen der Autorität des Wortes Gottes und der geschichtlichen Dimension des Glaubens für die Menschen fruchtbar zu machen. Anders ausgedrückt: Es geht darum, die Lektüre des biblischen Zeugnisses mit Fragen und Problemen des heutigen Menschen zu verbinden. Ohne eine solche Verbindung bleibt jeder theologische Diskurs theoretisch, unpersönlich und mystifizierend. Was diese Verbindung im afrikanischen Kontext bedeutet, darauf wurde bereits in den vorhergehenden Ausführungen hingewiesen. An dieser Stelle sei noch dies nachgetragen:

Um die jetzige theologische Unterentwicklung zu überwinden, braucht die afrikanische Theologie nicht nur ein Studium der Traditionen und eine genaue Kenntnis der Lebenssituationen der afrikanischen Menschen. Sie braucht auch eine tiefe Kenntnis der Geschichte des Christentums, der Dogmen und der kirchlichen Institutionen.

Wenn eine solche tiefe Kenntnis fehlt, dann ist zu befürchten, daß eine übereilte Einführung von traditionellen Vorstellungen wie die der Ahnen oder des afrikanischen Häuptlings eher als Stärkung und

¹⁶ Diese Auffassung ist von den „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ aufgegriffen worden und gehört zu den Grundelementen ihrer Gemeindepraxis.

Festigung von autoritären kirchlichen Strukturen mißverstanden wird.

Gerade das aber wäre etwas ganz anderes als die Perspektiven, die vom Vaticanum II eröffnet wurden.

Die Schwierigkeiten der Afrikanisierung

Es gibt also einige Fallstricke auf dem Weg der Afrikanisierung. Eine erste Schwierigkeit besteht in der „gestohlenen Kindheit“. Die offene Wunde des Kolonialismus, in der auch mancher Missionar bewußt oder unbewußt herumgestochert hat, bleibt auch für die afrikanische Theologie ein schweres Erbe und ein Prüfstein auf dem Weg in eine zukünftige Entwicklung. Für diese Theologie ist es das Gebot der Stunde, die bei der ersten Evangelisierung gestohlene Zeit mit Besonnenheit aufzuarbeiten.

Auch heute ist die Tendenz stark, den Afrikanern von außen vorzuschreiben, *was* sie zu tun haben und *wie* sie es zu tun haben. Ein Beispiel unserer Tage ist die Frage eines gesamtafrikanischen Konzils, das von vielen Seiten des Kontinents befürwortet und gefordert wird. Doch von höchster Stelle wurde diese Forderung, nachdem sie lange Zeit halb ignoriert und halb abgelehnt wurde, nun doch aufgegriffen. Aber es soll kein Afrikanisches Konzil geben, sondern eine „afrikanische Synode“ unter der Aufsicht höchster kirchlicher Repräsentanten, die auch die Themen und die Spielregeln in der Diskussion festlegen.

Seit der offiziellen Ankündigung der Synode durch den Papst am 9. Januar 1989 ist Funkstille. Über die Vorbereitungen ist kaum etwas zu erfahren. Auch ein Termin steht noch nicht fest. Eines aber steht jetzt schon fest, nämlich die Enttäu-

schung und daraus resultierende Resignation vieler engagierter afrikanischer Christen, die in der Lenkung in römische Bahnen einen neuen Beweis für das den Kirchen Afrikas seit jeher befohlene stiefmütterliche Dasein sehen werden.

Der Rhythmus von Trommeln, Balafon und Kastagnetten bei Gottesdiensten in Afrika darf uns nicht blind und taub für die Bedrohung machen, die aus einer Situation der „ewigen Unterwerfung“ entstehen könnte. Darf man auch in Afrika *nur* wie ein Thomas von Aquin und seine modernen Epigonen argumentieren, um zur Kirche zu gehören und Theologe zu sein? Die afrikanische Theologie heute und morgen wird vom afrikanischen Volk, so wie es lebt, kommen und aus dessen Quellen trinken, oder sie wird nicht sein. Manch einer sähe es nur zu gerne, wenn das theologische Bemühen der Afrikaner sich in einem unproduktiven Kult der Vergangenheit einschließen ließe. Das aber wäre die größte Gefahr auf dem Weg der jetzigen Entwicklung.

Soll das ganze Unternehmen aber nicht nur ein Leerlauf nach Bräuchen, Traditionen und Weisen des äußeren Scheins sein und unfruchtbare Formeln liefern, und sollte die ganze angestrenzte, schmerzliche Suche nicht nur in einem banalen Trachten nach Exotik enden, dann darf es bei der Inkulturation nicht nur darum gehen, daß „das Christentum für Afrika bedeutsam wird, sondern daß Christus in den Gliedern seines Leibes selbst Afrikaner wird“.¹⁷

Diese afrikanische Dynamik wird sich auch als weltkirchliche Dynamik zu bewähren haben. Denn schließlich geht es darin auch um das Schicksal der Universalkirche.

¹⁷ Vgl. die Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe von Kenia am 7. Mai 1980; vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 18, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, 91.

JOSEF AUßERMAIR

Zum theologischen Verständnis der Ikone

Das griechische Wort „Ikone“ bedeutet nichts anderes als ganz einfach „Bild“, und die Künstler dieser Bilder werden Ikonographen genannt. Es handelt sich hier um Bilder, die für uns „geschrieben“ wurden. Diese „Bilderschrift“ will als solche verstanden und gelesen werden. Ihnen geht es primär um eine Botschaft. Aus diesem Grunde weisen sie auch eine große Nähe zum Wort Gottes auf. Dies legt der Verfasser, Assistent am Institut für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg, im folgenden klar.

Die Ikonen sind bildhaftes Wort und können daher mit dem bildhaften Reden von Dichtern verglichen werden. Auf diesen Zusammenhang wies auch E. Chr. Suttner hin:

„Wie der Dichterprediger alle Möglichkeiten der Sprache, so schöpft der Ikonograph die der bildenden Kunst aus, um den Adressaten die Botschaft in schöner und gut faßlicher Form nahezubringen. Die Schönheit der Übermittlung kann nämlich die Hörer oder Betrachter zu innerer Ruhe führen; sie kann ihnen eine erlebnishaft Vorahnung von der heilenden Kraft der an sie gerichteten Botschaft vermitteln.“¹

Da die bildhafte Rede leichter als Abstraktes erfaßt werden kann, gelingt es ihr eher, auf das Eine und Ausschlaggebende hinzuweisen: auf die unmittelbare personale Begegnung mit der Botschaft. Das Ich wird so zu einer persönlichen Antwort herausgefordert.²

Der Ikonograph steht unter dem gleichen Anspruch wie der christliche Prediger. Er muß sich in den Dienst nehmen lassen und der Botschaft uneingeschränkt den Vorrang überlassen. Maßstab ist und bleibt für ihn das Wort Gottes, das ihm vorgegeben ist. Er darf sich dabei nicht seinen eigenen Stimmungen aussetzen.

Die Ikone zielt im Grunde auf den Kern der christlichen Botschaft. Sie will die unendliche Liebe und Zärtlichkeit Gottes dem Menschen gegenüber und das Emporgehobenwerden des Menschen im Prozeß seiner „Vergöttlichung“ zum Ausdruck bringen. Sie ist also Zeugnis von der geistlich-körperlichen Verklärung des Menschen und zugleich mit ihm die der ganzen sichtbaren Welt. Sie nimmt außerdem die Zukunft des Reiches Gottes und die Offenbarung der Herrlichkeit Christi im Menschen sichtbar vorweg.³ Die ästhetische Perspektive ist also zweitrangig. Eine nur kunstgeschichtliche Betrachtungsweise verfehlt das innere Wesen der Ikone.

1. Die Ikone in künstlerischer Hinsicht

Auch in der abendländischen Christenheit haben Bilder im kirchlichen Leben eine große Rolle gespielt. Trotzdem muß zwischen einer Ikone und einem Gemälde mit einem religiösen Thema sauber unterschieden werden.⁴ Wir stoßen hier unmit-

¹ E. Chr. Suttner, *Das Evangelium in Farbe. Glaubensverkündigung durch Ikonen*, Regensburg 1982, 7–8.

² Vgl. ebd., 8.

³ Vgl. 2 Kor 5,16: „... auch wenn wir früher Christus nach menschlichen Maßstäben eingeschätzt haben, jetzt schätzen wir ihn nicht mehr so ein“ (Hervorhebung vom Verf.); vgl. auch E. Chr. Suttner, *Evangelium*, 8–10.

⁴ Vgl. L. Ouspensky, *Symbolik des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone*, in: E. Hammerschmidt u. a. (Hg.), *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums* (= *Symbolik der Religionen*, Bd. 10), Stuttgart 1962, 76.

telbar auf ein Verständnis von religiöser Kunst, das sich im orientalischen Christentum anders darstellt.

Die religiöse Kunst des Westens hat vornehmlich die Aufgabe, der Religion in ihrer geistigen und emotionalen Aneignung durch den Menschen dienstbar zu sein — soweit eine so allgemeine Feststellung überhaupt haltbar ist. Es wird in erster Linie das ästhetische Erleben der Kunst angestrebt. Der Vollzug des Erlebnisses erweckt religiöse Gefühle bzw. verstärkt bereits vorhandene. Paul Evdokimov veranschaulicht diesen Sachverhalt so:

„Jedes Kunstwerk läßt sich mit einem geschlossenen Dreieck vergleichen: Künstler — Kunstwerk — Zuschauer. Der Künstler führt das Werk aus und vermittelt dem Zuschauer ein Gefühl der Ergriffenheit. Das Ganze bewegt sich in einer geschlossenen Innerweltlichkeit. Wenn das Gefühl der Ergriffenheit zu einer religiösen Erfahrung wird, so geht dies allein auf die subjektive Fähigkeit dieses oder jenes Zuschauers zurück, der diese Erfahrung macht und auch sonstwo machen würde.“⁵

In der Ikonenmalerei sind solche Auffassungen von vornherein ausgeschlossen, denn Religion und Kunst stehen nicht nebeneinander, indem die Religion das Motiv und die Kunst die Ausführung liefert. In der Ikone sind beide untrennbar verschmolzen, denn das Herstellen einer Ikone und ihr Betrachten ist gleichsam eine gottesdienstliche Handlung. Der besondere Wert der Ikone besteht darin, daß sie das Mysterium des christlichen Glaubens gegenwärtig setzt und somit sakramentalen Charakter besitzt.⁶

Mit Hilfe des geschlossenen Dreiecks will Paul Evdokimov den grundlegenden

Unterschied zwischen einem Kunstwerk und einer Ikone verdeutlichen.

„Die Ikone mit ihrem sakramentalen Charakter zerbricht das Dreieck und selbst ihre Innerweltlichkeit. Sie erweist sich unabhängig sowohl vom Künstler als auch vom Zuschauer, indem sie nicht Ergriffenheit erweckt, sondern ein viertes Element in bezug auf das Dreieck offenbar werden läßt: Die Erscheinung des Transzendenten, das seine Anwesenheit bezeugt. Der Künstler verschwindet hinter der Tradition, die allein das Wort hat; das Kunstwerk wird zur Quelle der Anwesenheit . . . , vor der man nicht Zuschauer bleiben kann, sondern sie anzubeten hat.“⁷

2. Die Ikone als Offenbarwerden von Schönheit

Es wäre ein großes Fehlurteil, zu meinen, die Ikone entbehre jeglicher Schönheit oder versuche gar, sie zu vermeiden. Vielmehr kann sie uns zu einem vertieften Verständnis von Schönheit überhaupt führen. So ist sie für den orthodoxen Christen der Inbegriff und das Abbild jener stets neuen Schönheit, die keiner nachträglichen Rechtfertigung und Anerkennung bedarf.⁸ Hier steht die Schönheit des Ewigen im Vordergrund.

Die Welt des Unvergänglichen bleibt dem menschlichen Verstehen verschlossen, sie kann aber erlebt und erschaut werden. Die Ikone sollte dieser Vermittlung dienen, indem sie das Unsichtbare sichtbar und das Verborgene ans Licht bringt. Sie läßt uns in eine Wirklichkeit vordringen, die nicht von dieser Welt ist. Sie ist somit niemals nur religiöse Darstellung, sondern ein Bild, das von einem geheimnisvollen Sein erfüllt ist.⁹

Bei der künstlerischen Ausgestaltung ist

⁵ Zit. nach Th. Nikolaou, Die Stellung der Ikone. Ihre Bedeutung im liturgischen Leben der orthodoxen Kirche, in: KNA-Ökumenische Information, Nr. 49, 30. November 1983, 8 (bei dem „Zuschauer“ handelt es sich höchstwahrscheinlich um den Betrachter der Ikone und nicht um den während ihrer Entstehung „Zusehenden“).

⁶ Vgl. ebd., 8.

⁷ Ebd., 8.

⁸ Vgl. R. v. Walter, Einige Wesensmerkmale der Ikonenmalerei, in: Ein Leib / Ein Geist — Einblicke in die Welt des christlichen Ostens, hg. v. der Abtei St. Joseph zu Gerleve, Münster o. J., 112.

⁹ A. A. Hackel, Ikonen — Zeugen ostkirchlicher Kunst und Frömmigkeit, Freiburg 1951, 13.

auf eine Ausgewogenheit zwischen schematischer Symbolkunst und Porträtcharakter zu achten. Einerseits kommt der Ikone ein gewisser Porträtcharakter zu, der niemals ganz verschwinden darf, da auch Christus nicht einfach etwas allgemein Menschliches annahm, sondern ganz konkreter Mensch wurde. Keine Ikone darf um einer symbolischen Aussage willen die enge Beziehung zum Urbild, zum menschengewordenen Wort Gottes verlieren.

In den Personen, die auf den Ikonen dargestellt werden, begegnen wir immer unserer eigenen menschlichen Natur in ihrer verkärten Form. Nicht eine Porträtähnlichkeit soll erreicht werden, sondern das Ziel besteht darin, durch korrektes Malen des Abbildes dem Urbild näherzukommen.

Die Ikone ist in etwa mit dem Leib des Menschen zu vergleichen. Wie der Mensch im verkärten Zustand seinen Leib nicht verliert, sondern seine körperliche und geistige Verfassung verwandelt und er selbst durch die Gnade gleichsam zur lebendigen Ikone Gottes werden kann, so deutet die Ikone von außen auf diese Verklärung hin. Die Ikone ist keine Darstellung der Gottheit an sich, denn sie zeigt nicht das Unfaßbare, sondern weist auf die Teilhabe des betreffenden Menschen am göttlichen Leben hin, welche sich unüberbietbar in Christus vollzogen hat. Damit überschreitet die Ikone das sinnlich Zugängliche.

„Ein bloßes Portrait im gewöhnlichen Sinn ist also noch keine Ikone, denn es zeigt nur das Menschliche. Um Ikone zu sein, muß ein Bild gleichzeitig mit der geschichtlichen Wirklichkeit einer Person oder eines Ereignisses die göttliche Wirklichkeit wiedergeben.“¹⁰

Die Ikone vermeidet zwei Extreme: Sie gleicht sich nicht dieser Welt an, indem sie das Heilige in rein irdischen Formen auszudrücken versucht, noch vollzieht sie eine völlige Trennung von der Welt, sondern sie verweist immer wieder auf die Verklärung der Materie und des Menschen als das Ziel der Welt.

Diese Sichtweise ist in einem vertieften Verständnis Jesu Christi begründet. Durch die Menschwerdung wurde der Mensch wieder mit sich und mit Gott versöhnt. Das einstige Urbild des Menschen in Adam ist im „neuen Adam“, nämlich in Christus, wieder aufgerichtet. Es zeigt sich in den Heiligen, welche die Ikone darstellt. Durch die Menschwerdung ist es dem Menschen möglich geworden, heilig zu werden. Die Ikone zeigt die Realisierung der Heiligkeit. Sie „erklärt sie“ durch das Bild. Die Ikone ist das, was wir sein müssen und was wir einst sein werden — zumindest nach unserer Möglichkeit.¹¹ Aus diesem Grunde darf dem Ikonenmaler nicht Unfähigkeit zu realistischer Darstellung vorgeworfen werden, wenn er die Heiligen in ihrem verherrlichten Antlitz wiedergibt. „Die Ikone ist demnach ein Lebensweg und ein Mittel; sie ist selbst Gebet.“¹²

Die Darstellungsform des Künstlers ist davon stark betroffen. Er kann über die Form seines künstlerischen Gestaltens nicht verfügen, so wie der Verkünder der Hl. Schrift nicht über dem Text steht. Dies verlangt vom Ikonenmaler ein völliges Zurücktreten hinter seine Aufgabe als Künstler. Denn einzig der Inhalt der Botschaft, nicht der Ruhm des Künstlers ist bedeutsam. Das Bild ist nicht seine Konzeption, sondern er gibt weiter, was Generationen vor ihm überliefert haben.

¹⁰ L. Ouspensky, *Symbolik*, 74.

¹¹ Vgl. L. Ouspensky, *Essai sur la Théologie de l'Ikone dans l'Eglise Orthodoxe* (= *Recueil d'Etudes Orthodoxes* — Editions de l'Exarchat Patriarcal Russe), Paris 1960, 194.

¹² L. Ouspensky — W. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Bern-Olten 1952, 41, zit. nach: N. Thon, *Ikone und Liturgie* (Sophia. Quellen östlicher Theologie 19), Trier 1979, 81.

Zeitlos wie die Heilstaten, die Gott an den Menschen jeder Generation wirkt, sind auch die Ikonen — dem Evangelium vergleichbar. Wie der Ausleger der Schrift bleibt der Ikonenmaler an die Norm dessen gebunden, was ihm vorgegeben ist. Er verzichtet auf seine nur individuelle Ausgestaltung und Kreativität und wird so zum betenden und schweigenden Diener der Geheimnisse des Glaubens. Eine Ikone zu signieren stellt somit schon einen Bruch mit der Tradition dar.

3. Das Beispiel der Dreifaltigkeitsikone

Alle Ereignisse der Heilsgeschichte, die in einer Ikone ausgestaltet werden, weisen auf Christus hin. Sie konzentrieren sich in ihm, dem Wort Gottes. Christus ermöglicht dem Menschen den Zugang zur göttlichen Gemeinschaft.

Gottes Heilswirken aber ist trinitarisch. So muß jede christliche Theologie auf den dreifaltigen Gott ausgerichtet sein. Wenn auch Gottes Heilswirken vom Vater ausgeht, sich durch den Sohn realisiert und im Hl. Geist aktualisiert, nimmt es in Christus Gestalt an — freilich eine uneinholbare und unbegreifbare. Gott ist auf dem Angesicht Jesu Christi aufgeleuchtet. So kann der Mensch durch Christus, dem menschgewordenen Wort Gottes, an der göttlichen Gemeinschaft teilnehmen. Die wirkliche Teilnahme des Menschen am trinitarischen Leben, diese Ermöglichung der Gemeinschaft mit Gott, geht mit dem Erkennen seines dreipersonlichen Wesens Hand in Hand. Gott als Dreieiniger wird in der Erfahrung seines Heilswirkens erkannt. Erkennen kann Gott nur, wer in die Gemeinschaft Christi eintritt, wer sein Heilsangebot annimmt.

Das Heilswirken Gottes und die immer Geheimnis bleibende Erschließung seines dreipersonlichen Wesens sind in dieser

Ikone aufs engste miteinander verknüpft. Wenn Gott *ein* Gott in *drei* Personen ist, so ist es das große Anliegen der Dreifaltigkeitsikone, das Problem der Einheit in der Verschiedenheit zu lösen. Sie zeigt dies im Bild der Gemeinschaft.

Es entspricht der menschlichen Erfahrung, daß Gemeinschaft ausgesprochen personal ist, daß sie wesentlich Freundschaft bzw. Liebeshaltung ist, daß zu einer Gemeinschaft wenigstens zwei gehören, die durch ihre Liebe oder Freundschaft miteinander so verbunden sind, daß sie eine neue, gemeinsame Identität erhalten, ohne der jeweils eigenen verlustig zu gehen. Gemeinschaft meint sowohl „Ich“ als auch „Du“ und „Wir“. Sie ist somit wesentlich Einheit in Vielfalt.

Diese Wesenszüge von Gemeinschaft sind in der Dreifaltigkeitsikone zu finden. Die drei Personen auf der Ikone bilden in ihrer Zugeneigtheit zueinander den Kreis, das Symbol der Einheit Gottes.

„Sie sind wirkliche Einheit in ihren Beziehungen. Auch die Bewegungsströme in der Ikone lassen die drei Personen so ineinander gehen, daß gesagt werden muß: Der dreieinige Gott hat nicht Gemeinschaft als etwas Hinzukommendes, sondern er selber ist Gemeinschaft.“¹³

Die göttlichen Personen fließen in ihren Beziehungen ineinander. Sie „stehen nicht nebeneinander, sondern ineinander, weil sie, aus dem Ursprungsgrund des Vaters hervorgehend, sich stets aufeinander beziehen und in göttlicher Durchflossenheit [...] deshalb gerade sie selber sind im Selbstbestand, weil sie auch einander zugeordnet sind“.¹⁴ Als eine biblische Grundlage kann das Hohepriesterliche Gebet genommen werden, in dem es heißt: „. . . wie du, Vater *in* mir bist und ich *in* dir bin, . . .“ (Joh 17,21; Hervorhebung vom Vf.).

¹³ J. Suntinger, Die „Dreifaltigkeit“ von Andrej Rublev. Eine theologische Deutung. Theol. Diplomarbeit, masch., Salzburg 1986, 72.

¹⁴ J. Tyckiak, Theologische Perspektiven der byzantinischen Liturgie, Trier 1973, 26.



Vater und Sohn wohnen einander inne. In diesem Zusammenhang nennt Paul Evdokimov den Hl. Geist „Geist der Gemeinschaft“ und er spricht damit das Ineinanderwohnen der göttlichen Personen an. „In seinem Hauch geht der Vater zu seinem Sohn, empfängt der Sohn den Vater, ertönt das ewige Wort.“¹⁶

In dieser tiefen Umschlungenheit kann es keine getrennte Betrachtung von Einheit und Dreiheit Gottes geben. So schreibt Johannes von Damaskus:

„Denn es handelt sich um *eine* Wesenheit, *eine* Güte, *eine* Kraft, *einen* Willen, *eine* Wirksamkeit, *eine* Macht, *eine* und dieselbe, nicht um drei einander

Daniel Ange veranschaulicht diese Dynamik des dreifaltigen Gottes in seinem Werk über die Dreifaltigkeitsikone so: Der Ausgangspunkt der Linie liegt dort, wo drei Farbtönungen zusammentreffen: das Blau des Mantels, das Rot der Albe, das Gold der Stola.

Nach einem ersten Bogen (der Aorta) strömt das Blut von der geöffneten Seite den Arm des Sohnes entlang. Im Kelch aufgefangen, beginnt es, von neuem aufzusteigen.

Vom ewigen Sohn ausgegangen, vom Lamm „vergossen, von Maria durch den Geist gereinigt, fließt unser Blut durch diesen selben Geist zum Vater zurück.“¹⁵

ähnliche, sondern um eine und dieselbe Tätigkeit der drei Personen . . . Denn wir erkennen einen Gott.“¹⁷

Die göttliche Gemeinschaft bleibt aber nicht in sich und für sich. Durch die Menschwerdung des Sohnes wird der Mensch und mit ihm die Welt in die Gemeinschaft Gottes hineingenommen. Die Welt in ihrer ganzen kosmischen Weite trägt somit den schon anfanghaften erlösenden Zug Christi.¹⁸

So sollte sich das ganze menschliche Leben nach dem Vorbild der Dreieinigkeit ausrichten. Auch die menschliche Gemeinschaft kann nur in der liebevollen Verwiesenheit des einzelnen auf den anderen

¹⁵ D. Ange, *L'Entreinte de Feu. L'icône de la Trinité de Roublou*, Paris 1980, 215 (Übersetzung vom Vf.). Vgl. auch R. Mainka, Andrej Rublev's Dreifaltigkeitsikone. Geschichte, Kunst und Sinngehalt des Bildes, *Ettal*² 1986, 36–40.

¹⁶ P. Evdokimov, Die Ikone der heiligsten Dreifaltigkeit von Andrej Rublev, in: *Geist und Leben* 57 (1984) 183–192; 191.

¹⁷ Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, PG 94, 827 C.D. und 829 A. „Una enim est essentia, una bonitas, una potestas, una voluntas, una facultas, una auctoritas; una, inquam, et eadem, non tres inter se similes, sed una plane et eademque trium personarum motio . . . Unum quippe Deum cognoscimus.“ Deutsche Übersetzung nach: Johannes von Damaskus, *Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, (Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 44), München 1923, 24.

¹⁸ Vgl. J. Tycki, *Theologische Denkstile im Morgenland und Abendland*, in: E. v. Ivánka u. a. (Hg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 239–331; 312.

gelingen. Der dreifaltige Gott ist das Urbild und die Zielursache der Schöpfung.

„Geheimnisvoll hat er sich in ihr abgebildet und alles auf sich hin geschaffen: In allen seinen Werken hat er das Herz des Menschen, dieses Herz mit seinem Reichtum und seinem Sehnen, nach seinem, des dreifaltigen Gottes, Bild und Gleichnis geformt. Gott in seinem dreipersönlichen Leben ist das Urbild des Menschen.“¹⁹

Das Leben in Fülle ist für den Menschen nur möglich, wenn er nach dem Bild des dreifaltigen Gottes auf allen Ebenen der Beziehung ein Leben der Hingabe führt. In ihrer Gottesebenbildlichkeit sind die Menschen zu einer umfassenden Gemeinschaft berufen: mit Gott und untereinander.²⁰

So geht jede Bewegung in der Ikone vom Vater aus und kehrt erfüllt dorthin zurück. Die griechischen Kirchenväter verstehen die drei göttlichen Personen aus einem dreifaltigen Kreislauf. Der Vater ist die geheimnisvolle Urtiefe des Lebens. Er schenkt das eine göttliche Wesen dem Sohn und dem Hl. Geist.²¹ Die Bewegung in der Ikone, das ständige Fließen, stellt dem Menschen die dynamische Auffassung von der heiligen Dreifaltigkeit vor Augen, wie es J. Tyciak ausdrückt:

„Wie im Leben der Rhythmus kreisförmig strömt, so schließt und öffnet sich stets der dreifaltige Rhythmus vom Vater zum Sohn und zum Heiligen Geist,

um wieder einzuströmen in den Urgrund der Gründe und so in steter erneuter Bewegung die unausdenkbare Schönheit und Kostbarkeit der göttlichen Gemeinschaft zu bilden.“²²

Man darf jedoch nicht vergessen, daß es sich hier um Bilder handelt, die das letzte Geheimnis immer nur andeuten können, ohne es je erschöpfend darzustellen.²³

4. Die Ikone im Dienste der Glaubensverkündigung

Die Ikonen waren für die orthodoxe Kirche immer auch Lehrmittel und hatten eine wichtige und stets aktuelle erzieherische Aufgabe. In gewisser Hinsicht sind sie eine weiterentwickelte Form altchristlicher Symbole. Diese Symbole waren von jeher durch einen engen Bezug zur Hl. Schrift gekennzeichnet. Darüber hinaus spiegeln sie die Taten Gottes zum Heil des Menschen wider. Im Mittelpunkt steht die Person und das Werk Jesu Christi. Sie erinnern an den Inhalt der Schrift, kommentieren und veranschaulichen ihn. Es ist deshalb kein Zufall, daß die Malerei, die die frühchristlichen Symbole ersetzt und weiterführt, in erster Linie Erzählcharakter hat. Szenen, die in der Bibel beschrieben sind, werden Gegenstand der Malerei. Der Ikonenmaler wird ebenfalls Lehrer des Glaubens. Die Ikonen haben bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts fast aus-

¹⁹ R. Mainka, A. Rublev's Dreifaltigkeitsikone, 59.

²⁰ Vgl. W. Lossky, Die mystische Theologie der Morgenländischen Kirche (aus dem Russ. übers. v. M. Praeger), Graz 1961, 158; vgl. auch Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, Nr. 1.

²¹ Vgl. J. Tyciak, Denkstile, 304.

²² Ebd., 305.

²³ Die Kirche ist nach dem II. Vatikanum nicht irgendeine beliebige Ansammlung von Personen, sondern Gemeinschaft in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes. Diese Verbindung Gottes mit dem Menschen findet in der Eucharistie ihren Ausdruck und ihre Verwirklichung. Es gibt keine wirkliche Gemeinschaft, die nicht durch Christus Gemeinschaft mit Gott wäre, wie sie in der Kirche anzutreffen ist. Die Gemeinschaft der Kirche ist aber — wie es die Dreifaltigkeitsikone darstellt — letztlich eucharistisch begründet. Kirche kann ganz von der Eucharistie her verstanden werden, indem sie Kirche in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes konstituiert.

Wichtige Grundzüge über die Dreifaltigkeitsikone verdanke ich der unveröffentlichten Diplomarbeit von Josef Suntinger, die 1986 unter dem Titel „Die ‚Dreifaltigkeit‘ von Andrej Rublev. Eine theologische Deutung“ am Institut für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie der Universität Salzburg approbiert worden ist.

schließlich diesen Kommentar- und Lehrcharakter.

So vergleicht Basilius der Große den Geschichtsschreiber mit dem Maler und stellt beide auf die gleiche Stufe: „Denn das, was das Wort der Geschichtserzählung durch das Hören vorführt, stellt die Malerei durch Nachahmung schweigend vor.“²⁴ Sowohl der Geschichtserzähler als auch der Maler lehrten insofern, als sie an die Ereignisse erinnern und somit „zur Nachahmung“ anspornen. Auch Gregor von Nazianz unterstreicht die pädagogische Bedeutung der Malerei.²⁵

5. Die Ikone in ihrer liturgischen Einbettung

„Das Gebet ist in der Tat das eigentliche Wesen jeder Religion.“²⁶ Dieser Ausspruch J. H. Newmans macht deutlich, daß sich das Wesen der verschiedenen Religionen in der Gestalt ihres Betens offenbare.

Wenn sich im Gebet der tiefste Gehalt jeder Religion ausspricht, so wird das Gebet insbesondere für das Christentum zum einzigen Kriterium; denn wie Jesus Christus uns versichert, „die Stunde kommt und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden. Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh 4,23-24).

Inhalt dieser Anbetung ist in erster Linie der Glaube an den dreieinigen Gott. Er ist „das Dogma der Theologie“. Diesem entsprechend ist „Gott unendlich und unbegreifbar“²⁷ und „völlig unerfaßbar . . .

und unumschreibbar“.²⁸ Die Theologie der Ikone betrachtet diese Aussage, daß Gott unbeschreibbar ist, für verbindlich und unumgänglich. Denn „niemand hat Gott je gesehen. Der einziggeborene Sohn, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). Diese Kunde, die Offenbarung Christi, bezieht sich nicht auf die unzugängliche und unbegreifbare Wesenheit Gottes. Da Christus nicht den dreieinigen Gott sichtbar gemacht hat, ist es deshalb nicht gestattet, Bilder des unsichtbaren Gottes anzufertigen. Ausnahmen bilden nur Ikonen mit symbolischem Gehalt, wie z. B. das Gastmahl bei Abraham (Genesis 18), da sie mit dem Text der Hl. Schrift übereinstimmen und der Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ nicht widersprechen. Die Offenbarung in Jesus Christus ist hauptsächlich Botschaft der unendlichen Menschenliebe Gottes. Jesus Christus kann deshalb dargestellt werden, weil er als Mensch lebte und im vollen Ausmaß die menschliche Natur angenommen hat. Die Darstellung Jesu Christi unterstreicht somit die Wahrheit, daß „das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat und wir seine Herrlichkeit gesehen haben“ (Joh 1,14).

Nicht nur die Christusikone, sondern auch diejenige Mariens und der Heiligen stehen in engem Zusammenhang mit dem Geheimnis des Glaubens. Diese Ikonen offenbaren unmittelbar und zugleich anschaulich den gelebten Glauben. In ihnen kommt nicht eine philosophische Wahrheit zum Durchbruch, sondern das gelungene Leben in Christus. Da aber das Heil des Menschen nicht von der Kirche

²⁴ *Basilius Caesariensis*, Hom. 19, In sanctos quadraginta martyres, 2, in: PG 31, 509 A.

²⁵ Vgl. *Gregorius Nazianzenus*, Or. 24, In laudem S. Cypriani, 2, in: PG 35, 1172 B.

²⁶ J. H. Newman, Die katholische Marienverehrung, in: Ders., *Ausgewählte Werke*, Bd. IV, hg. v. M. Laros u. W. Becker, Mainz 1959, 49.

²⁷ *Johannes Damascenus*, De fide orth. 4, in: PG 94, 800 B.

²⁸ *Theodor Studites*, Antirh. I,1, in: PG 99, 329 C.

bzw. ihrer Liturgie zu trennen ist, bleibt die Ikone mit dem Gottesdienst untrennbar verbunden. Die Ikone bezieht den Menschen immer wieder auf das liturgische Geschehen der Kirche. Sie bringt gleichsam ein Stück Gottesdienst an jeden Ort, an dem sie sich befindet.²⁹

Die Ikone darf also vom gottesdienstlichen Vollzug nicht getrennt werden. Ist doch Liturgie nichts anderes als gelebter Glaube des gesamten Gottesvolkes. Die Ikone ist für den orthodoxen Gottesdienst unerlässlich — von außerordentlichen Umständen einmal abgesehen. Dies beweist ganz klar, daß sie im Gesamten des Gottesdienstes nicht als Dekoration gedacht ist. Da sowohl die Ikone als auch die Liturgie aus derselben Wurzel leben und beide die „Fleischwerdung“ des rechten Glaubens „verkörpern“ — die eine in Form und Farbe, die andere in Wort und Bewegung —, wird daraus die tiefe und letztlich unlösbare Verbindung von Ikone und Liturgie einsichtig. So ist es keine Übertreibung, die orthodoxe Liturgie selbst als eine „lebende Ikone“, ein aus lebendigen Menschen geformtes Abbild himmlischer Herrlichkeit zu bezeichnen.³⁰

Nicht ein Festhalten an schon längst erstarrten Formen³¹ ist der Grund für die

Treue der Orthodoxie zu ihrem symbolischen Gottesdienst, sondern das Wissen darum, daß durch diese Bilder eine ansonsten unsichtbare Wirklichkeit faßbar und greifbar wird. Nicht mehr nur unsere Vorstellung wird angesprochen, sondern wir sehen vor uns das Heilshandeln Gottes.

So wird in der orthodoxen Theologie das Kirchengebäude selbst als Ikone der Kirche verstanden. Die Kirche ist kein irdisches Gebäude, sondern durch die Gegenwart Christi ist sie vor allem „die Versöhnung zwischen Himmel und Erde, die Osmose des Himmlischen und des Irdischen . . . Wie die Ikone ist auch die Kirche eine Ergänzung des eucharistischen Gebetes und bildet einen wesentlichen Teil der Liturgie“.³²

6. Die Frage der Verehrung von Ikonen

Manchmal taucht in diesem Zusammenhang die Frage auf, ob die Verehrung von Ikonen theologisch verantwortet werden kann. Wird doch der Ikone eine „Anbetung“ zuteil, die ausschließlich und allein Gott zukommt. Hier darf freilich Verehrung nicht mit Anbetung verwechselt werden. Schon Johannes von Damaskus unterscheidet mehrere Formen der Anbetung.

²⁹ Vgl. die Schrift Romano Guardinis „Kultbild und Andachtsbild“, in der durch eine Gegenüberstellung unausgesprochen der theologische Gehalt der Ikone zum Vorschein kommt: „Das Kultbild geht nicht vom menschlichen Erleben, sondern vom objektiven Sein und Walten Gottes aus . . . Das Andachtsbild geht vom Innenleben des gläubigen Einzelnen aus — des Künstlers und des Auftraggebers, die selbst wiederum für den Einzelnen überhaupt stehen . . . Wir sind gewöhnt, das Religiöse mit der Innerlichkeit gleichzusetzen; solange wir das tun, können wir mit dem echten Kultbild nichts anfangen, denn das hat keine ‚Innerlichkeit‘. Wieder genauer gesagt: keine menschliche, psychologische . . . Es hat Wirklichkeit, Wesenheit, Macht. Hier gibt es nichts zu analysieren und zu ‚verstehen‘, sondern ein Waltendes tut sich kund und wenn der Mensch es richtig vernimmt, dann verstummt er, schaut, betet an . . . Der Sinn des Kultbildes ist, daß Gott gegenwärtig werde . . . Es enthält etwas Unbedingtes. Es steht im Zusammenhang mit dem Dogma, dem Sakrament, der objektiven Wirklichkeit der Kirche.“

R. Guardini, Kultbild und Andachtsbild — Brief an einen Kunsthistoriker, Würzburg o.J. (1939), 8—10.

³⁰ H.-J. Schulz, Zum geschichtlichen Werden der byzantinischen Liturgie, in: M. Hornykiewitsch — H. Vorgrimler (Hg.), Die Eucharistiefeyer der Ostkirche im byzantinischen Ritus, Graz-Wien-Köln 1962, XXIX.

³¹ So zeugt es von einer Unkenntnis der orthodoxen Theologie, wenn z. B. Adolf von Harnack (Das Wesen des Christentums, Leipzig² 1900, 135) schreibt: „Nichts ist trauriger zu sehen als diese Umwandlung der christlichen Religion aus einem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu einem Gottesdienst der Zeichen, Formeln und Idole . . . Um diese Art von Religion aufzulösen, hat sich Jesus Christus ans Kreuz schlagen lassen!“

³² C. V. Gheorghiu, Von fünfundzwanzig Uhr bis zur Ewigkeit, Fribourg 1967, 66.

„Die Anbetung ist ein Zeichen der Unterwerfung und Verehrung; wir kennen verschiedene Arten. Die erste in Form des Dienstes, den wir nur Gott erweisen, dem von Natur aus Anbetung gebührt. Ferner die Anbetung, die wir um Gottes willen, der von Natur aus anbetungswürdig ist, seinen Freunden und Dienern erweisen . . .“³³

Es ist unbestritten, daß es eine Art der Verehrung gibt, die allein Gott zukommt. Da aber Gott durch die Menschwerdung die Materie heiligte, indem er sie annahm, ist auch diese grundsätzlich verehrungswürdig geworden. Dahinter steht der bedeutungsvolle Satz Gregors von Nazianz: „Was Christus bei der Menschwerdung von der menschlichen Natur nicht angenommen hat, ist nicht gerettet worden“,³⁴ der auch auf die Ikone Christi anwendbar ist. Er geht also davon aus, daß der in die Welt gekommene, menschengewordene Gott dadurch auch die angenommene Natur erhöht und den Menschen zum Teilhaber seiner göttlichen Natur gemacht habe.

„Wenn wir uns niederwerfen, so verehren wir nicht das Holz, sondern den dargestellten Inhalt, wie wir ja auch nicht das Material des Evangelienbuches oder des Kreuzes verehren, sondern das, was in ihm geschrieben steht oder ihm eingepreßt ist.“³⁵

Die Verehrung der Ikone bezieht sich also auf das eigentliche Vorbild bzw. Geheimnis.

Die Kirchenväter unterscheiden in der Gotteserkenntnis mit Recht zwischen der „geistigen Schau“ und der „Sinnenschau“. Die Ikonen — wie auch alle anderen Dinge des gottesdienstlichen Lebens (wie z. B. Weihrauch, Kerzen, Weihwasser etc.) — dienen in erster Linie der „Sinnenschau“. Denn der Mensch „kann nicht unmittelbar die geistige Schau erklimmen und bedarf

eigener und ihm verwandter heraufführender Dinge“.³⁶ Er gelangt durch die „Sinnenschau“ zur „geistigen Schau“. „Indem wir seine körperliche Gestalt (d. h. auch die Ikone Christi) schauen, begreifen wir nach Möglichkeit die Herrlichkeit seiner Gottheit“.³⁷

Gott selbst hat sein Abbild in der Materie geschaffen, indem er den Menschen schuf. Höchstes Ziel für den Menschen ist es daher, Gott immer ähnlicher zu werden, das Abbild immer stärker dem Urbild anzugleichen. Das Abbild steht immer in inniger Beziehung zum Urbild, von dem es ja sein Sein empfängt, so wie der Mensch auf Gott, sein Urbild, orientiert ist. Damit ist alles, was dem Abbild erwiesen wird, zugleich auch immer auf das Urbild gerichtet.

Wenn wir die Ikone Christi und die der Heiligen, sei es „im Verborgenen“ in der Gebetsecke oder im Gotteshaus, schauen, werden wir an die Urbilder erinnert; wir erleben ihre geistige Gegenwart; wir vertiefen uns dabei in das Geheimnis des Glaubens und beten den einzigen wahren Gott an, dem auch die Heiligen ihr geglücktes Leben verdanken. Die Verehrung, die den Ikonen zuteil wird und die sich von der allein Gott zukommenden Anbetung unterscheidet, bezieht sich nicht auf die Ikone selbst, sondern auf das Urbild. „Die Ehre, die der Ikone gezollt wird, geht auf das Urbild über.“³⁸ Die Verehrung der Ikonen ist also letztlich vom Bezug auf Gott bestimmt und kann nur von dort her legitimiert werden. Echte Ikonenverehrung mündet in die Anbetung des wahren Gottes ein.

³³ Johannes Damascenus, *De imag.*, or. I, 16, in: PG 94, 1237.

³⁴ Gregorius Nazianzenus, *Ad Cledonium*, Ep. 101, in: PG 37, 181 C.

³⁵ Johannes Damascenus, *De fide orth.*, cap. IV, 16, in: PG 94, 1172 B.

³⁶ Johannes Damascenus, *De imag.*, cap. III, 21, in: PG 94, 1341 A.

³⁷ Johannes Damascenus, *De imag.*, cap. III, 12, in: PG 94, 1336 B.

³⁸ Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 18, in: PG 32, 149 C.

GERHARD B. WINKLER

Bernhard von Clairvaux und die Tradition der christlichen Mystik

Die spirituellen Beiträge dieses Jahrgangs sind dem Thema „Gestalten der Mystik“ gewidmet. Unmittelbar nach dem Jubiläumsjahr des hl. Bernhard von Clairvaux (geb. 1090) lag es nahe, diese Reihe mit ihm zu eröffnen. Mit Gerhard B. Winkler, Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg, konnte ein vorzüglicher Kenner des hl. Bernhard als Autor gewonnen werden. Nach einer Auseinandersetzung mit dem Begriff „Mystik“ wird die spezifische Mystik des hl. Bernhard behandelt, die sich als „bildlose Logos-Mystik“ offenbart und Wege öffnet zu einer „neuen Freiheit“. (Redaktion)

Daß Bernhard von Clairvaux (1090–1153) ein Mystiker war,¹ gehört zu den üblichen Vorstellungen, die jeder Gebildete hat, auch wenn er sonst nicht viel über den Zisterzienserabt weiß. Vor allem denkt jeder an Kunstgeschichte und Ikonographie. Interessierte sofort an zwei bekannte Darstellungsmotive: Das eine ist die *Lactatio*, Ausdruck der „Marienmystik“ Bernhards: Maria entblößt für den vor ihr knienden Beter ihre Brust (*monstra te esse matrem*: „zeige, daß du Mutter bist“) und reicht ihm von ihrer Milch. Das andere ist der *Amplexus* (Ausdruck der „Christusmystik“): Bernhard kniet in mystischer Versenkung vor dem Gekreuzigten. Dieser löst seine Arme von den Kreuzesbalken, um den Heiligen an sich zu ziehen (Joh 12, 32).

Beide Darstellungsmotive aus der spätmittelalterlichen Mystik sind weder in den zeitgenössischen Lebensbeschreibungen des Abtes von Clairvaux noch in seinem reichen Schrifttum belegt. Vielmehr sind sie Ausdruck einer Legendenbildung und damit eher ein Zeugnis für die Frömmigkeit späterer Jahrhunderte² und ihre Weise, Leben und Werk des klassischen Mystikers frei weiter zu dichten.

I. Die vielen Bedeutungen des Begriffes Mystik

Zunächst sei versucht, die Begriffe zu klären, deren Vieldeutigkeit gerade in unserem Fall leicht Anlaß zu Mißverständnissen gibt.

Mystik leitet sich von dem alten griechischen *mýein* ab und bedeutet, sich „kontemplativ verschließen und versenken“. Mystik ist zunächst auch ein vor- und außerchristliches Phänomen. Es kommt in allen Religionen vor. Man spricht von jüdischer, islamischer oder fernöstlicher Mystik. Immer geht es um die „sich versenkende“ Vereinigung des religiös begabten Menschen mit dem Absoluten. Christliche Mystik unterscheidet sich von anderen Formen im wesentlichen dadurch, daß der persönliche, dreifaltige Gott und eben Christus in der „Christusmystik“ Gegenstand des beschauenden Vorganges wird. Der christliche Mystiker

¹ St. Gilson, Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux, Wittlich 1936. J. Leclercq, Saint Bernard mystique, Brüssel 1948. U. Köpf, Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux, Tübingen 1980. Weitere bibliographische Hinweise: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, lateinisch/deutsch, hg. G.B. Winkler, Bd 1, Innsbruck 1990, 44–46.

² T. Hüpfner, Ikonographie des hl. Bernhard, Augsburg 1927. H. Sachs u. a., Christliche Ikonographie in Stichworten, München 1975, 57 ff. A. Filzwieser, Die Ikonographie des heiligen Bernhard von Clairvaux, MS Zwettl 1990, 21 ff und 35 ff.

liefert sich nicht einem wie immer gearteten Nirwana aus, sondern endigt bei der erfahrenen Gegenwart des dreifaltigen Gottes. Daher ist es ein irreführender Gemeinplatz, Bernhard als Begründer der „Christusmystik“ zu bezeichnen, denn jede „christliche Mystik“ ist seit den Tagen des heiligen Paulus eine solche.

Damit sind wir nach der *religionsgeschichtlichen* Bedeutung von Mystik bei der *christlich dogmatischen*.

Danach gehörte die Lehre von der Mystik in das Kapitel der Gnadenlehre. Mystik wäre demnach eine gnadenhaft geschenkte Stufe des Glaubensweges, der Entfaltung der Gottesliebe und der Gotteserfahrung. Mystik wäre so auch eine Form des Gebetes. Eine Vorform zu ihr wäre das „einfache Gebet“ oder „Herzensgebet“, wo der Betende kaum mehr der Gebetsworte oder meditativer Gedankengänge bedarf, um die Gegenwart Gottes zu erfahren. In diesem Sinne soll Bernhard als Mystiker gewürdigt werden.

Bernhard war sicher nicht Mystiker im philosophiegeschichtlichen Sinn, so wie man den Dominikaner Meister Eckhart (1260–1327) verstehen muß. Die Vorbilder Origenes (185–254) und der heilige Augustin (354–430) bedeuten natürlich auch einen bestimmten philosophiegeschichtlichen Standort. Trotzdem war das philosophische Einheitsdenken der Neuplatoniker nicht eigentlich Bernhards Anliegen.

Bernhard stand kultur- und sprachgeschichtlich an einer Wende, die ihn mit Recht zum Vater der mittelalterlichen Mystik machte.³ Es war die geistesgeschichtliche Bedeutung Bernhards, daß er, wie keiner vor ihm, der heilige Augustin vielleicht ausgenommen, die Begegnung Gottes mit der Seele, deren Psycho-

logie, Regeln und Probleme derart ausführlich thematisiert und dafür auch vor allem in seinen Predigten zum Hohenlied eine neue und schulenbildende Sprache gefunden hat.

Bernhard war zwar kein Vertreter der Deutschen Mystik, jener Frömmigkeitsbewegung des späten Mittelalters, die seit etwa 1300 die Themen Bernhards und vieles andere mehr in dem neuen Medium der Volkssprache auszudrücken suchte. Aber Bernhard hatte bereits die Metaphern und stilistischen Konventionen geliefert und die kühnen interpretatorischen Wege gezeigt, mit der eben neu entdeckten Subjektivität der Seele denkerisch und gestaltend umzugehen. Bernhard wurde zum großen Anreger der mittelalterlichen Mystik vor allem auch, weil er ein großer Glaubender, ein religiöses Genie und ein genialer Prediger und Literat war, aber auch, weil sich im Bewußtsein der westlichen Welt ein geistiger Wandel hin zur Subjektivität anbahnte, deren erste Kulmination wir im Zeitalter der Renaissance, des Humanismus und der Reformation erleben.

Paramystische Phänomene

Vom 14. bis zum 16. Jh. vermehrte sich vor allem auch in der Volkssprache das immer noch handschriftlich überlieferte Erbauungsschrifttum sprunghaft. In ihm spielen auch religiöse Paraphänomene wie Weissagungen, Prophetien, Drohbotschaften, Visionen, Traumbilder und Mirakelgeschichten aller Art eine wichtige Rolle. Diese Art von Religiosität und ihre Darstellung nennt man oft auch Mystik. Ja jedes Nachdenken über Frömmigkeit, Gebet und Meditation im Mittelalter wird — vor allem von Religionshistorikern — unter der Kategorie „Mystik“

³ U. Köpf, Bernhard von Clairvaux (1090–1153), in: *Klassiker der Theologie*, Bd 1 (Hg. H. Fries, G. Kretschmar), München 1981, 181–197, 191 ff.

subsumiert. Wenn wir hier von Bernhard als Mystiker sprechen, soll *dieser* Aspekt ausgespart bleiben, obwohl er ein großer Lehrer des geistlichen Lebens in diesem allgemeinen Sinn war.

Bei Bernhard spielen, wie schon angedeutet, die mystischen Phänomene, die der Laie gern als das eigentlich Mystische versteht und die der Dogmatiker Matthias Premm als „unwesentlich mystische Vorkommnisse“⁴ zusammenfaßte, weder in seinem eigenen Schrifttum noch in den frühen Viten eine Rolle. Hierher gehören ekstatische Zustände, der *raptus* nach 2 Kor 12,2, bei dem der Mystiker in seinen Empfindungen meint, dem Körper entrückt zu sein; die Levitation, bei der der Körper über dem Erdboden schwebt; Lichtphänomene im ekstatischen Zustand; die Stigmatisation, durch die der Mystiker die Wundmale Jesu empfängt; langjährige Enthaltung von Nahrungsaufnahme und minimales Schlafbedürfnis.

Bernhard als „alltäglicher“ Mystiker

Alle diese „klassischen“ Phänomene der Mystik spielen bei Bernhard keine besondere Rolle. Auf Ekstase kommt er zwar wiederholt zu sprechen. Aber es hat sogar den Anschein, daß er das paramystische Phänomen eigentlich moralisch umdeuten möchte. So versteht er unter Ekstase das letzte Stadium der Gottesliebe, in dem der Mensch Gott nicht mehr wie ein Sklave (um der Hölle Strafe zu entgehen) und nicht mehr wie ein Mietling (um den Himmelslohn zu empfangen) liebt, sondern aus sich selbst *aus*-ziehend (in *Ek*-stase), in absoluter Selbstvergessenheit, nur mehr

Gott um seiner selbst liebt (Ep 11,8).⁵ Für Bernhard ist nicht das Phänomen der Paramystik, sondern die Frage der Gottesliebe interessant. Was er an der zitierten Stelle beschreibt, kann man mit Fug und Recht als Mystik deuten. Bernhard formuliert aber so, daß Leser schon gezweifelt haben, ob er das beschriebene mystische Phänomen überhaupt selbst erlebt habe.⁶ In seiner Lebensgeschichte des heiligen Malachias⁷, in die er vielfältig die Ideale, die er anstrebte, einfließen ließ, schildert er zwar Wundertaten aller Art, aber keine paramystischen Phänomene. Wir können daher diesen Aspekt bei der Behandlung des Mystikers Bernhard ausklammern und uns auf das der Mystik Wesentliche beschränken.

II. Bildlose Logos-Mystik

Wir suchen bei Bernhard vergeblich nach einer mystischen Autobiographie, sozusagen nach *seiner* „Geschichte einer Seele“. Wir finden in seinem reichen Schrifttum auch keinen methodischen Leitfaden zur Mystik, wie das etwa bei den spanischen Mystikern des 16. Jh. der Fall ist.⁸ Wir finden nur verstreut Stellen, die man als Selbstbekenntnis deuten kann. Aber selbst da stilisiert der Schreiber und hebt das Beschriebene auf eine allgemein gültige Ebene, daß man zu zweifeln beginnt, ob es sich hier wirklich um ein persönliches Bekenntnis handelt. Trotzdem dürfte die 74. Predigt zum Hohenlied keinen bloß fiktiven Charakter haben. Gleichwohl findet er darin gleichsam eine Entschuldigung für das Bekenntnis seiner mystischen Erfahrungen, indem er sich typologisch in den Stammbaum des heiligen Paulus

⁴ M. Premm, *Katholische Glaubenskunde*, Bd 4, Wien 1953, 502.

⁵ Ep 11,8. S. Bernardi Opera, aaO, Vol. VII, 52–60, 58 f.

⁶ Ebd.: Er wisse nicht, ob jemand in diesem Leben soweit komme, daß der Mensch sich nur um Gottes willen liebe. Einige, die wohl Erfahrung hätten, behaupteten das. Er halte es eingeständenermaßen für unmöglich.

⁷ Bernhard Werke, aaO, 453–597.

⁸ U. Köpf, *Bernhard*, aaO, 193.

beginnt: Weil der Apostel es wagte, über seine mystischen Gaben zu sprechen, wage er, Bernhard, es auch:

Jetzt aber ertragt eine kleine Weile ein bißchen Torheit von mir. Ich will, wie versprochen, erzählen, wie es mir selbst hierin ergangen ist. Das gehört sich zwar nicht. Doch ich will etwas verraten, um euch zu nützen. Und wenn ihr dadurch Fortschritte macht, will ich getrost meine Torheit tragen; wenn nicht, gestehe ich meine Torheit offen ein.

Ich bekenne, auch zu mir ist das WORT gekommen — ich sage das voller Torheit (2 Kor 11,21) —, und schon öfter. Obwohl es öfter bei mir eingekehrt ist, habe ich einige Male sein Eintreten gar nicht bemerkt. Ich spürte, daß es da war. Ich erinnerte mich im nachhinein, daß es zugegen gewesen war. Zuweilen konnte ich auch sein Kommen vorausspüren, aber unmittelbar spüren konnte ich sein Kommen niemals, auch nicht sein Gehen. Denn woher es in meine Seele kam oder wohin es wiederum ging, das, so gestehe ich, weiß ich bis zur Stunde noch nicht, nach dem Schriftwort: „Du weißt nicht, woher er kommt oder wohin er geht“ (Joh 3,8). Das ist kein Wunder, denn es ist ja der, von dem es heißt: „Und deine Spuren erkennt man nicht“ (Ps 77,20). (SC 74,5)⁹

Es ist bemerkenswert, daß der Mystiker — ganz anders als die Visionäre und Mystizisten — völlig gegenstandslos von der Begegnung mit dem „Wort“ spricht. Obwohl ihm sonst die Menschheit Jesu in der Andacht und im Denken viel bedeutet, ist hier sicher nicht ohne Grund vom ewigen Logos die Rede. Er macht zwar klar, daß es für ihn nur den menschengewordenen Logos gibt, wie er ihn in der Erzählung von den Emmausjüngern bildlich vor sich hat. („Bleibe bei uns, denn es will Abend werden . . .“ Lk 24, 28f) Der Logos der Mystik und der Logos der Evangelien ist demnach identisch. Trotzdem spricht Bernhard nicht von Christus, sondern vom „Wort“.

Mystik als Gotteserkenntnis, die von innen, nicht von den Sinnen kommt

Der Grund ist offensichtlich: Die mystische Begegnung hat nichts mit den Sinnen, nichts mit Bild und Gleichnis zu tun, denn das „Wort ist Geist“ (SC 74,3):

Sicher ist das WORT nicht durch die Augen eingetreten, denn es hat keine Farbe. Auch nicht durch die Ohren, denn es hat keinen Klang. Auch nicht durch die Nase, denn es durchdringt nicht die Luft, sondern den Geist; es hat zwar Luft erschaffen, schenkt ihr aber keinen Duft. Auch nicht durch den Gaumen, denn es ist nichts, was man essen oder trinken kann. Auch mit dem Tastsinn habe ich es nicht erfaßt, denn man kann es nicht berühren. Auf welchem Weg ist es also hereingekommen? Oder ist es vielleicht gar nicht hereingekommen, weil es nicht von draußen gekommen ist? Denn es ist ja nicht ein Ding außerhalb meiner selbst. Aber es kann auch nicht aus meinem Innern gekommen sein, weil es gut ist und weil ich weiß, daß in mir nichts Gutes ist. Ich bin in die höchsten Giebel meines Wesens hinaufgestiegen — und siehe: das WORT war oberhalb von allem. Ich bin in die tiefsten Keller meines Wesens als neugieriger Forscher hinabgestiegen — und dennoch: es fand sich unterhalb von allem. Wenn ich nach draußen schaute, so erfuhr ich, daß es weiter außen war als alles, was außerhalb von mir ist. Wenn ich in mein Inneres schaute, daß es weiter innen war als alles, was in mir ist. Und ich erkannte, wie wahr es ist, was ich gelesen habe: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28). Aber selig ist der, in dem das WORT ist, der für das WORT lebt, der durch das WORT bewegt wird! (SC 74,5)¹⁰

Bernhards Mystik besteht demnach nicht aus Visionen, Auditionen u. ä. Phänomenen, sondern im plötzlichen, vergänglichem, aber spürbaren Innewerden der persönlichen Gegenwart der zweiten göttlichen Person. Dazu deutet Bernhard mit dem Zitat aus der Areopagrede an, daß seine „Wortmystik“ an sich eine Schöpfungsmystik ist: Der Mystiker wird des schöpferischen dreieinigen Gottes in der Tiefe seiner Seele inne, als des letzten

⁹ Zur Übersetzung der Texte vgl. Bernhard von Clairvaux, hg., eing. und übers. B. Schellenberger, Olten etc. 1982, 207—212, 209. S. Bernardi Opera, Vol II, Sermones super Cantica Cantorum (= SC) 36—86, ed. J. Leclercq etc., Rom 1958, 239—246

¹⁰ Schellenberger, aaO, 209 f.

Grundes, der schon das Geschöpf getragen hatte, noch bevor es ihn erkennen konnte.

Die Mystik und ihre moralische Wirksamkeit

Der Heilige erfährt die tröstende Gegenwart des Wortes (SC 14,6) besonders durch ihre Wirkungen. Sie bewirkt die moralische Verwandlung des Menschen von innen her, die *reformatio vitae*:

Du fragst nun, woher ich überhaupt weiß, daß das WORT da ist, wenn doch alle seine Wege derart un wahrnehmbar sind. Es ist lebendig und wirksam (Hebr 4,12). Gleich nach seinem Eintreten weckte es meine schlafende Seele auf. Es bewegte, erweichte und verwundete mein Herz, denn dieses Herz war hart und steinern und recht krank. Das WORT begann auszureißen und zu zerstören, aufzubauen und zu pflanzen (Jer 18,9), das Dürre zu bewässern, das Finstere zu erleuchten, das Verschllossene zu öffnen, das Gefrorene in Glut zu versetzen, das Krumme gerade und das Uebene zu ebenen Wegen zu machen (Lk 3,5), so daß meine Seele den Herrn pries, und alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen (Ps 103,1).

So trat zu mir manchmal das WORT als Bräutigam ein. Aber niemals hat es sein Eintreten durch irgendwelche Anzeichen kundgetan, weder durch ein Wort, noch durch eine Gestalt oder einen Schritt. Kurz: durch keinerlei Bewegung seiner selbst wurde es mir offenbar, durch keines meiner Sinnesorgane glitt es in mein Inneres. Nur an der Erregung meines Herzens habe ich, wie schon gesagt, seine Gegenwart erkannt. Am Schwinden meiner Leidenschaften, am Zusammenschrumpfen meiner fleischlichen Empfindungen merkte ich seine mächtige Wirkkraft. Am Aufstöbern und Entlarven meiner verborgenen Schwächen und Fehler stellte ich staunend die Tiefe seiner Weisheit fest. An einer noch so geringen Verbesserung meiner Lebensart erfuhr ich, wie gut und mild es war. An der Erneuerung und Wiederherstellung meiner inneren Gesinnung, das heißt meines inneren Menschen, stellte ich bis zu einem gewissen Grad fest, wie schön seine Gestalt war. Und angesichts all dieser Wirkungen geriet ich in Schrecken und Staunen ob seiner gewaltigen Größe. (SC 74,6)¹¹

Bernhard drückt seine Kontingenzerfahrung (= Erfahrung der geschöpflichen

Kreatürlichkeit) auch durch die Betonung der zeitlichen Begrenzung der mystischen „Gegenwart“ aus. Das Wort kommt unvorhergesehen, „plötzlich“ (SC 9,7), es verweilt kürzere Zeit (SC 85,13) und wird zunächst als „Tröstung“ (SC 14,6) erlebt. Nochmals zusammenfassend gesagt, ist für diese „Autobiographie“ die Gegenstandslosigkeit und „Natürlichkeit“ des Gnadenerlebnisses wichtig. Es ist eine trinitarische Mystik, in der das göttliche „Wort“, nicht der Heilige Geist als Einwirkender erlebt wird.

III. Mystik und die neue Freiheit

Aus dem Vorhergehenden konnten wir entnehmen, daß die mystische Gotteserfahrung die *reformatio vitae* bewirkt und sich daran offenbart. Bernhard versteht demnach die Mystik als ein Stadium im Erlösungsweg des Menschen. In seinem Buch über die „Gnade und den freien Willen“¹² formuliert er die Frage im Zusammenhang mit der stufenweisen Wiedergewinnung der Freiheit, die im erbsündlichen Zustand teilweise verloren ist. Nach Bernhard ist der gefallene Mensch zwar prinzipiell seinem Willen nach frei. Er nennt das die *libertas arbitrii* (Entscheidungsfreiheit). Aber jeder erlebt täglich seine Unfreiheit, indem ihm das Böse leichter fällt als das Gute: Denn es fehlt ihm die Weisheit des Urteils (*libertas concilii*, die Freiheit der „rechten“ Entscheidung, des Rates). Durch ungeordnete Eigenliebe werden dem Willen oft schlechte „Ratschläge“ erteilt. Diese Unfreiheit führt zu sündhaften Handlungen. Letztlich liegt aber der Grund für unsere Unfreiheit und Sündhaftigkeit nicht nur im Verstand, sondern auch in den Tiefen des menschlichen Herzens, wo die *affectiones* anzusiedeln sind, der

¹¹ Ebd., 210 f.

¹² Bernhard Werke, aaO, 171–255, 154 ff.

Bereich der Gefühle, Triebe und Leidenschaften. Wenn dieser Bereich von der *libertas complaciti* (der Freiheit des „Wohlgefallenes“) erfaßt wird, dann fällt es dem Menschen leichter, das Gute als das Böse zu tun, er wird unfähig zu sündigen. Dieses Stadium ist endgültig in der Anschauung Gottes erreicht, wo der Mensch von der Unmittelbarkeit Gottes derart getroffen ist und sein Gutsein so intensiv spürt, daß er sich nicht mehr dagegen aufzulehnen vermag. Diese Momente eines geradezu unmittelbaren Innewerdens Gottes, d. h. also die mystische Gotteserfahrung, prägt sich in den tieferen Schichten der Seele so ein, daß der Mensch diese Augenblicke und damit die Gutheit Gottes schwer vergessen kann. Die so gewonnene *libertas complaciti* macht es dem Mystiker immer schwerer, daß er die Gutheit des Geschöpfes der Gutheit des Schöpfers vorzieht, d. h., daß er sündigt. In der Mystik nähert sich der Mensch immer mehr der paradiesischen Freiheit und Unversehrtheit. Erlösung ist für Bernhard demnach nicht bloß eine Sache des Verstandes und des Willens. Die Gotteserfahrung im allgemeinen und dann die mystische Erfahrung im strengeren Sinn wäre ein Ausdruck dafür, daß Gott auch die tieferen Schichten des Menschen erfaßt hat. Bernhard läßt den Leser nicht im unklaren, daß Möglichkeit und Ziel, Gott zu „verkosten“, das wahre Leben ausmachen. Die Nachdenklichkeit, die *consideratio*, das Nachsinnen über Gott, die Menschen und die Welt empfiehlt Bernhard dem Papst als notwendige Voraussetzung für eine nicht ganz sinnlose Amtsführung. Aber in Wirklichkeit hält er die Amtsgeschäfte auch des Papstes nur für ein notwendiges Übel und für Zeitverschwendung, verglichen mit dem kontemplativen Leben, das durch mystische

Erfahrung gekrönt wird.¹³ Er verschließt sich nicht der Notwendigkeit des aktiven Lebens. Er selbst hatte sich ein Drittel seines Lebens äußeren Aufgaben gewidmet. Aber er bezeichnet sich deshalb auch als Monstrum, ein gespaltenes Wesen, „die Chimäre seiner Zeit“ (Ep 250,4). Gleichzeitig warnt er aber die Kontemplativen davor, die „täglichen Tätigkeiten der Liebe“ zu verabsäumen (Ep 11,10). Dem tätigen Seelsorger und Bischof empfiehlt Bernhard nicht die Mystik, sondern die Stufen der Gottes- und Nächstenliebe, wohlwissend, daß Liebe und Mystik zwar keine Gegensätze sein müssen, daß aber das „Höchste immer noch die Liebe“ (nach 1 Kor 13) ist.

Der vorgegebene Raum ermöglichte nur eine andeutungsweise Behandlung des Themas. Trotzdem meine ich, daß folgende Schlußfolgerungen gut begründbar sind: Bernhards Ruhm als „Mystiker“ wurde natürlich auch durch sein Leben und das Beispiel, das er seinen Zeitgenossen gab, begründet, aber nicht nur. Vielmehr war es die hohe literarische Qualität seines Schrifttums, die sein geistliches Profil verewigten. Es gibt von ihm kaum ein Schriftstück, das sich, abgesehen von seiner künstlerischen und intellektuellen Qualität, nicht auch als geistliche Lesung gebrauchen ließe. Nicht unerheblich für seinen Ruf als Mystiker war aber auch die Tatsache, daß er das Hohelied durch seine (immer noch lesenswerten) Kommentare in mystisch und geistlich interessierten Kreisen hoffähig gemacht hatte. Wir konnten an einem für Bernhard repräsentativen Beispiel zeigen, daß seine Mystik an sich „unsinnlich“ ist und daß Bernhard offensichtlich Wert darauf legt, dies für alle Zeiten festzuhalten. Ich glaube, daß für Bernhard genau aus diesem Grund nicht die Beobachtung der Tiefenpsycho-

¹³ *De consideratione*, Bernhard Werke, aaO, 625–827, 628 ff. S. Bernardi Opera, Vol. III, 393 ff.

logie zutrifft, daß seine Mystik verdrängte Sexualität und eine Form sublimierter Erotik sei. Das mag für manche seiner spätmittelalterlichen Nachfolger und Nachfolgerinnen gelten. In der Bernhardi-Liturgie wurde später mit einer zauberhaften Choralmelodie aus Hl 1, 13 eine Antiphon gebildet: „Mein Geliebter ist wie ein Myrrhenbüschel, das zwischen meinen Brüsten liegt (*inter ubera mea commorabitur*).“ Das wurde später auf Bernhard selbst angewendet. Es galt in diesem Sinne als mystisch. Heute würde man das als hoch poetisch, als die Sprache der erotischen Liebeslyrik bezeichnen. Aber mit Mystik im Sinne Bernhards haben diese Bilder zunächst nichts zu tun. Das Beispiel soll aber nur zeigen, daß durch Bernhards

Kommentare (im Nebeneffekt sozusagen) die Sprache der Erotik im Bereich der weltlichen Literatur erheblich beeinflusst wurde. Immerhin waren die ersten Troubadours Zeitgenossen Bernhards. Obendrein machte diese Vorstellungswelt aber auch für die Darstellung mystischer Erfahrungen Schule.

Bernhard hat als Lehrer der Mystik immer wieder das Erlösungswerk als fortschreitenden Prozeß neben seinem grundsätzlichen Vollzug gepredigt. Durch die mystische Gotteserfahrung sollte der Christ im Glauben und in der Liebe befestigt werden. So wurde Mystik zu einer Vorform des glaubenden Sterbens und der *sobria ebrietas* (der „nüchternen Trunkenheit“) der leiblichen Auferstehung.

Oberösterreichische
LANDESBANK



HYPOTHEK
BANK



Die gute Hand fürs Geld

Neuerscheinung
Verlag Passavia

Zu Fuß
mit Zeichenstift
und Pinsel
von der Quelle
bis Passau

Donau-
Impressionen

Werner
Rosenbusch

116 Seiten, 23 × 21,8 cm,
Pappband 48,- DM



Verlag Passavia · Postfach 21 47 · 8390 Passau 1

ERICH GARHAMMER

Auch junges Volk ist Gottes Volk

Thesen zum gespannten Verhältnis von Jugend und Kirche

Dieser Text wurde 1989 beim 1250-Jahr-Jubiläum der Diözese Regensburg vorgetragen. Er macht auf eine Problematik aufmerksam, die zu Spannungen im Verhältnis von Jugend und Kirche geführt hat, an denen nicht immer die Jugendlichen schuld sind. Der Verfasser ist Dozent für Homiletik an der Universität Passau. (Redaktion)

zugleich Erwachsene auf blinde Flecken in ihrem Christsein und auf bedenkliche Lücken aufmerksam machen können. Die Jugend hat nicht nur das Recht, immer wieder am Überkommenen zu rütteln und es auf seine Echtheit hin abzuklopfen; es gehört zu ihrer historischen Aufgabe, daß sie dies tut, und wenn sie diese Aufgabe nicht erfüllt, wird die Kirche senil. Schließlich ist das, was Jesus Christus der Welt gebracht hat, so unausschöpflich reich und zugleich immer wieder so sehr von Alterungs- und Verfallsprozessen bedroht, daß jede Generation vor der Aufgabe steht, das Evangelium neu zu entdecken.¹

1. Muß die Kirche die Jugend verlieren? So lautete im Jahr 1981 die Frage des Münsteraner Pastoraltheologen A. Exeler. Seine Antwort war unmißverständlich: Ja, die Kirche verliert die Jugend, wenn sie sich nicht ändert und bekehrt. Exeler verwies dabei auf das in der Kirche oft brachliegende Potential des Glaubens junger Menschen.

„Gewiß, die Jugendlichen sehen vieles einseitig und verkürzt; aber können wir, die Erwachsenen und die Alten, sicher sein, daß dies bei uns so grundsätzlich anders ist? Haben sich nicht diejenigen, die im Christentum groß und alt geworden sind, so sehr an *ihre* Weise des Christseins gewöhnt, daß sie diese fraglos und selbstverständlich für die allein richtige und die allein vertretbare halten? Erwachsene sind in dieser Beziehung oft erstaunlich blind. Viele rechnen gar nicht ernstlich mit der Möglichkeit, daß die Jugendlichen mit *ihrer* Weise, die Sache Jesu Christi zu sehen, und mit *der* Weise, wie sie versuchten, seine Botschaft heute zu leben, nicht nur recht haben, sondern

2. Wie schwierig es ist, von der Bekehrung der Kirche zu sprechen, zeigte sich auf der Rottenburger Synode. Der Textvorschlag „Ziel unserer kirchlichen Jugendarbeit ist nicht, junge Menschen unbedacht an eine überkommene Gestalt von Kirche anzupassen“ wurde abgelehnt. Statt dessen wurde folgende Formulierung beschlossen: „Unsere kirchliche Jugendarbeit soll dazu beitragen, daß junge Menschen ihre Berufung im Glauben erkennen, die Kirche als die neue Gemeinde des Heils glaubwürdig und aktiv mitgestalten und als Christen Verantwortung für die Zukunft der Welt übernehmen.“² Dieser letzte Satz ist mit Sicherheit richtig — nur so abgeklärt und entschärft, so daß er Jugendliche nicht mehr „schärft“. Jugendarbeit passiert aber immer in einer bestimmten

¹ A. Exeler, *Muß die Kirche die Jugend verlieren?*, Freiburg 1981, 19f. Ebd. 19f. Vgl. auch U. Hemel, *Neuer Wein in alten Schläuchen* (Mt 9,17). Die Herausforderung der Kirche durch die Jugend heute, in: *Kontakt. Mitteilungen für Religionslehrer im Bistum Augsburg* 2/1987, 16–21. Hemel spricht den Jugendlichen das „Charisma des Aufbruchs“ zu, während die Erwachsenen eher das „Charisma kritisch-kreativer Loyalität“ verkörpern. „Wenn das Charisma des Aufbruchs und der Erneuerung sich mit dem Charisma kritisch-kreativer Loyalität verbindet, dann kann es auch im religiösen Bereich zu einer neuen Solidarität zwischen den Generationen kommen. Ihr Grund liegt dann in der Gemeinsamkeit der suchenden Bewegung, die sich als Suche nach Authentizität selbst dann bewährt, wenn es nicht immer gemeinsame Standpunkte geben kann.“ (21)

² Vgl. dazu R. Bleistein und P. M. Zulehner (Hg.), *Mit der Jugend Gott suchen. Perspektiven für die kirchliche Jugendarbeit*, München 1987.

Zeit und an einem bestimmten Ort mit jeweils unterschiedlichen Fragestellungen und Herausforderungen. Sie kann deshalb nie alles auf einmal sagen, sondern darf sich Prozesse gönnen, Wege, Umwege, Konflikte und Versöhnungserfahrungen.³ Die Verantwortlichen in der Jugendarbeit stehen dabei freilich in keiner beneidenswerten Position: sie werden einerseits von den Jugendlichen als Vertreter der „Institution Kirche“ verstanden, andererseits von den Verantwortlichen und Amtsträgern in der Kirche oft mißtrauisch beargwöhnt, daß sie sich nur partiell mit der Kirche identifizieren. Diesen „heißen Stuhl“ spüren die Verantwortlichen in der Jugendarbeit momentan sehr stark.

3. Im Verhältnis von Jugend und Kirche geht es aber nicht um feierliche Proklamationen, sondern um dialogische, prozeßorientierte und offene Formen der Auseinandersetzung. Es handelt sich — wie es die Rottenburger Synode formuliert hat — um eine Weggefährtschaft.

Meine These lautet nun: Die Beziehung von Kirche und Jugend ist deshalb so belastet, weil das Unterwegssein der Kirche so wenig spürbar ist. Kirche wird erlebt als starr, als fertig, nicht als Weggefährtin, sondern als Verwalterin von Dogmen, als Antwortmaschine auf alle Fragen. Günter Eich hat in seiner Büchnerpreisrede etwas von diesem Gefühl ins Wort gehoben:

„Das Verzwickte unserer Situation ist es, daß die Antworten da sind, bevor die Fragen gestellt werden, ja, daß viele uns wohlgesinnte Leute meinen, da es so gute Antworten gäbe, solle man auf die Fragen überhaupt verzichten . . . Wir öffnen den Mund zu einer Frage. Aber die Antwort kommt ihr voraus. Sie paßt zwar nicht ganz zu der Frage, die wir im Sinn gehabt hatten, aber sie ist doch wieder sehr ansprechend, Wörter und Sätze von hohem ethischen Rang, denen man nicht widersprechen kann, ohne sich als minder

zu entlarven. Ebenso bedrückend wie das hohe Ethos ist ein Verwesungsgeruch, der die Räume immer mächtiger erfüllt. Wir möchten gern das Fenster öffnen oder wenigstens fragen. Aber es gibt keine Fragen mehr und keine Fenster, die sich öffnen lassen. Nichts steht in Frage, es ist alles beantwortet . . . Wir bleiben mit einigen Körben, Kisten und Säcken voll Antworten allein.“⁴

Im Gegensatz dazu steht die Erfahrung, daß man die Christen des Anfangs die „Leute des Weges“ nannte. Was faszinierte die anderen Menschen an den Christen so sehr, wenn sie ihnen den Ehrennamen „Leute des Weges“ zuschrieben? Es wurde offensichtlich noch erkannt, daß Christen den Jesusweg gingen, den Weg Jesu, der selber von sich gesagt hat: „Ich bin der Weg.“ Der Jesus-Weg war zunächst der Weg zu den Außenseitern, den Notleidenden, zu den Marginalisierten, zu den Menschen am Rande. Dieser Weg war riskant und kostete Jesus den Kopf.

Bezeichnend aber ist, daß Jesus auch aus anderen Erfahrungen ein Weggeschehen machte. So deutete er etwa ein römisches Zwangsinstitut um: ein römischer Soldat konnte nämlich jeden Juden zwingen, eine Meile weit sein Gepäck zu tragen. Nach dieser Meile war er schließlich wieder entlassen. Jesus sagt in der Bergpredigt: „Wenn dich jemand bittet (zwingt), eine Meile mitzugehen, dann geh zwei mit.“ Dies gehört zu den paradoxen, verblüffenden Verhaltensweisen Jesu; er meint damit: wenn dich jemand zu etwas zwingt, dann leiste noch mehr, so wirst du den Zwang von innen her aufbrechen und schließlich eine neue überraschende Situation schaffen. In diesen Sätzen Jesu scheint mir die Weggefährtschaft mit der Jugend grundgelegt: wenn jemand schwierig ist, Anfragen hat, hat er zwei Meilen verdient, nicht nur eine. Im Mitgehen ändert sich schließlich das Problem,

³ Vgl. dazu E. Garhammer u. a. (Hg.), . . . und führe uns in Versöhnung. Zur Theorie und Praxis einer christlichen Grunddimension, München 1990.

⁴ Büchner-Preis-Reden 1951–1971, Stuttgart 1972, 78 und 81.

wird eine neue Sicht erlebt, ist Änderung möglich.

4. Eine wichtige Voraussetzung der Weggefährtschaft ist allerdings das Zuhörenkönnen: Kirche stellt sich für die jungen Leute oft dar als eine redende, belehrende und predigende Kirche. Der Pastoralpsychologe Christoph Piper hat diese Erfahrung folgendermaßen festgehalten:

„Seit nahezu 20 Jahren bin ich in der Seelsorge-Fort- und Weiterbildung tätig. Ich habe in dieser Zeit reichhaltiges Material sammeln können: schätzungsweise 3000 Protokolle von Seelsorgsgesprächen aus den unterschiedlichsten seelsorgerlichen Situationen . . . Wir haben diese Gespräche ausgewertet und daraufhin untersucht, wie hier Seelsorge geschieht. Dabei tritt ein bestürzendes Merkmal unserer Seelsorge zutage: Wir Seelsorger sind von Haus aus und fast durchgehend unfähig, zuzuhören und zu verstehen! Es zeigt sich von einem Gespräch zum andern: Wir verstehen nicht, was unsere Gesprächspartner sagen wollen, viel zu früh verneinen wir, wir hätten verstanden, geben dann Antworten, welche unsere Gesprächspartner wiederum nicht verstehen können, wir geben Ratschläge, die das eigentliche Problem noch gar nicht im Auge haben; wir verhindern, daß unsere Partner sich aussprechen können, indem wir sie unterbrechen: und das alles tun wir, ohne es zu merken.“ Piper zieht daraus den Schluß: „Die Kirche . . . hat in Jahrhunderten das Reden, das Predigen und Argumentieren eingeübt — sie hat dem anderen Pol des Spannungsgefüges, das Zuhören, das Aufhören, das den anderen Wahrnehmen kaum Beachtung geschenkt.“⁵

Im Buch Hiob heißt es: „Höret doch meiner Rede zu und laßt mir das euer Tröstung sein“ (Hiob 21,2). Das Zuhören und das Nichtreden, das Dabeisein und das Nicht-gleich-alles-Wissen kann oft ein stärkerer Trost sein als alles Dogmatisieren.

5. Die Kirche hat auf dem II. Vatikanischen Konzil ein Bildwort von sich neu entdeckt, das das Unterwegssein wieder neu zum Klingen bringt: Kirche als Volk

Gottes. Der Begriff Laos (Volk), von dem unser Wort Laie kommt, ist also die Bezeichnung, die für jeden Christen zutrifft. Das Laiesein — grundgelegt in den Sakramenten von Taufe und Firmung — gehört zu der Grundberufung jedes Christen. Alle weiteren Berufungen sind keine Intensivierungen, sondern Entfaltungen dieser einen Berufung. Der Begriff des Volkes Gottes hat dabei den des „Leibes Christi“ nicht abgelöst, sondern in sich integriert: das Volk Gottes lebt nicht nur vom Unterwegssein, vom Exodus, vom Auszug aus Ägypten, von allen knechtenden Strukturen, es wird „Leib Christi“ durch das Festhalten an dem erlösenden Weg Jesu; dazu gehören sein Leben, Sterben und seine Auferstehung. Das Entstehen des Volkes Gottes ist immer wieder neu das Miteinander der verschiedenen Begabungen. Es geht dabei um ein gleichberechtigtes Miteinander. Ich möchte das Ganze deutlich machen am Beispiel des Hundertwasser-Hauses in Wien. Für Hundertwasser besteht ein Hausbau aus drei Prozessen: der Planung des Architekten, wobei diesem die Benutzung des Lineals untersagt wird; der Ausführung durch die Maurer, die beim Bauen verändernd eingreifen dürfen; und der Einrichtung durch die Bewohner, die ihrer Wohnung eine je individuelle Gestalt geben dürfen. Für Hundertwasser ist das Haus etwas sehr Wichtiges und Substantielles, nämlich die dritte Haut des Menschen neben seiner ersten Haut, der wirklichen, durch die er atmet, neben der zweiten Haut, der Kleidung, mit der er sich auch ausdrückt. In diesem Sinne wollen Jugendliche das fertige Haus der Kirche nicht nur bewohnen, sondern sie wollen es von Anfang an mitgestalten. Junge Menschen wollen in der Kirche etwas tun, sie wollen etwas eigenverantwortlich tun, sie wollen tun,

⁵ C. Piper, Seelsorge — ihr Ort im Handeln der Kirche, in: Deutsches Pfarrerberblatt 89 (1989) 179.

was Freude macht, und sie wollen das tun, was wichtig ist für das persönliche Leben und Konsequenzen hat für den Alltag. In diesem Sinne bringen junge Menschen

eine wichtige Dimension ein, die ein Wesensmerkmal der Kirche ausmacht: Das Tun, das Engagement, die Orthopraxis.⁶

⁶ Vgl. dazu G. Tischler, Wenn das Überleben gelingen soll. Der Beitrag kirchlicher Jugendarbeit zur Ermöglichung praktisch gelebter Überzeugungen, in: H. Windisch (Hg.), Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge, Regensburg 1987, 101–128, hier 107–109.

Theodor Maas-Ewerd

„Vom Pronaus zur Homilie“



Ein Stück „Liturgie“ in jüngster Geschichte und pastoraler Gegenwart

Band 8 aus der Reihe Extemporalia — Fragen der Theologie und Seelsorge. — 96 Seiten, Broschur, ISBN 3-7721-0117-8; DM 16,80, ÖS 131,04.

Der Wandel der Verkündigung in der Liturgie „Vom Pronaus zur Homilie“ als integrierender Teil der Liturgie wirft brennende Fragen auf. Um sie und um Gefahren dieser Entwicklung geht es in dieser aktuellen Studie.

Franz-Sales-Verlag, D-8078 Eichstätt, Auslieferung in Österreich: Herder Wien

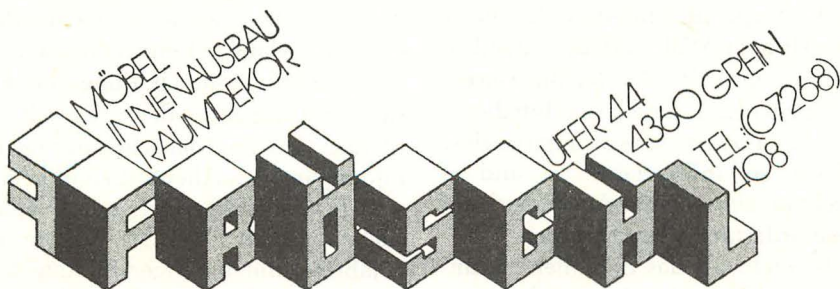


CHORHERRENSTIFT REICHERSBERG a. Inn

Bildungszentrum mit Kursen und Sommerkonzerten
beliebtes Ausflugsziel

Stiftsstüberl mit schönem Gastgarten beim Klostereingang
Verkauf der Stiftsweine Reichersberg und Klosterneuburg

Telefon 0 77 58/23 13, 23 14 — Kellerstüberl 23 24



Erzeugung von Kircheneinrichtungen
und Portalen

FRITZ MÜLLER

Zur Situation des Buches in Österreich

Der Verfasser, der selbst im Verlagswesen tätig ist, bietet eine nüchterne Information über Leseverhalten, Buchmarkt, Verlagswesen, Buchhandel und Buchgemeinschaften in Österreich. Die Situation ist nicht so triste, wie oft angenommen wird, aber auch nicht so ermutigend, daß es nicht noch vieler Anstrengungen bedürfte, um das Buch in höherem Maße als bisher zum Vermittler von Kultur und Werten werden zu lassen. (Redaktion)

„Zündet man Kerzen an, so erhält man Licht. Vertieft man sich in ein Buch, wird einem Weisheit zuteil. Die Kerze erhellt die Stube, das Buch erleuchtet das Herz.“ Wieweit verhalten sich die Österreicher nach diesem chinesischen Sprichwort? Während bei 71 % der Österreicher Abend für Abend das Fernsehgerät die Stube erhellt, lassen ca. 45 % unserer Landsleute zumindest einmal in der Woche ihr Herz durch ein Buch erleuchten. Trotz des Vordringens der elektronischen Medien, der Reizüberflutung, der Verpflichtungen durch die „Alltagsfreizeit“ (Pflege der Hobbys, des Zweitwohnsitzes etc. . .), ist die Zahl der Buchkäufer und Buchleser gestiegen.

Weder Kulturpessimismus noch Euphorie sind angebracht: Während die Statistiken mehr Leser und Buchkäufer ausweisen, steigt z. B. der funktionelle Analphabetismus, sinkt das Aufnahmevermögen selbst für Texte. Es muß daher — und es geschieht bereits — mehr Augenmerk auf die Leseförderung gelenkt werden.

Lesen ist mehr als das Erkennen zusammenhängender Buchstaben und Worte. Gertrud Fussenegger drückt das so aus:

„Ich meine, wenn ich vom Lesen rede, etwas anderes als die mehr oder minder unfreiwillige, aber kaum

vermeidliche, lächerliche Buchstabenfängerei, zu der uns Reklame und Plakate und hunderterlei auf uns niederprasselnde Zivilisationssignale zwingen. Ich meine auch nicht die Parforcejagd Zeitungslektüre quer durch die Welt von heute — oder durch das, was sich heute als Welt ausgibt. Ich meine auch nicht das Schmökern in Illustrierten oder Comics. Ich meine das Lesen von Büchern, richtigen Büchern, ungebildeten, meist langen, langen Texten, und selbst da bin ich noch heikel.“ (aus: „Drei Briefe zum Anlaß“, Linz 1989)

Die unterschiedlichen Lebensformen und -gewohnheiten der verschiedenen sozialen Schichten sind die eigentlichen Bestimmungsfaktoren des Leseverhaltens der einzelnen Menschen. Jüngere und besser Gebildete verbringen ihre Freizeit aktiver als sozial und finanziell Schwächere und Ältere. Auch beeinflusst die Wohnortgröße das Ausmaß der Zuwendung zum Buch: Je größer die Gemeinde, desto größer ist der Anteil der Buchleser. Nicht abhängig ist das Leseverhalten von der Lebensform, also dem Faktum, ob man im Familienverbund als „Single“, als berufstätiges Paar etc. lebt. Anhand sozio-demographischer Kriterien lassen sich verschiedene Kommunikationstypen bilden: Österreicher mit hoher Bildung und in allen Altersgruppen nutzen zumeist alle ihnen zur Verfügung stehenden Medien (18,5 %). Manche Jüngere (bis 30jährige) mit ebenfalls hoher Bildung verweigern sich zunehmend den tagesaktuellen Medien (9,3 %). Menschen mit niedriger Bildung in allen Altersstufen informieren sich fast ausschließlich durch audiovisuelle Medien (9,6 %). Ältere (über 60jährige) mit niedriger Bildung nutzen nur die tagesaktuellen Medien Fernsehen, Radio, Tageszeitung, aber keine Bücher. Nicht zu übersehen ist, daß eine Veränderung des Leseverhaltens, der Lesekultur,

vor sich gegangen ist. In den letzten Jahren ging der Trend vom Erlebnislesen zum Informationslesen; Bücher belletristischen Inhalts werden weniger zur Hand genommen als Sachbücher.

Wir haben es in Österreich mit einem Markt zu tun, der vor allem jenen Aufmerksamkeit schenkt, die ohnehin schon Buchbenützer sind. Die Chance für die gesamte Branche des Buchhandels und des Verlagswesens liegt darin, an jene heranzukommen, die derzeit noch nicht zu den Intensivlesern zählen, aber dennoch hie und da zu einem Buch greifen.

Die Österreicher sind weit stärker von Büchern umgeben, als von jenen angenommen wird, die zwar gern vor Analphabetismus warnen, im gleichen Atemzug aber über einen Trend zum Zweitbuch spotten.

Etwa ein Fünftel der Bevölkerung kauft das Buch nicht für den persönlichen Bedarf, sondern verwendet es als Geschenk. Das Intensivkäufersegment ist mit 12 % relativ gering. Hier setzt immer wieder die Sorge der Kulturpessimisten ein: Kaufen bedeute ja nicht gleich Lesen. Dabei wird jedoch vielfach übersehen, daß bei vielen Büchern selektives Lesen im Vordergrund steht. So z. B. bei Nachschlagewerken, bei pädagogischen Büchern und bei vielen Sachbüchern. Das Phänomen, daß ein Gut zwar gekauft, aber nicht oft oder gar nicht benutzt wird, ist auch bei vielen anderen Waren anzutreffen: z. B. bei Schallplatten, Sportgeräten, Heimelektronik etc.

Das Leseverhalten wurde in den letzten Jahren durch verschiedene Faktoren positiv beeinflusst, so z. B. durch die Einführung der Schulbuchaktion, die den Umgang mit dem Buch intensiver als vorher ermöglichte, oder durch die dichtere Versorgung durch Bibliotheken und Buchgemeinschaften.

Kinder und Jugendliche finden aufgrund des günstigeren Leseklimas generell gese-

hen eine stärker lesefördernde Atmosphäre vor als die Eltern- und Großelterngeneration. Die Ausweitung der Bildungsmöglichkeiten, das Drängen in Höhere Schulen, der Ehrgeiz, sich in vielfältiger Form weiterzubilden, wirken sich positiv auf das Leseverhalten aus.

Interessant ist auch, durch welche Impulse der Leser zum Buch gelangt. Eine Untersuchung des Kommunikationswissenschaftlichen Instituts der Universität Wien weist aus, daß fast die Hälfte aller Befragten durch Anregungen aus dem Freundes- und Bekanntenkreis einen Hinweis auf ein bestimmtes Buch erlangt, 11 % nennen den Buchhändler, erst dann folgen Besprechungen in Zeitungen bzw. in anderen Medien.

Von den Rahmenbedingungen her gesehen ist also das Buchlesen keine aussterbende Kulturtechnik. In Österreich ist die Situation eine wesentlich bessere als in vielen anderen Ländern, was sicher auch auf das geordnete Bildungssystem zurückzuführen ist. Während in unserem Land nur ca. 220.000 Menschen dem sogenannten funktionellen Analphabetismus zugerechnet werden müssen, d. h., daß sie nicht imstande sind, einem Zeitungstext Informationen zu entnehmen, belaufen sich diese Zahlen weltweit auf derzeit 900 Millionen Menschen, wobei hier natürlich die „echten“ Analphabeten mitgezählt sind. Allein in den USA schätzt man die Zahl der Analphabeten auf 30 Millionen, in der BRD immerhin noch auf drei Millionen.

Der funktionelle Analphabetismus ist in Österreich allerdings im Vormarsch und trifft vor allem jene Gruppe, die durch den Einfluß der elektronischen Medien gänzlich davon abgehalten wird, Nachrichten oder Informationen über gedruckte Medien einzuholen. So betrüblich diese Bilanz ist, kann — wie schon erwähnt — doch festgehalten werden, daß in unserem

Land ein grundsätzlich positives Leseklima vorhanden ist.

Bezüglich der künftigen Entwicklung auf diesem Sektor wird der Bildungspolitik weiterhin eine große Rolle zukommen. Bildung *an sich* hat Einfluß auf Lesekompetenz, weckt die Notwendigkeit, aber auch die Lust am Lesen. Rein marktwirtschaftlich betrachtet wird es in allernächster Zeit einen zusätzlichen interessanten Markt geben: Da die Alterspyramide ansteigt, die Menschen im dritten Lebensabschnitt gebildeter, aktiver und gesünder sein werden als heute, werden sie mehr zum Buch greifen. Senioren sind schon heute Intensivnutzer von Büchern und anderen Bildungsgütern. Das Flaubert'sche Motto: „Lesen um zu leben“ wird zwar nicht Lebensprinzip der Österreicher werden, aber es ist anzunehmen, daß dem Buch weiterhin ein hoher Stellenwert zukommen wird. Das selektive Lesen bzw. die Kombination der Benutzung von elektronischen Medien und Printmedien, vor allem auch des Buches, ist, wie die Wissenschaft nachweist, nötiger denn je, da sonst zu fürchten ist, daß der Abstand von Informierten und Nichtinformierten größer wird, je mehr sich die elektronischen Medien entwickeln. Wenn das Lesen seinen Stellenwert nicht behält, besteht die Gefahr einer neuen Zweiklassengesellschaft, einerseits der Wohlinformierten und andererseits der „Wissens-Habenichtse“.

Wer vielfältige Möglichkeiten der Mediennutzung, basierend auf der Lesefähigkeit, entwickelt hat, dem erschließen sich immer mehr und immer bessere Informationsquellen. „Die Welt geht nicht unter ohne Leser. Aber eine Gesellschaft ohne Leser, die sich der Schrift und ihrer Kultur versagt, wird ungenauer über sich selbst nachdenken, wird leichter verführbar, wird inhumaner.“ (Dr. Ulrich Wechsler, Vorsitzender der Stiftung Lesen, BRD).

Zur Situation des Büchermarktes in Österreich

Die Sicht des Buches als Kulturgut bedingt eine „Mythologie des Buches“, die viele vom Lesen abhält. Dennoch ist das Buch nicht nur elitärer Kulturvermittler, Ratgeber oder Unterhaltungselement, sondern hat auch eine nicht zu unterschätzende gesamtwirtschaftliche Bedeutung. Im österreichischen Buchmarkt sind insgesamt 11.000 Beschäftigte tätig. Innerhalb der Copyright-Industrien nimmt der Bereich Buch die 4. Stelle ein, was die Wertschöpfung anbelangt. Die Copyright-Industrien erwirtschafteten eine Wertschöpfung von 26,5 Milliarden Schilling, das sind 2 % des Bruttoinlandsprodukts. Der Anteil des Buches liegt dabei mit 3,5 Milliarden Schilling Wertschöpfung (0,3 % des Bruttoinlandsproduktes) nur geringfügig unter der wirtschaftlichen Bedeutung von Theatern und Festspielen. Im internationalen Vergleich kommt dem österreichischen Buchbereich nur durchschnittliche wirtschaftliche Bedeutung zu.

Die Gesamtumsatzentwicklung des österreichischen Marktes mit Waren des Buchhandels (Bücher und Zeitschriften) ist durch steigende Umsätze gekennzeichnet. Derzeit werden im Bereich des Buchhandels rund 6,5 Milliarden Schilling pro Jahr umgesetzt. Der ausschließlich mit Büchern erzielte Umsatz beläuft sich auf rund 3,5 Milliarden Schilling.

Das Verlagswesen

Die gegenwärtige Situation des Verlagswesens in Österreich läßt sich mit wenigen Schlagworten charakterisieren: Es werden weniger Bücher exportiert, österreichische Verlage verlegen weniger Titel, die Abhängigkeit vom Ausland wird durch die Verlagsaufkäufe größer, der Import deutschsprachiger Literatur nimmt zu, einige wenige große Inlandsverlage domi-

nieren das Geschehen, engagierte Kleinverleger bilden eine interessante Alternative.

Häufiger als in vielen anderen Branchen kam es in jüngster Zeit im österreichischen Verlagswesen zu Verkäufen und Verlagsübernahmen oder auf Grund des starken Konkurrenzdrucks zu Konkursen. Der ausländische Einfluß drückt sich aber nicht nur in den Besitzverhältnissen aus, sondern auch in den am österreichischen Buchmarkt angebotenen Büchern. Vier von fünf in Österreich gekauften Büchern stammen aus deutschen Verlagen.

Die Verlagsszene in Österreich ist weiters in ihrer Eigentümerstruktur durch die Bindung an große öffentliche Institutionen gekennzeichnet, Kommunen wie die Stadt Wien oder der Gewerkschaftsbund oder die Industriellenvereinigung oder Parteien und nicht zuletzt die katholische Kirche sind es, die als Eigentümer der großen Verlagshäuser auftreten.

Als Alternativentwicklung zu den sich verstärkenden Konzentrationen am Buchmarkt treten immer mehr Privatpersonen als Klein- und Selbstverleger auf. Aufgrund ihrer beschränkten finanziellen Möglichkeiten, vor allem in Vertrieb und Marketing, bedienen sie sich zunehmend neuer Vertriebswege außerhalb des traditionellen Buchhandels. In Österreich Verleger zu sein bedeutet immer noch, oder besser gesagt, mehr denn je, ein Risikogeschäft zu betreiben.

Im Adreßbuch des österreichischen Buchhandels sind etwa 550 Verlage verzeichnet. Viele von ihnen existieren allerdings nur auf dem Papier oder als Scheinadresse für in Österreich gar nicht arbeitende ausländische Verlage. Die Zahl der an der Buchproduktion beteiligten Verlage wird auf etwa 230 geschätzt, jene die regelmäßig und professionell Editionen herausbringen nur auf 120 bis 150. Von diesen sind es wiederum nur etwa 25 Verlage, die wirklich bedeutend sind. Ganz wenige

wagen sich an die Edition von Literatur. Die österreichischen Literaten müssen daher größtenteils zu deutschen Literaturverlagen ausweichen.

Die österreichischen Verlage produzieren insgesamt gesehen knapp über 9000 Neuerscheinungen pro Jahr, davon gelangen aber nur 3300 in den Buchhandel, der Rest sind Dissertationen, Festschriften, Chroniken usw. Zum Vergleich dazu: Im gesamten deutschen Sprachraum erscheinen pro Jahr ca. 90.000 Titel. Schon allein aus dieser Zahl läßt sich ablesen, wie stark die Überflutung mit deutschsprachigen Werken aus dem Ausland ist. Dazu kommt noch, daß der Export von Büchern aus Österreich in die angrenzenden deutschsprachigen Länder seit Jahren rückläufig ist.

Das starke Durchdringen des österreichischen Marktes mit ausländischer Produktion bedeutet in jedem Fall einen Kulturverlust. Es gibt seit kurzem Ansätze — gefördert durch Finanzmittel des zuständigen Ministeriums für Unterricht, Kunst und Sport — dem österreichischen Buch im allgemeinen und der heimischen Literatur im besonderen einen höheren Stellenwert im Ausland zu ermöglichen. Um die literarische Identität Österreichs zu stärken bzw. zu wahren, bedarf es sicherlich noch weiterführenderer Initiativen.

Der Buchhandel

Obwohl die Buchhandelsumsätze in den letzten Jahren stetig steigen, verändern sich die Lesegewohnheiten der Österreicher wenig. Auch die Bereitschaft, für Bücher Geld auszugeben, ist seit Jahren konstant: 0,4 % des Haushaltsbudgets (die Pro-Kopf-Ausgaben des Österreichers für Bücher liegen bei 370 Schilling pro Jahr).

Buchhändler wollen und müssen in erster Linie Bücher verkaufen. Viele sind aber, dank ihrer Ausbildung und ihres persönlichen Engagements, an einer intensiven

Kunden- und Leserbetreuung interessiert; man kann daher Buchhändler im wahren Sinne des Wortes als Kulturvermittler ansehen. Für viele Buchkäufer ist die Bindung an einen bestimmten Buchhändler von unschätzbare Bedeutung. Viele der Käuferschichten spüren aber vor dem Kauf von Büchern Schwellen- und Berührungängste. Um diese abzubauen, geht der Trend zu großflächigen Verkaufsläden. Die Selbstbedienung in der Anonymität soll neue Käuferschichten erschließen.

In Österreich sind 1500 Buchhandlungen registriert, wobei als eigentliche Vollbuchhandlungen nur ca. 300 angesehen werden können. 500 verfügen nur über ein kleines Sortiment; die übrigen 700 sind lediglich mit einer Teilgewerbeberechtigung ausgestattet und führen Bücher neben anderen Artikeln in ihrem Angebot. Insgesamt gesehen ist die Versorgung mit Buchhandlungen in Österreich als zufriedenstellend anzusehen.

Der Buchhandel hat wie viele andere Handelsbranchen ähnlich gelagerte Probleme: wachsende Lager, Kürzung der Arbeitszeit, hohe Überstundenleistungen der Mitarbeiter, Liquiditätsengpässe, Kostenentwicklung.

In Zukunft wird der Buchhandel mehr als bisher um die Ausbildung seiner Mitarbeiter bemüht sein müssen. Es werden auch in Österreich Großsortimente auftreten (so plant z. B. der LANDESVERLAG in Linz für Herbst 1991 die größte Buchhandlung Österreichs), daneben werden jedoch jene Unternehmen Chancen vorfinden, die sich auf ganz bestimmte Sortimentsbereiche spezialisieren. Um in der rasch wachsenden Freizeitindustrie bestehen zu können, bedarf es weiters der Hebung des Branchenimages durch ver-

stärktes Marketing und der Schaffung einer gemeinsamen Corporate-Identity.

Buchgemeinschaften und Bibliotheken

Der Erfolg der Buchgemeinschaften in Österreich ist auf ein wesentliches Faktum zurückzuführen: Trotz der zufriedenstellenden Streuung der Buchhandlungen über das gesamte Land haben nur 45 % der Österreicher Gelegenheit, direkt an ihrem Wohnort ein Buch zu erwerben. Buchgemeinschaften machen das Abholmedium Buch zum Zustellmedium und sortieren zusätzlich aus den jährlich 90.000 erscheinenden Titeln maximal 600 heraus und bereiten sie kaufgerecht dem Mitglied auf. Mehr als eine Million Haushalte sind in Österreich Mitglieder der fünf in Österreich vertretenen Buchgemeinschaften.

Ein weiterer Anreiz für die Bevölkerung besteht darin, daß die Buchgemeinschaftsausgaben durchschnittlich um 30 % billiger als die Erstausgaben sind.

Verlags- und Buchhandelswesen haben erkannt, daß die Buchgemeinschaften nicht ihre Gegner sind, sondern letztlich eher zur Verbreitung von Büchern beitragen. Jeder der grundsätzlich am Buch interessiert ist, wird auch ab und zu eine Buchhandlung betreten.

Eine ähnliche Aufgabe erfüllen die Bibliotheken und öffentlichen Büchereien. Bundesweit gesehen ist jeder zehnte Österreicher ein Büchereibesucher. Die rund 800.000 Leser können in etwas mehr als 2000 Büchereien in einem Bestand von 7,5 Millionen wählen. 13,5millionenmal werden in Österreich in einem Jahr Bücher entlehnt.

Eine wichtige Funktion kommt in diesem Bereich den Pfarrbüchereien zu, die in vielen Orten mit kommunalen Büchereien gekoppelt sind.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Ausbildung und Leben der Priester

Die Ausbildung und das Leben der Priester stehen jetzt im Interesse der römischen Zentralstellen. Im Herbst 1990 befaßte sich in Rom eine Bischofssynode hauptsächlich mit dem Thema „Priestertum“. Schon die dazu erstellten „Lineamenta“ und das „Instrumentum laboris“ fanden starke Beachtung.

Mit Datum vom 27. Juni 1989 war im Vatikan ein Dokument veröffentlicht worden mit dem 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. (Siehe Heft 1/1990, S. 69, dieser Zeitschrift.)

Studium der Kirchenväter

Die Kongregation für das katholische Bildungswesen (für die Seminare und Studieneinrichtungen) hat in einer Pressekonferenz im Vatikan eine „Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung“ mit dem Datum vom 10. November 1989 vorgestellt, die allen Bischöfen und Ordensoberen ans Herz legt, dem Studium der Kirchenväter in der Ausbildung der Priesterkandidaten einen angemessenen Platz einzuräumen. Auch zahlreiche andere Gläubige beginnen ja wieder, dieses reiche Erbe zu studieren. Die Väter nehmen in der Kirchengeschichte eine ganz besondere Stellung ein. Sie haben den Kanon der Hl. Schrift festgelegt, die grundlegenden Glaubensbekenntnisse formuliert, die Theologie eingeleitet, Grundlagen für die kirchenrechtliche Disziplin gelegt sowie die ersten Formen der Liturgie geschaffen. Sie haben

auf die Hl. Schrift bewußte, überlegte Antworten gegeben und waren Schöpfer der ersten christlichen Katechese.

Die Überlieferung, wie die Väter sie kannten, glich keineswegs einem unbeweglichen, toten Block, sie glich vielmehr „einem vielfältigen und von Leben sprühenden Organismus“. Sie kennt „Unklarheiten und Spannungen“, sie kennt ebenso „als vorläufig gedachte Forschungen“ wie „rechtzeitige und mutige Entscheidungen von großer Originalität und Wichtigkeit“. Wenngleich die Väter an gewisse Grenzen kamen („ein Teil ihrer exegetischen Arbeit muß heute als hinfällig gelten“), bleiben sie doch „wahre Meister“ wegen „einer Art unmittelbarer Intuition“. Ihre Theologie ist „gänzlich auf das Geheimnis Christi konzentriert, auf das sie alle Einzelwahrheiten in einer wunderbaren Synthese bezieht. Statt sich in zahlreiche Randprobleme zu verlieren, suchen die Väter das Ganze des christlichen Geheimnisses zu umfassen“.

Wenn auch einige von den Vätern in manchen Philosophen „Patriarchen der Häretiker“ erblickt haben, „hat das die meisten von ihnen nicht daran gehindert, diesen Beitrag mit Interesse und anerkennend aufzugreifen, weil er aus der einzigen Quelle der Weisheit, nämlich dem Wort Gottes, stammt“. Indem sie Zahlreiches übernahmen, manches zurückwiesen, haben sie neue Zugänge zur Wahrheit und neue Möglichkeiten für die Verkündigung des Evangeliums eröffnet, kurz, sie haben „das große Werk christlicher Inkulturation begonnen“. Zudem ist zu beachten, daß wir in den Schriften und Theologieentwürfen der Väter nicht ein Erbe vor uns haben, das einer Einzelkirche ausschließlich angehörte, sondern in die Zeit vor

dem Bruch zwischen dem christlichen Osten und Westen zurückgeht und daher gemeinsame Schätze an Spiritualität und Lehre vermittelt.

Neben ihrer theologischen Tiefe zeichnen sich ihre Werke auch durch kulturelle, geistliche und pastorale Werte aus. Zahlreiche Väter hatten eine ausgezeichnete Ausbildung in den Fächern der antiken griechischen und römischen Kultur erhalten. Dies befähigte sie, die geistigen Errungenschaften dieser Zeit zu übernehmen und ihre Abhandlungen, Katechesen und Predigten damit zu bereichern. Auf diese Weise vermochte das Christentum „alles in der alten Welt Gültige aufzuwerten, es vom weniger Vollkommenen zu reinigen und seinerseits zur Schaffung einer neuen, vom Evangelium inspirierten Kultur und Zivilisation beizutragen“.

Für die Praxis wird betont, daß man sich über die Autonomie der Patristik (Patrologie als Fach für sich mit eigener Methode innerhalb der Gesamtheit der Fächer, die Ziele des theologischen Unterrichtes sind) klar sein müsse. Von der Patrologie wird erwartet, daß sie einen guten Überblick über die Väter und ihre Werke mit den individuellen Besonderheiten bietet, wobei ihre literarische und pastorale Tätigkeit in den historischen Zusammenhang einzuordnen ist. Andererseits muß die Patristik als eigenes Fach dastehen und eine enge Zusammenarbeit mit der Dogmatik pflegen. Der Dozent muß den Alumnen vor allem die Liebe zu den Vätern und nicht nur ihre Kenntnis vermitteln. Dazu gibt es verschiedene Methoden; unentbehrlich für die patristischen Studien ist eine gediegene Kenntnis der Kirchengeschichte.

„Da diese Studien direkt das Ziel des theologischen Unterrichts betreffen, müssen sie als Hauptfach gelten . . . Nicht zu viel erscheint ein Unterricht, der sich wenigstens auf drei Semester mit je zwei Wochenstunden erstreckt . . . Es ist klar, daß das Studium der Väter auch die entsprechenden Werkzeuge und Hil-

fen braucht, wie z. B. eine vom patristischen Standpunkt aus gut ausgestattete Bibliothek, wie auch die Kenntnis der klassischen und modernen Sprachen.“

Richtlinien für die Ausbildung in den Ordensinstituten

Die Bedeutung einer zeitgemäßen Ausbildung der Ordensleute wird in einem neuen, umfangreichen Dokument vom 2. Februar 1990 der Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens und für die Gemeinschaften des apostolischen Lebens hervorgehoben. Den Hintergrund des Dokumentes bildet die Erfahrung, daß unter den Anwärtern für das Ordensleben immer häufiger Jugendliche zu finden sind, die nach enttäuschenden Erfahrungen mit „Gewalt, Drogen und Erotik“ nun Zuflucht im Ordensleben suchen. Solche von der „Welt von heute“ geprägte Menschen haben diese Richtlinien besonders im Auge.

Bei der Ausbildung der jungen Leute geht es wie bisher vor allem um eine gewissenhafte Erfüllung der evangelischen Räte, der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams. Nachdrücklich wird vor einer sexuellen Zügellosigkeit, vor dem Konsum und dem Machtmißbrauch gewarnt. In der Ausbildung der jungen Ordensmitglieder sei vielmehr vor allem darauf zu achten, daß die Askese in den Mittelpunkt des geistlichen Lebens gestellt werde und von denen, die in eine Ordensgemeinschaft eintreten wollen, auch freiwillig angenommen werde. Weiter heben diese Richtlinien hervor, daß die Kandidaten nur nach „einer wirklich ausreichenden Prüfung und nach Erlangung der erforderlichen psychologischen und affektiven Reife zum Gelöbnis der Keuschheit“ zugelassen werden dürfen. Notfalls könne auch ein psychologischer Test vorgenommen werden, um die „Ausgewogenheit des Gefühlslebens, vor allem das sexuelle Gleichgewicht“, festzustellen. Vom Ordensleben ausgeschlossen werden

sollen Männer und Frauen, „die ihre homosexuellen Neigungen nicht zu beherrschen vermögen oder die einen dritten Weg einzuschlagen gedenken, einen zweifelhaften Lebensstand zwischen Zölibat und Ehe“. Hinsichtlich der Armut sollen die Ordensleute „zu einer größeren Nähe“ zu den Ärmsten und Bedürftigsten angehalten werden. Dabei dürften sich die Ordensmänner und Ordensfrauen „nicht in ein bestimmtes Milieu oder eine soziale Klasse abdrängen lassen, denn die echten Armen seien in allen Kreisen zu finden“. Gleichzeitig wird das Studium der kirchlichen Soziallehre, besonders das der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ empfohlen.

Der Gehorsam sei, so wird hervorgehoben, „weit davon entfernt“, die Würde der menschlichen Person zu mindern; vielmehr führe er die Ordensleute „durch die größer gewordene Freiheit der Kinder Gottes zu ihrer Reife“.

Das Dokument geht auch auf ein Problem des Ordensnachwuchses in Ländern der sogenannten „Dritten Welt“ ein. Es werde immer wieder vorkommen, daß sich Kandidaten und Kandidatinnen deshalb zum Ordensleben meldeten, „weil sie mehr oder weniger bewußt eine Förderung in sozialer Hinsicht und eine Sicherheit für die Zukunft suchen“. Für andere biete sich das Ordensleben als „der ideale Ort eines ideologischen Einsatzes für die Gerechtigkeit“ an. „Wieder andere, die mehr konservativ eingestellt sind, werden vom Ordensleben erwarten, daß es ihnen zum Ort der Rettung ihres Glaubens in einer weitgehend als feindlich und korrupt angesehenen Welt werde“. Diese Motivationen stellten gleichsam die Kehrseite einer Anzahl von Werten dar, die der Klärung und Berichtigung bedürften.

Dieses Dokument, in welchem in 110 Nummern Richtlinien für die Ausbildung zum Ordensleben in allen seinen Phasen gegeben werden, ist die Frucht einer

Arbeit, die sich über mehr als ein Jahrzehnt hingezogen hat.

In der Einleitung zu einer deutschen Übersetzung wird hervorgehoben: Die Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gemeinschaften des apostolischen Lebens gibt diesem Dokument das Gewicht einer Instruktion gemäß can. 34 CIC: es handelt sich also um Verfügungen und Hinweise, die vom Hl. Vater gebilligt werden in der Absicht, die Vorschriften des Rechtes zu erläutern und deren Anwendung zu erleichtern. Diese Instruktionen und Hinweise setzen also die schon bestehenden Vorschriften des Rechtes voraus und beziehen sich auf den Einzelfall, ohne irgend eine dieser Vorschriften zu entwerten.

(„L'Osservatore Romano“ Nr. 61 vom 14. März 1990; Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 18, 19 und 22, vom 4. und 11. Mai und 1. Juni 1990.)

Katholische Universitäten

Eine am 25. September 1990 veröffentlichte Apostolische Konstitution, die der Papst am 15. August 1990 unterschrieben hat, befaßt sich mit den wesentlichen Aufgaben und spezifischen Eigenschaften von Katholischen Universitäten. Dieses Dokument betont einerseits den Auftrag an die Katholischen Universitäten, im Dialog von Glauben und Vernunft an der Erforschung der großen Fragen der Gegenwart mitzuwirken; andererseits wird festgestellt, daß eine solche Universität ihrem Wesen nach an die Kirche und ihr Lehramt gebunden sei. Die Konstitution wendet sich verbindlich an die Katholischen Universitäten, das sind Hochschulen, die neben der theologischen Fakultät auch Fakultäten anderer wissenschaftlicher Disziplinen besitzen. In Österreich gibt es keine derartige Katholische Universität. Im deutschsprachigen Raum trifft diese Konstitution etwa auf die Universitäten von Eichstätt in Bayern oder auf Freiburg in der Schweiz zu. Das Doku-

ment enthält aber auch Aussagen, die für theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten gelten, wie es sie in Österreich gibt.

Grundsätzlich betont das Dokument, die Katholische Universität sei ein Ort, an dem die Wirklichkeit mit den jeder wissenschaftlichen Disziplin eigenen Methoden zu ergründen versucht werde. Ein wesentlicher Auftrag dieser hohen Schulen sei es, daß diese nach einer Integration des Wissens streben und ständig darum bemüht sein sollten, die jeweilige Bedeutung der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen im Lichte eines christlichen Menschen- und Weltbildes zu bestimmen. Weiters sollen die Methoden und Ergebnisse der Forschungsarbeiten aus ethischer Sicht in Sorge um die menschliche Person bewertet werden.

In diesem päpstlichen Schreiben wird sodann mehrmals auf die enge Beziehung hingewiesen, die zwischen einer Katholischen Universität einerseits und der Kirche und ihrer Hierarchie — hier insbesondere dem Ortsbischof — anderseits bestehe und wesentlich für das institutionelle Selbstverständnis sei. Daraus folge als Konsequenz die Treue der Universitäten als Institution zur christlichen Botschaft. Dies umfasse auch die Anerkennung und die Anbindung an die Autorität des kirchlichen Lehramtes in Fragen des Glaubens und der Sitte. Darum habe das katholische Lehr- und Verwaltungspersonal an diesen Institutionen die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche zu beachten. Nichtkatholischen Universitätsmitgliedern gegenüber wird garantiert, daß ihre Religionsfreiheit geachtet werde, wenngleich sie ihrerseits den katholischen Charakter der Universität beachten sollen. Dem einzelnen Wissenschaftler wird auch die akademische Freiheit in seiner eigenen Disziplin innerhalb der Erfordernisse der Wahrheit und des Gemeinwohls zuerkannt.

Damit greift das Dokument auch den Gedanken der „richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ auf, den das II. Vatikanum in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ festgehalten hat.

Wörtlich zitiert der Papst daraus, daß „die methodische Forschung in allen Wissensbereichen — vorausgesetzt, sie geht wirklich in wissenschaftlicher Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vor — niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen kann, weil die Wirklichkeit des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben“.

Ebenso wird die Notwendigkeit einer Wirkung der Katholischen Universitäten nach außen betont. So schließe das Studium der großen Gegenwartsfragen auch ein, „unbequeme Wahrheiten zu sagen, die der öffentlichen Meinung nicht gefallen“. Außerdem sollten Katholische Universitäten darum besorgt sein, der heutigen Gesellschaft jene ethischen und religiösen Prinzipien zu vermitteln, die dem menschlichen Leben den vollen Sinn geben; weiters sollen sie sich auch für eine Haltung der sozialen Gerechtigkeit einsetzen, die von den „Dozenten geteilt und unter den Studenten entwickelt werden solle“.

Schließlich wird die große Bedeutung Katholischer Universitäten für den kulturellen Dialog unterstrichen. Dabei solle es ihre Sorge sein, die Hoffnungen und die Widersprüche der modernen Kultur zu unterscheiden und zu bewerten. An diesem Dialog nähmen die Katholischen Universitäten teil, indem sie die reiche Erfahrung der Kirche einbrächten und einen fruchtbaren Dialog zwischen Evangelium und Kultur förderten; dieser Dialog sollte auch die verschiedenen kulturellen Traditionen innerhalb der Kirche umfassen.

Dieses neue Dokument wurde bei einer Pressekonferenz im Vatikan vom Pro-Präfekten der Kongregation für das katholische Bildungswesen, Erzbischof Pio Lag-

hi, vorgestellt und dabei betont, dieses sei „kein Zeichen von Zentralismus, sondern eine Anregung und eine Orientierungshilfe“; das Schreiben sei in enger Zusammenarbeit zwischen der Kongregation und Rektoren Katholischer Universitäten aus allen Regionen der Welt in den letzten Jahren entstanden. Der Erzbischof räumte ein, daß es zu ethischen Fragen der Bio- und Gentechnik zwischen einigen Katholischen Universitäten in Frankreich, in den USA und im Vatikan teilweise keine Übereinstimmung gebe. Die Apostolische Konstitution wolle auch hier eine Richtlinie sein und mithelfen, daß die Universitäten wieder „in die richtige Spur“ finden. Die in dem Schreiben festgelegten Prinzipien und Normen müßten auch nach den lokalen Bedürfnissen von den jeweiligen Bischofskonferenzen konkretisiert und angewendet werden.

(Apostolische Konstitution „Ex corde Ecclesiae“ vom 15. August 1990; „L'Osservatore Romano“ Nr. 221 vom 26. September 1990.)

Kirchliche Berufung des Theologen

Dieser Apostolischen Konstitution ging seitens der Kongregation für die Glaubenslehre eine „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ mit Datum vom 24. Mai 1990 voraus. Aufmerksame und kritische Leser haben dazu festgestellt, daß die Apostolische Konstitution gegenüber der Instruktion der Glaubenskongregation von einer verhältnismäßig dialogbereiteren Haltung gegenüber der Wissenschaft insgesamt und der Theologie im besonderen geprägt ist; aus dieser Instruktion spricht eine deutlich schärfere

Bindung der theologischen Wissenschaft an das kirchliche Lehramt.

So sagt eine Pressestimme: Es „stechen Unterschiede zwischen dem erst vor einem halben Jahr veröffentlichten Dokument der Glaubenskongregation und der neuen Apostolischen Konstitution ins Auge; besonders dort, wo es um vergleichbare Aussagen zur Theologie als Wissenschaft geht. Die Glaubenskongregation schränkte die Freiheit der theologischen Forschung auf das rationale Wissen über die Offenbarung ein, „wie sie in der Kirche unter der Autorität des Lehramtes übermittelt, ausgelegt und im Glauben angenommen wird“. Das neue Dokument der Bildungskongregation verpflichtet die Theologie — in anderer Gewichtung und Reihenfolge — auf die volle Treue zu Schrift und Überlieferung und kirchlichem Lehramt“. (Vgl. Salzburger Nachrichten, 26. 9. 1990.)

Zum Schluß dieser Instruktion läßt die Kongregation für die Glaubenslehre die Bischöfe inständig ein, vertrauensvolle Beziehungen mit den Theologen zu halten und zu entfalten, gemeinsam den Geist der Annahme des Wortes und des Dienstes an ihm zu pflegen sowie eine Gemeinschaft der Liebe, wo gewisse mit dem Menschsein hier auf Erden verbundene Hindernisse leichter überwunden werden können. So werden alle immer mehr zu Dienern des Wortes und zu Dienern des Volkes Gottes, damit dieses in der von Anfang an vernommenen Lehre der Wahrheit und Freiheit verharret und damit es auch im Sohn und Vater verbleibt und das ewige Leben als Fülle der Verheißung gewinnt (vgl. 1 Joh 2,24—25).

Papst Johannes Paul II. hat diese Instruktion gutgeheißen und zu veröffentlichen angeordnet.

(„L'Osservatore Romano“, deutsche Wochenausgabe, Nr. 26, vom 29. Juni 1990.)

Das aktuelle theologische Buch

Psychologie und Theologie

am Beispiel des personzentrierten Ansatzes von C. Rogers

In einer gesellschaftlichen Situation, in der die Bedeutung und die Zahl helfender Berufe zunimmt, stellt sich naturgemäß auch die Frage, wie ein beratendes Gespräch beschaffen sein muß, daß es für den Ratsuchenden tatsächlich zur Hilfe und Neuorientierung werden kann. Die vorliegende Veröffentlichung* geht dieser Frage nach und sucht auf dem Hintergrund des personzentrierten Ansatzes von C. Rogers nach Antwort. Der Verfasser hat eine theologische und psychotherapeutische Ausbildung und wurde mit dieser Arbeit an der Kath.-Theol. Hochschule Linz zum Dr. theol. promoviert. Aufgrund seiner persönlichen Zusammenarbeit mit Rogers ist er gut in der Lage, dessen Anliegen in seinem Werdegang und in seiner Zielsetzung authentisch darzustellen. Dies ist schon deswegen bedeutsam, da im deutschen Sprachraum vor allem die frühen Positionen von Rogers rezipiert wurden, während man die Weiterentwicklung seiner Ideen nicht mehr im selben Maß zur Kenntnis nahm.

Die eigentliche Hilfe in einem beratenden Gespräch besteht nach Rogers nicht darin, daß der Berater die richtige Lösung eines Problems weiß und vermittelt, sondern daß es zu einer personalen Begegnung mit dem Ratsuchenden kommt. Durch die Wertschätzung, die der Ratsuchende auf diese Weise erfährt, wird er in die Lage versetzt, den nächsten Schritt nicht nur selber zu entdecken, sondern auch zu tun. Nicht die inhaltlich richtigen Lösungen sind gefragt, sondern das Annehmen eines Menschen und das Auf-ihn-Zugehen, wodurch in diesem die guten Kräfte geweckt werden, die in ihm schlummern. Eine gelungene personale Begegnung ist eine andere Qualität der Hilfe

als das Anbieten von inhaltlichen Lösungen und Ratschlägen. Es wäre ein grundlegendes Mißverständnis, diese Art des beratenden Gespräches, die sich mehr am Personsein des anderen orientiert als an richtigen Verhaltensweisen, mit dem Etikett der Beliebigkeit zu versehen.

Die Sympathie des Verfassers für seinen ehemaligen Lehrer ist unverkennbar, obwohl es sich dabei keineswegs um blinde Begeisterung und Gefolgschaft handelt. Das Anliegen von Rogers ist mit Sorgfalt und Redlichkeit dargestellt. Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit der Bedeutung des personzentrierten Ansatzes für die Seelsorge. Als Anhang ist eine vollständige Liste der zahlreichen Veröffentlichungen von Rogers zusammengestellt. Der Leser bekommt somit einen qualifizierten, werbenden und zugleich reflektierten Zugang zu Rogers, dem die Qualität der Begegnung wichtiger war als eine direkte Beratung und für den Begegnung immer mehr war als eine vordergründig lern- und anwendbare Methode.

An dieses Anliegen von Rogers knüpfen sich aber doch auch Fragen, die allerdings über die Darstellung von P. Schmid hinausreichen. Zunächst sei jedoch vor einer vorschnellen Kritik gewarnt, die aufgrund von gemachten Erfahrungen mißtrauisch geworden ist gegenüber der schöpferischen Kraft der Liebe, die lebendig macht und neue Lebensmöglichkeiten eröffnet, und die sich daher lieber auf direktives Eingreifen und auf Disziplinierung verläßt. Gerade Christen steht es nicht gut an, wenn sie nicht an die Macht der sich dem anderen zuwendenden Liebe glauben und sich statt dessen lieber auf andere Absicherungen verlassen.

Es ist ein großes Verdienst von Rogers, die verändernde Kraft, die in der Zuwendung zum anderen und in seiner Wertschätzung liegt, neu „entdeckt“ und neu ins Gespräch gebracht zu

* SCHMID PETER F., *Personale Begegnung*. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge. (384). Echter Würzburg 1989. brosch. DM 39,—.

haben. Es sind aber auch diesem Ansatz Grenzen gesetzt. Es ist nicht nur so, daß es die Liebe, die ja ihrem ganzen Wesen nach „non direktiv“ ist und vor allem *sein* läßt, oft genug schwer hat in einer Welt, in der das Direktive zum Üblichen und Gewohnten geworden ist. Der Mensch kann sich auch — und das ist ein Unterschied zu allen anderen Wachstumsvorgängen und daher auch zu allen Wachstumsvergleichen — dieser Liebe verschließen und nein sagen. Die Verweigerung, zu der ein Mensch fähig ist, dürfte nicht nur mit der Atmosphäre und den Strukturen, in die ein Mensch eingebettet ist, erklärt werden.

Rogers geht von der Überzeugung aus, daß die Lebendigkeit eines Menschen darin begründet ist, daß dieser auf seine innere Stimme hört und das in ihm schlummernde Selbst entdeckt — was jedoch von einer narzißtischen Selbstverwirklichung wohl zu unterscheiden ist. Das helfende Gespräch soll vor allem anderen eine Hilfe zu dieser Selbstfindung sein. So wichtig die Haltung des Annehmens gerade in der Beratungssituation ist, so dürfte doch auch nicht übersehen werden, daß es noch andere Akzente in einem menschlichen Zusammensein gibt. Der andere ist nicht nur anzunehmen, wie er ist, sondern es ist für das alltägliche und berufliche Leben ebenso unverzichtbar, daß er verlässlich ist und Erwartungshaltungen entspricht, wie man ja auch von einem Therapeuten erwartet, daß er einem Patienten auch dann mit Wertschätzung begegnet, wenn ihm nicht danach zumute ist. Der Konflikt, der darin besteht, daß das Zusammenleben Verhaltensweisen fordert, von denen man meint, daß sie dem eigenen Weg nicht entsprechen, wird sich wohl nie ganz auflösen lassen.

Rogers war offensichtlich eine kraftvolle und charismatische Persönlichkeit. Wofür er eintrat, war nicht nur seine Überzeugung, sondern Ausdruck und Inbegriff seines ganzen Lebens. Es läßt sich unschwer vorstellen, was herauskommt, wenn jemand die Methode von Rogers zwar praktiziert, diese aber nicht zur tragenden Kraft seines Lebens geworden ist.

Eine letzte Überlegung bezieht sich darauf, ob die Psychologie und die Theologie dasselbe meinen, wenn sie von Liebe reden. Die Psychologie versteht sich als empirische Wissenschaft, die ohne vorgegebene Beurteilungskri-

terien an die menschlichen Verhaltensweisen herangeht. Über — dann doch vorhandene — metaphysische Voraussetzungen wird nicht geredet. In der umfassenden Weise, in der Rogers von der liebenden Zuwendung und ihrer schöpferischen Kraft redet, ist diese aber nicht mehr nur ein empirisches Phänomen. Mit der Frage nach ihrer metapsychologischen Voraussetzung und Begründung gerät man in den Bereich der geglaubten Weltanschauung. Wird jedoch in *christlicher Weise* von Liebe geredet, ist zu sagen, daß die Liebe ihr Ziel und ihren Erfolg nicht in einem diesseitigen und damit empirisch nachweisbaren Erfahrungsraum erreicht, sondern daß sie erst durch Tod und Auferstehung an ihr eigentliches Ziel kommt und daher auch dann noch bewahrt und gut aufgehoben ist, wenn empirisch ihre Vergeblichkeit offensichtlich ist. Unsichtbares und Geglaubtes vermischt sich mit dem sichtbaren und praktischen Verhalten und tritt in die personale Begegnung mit ein. In der Sprache der Psychologie hat jedoch diese geglaubte Wirklichkeit kein Heimatrecht. Die Psychologie weiß um die Schwere eines Verlustes und die Notwendigkeit der Trauer, aber die erlösende Kraft des Leides bleibt ihr letztlich fremd.

Diese Begrenztheit der Psychologie mag enttäuschend sein, aber sie kann als Selbstbescheidung auch lohnend und dem Menschen dienlich sein. Wer von christlicher Nächstenliebe redet, sollte der Psychologie darum nicht nur Kurzatmigkeit vorwerfen, sondern er könnte von ihr lernen, was Nächstenliebe in der konkreten Situation meint und womit dem Menschen und seiner Lebendigkeit hier und jetzt am besten gedient ist. Es kann Christen nur gut tun, wenn sie sich von einer dem Menschen zugewandten Psychologie daran erinnern lassen, wie umfassend und voraussetzungslos die Zuwendung war, die Menschen bei Jesus gefunden haben. Andererseits wurde aber gerade bei diesen Begegnungen auch deutlich, was Unrecht und Sünde ist. Es mag ein Hinweis auf die göttliche Allmacht sein, welche die darin liegende Unvereinbarkeit aufzuheben vermag; sie tritt in Jesus in Erscheinung. Es ist nur allzu menschlich, die genannte Widersprüchlichkeit einseitig aufzulösen, indem man einmal für eine fraglose Zuwen-

dung eintritt und ein andermal die moralischen Forderungen betont, die einzulösen sind. Immer aber wenn beides zugleich geschieht, wenn der Mensch in seiner Schuld ernst genommen und falsches Verhalten weder übersehen noch global entschuldigt wird und wenn

er zugleich eine umfassende und verlässliche Zuwendung durch den anderen erfährt, ist dies für den Glaubenden ein Zeichen dafür, daß Gott nahe ist.

Linz

Josef Janda

Besprechungen

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

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ NIEMANN FRANZ-JOSEF (Bearbeiter), *Jesus der Offenbarer*. (Texte zur Theologie, Abteilung Fundamentaltheologie 5,1 und 5,2). Band I: Altertum bis Mittelalter. (152). Band II: Frühe Neuzeit bis Gegenwart. (216). Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1990. Kart. je S 198.—.

Aus der Masse theologischer Produktion ragt solides „Handwerkzeug“ als besonders erwünscht und brauchbar heraus; „tzt“, obige im Erscheinen begriffene Styria-Reihe wesentlicher Texte und Zeugnisse für die systematischen Disziplinen, gehört dazu. Sie wird 24 Bände haben, davon sechs (mit der Farbe Blau) aus der Fundamentaltheologie. Der mittlere ihrer drei traditionellen Traktate bedenkt den Offenbarungsanspruch Jesu Christi; mit ihm steht und fällt die Glaubenswürdigkeit des Christentums.

Niemann, gegenwärtig Akademischer Rat an der Universität München, ist durch seine profunde Erforschung der Genealogie des Traktates (Innsbruck 1983) als kompetent ausgewiesen. „Die vorliegende Sammlung möchte zum einen Texte präsentieren, die zu Recht als klassische gelten, zum anderen aber auch solche Quellen zu Wort kommen lassen, die nicht ganz leicht zugänglich sind, aber eine beachtenswerte Wirkungsgeschichte haben“ (I 11). In den Einleitungen zu den beiden Bänden stellt Niemann komprimiert die Aufgabe des Traktates und die Geschichte der Problematik vor. Die Texte — christliche, nichtchristliche, gegnerische — sind knapp, aber substantiell einbegleitet, die genaue Quellenangabe erleichtert das Verifizieren. Die Auswahl, die speziell auch bei biblischen Texten schwierig gewesen sein dürfte, kann noch nicht beurteilt werden, weil sie auch von den anderen Bänden der Reihe abhängig ist. Überhaupt verlangte die Komplexität des Themas Optionen. Wegen seiner Wirkungsgeschichte bis in die vorkonziliare Zeit hätte Gazzaniga aufgenommen werden können. In der Überwindung der extrinseizistischen Argumentation in unserem Jahrhundert hätten neben Blondel, Rah-

ner, von Balthasar und Pottmeyer auch Welte und Metz einen Platz. Jedenfalls ist das Verdienst der Publikation unbestreitbar, den Weg „ad fontes“ zu erleichtern.

Die Texte spiegeln den Gang der biblisch aufgetragenen Apologia (1 Petr 3,15), so etwa das zu unreflektierte Tradieren von Argumenten (Wunder- und Weissagungsbeweis) und des Offenbarungsbegriffes überhaupt, aber auch Aufbrüche, wie die Aufhebung von Offenbarung als „informatio doctrinalis“ in die „communio salutaris“. Eine der Überraschungen ist, daß sich die Sicht, Jesus selbst ist das Wunder, an dem die Wunder Momente sind, nicht erst heute, sondern bereits bei Anton Günther findet (II 126f).

Linz

Johannes Singer

■ POTTMEYER HERMANN J. (Hg.), *Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft*. Zur Strukturfrage der römisch-katholischen Kirche. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). (124). Verlag Schnell & Steiner, München-Zürich 1989. Kart. DM 28,—.

Angesichts des Eindrucks eines zentralistischen Dirigismus äußern breite Kreise jener aktiven Katholiken Enttäuschung und Proteste, die bislang noch das kirchliche Leben tragen. „Die Grundlagen eines neuen Kirchenbewußtseins, das sie Verantwortung für und in der Kirche übernehmen läßt, scheinen ihnen neuerlich in Frage gestellt.“ Dies war das Anliegen der Tagung der Freiburger Akademie vom 19./20. November 1988.

Die Communio-Ekklesiologie und die tatsächliche Kirchenstruktur, die insbesondere in der Bundesrepublik zu staatsähnlich ist, passen heute schlecht zusammen (25f). Sie ist zur Glaubensvermittlung immer weniger geeignet. So der Soziologe F.-X. Kaufmann (Bielefeld). — „Nötig ist . . ., daß sich die Kirche endlich rückhaltlos zur Demokratie bekennt und deren Spielregeln innerlich akzeptiert“ (52). Diese Forderung des Juristen A. Kaufmann (München) mag für Leute gelten, die nach wie vor in der Vorstellung vom katholischen Glaubensstaat befangen sind. Diese haben (ebensowenig wie der Referent) das Konzil und dessen Erklärung über die Religionsfreiheit (samt der impliziten Bejahung der pluralistischen Demokratie) und die Enzyklika „Redemptor hominis“ (der gegenwärtige Papst identifiziert in der Nr. 17 die pluralistische Demokratie geradezu mit dem Wesen des Staates) nicht zur

Kenntnis genommen. — Der Pastoraltheologe J. Grootaers (Löwen) weitet den Blick über Europa hinaus auf die hoffnungsvollen Jungen Kirchen mit ihrer „Relecture“ des Konzils (79), insofern diese die Trennung von Heiligem und Profanem ablehnen und sich die Laien die Kirche zu eigen machen. Rom stelle den Pluralismus auf dem Gebiet der Spiritualität nicht in Frage, der theologische sei weniger erträglich, ganz und gar inakzeptabel aber sei für Rom der pastorale: Der Aufbau einer konkreten Kirche werde als Gefahr für die Strukturen der Universalkirche betrachtet (83). — Der Kirchenjurist P. Krämer (Eichstätt) zeigt auf, daß das kirchliche Gesetzbuch von 1983 „nur eine Übergangsphase“ (96) markiert, weil es noch nicht gelingt, das Kirchenverständnis des Konzils einzuholen. — „Angesichts des weltweiten Aufbruchs in der Kirche muß ein Blick auf die Kirche in Deutschland enttäuschen . . . Wir sind, was die Umsetzung des Konzils angeht, zum Entwicklungsland geworden“ (102f). Nicht eine Rücknahme der nachkonziliaren Strukturreform ist notwendig, sondern deren konsequentere Durchführung. Das Konzil ist als ein Konzil des Übergangs zu einer geschwisterlichen Gemeinschaft zu verstehen, nicht zurück zu einer Untertanengesellschaft Ungleicher. So der Fundamentaltheologe H. J. Pottmeyer (Bochum), dem als Herausgeber dieser Diagnose kirchlicher Gegenwart zu danken ist.

Linz

Johannes Singer

■ SCHNEIDER JOHANNES, *In irdenen Gefäßen. Auftrag und Amt der Kirche*. (152). Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1989. Ppb. DM 29,—/S 198.—.

Zu den häufigsten Themen in der Diskussion über kirchliche Fragen zählt zweifelsohne das Gespräch über das Amt in der Kirche — nicht zuletzt auch wegen einer oft zu einseitigen Gewichtung der Probleme in den Medien. Daß dabei die Argumentation von der Voreingenommenheit durch die politischen Strukturen und Herrschaftsformen geprägt wird und man dann zu wenig bedenkt, daß es in der Kirche in erster Linie um Formen geistlicher Herrschaft geht, erschwert nicht selten die Diskussion.

Angeregt von dieser aktuellen Problematik hat P. Johannes Schneider OFM, Seelsorger an der Franziskanerkirche zu Salzburg und bekannter Prediger und Exerzitienmeister, das Thema „Amt und Auftrag der Kirche“ zum Inhalt einer längeren Folge von Kurzansprachen im Rahmen des Gottesdienstes gemacht.

In fünf Themenkreisen behandelt er die Berufung der Apostel, vorab des Petrus, zeigt auf, daß es um eine Berufung von Menschen mit allen ihren Fehlern und Schwächen geht und daß jeder göttliche Auftrag immer Dienst und oft zugleich leidvolle Bürde ist. Die Berufung zum Amtsträger in der Kirche nimmt diesen auch ganz in Beschlag.

Die einzelnen Kurzansprachen sind von gehaltvoller Tiefe. Die enge Bindung an das Wort der Heiligen Schrift wie auch die Prägnanz des Stiles zeichnen diese Ansprachen aus. Ob Jesus „auch nur ein Kind seiner Zeit“ war und deshalb keine Frauen zu Amtsträgerinnen berufen hat (vgl. 46), das sei dahinge-

stellt. Vf. nimmt diesen Hinweis auch sogleich wieder zurück, wenn er weiterschreibt: „Jesus nimmt die, die der Vater ihm gibt . . .“ (ebda).

Linz

Josef Hörmandinger

■ SCHULZE - BERNDT HERMANN, *Wenn die Kirche Stellung nimmt*. (144). Echter-Verlag, Würzburg 1990. Brosch. DM 24,80/S 193.50.

Priester und in der kirchlichen Seelsorge tätige Laien werden ständig mit einer Vielzahl aktueller Fragen konfrontiert. Will man wissen, was die Kirche dazu sagt, hat man oft Mühe, die entsprechenden Aussagen offizieller kirchlicher Stellen zu finden. Um diesem Umstand abzuweichen, hat der Autor, ein Religionslehrer an Gymnasien im Bistum Osnabrück, das vorliegende Buch verfaßt.

Nach einer knappen Einführung über das kirchliche Lehramt und seine Verbindlichkeit sowie Hinweisen zur Gesprächsführung bietet er in alphabetischer Reihenfolge zu aktuellen Themen gegenwärtiger Seelsorge Dokumente des authentischen kirchlichen Lehramts. Es sind Themen, die heute häufig auch in den Medien behandelt, aber nicht immer mit der entsprechenden Sachlichkeit abgehandelt werden. Unter den 23 dargebotenen Themen findet der Leser Auskunft über Abtreibung, AIDS, Frieden, Gentechnik, Umweltschutz u.a.m. Wer in der verantwortlichen Seelsorge steht, kann hier rasch eine knappe Orientierung über entsprechende Aussagen des offiziellen Lehramts finden.

Linz

Josef Hörmandinger

■ NIEWIADOMSKI JOSEF (HG.), *Eindeutige Antworten*. Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft. (theologische trends 1). (210). Österreichischer Kulturverlag, 2., aktualisierte Auflage 1988. Brosch. S 198.—.

Der erste Band der von den Assistenten an der theologischen Fakultät Innsbruck herausgegebenen neuen Reihe ist ein Erfolg, zu dem gratuliert werden muß. Denn nach der 1. Auflage im Mai 1988 (ThPQ 137/1989/417) war im Dezember desselben Jahres bereits diese zweite notwendig — ein Zeichen für das wachsende und leider nur zu berechnete Interesse am Thema Fundamentalismus (10), ein Zeichen auch für die Unentbehrlichkeit dieser Publikation. Die geringfügigen Änderungen betreffen das Vorwort mit dem Hinweis auf neue Fakten und den Beitrag von Wolfgang Palaver über den amerikanischen Fundamentalismus in seiner Vermischung von Religion und Politik, insofern die Präsidentenwahl ja inzwischen stattgefunden hat (41f, 53; Seite 42 ist eine Wiederholung stehengeblieben). — Eine 3. (gegenüber der 2. unveränderte) Auflage ist im Juni 1989 erschienen.

Linz

Johannes Singer

■ DEINZER KLEMENS, *Sicherheit um jeden Preis? Fundamentalistische Strömungen in Religion, Gesellschaft und theologischer Ethik*. (Dissertationen. Theologische Reihe Bd. 39). (279). EOS, St. Ottilien 1990.

Die interessante Abhandlung sichtet die gegenwärtigen fundamentalistischen Strömungen in den Reli-

gionen (Islam, Christentum) und Konfessionen (Protestantismus, Katholizismus), aber z. B. auch im ökologischen Bereich. Dabei kommen überraschende Parallelen und Übereinstimmungen zutage. Letztlich geht es eben immer darum, daß ein an sich bedingtes, geschichtlich gewordenes Bezugsfeld der Wirklichkeit verabsolutiert wird. Der Grund hierfür ist die Hoffnung auf Erlangung einer Sicherheit um jeden Preis. Da die Fundamentalisten diese „Sicherheit“ auch anderen Menschen aufnötigen wollen, ergibt sich daraus notwendigerweise eine Konfliktsituation (Deinzer spricht treffend von einer „Kampfstruktur“). Abschließend wird in dem Buch aufgewiesen, daß „im Horizont des 2. Vatikanums“ in der katholischen Kirche fundamentalistische Strömungen eigentlich fehl am Platze sind. An den Beispielen des Schriftprinzips, der Liturgie und der Moral wird nachgewiesen, wie sehr in diesen Bereichen zu einem rechten Verständnis eine Offenheit auf Geschichte hin erforderlich ist.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KARL RAHNER

■ RAHNER KARL, *Visionen und Prophezeiungen*. Zur Mystik und Transzendenzforschung. Herausgegeben von Josef Sudbrack. (128). Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989. Ppb. DM 19,80.

Man hat nur teilweise einen alten Bekannten vor sich. Das Buch ist neuerdings gewachsen. Am Anfang stehen zwei Zeitschriftenaufsätze aus den Jahren 1948 und 1949. Zusammengefaßt, überarbeitet und ergänzt erschienen sie 1952 als 1. Auflage (ThPQ 101/1953/166); sie wurde ins Italienische und Spanische übersetzt. Die 2. Auflage, 1958 als Band 4 der Reihe „*Quaestiones disputatae*“ erschienen (ThPQ 108/1960/325), war zum überwiegenden Teil mit der ersten identisch, verdeutlichte jedoch die abstrakten Prinzipien „durch Hinweise auf Einzelbeispiele aus dem Leben“ und erweiterte die Anmerkungen. Fast alle diese Zusätze stammen von P. Theodor Baumann SJ.

Die vorliegende Neuausgabe ist angereichert durch den Untertitel, durch ein Vorwort des Herausgebers Sudbrack und im Anhang durch die beiden Aufsätze Rahners „Zu einer Theologie der Mystik“ (1974) und „Das Problem der Transzendenzforschung aus katholisch-dogmatischer Sicht“ (1978).

Die Arbeit gehört zu den „klassischen“ Publikationen Rahners und man muß sie „prophetisch“ nennen, denn sie ist von einer Aktualität wie kaum je zuvor. Selbst ein Wiedererwerb lohnt sich, erst recht ein Neuerwerb, allein schon wegen der immensen Detailkenntnisse, der Präzision des Denkens und vor allem wegen der „Unterscheidung der Geister“. Behandelt werden die theologische und psychologische Problematik der Privatoffenbarungen, Kriterien und Verhaltensweisen sowie Bemerkungen über Prophezeiungen.

Einige Kostproben stehen für viele andere: daß die Not des Daseins, Glaubensnot und -schwäche zu einer allzu großen Gläubigkeit gegenüber Visionen und Prophezeiungen drängen (13); „Privatoffenba-

rungen sind ihrem Wesen nach ein Imperativ . . . für das Handeln der Kirche in einer bestimmten geschichtlichen Situation“ (29f); „im Armen und Notleidenden ‚erscheint‘ uns Christus am gewissesten“ (79). Sehr zu denken gibt die alphabetische Aufzählung von 28 „Erscheinungsorten“ zwischen 1938 und 1958; „diese Liste ließe sich noch lange vermehren“ (80f).

Linz

Johannes Singer

■ RAHNER KARL, *Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott*. Profil, Bilder, Texte. Hg. von Herbert Vorgrimler. (196). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1990. Geb. DM 29,80.

Immer noch, immer wieder Rahner. Aber berechtigt von der theologischen Größe und ihrer Wirkgeschichte, erst recht von der Konzentration auf die Mitte jeder Theologie her: „In Theologie und Spiritualität möchte Karl Rahner unsere Aufmerksamkeit auf das in Wahrheit lohnende Thema hinlenken, auf Gott als das unbegreifliche, innerste Geheimnis des Menschen“ (Vorwort, 7). Von daher könnte der Titel über jedem Rahnerbuch stehen.

Dem Herausgeber Herbert Vorgrimler, Schüler, Mitarbeiter, Freund und Nachfolger Rahners in Münster, ist ein Erinnerungsbuch besonderer Art gelungen. Es enthält seinen Vortrag über „Grundzüge der Theologie Karl Rahners“, wie er nur aus großer Vertrautheit möglich ist; er wurde 1989 in Münster zum fünften Todestag Rahners gehalten. Weiters wurden hier erstmals veröffentlichte Fotos aufgenommen, „weil dieses Gesicht von der Lebensgeschichte seiner Theologie spricht“ (8). Ein Anhang mit den Lebensdaten und den Erstdaten seiner wichtigsten Veröffentlichungen bildet den Abschluß.

Das Corpus aber, gut die Hälfte des Buches, sind „ausgewählte Texte“, sie „können Menschen, die sich für Karl Rahner interessieren, viel bedeuten“ (8): u. a. der erste gedruckte Text von 1924 „Warum uns das Beten nützt“, und der letzte, „Dogmengeschichte in meiner Theologie“, erst 1985 nach seinem Tode gedruckt.

Das größte Interesse verdienen aber die zumeist noch unbekannten Konzilsgutachten für Kardinal Franz König. Sie stellen ganz wesentliche Erinnerungen an Rahner dar (95). Sie lassen die innersten Motive seiner Arbeit und Sorge erkennen, „Gottes Evangelium in Jesus Christus als immer neue Aufgabe der Kirche“ (95). Kardinal König stellte 1988 aus seinen Konzilsunterlagen 195 Manuskriptseiten dem Herausgeber zur Auswahl und Kommentierung zur Verfügung. Rahner ist über die in Rom vorbereiteten Schemata sehr unglücklich. Er sei „in einen wahrhaftigen Schrecken versetzt“ (104), er schreibt von einer „tiefen Enttäuschung“ (154). Er möchte den Kardinal „anflehen“ (101), ihn „beschwören“ und die „flehentliche Bitte“ an ihn richten (117), dahin zu wirken, über den Monogenismus und das Los der ungetauften Kinder doch keine Konzilsaussage zu machen. Er ärgert sich über das „ewige Selbstlob der Kirche“ dieser Schemata im Widerspruch zur Geschichte (142), über deren „wirklich beklagenswerte philosophische Erbärmlichkeit“ (160), über den Mangel an ernsthafter Bibeltheologie (146 f); dem Großteil

katholischer Exegeten würden „grausame überflüssige Gewissens- und Glaubensnöte“ bereitet (159). Offensichtlich sind zwei theologische „Welten“ aufeinandergestoßen: die meilenweit von der wirklichen Not der Geister entfernte (111), auf den Ausbau ihres Lehrgebäudes bedachte Schultheologie, die den Glauben als Last auferlegt (vgl. 116), und jene andere, die den Glauben in seiner „strahlenden Werbekraft“ zur Erhellung des menschlichen Daseins (99) vorstellt. Rahners „Beschwörungen“ und die Anregungen zu den Themen Kirche, gestufte Zugehörigkeit zu ihr und Offenbarung kamen zum Tragen.

Die Kirche machte vor und auf dem Konzil eine Erfahrung, die nicht ohne Schuld verdrängt werden darf: daß es ihres ganzen geistigen und geistlichen Potentials bedarf, um in der Gegenwart ihrer missionarischen Aufgabe nachkommen zu können. Vielleicht hat diese Erfahrung bei den römischen Zentralstellen auch eine Verwunderung hinterlassen, welche die Rezeption des Konzils erschwerte.

Linz

Johannes Singer

■ RAHNER KARL, *Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*. Neuausgabe mit einer Einführung von J. B. Metz. (160). Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989. Geb. DM 24,80.

Rahner veröffentlichte die Arbeit 1972 in der Reihe der Herder-Bücherei während der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975). Zum fünften Todestag Rahners hat Johann Baptist Metz in Rahners Heimatstadt Freiburg einen Vortrag gehalten unter dem Titel: „Fehlt uns Karl Rahner?“ Er ist als Einführung abgedruckt. Das Buch Rahners, so Metz, erschien als Anregung zur Synode und wollte im Geiste des Konzils Wege weisen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens (13). Rahner selbst sagt im Schlußwort, es gehe ihm um die Sorge, daß die Einzelfragen nicht blind machen für das Ganze der Aufgabe der Kirche (160).

Wie andere Neuausgaben Rahners hat auch diese an Aktualität nichts verloren, sondern in einem damals erst zu ahnenden Ausmaß dazugewonnen. Ein „roter Faden“ sei herausgegriffen: statt defensiven Sicherheitsdenkens Offenheit, Aufbruch; der „Gnade“ einer homogenen christlichen Gesellschaft brauchen wir nicht nachzutrauern (34); wir müssen uns selbstkritisch wehren gegen einen sehr problematischen Konservatismus (40); die „kleine Herde“ bedeutet nicht Ghetto und Sekte (41); der Schwerpunkt muß auf einer offensiven Haltung für die Gewinnung neuer Christen aus einem „unchristlichen“ Milieu liegen (44; vgl. 45 und 65); die geschichtlich wandelbare Konkretheit des Papsttums erlaubt sehr berechtigte Wünsche für einen weiteren Wandel (69); in ängstlicher ekklesiologischer Introvertiertheit denken vor allem die Amtsträger und die Kleriker mehr an sich als an andere (77); die Orthodoxie ist bis zum strikten Beweis des Gegenteils zu präsumieren (93 und 113); „Sympathisanten“ sind in einer unbefangenen Art praktisch zur Kirche zu rechnen (120); auf dem Gebiet der theologischen Reflexion und also auch

des kirchlichen Glaubensbekenntnisses scheinen dem Theologen Rahner keine konfessionstrennenden Hindernisse mehr vorhanden zu sein (124).

Linz

Johannes Singer

KIRCHENRECHT

■ GRASS NIKOLAUS, *Österreichs Kirchenrechtslehrer der Neuzeit*. Besonders an den Universitäten Graz und Innsbruck. (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 27). (VIII + 402). Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz 1988. Brosch. Fr. 65.—.

Seit Jahrzehnten befaßt sich der Innsbrucker Rechtshistoriker Nikolaus Grass mit der Erforschung der Pflege der Kirchenrechtswissenschaft an Österreichs Hohen Schulen während der Neuzeit. In diesem Band sind Beiträge zusammengefaßt, die zwischen 1951 und 1986 in verschiedenen Sammelwerken, Fest- und Zeitschriften erschienen sind. Ein allgemeiner Überblick über „Österreichische Kanonistenschulen aus 3 Jahrhunderten“ würdigt nach der Kanonistenschule der Aufklärung (mit Joseph von Riegger, Johann Valentin Eybel und Joseph Johann Pehem) die „Maassen-Singer-Schule“; sie waren aus Deutschland berufen worden: George Phillips, Karl Ernst Freiherr von Moy de Sons, Johann Friedrich R. v. Schulte und Friedrich Bernhard Christian Maassen (1823–1900), der seit 1855 bahnbrechend wirkte. Ihm war es beschieden, eine „Schule“ zu bilden, der er mit seinem hochbegabten Schüler Heinrich Singer (†1934) den Namen gab. Sie fand eine Fortsetzung in der „jüngeren österreichischen Kanonistenschule“, die Rudolf Köstler während seiner 74 Semester dauernden Lehrtätigkeit in Wien (1912–1949) begründet hat. An der 1856 errichteten Universität Graz waren zunächst Jesuiten — bis zur Aufhebung des Ordens 1773 — als Lehrer des Kirchenrechtes tätig; lange Zeit wurde dann Kirchenrecht nur an den „Juristenfakultäten“ gelehrt, auch in Graz, ab 1851 auch wieder an der theologischen Fakultät; als Kanonisten ragen da die Priester Rudolf von Scherer (†1918) und Johann Haring (†1945) hervor.

Auch an der Universität Innsbruck war das Kirchenrecht zunächst (1672–1771) in den Händen der Jesuiten; seit der Zeit des Josephinismus wurde es nur an der Juristenfakultät gelehrt; als Lehrer scheinen die schon genannten Joseph Riegger, Josef Pehem, George Phillips, Karl Ernst Moy de Sons (†1867) und Friedrich Maassen (†1900), sowie Ludwig Wahr-
mund (†1932), Walther von Hörmann zu Hörbach (bis 1935) und Godehard Josef Ebers auf. An der theologischen Fakultät wird das Kirchenrecht seit 1857 wieder vorgetragen; die Jesuiten Michael Hofmann, Artur Schönegger und Gottfried Heinzel sind vielen Hörern heute noch in Erinnerung.

Es folgen noch Kurzbiographien bzw. Nachrufe auf Godehard Josef Ebers, Hans Hermann Lentze O'Praem, Friedrich Merzbacher, Julius von Bombiero-Kremenac und Senatspräsident Robert Höslinger. Aus der ehemaligen theologischen Hauslehranstalt im Stift Klosterneuburg findet Ferdinand Schönsteiner (1876–1952) seine verdiente Würdi-

gung. Ein Personen- und Ortsregister erschließt die Abhandlungen sehr gut für Interessenten und Studierende.

Die hier zusammengefaßten Abhandlungen stellen somit einen dankenswerten Beitrag zur österreichischen Geistes- und Universitätsgeschichte dar und darüber hinaus auch einen bedeutenden Baustein zur allgemeinen Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft.

Linz

Peter Gradauer

■ HÖZL FRANZ, *Die Sakramente der Eingliederung* in der rechtlichen Gestalt und ihren rechtlichen Wirkungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex Iuris Canonici von 1983. (Theorie und Forschung, Bd. 67, Philosophie und Theologie, Bd. 7). (277). S.-Roderer-Verlag, Regensburg 1988. Ppb. S 374.50.

Der Autor untergliedert die Arbeit in fünf große Abschnitte, deren Überschriften lauten: Eingliederung in die Kirche im Laufe ihrer Geschichte (19–95); Zweites Vatikanisches Konzil (97–124); Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (125–159); Codex Iuris Canonici von 1983 (161–236); Abschließende Wertungen und Anregungen (237–245). Den Anhangteil bilden das Abkürzungsverzeichnis sowie ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (249–277).

Bei jedem der vier ersten Abschnitte werden zuerst die einschlägigen Aussagen der verwendeten Quellen zur Eingliederung in die Kirche gesammelt. Dann geht Vf. auf die rechtlichen Wirkungen der Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie und auf ihre Bedeutung für die Kirchengliedschaft ein. Schließlich kommen die mit der Initiation gegebenen Pflichten und Rechte zu Sprache, wobei der Rechtsstellung, die ein Kirchenglied aufgrund der vollen Initiation innehat, besondere Beachtung findet. Im fünften Abschnitt setzt sich der Autor u. a. kritisch mit den im neuen kirchlichen Gesetzbuch normierten Pflichten und Rechten für „Laien“ auseinander.

Vf. gelingt es, in zum Teil sehr weit gespannten kirchenrechtshistorischen Längsschnitten die Sakramente der Eingliederung in die Kirche in ihrer jeweiligen rechtlichen Ausformung und theologischen Akzentuierung eindrucksvoll vor Augen zu stellen. Vor dem Hintergrund der skizzierten historischen Entwicklung tritt das Profil der rechtlichen Struktur der Initiationssakramente, wie sie aufgrund der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und des neuen CIC gegeben ist, deutlich zu Tage.

Die Untersuchungen führen u. a. zum Ergebnis, daß der zwischen den einzelnen Initiationssakramenten bestehende innere Zusammenhang verlangt, die heiligen Sakramente in der Reihenfolge Taufe, Firmung und Eucharistie zu spenden. Die Argumentation verdient besondere Beachtung, zumal sie vorwiegend auf biblischer Grundlage und kirchenamtlichen Dokumenten basiert. Das Buch kann viel zur Erschließung des Zugangs zu einem adäquaten Verständnis des Geheimnisses der christlichen Initiation beitragen. Seine Impulse sollten in den seelsorgli-

chen Bemühungen, insbesondere in der Verkündigung fruchtbar gemacht werden.

Insgesamt gelang dem Autor ein sowohl kanonistisch als auch pastoral sehr wertvolles Buch. Im Falle einer Neuauflage könnte ein Sachwortverzeichnis angefügt werden, verschiedene Druckfehler wären zu korrigieren.

Salzburg

Johann Hirnsperger

■ SEBOTT REINHOLD, *Das neue kirchliche Ehe-recht*. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. (295). J. Knecht, Frankfurt 1990. Ppb. DM 36.—.

1983, im Jahr der Publikation und des Inkrafttretens des CIC, erschien auch dieses Ehe-recht; es wurde gut angenommen, ja hat sich als Standardwerk etabliert. Es liegt nun in der 2. Auflage wieder als handlicher Kommentar vor und versteht sich weiterhin als Einführung in diese Materie. Der Stoff wird nicht in synthetisch-systematischer Art behandelt, es wird vielmehr Kanon für Kanon erklärt: oben steht der lateinische Text; er ist ja auch nach der zweisprachigen Ausgabe des CIC der authentische und allein verbindliche Text; von diesem wird auch bei der Kommentierung ausgegangen; ihm folgt eine verdeutschende deutsche Umschreibung. Dazu wird auch auf das II. Vatikanum mit seinen Aussagen zurückgegangen; die kirchenrechtlichen Normen werden so immer wieder im Kontext der gesamten Theologie, besonders der Pastoral, gesehen. Aufnahme und Berücksichtigung finden ebenso die kirchliche Rechtspraxis sowie die offiziellen Bestimmungen, die in den letzten Jahren ergangen sind, so das neue Ehevorbereitungsprotokoll, das ab 1. Jänner 1990 für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz verbindlich ist.

Damit stellt sich diese Auflage wirklich völlig neu bearbeitet vor. Von den Freunden der „Schola-textus-Methode“ wird dieses Werk freudig begrüßt und ist ebenso für alle, die mit dem Ehe-recht in der Lehre und Praxis zu tun haben, wie Studierende und Seelsorger, Theologen und Mitarbeiter in den pastoralen Diensten, ein zuverlässiger und handlicher Kommentar. Ein Personen- und Sachwortverzeichnis, sowie ein Kanones-Verzeichnis zum CIC/1917 wie zum CIC/1983 erleichtern die Arbeit.

Linz

Peter Gradauer

■ WEIER JOSEPH, *Der Ständige Diakon im Recht der Lateinischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in der Bundesrepublik Deutschland*. (Beiheft 2 zum „Münsterischen Kommentar zum CODEX IURIS CANONICI“). (182). Ludgerus-Verlag, Essen 1989. Ln. DM 38.—.

Bei dem seit einigen Jahrzehnten festzustellenden Rückgang der Zahl der Priester ist der Einsatz des Ständigen Diakons eine Möglichkeit, personelle Engpässe zu mindern; unabhängig davon können durch ihn die pastoralen Dienste und die Eucharistie-feiern festlicher gestaltet werden. So ist derzeit in manchen Diözesen eine Zunahme der Zahl der in Dienst stehenden Ständigen Diakone zu beobachten. Vf., selbst Diakon und Bischöflicher Ober-rechtsrat a. D. in Essen, ist mit der Materie wohl ver-

traut. Bei der Erstellung dieser Monographie hatte er einen doppelten Zweck vor Augen: Einmal sollte damit eine wissenschaftliche Erörterung aller den Ständigen Diakon betreffenden Rechtsnormen geboten werden, zum anderen soll sie eine Handreichung für die Mitarbeiter im Diakonenamt selber sein. Und diese Zielsetzung ist voll erreicht worden. Zunächst wird die Rechtssituation ausführlich und genau erörtert: nach einem geschichtlichen Überblick mit der Wiedereinführung durch das II. Vatikanum werden die Voraussetzungen für die Zulassung zum Diakonat, z. B. Alter, Zustimmung der Frau, die Vorstufen und die Weihe selber behandelt, ebenso die Rechtsfolgen, das Zölibatsversprechen, die Inkarnation, der Anspruch auf Vergütung, nicht minder die Standespflichten (persönliches und religiöses Leben, Stundengebet, geistliche Kleidung . . .) und die Dienste: Liturgie, Sakramentenspendung, Begräbnisse, Dienst in der Verkündigung, in der Caritas . . . Bei den praxisorientierten Hinweisen werden auch strittige Fragen, wie Diakon als Gemeindeführer, Mitwirkung in kirchlichen Gremien, nicht ausgespart, ebenso wenig wie eventuelle Strafsanktionen. Ein kleiner Anhang und manche Hinweise im Textteil behandeln den Diakon im Staatskirchenrecht und im staatlichen Recht der BRD, was keine Einschränkung oder Minderung der Brauchbarkeit dieser Zusammenschau bedeutet. Der Ausblick in die Zukunft ist wenig zuversichtlich, wenn Vf. meint, es sei zu befürchten, daß der Ständige Diakon im Lauf der Zeit wieder untergehe, weil es ihm an eigenem Selbstverständnis fehle. Dem entgegenzusteuern, ist diese Monographie vorzüglich geeignet; dafür gebührt Vf. und dem Verlag Dank und Anerkennung.

Linz

Peter Gradauer

KIRCHENGESCHICHTE

■ LENZENWEGER JOSEF, STOCKMEIER PETER, AMON KARL, ZINNOBLER RUDOLF (Hg.), *Geschichte der katholischen Kirche*. Ein Grundkurs. Studienausgabe. (584). Styria, Graz 1990. Geb. S 350.—; DM 49.80.

Es ist erfreulich, daß sich dieses „Lehrbuch“, das in deutscher Sprache erstmals 1986 erschien, so rasch durchgesetzt hat. Nach einer italienischen, einer spanischen und einer DDR-Ausgabe liegt nun diese Studienausgabe vor, die textlich der DDR-Ausgabe entspricht. Das sind also alles in allem bereits fünf Ausgaben. Peter Stockmeier, der für das Altertum allein zeichnet, hat die neueste Auflage leider nicht mehr erlebt.

Was an dem Buch besticht, ist die gute Lesbarkeit, die erreichte Gründlichkeit auch bei knapper Darstellung, der einheitliche Duktus trotz der vielen Autoren, die ökumenische Aufgeschlossenheit und das Bemühen, dem gegenwärtigen Forschungsstand Rechnung zu tragen.

Was man bedauert, ist der Umstand, daß die für die DDR-Ausgabe durchgeführten Abänderungen in der Studienausgabe stehen geblieben sind und daß kleinere Versehen und Mängel, die sich in die Erst-

auflage eingeschlichen hatten, nicht behoben wurden. Der Vertrag von Quierzy, ein herausragendes Ereignis der Kirchengeschichte, findet z. B. ebenso wenig Erwähnung wie die Reformen von Bursfelde, Raudnitz und Melk. Calvin und der Calvinismus wären eingehender zu berücksichtigen gewesen. Zu S. 301 Abs. 1 sei bemerkt, daß Reuchlin kein Jude war. Auf S. 401 wird Franz II. für eine Zeit als „österreichischer“ Kaiser (als solcher Franz I.) bezeichnet, in der er dies noch nicht war. Margareta Alacoque wurde 1864 selig-, nicht, wie es im Text heißt, heiligesprochen; dies geschah erst 1920. Auf S. 548 wären Johannes XXIII. und Martin V. durch einen Zwischenraum zu trennen gewesen; sonst wird der Eindruck erweckt, als seien alle folgenden Päpste in der Pisaner Linie.

Diese und ähnliche kleine Mängel lassen sich bei einer weiteren Auflage leicht beseitigen. Im übrigen sei dem Buch, das nun so preisgünstig erhältlich ist, eine noch größere Verbreitung gewünscht.

Linz—Kronstorf

Kriemhild Pangerl

■ BIENERT WOLFGANG A./KOCH GUNTRAM, *Kirchengeschichte I. Christliche Archäologie*. (Grundkurs Theologie, Bd. 3). (124). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 20.—.

Vorliegendes Taschenbuch bietet mehr, als man zunächst vielleicht vermuten würde. Statt einer kurzgefaßten allgemeinen Darstellung der Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie bis zum Mittelalter präsentieren seine Verfasser — international anerkannte Professoren der Marburger Universität — eine differenzierte Einführung in die Grundfragen und Forschungsprobleme dieser beiden Disziplinen. Ob es sich um deren Wissenschaftlichkeit oder ihr Verhältnis zur Theologie, um Periodisierungen oder Begriffsbestimmungen, um durchweg akzeptierte oder aber umstrittene Thesen handelt — alles kommt in einer gelungenen Synthese aus evangelischer Perspektive und sachbezogener Offenheit gegenüber anderen Sichtweisen zur Sprache. Dazu findet sich auch unter jedem Punkt eine Fülle von Literaturangaben: von allgemeinen Übersichten und Hilfsmitteln über Kompendien, Lexika und Quellenpublikationen bis zu Ausstellungskatalogen und Kongreßakten. Grundlegende Titel werden sogar gebührend vorgestellt und besprochen. Außerdem illustrieren einige beigefügte Tafeln die archäologischen Ausführungen.

Wer also einen umfangreichen Einblick in den gegenwärtigen Forschungsstand der betreffenden Gebiete oder fruchtbare Anregungen zu weiteren Studien sucht, ist mit diesem Büchlein gut beraten. Einige Grundkenntnisse und die Bereitschaft, sich auf komprimierte Texte und ggf. die Entschlüsselung mancher Abkürzungen in den Literaturhinweisen einzulassen zu wollen, müssen freilich vorhanden sein. Insgesamt kann man nur staunen, wieviel doch auf wenigen Seiten in gediegener Weise zu vermitteln möglich ist.

Erfurt

Gerhard Feige

■ SCHATZ KLAUS, *Der päpstliche Primat*. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. (231). Echter, Würzburg 1990. Brosch. DM 26,—/S 202.80.

Dieses not-wendige Buch sollte man zur Pflichtlektüre aller fundamentalistisch gesinnten Katholiken machen, die die Geschichtlichkeit der Kirche nicht wahrhaben wollen bzw. die Entwicklung, die kraft der Inkarnation zum Wesen der Kirche gehört, an einem bestimmten Punkt beenden und diesen absolut setzen möchten. Die Wirklichkeit ist anders, wie K. Schatz in seinem Werk am Beispiel der Primatgeschichte zeigt. Nüchtern und klar, dabei aber durchaus kirchlich, werden die einzelnen Stationen der Entwicklung dargestellt. Mit dem feinen Gespür des gewiegt Historikers ordnet er das Geschehen in die jeweilige Zeitepoche ein und interpretiert es aus ihr heraus.

Das Werden Roms zum Zentrum der „communio ecclesiarum“ im christlichen Altertum führt 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. Gegenwärtige Spannungen in der Kirche sind aus der noch nicht geglückten Integration von zwei Ekklesiologien zu verstehen, der hierarchischen des 1. und der konziliaristischen des 2. Vatikanums. Die Kenntnis der Geschichte kann dazu beitragen, die Kontinuität im Wandel zu erkennen. Wie die Kirche selbst befindet sich auch der päpstliche Primat in einem 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 hier (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“ (207).

Nach dieser allgemeinen Charakterisierung des Buches sei noch auf zwei besonders interessante Abschnitte hingewiesen. 1. Das Dekret „Haec sancta“ des Konzils von Konstanz (1414–1418), das einen gemäßigten Konziliarismus vertritt, interpretiert Schatz (mit vielen anderen Autoren) als eine Notstandsmaßnahme. In der damaligen Situation — es gab drei miteinander rivalisierende Päpste — konnte die Kirche eben nur „konziliaristisch“ aus der Sackgasse geführt werden. Schatz meint nun, daß dem erwähnten Dekret so etwas wie ein „Modellcharakter für die Kirche späterer Zeiten“ eigne, d. h. „für den immerhin möglichen Fall eines extremen Versagens des Papstamtes“. 2. Mit vorbildlicher Klarheit wird die Unfehlbarkeitsdefinition des 1. Vatikanums vor dem Hintergrund des gallikanischen Traumas von damals gesehen und verstanden. Die Formulierung, daß einmal getroffene Ex-cathedra-Entscheidungen „aus sich und nicht aus der Zustimmung der Kirche“ verbindlich seien, bedeutet, daß diese keiner

zusätzlichen, also nachträglichen, Ratifikation durch die Kirche (Ortskirchen) bedürfen, wie der Gallikanismus gemeint hatte. Das „aus sich“ bezieht sich schließlich nur auf die Definitionen, nicht auf den Papst, der für seine Entscheidungen sehr wohl an die Kirche gebunden bleibt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ HARTMANN GERHARD, *Der Bischof*. Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität. (254). Styria, Graz 1990. Kart. S 240.—/DM 34,—.

Daß ein Buch dieses Zuschnitts kommen würde, war nach den Ereignissen um die Bischofsernennungen von Köln, Salzburg, Feldkirch und Chur im Jahre 1988 fast zu erwarten. G. Hartmann hat sich der Mühe unterzogen, das entsprechende Material zu sammeln und zur Darstellung zu bringen. Die Themenstellung ist insofern weiter gespannt als der Inhalt des Buches, als eigentlich nur der deutschsprachige Raum behandelt wird. Das 1. Kapitel „Zur Geschichte des Wahl- und Ernennungsrechtes der Bischöfe“ läßt übrigens erkennen, daß trotz guter Einzelstudien noch viel Forschungsarbeit zu leisten bleibt. Der Überblick genügt aber, um zu zeigen, wie falsch die von Geschichtskennntnissen unbelastete, gelegentlich kolportierte These ist, daß seit dem Investiturstreit der Papst die Bischöfe stets frei ernannt habe. Schon ein Rückblick auf die Zeit der Österreichisch-Ungarischen Monarchie macht ja bewußt, daß das nicht so war. Die vom Kaiser ernannten Bischöfe wurden ja sogar bekanntgegeben, bevor Rom seine Zustimmung erteilte. Der Zerfall der Monarchien brachte nachhaltige Änderungen, aber für den deutschsprachigen Raum noch immer nicht das freie Ernennungsrecht der Bischöfe durch den Papst für alle Diözesen. Während das kirchliche Rechtsbuch von 1917 bezüglich der Bischöfe festhält: „eos libere nominat Romanus Pontifex“ (sie werden vom römischen Papst frei ernannt; c. 329 § 2), womit freilich anderweitig bestehende, konkordatär abgesicherte Sonderrechte nicht aufgehoben werden, stellt der Kodex von 1983 die freie Ernennung durch den Papst bzw. dessen Bestätigung von durch Wahlen — wo solche vorgesehen sind — ermittelten Kandidaten gleichwertig nebeneinander (c. 377 § 1: „Episcopus libere Summus Pontifex nominat, aut legitime electos confirmat“). Das rechtfertigt den Untertitel des Buches.

Es ist im allgemeinen zu wenig bekannt, daß bei genau der Hälfte der Bistümer in den deutschsprachigen Ländern die Domkapitel, die im Mittelalter vielfach das freie Wahlrecht hatten, auch heute noch in irgendeiner Form an der Wahl der Bischöfe beteiligt sind. Diese noch bestehenden Rechte sind, wie gesagt, durch das neue kirchliche Gesetzbuch generell abgedeckt.

Die Realität sieht mitunter anders aus, wie G. Hartmann zeigt.

Im Falle Salzburgs wurde z. B. der vorgesehene Dreierorschlag Roms, aus dem das Domkapitel die Wahl vorzunehmen hatte, schon übermittelt, bevor der Rücktritt von Erzbischof Berg angenommen war. Damit wurden nach Ansicht Hartmanns die Bestimmungen des Konkordats verletzt. (Inzwischen hat

freilich Bischof Kosteletzky auf einen Notenwechsel zwischen der Republik Österreich und dem Hl. Stuhl verwiesen, durch den vereinbart worden sei, die Annahme des Rücktritts eines Bischofs erst bekanntzugeben, wenn der Nachfolger feststehe; Kathpress v. 27. 2. 1990, S. 1. Hartmann replizierte, daß ein solcher Notenwechsel bisher nicht publiziert worden sei und es an sich problematisch sei, einen völkerrechtlichen Vertrag wie das Konkordat durch einen Notenwechsel abzuändern; Kathpress v. 2. 3. 1990, S. 5).

Die Mehrzahl der Leser wird die Darlegungen über die Besetzung der Bischofsstühle von Köln und Salzburg besonderes interessieren, dergleichen die Vorgangsweise bei der Ernennung eines Koadjutors mit dem Recht der Nachfolge für Chur, womit das Wahlrecht des Domkapitels für die nächste Besetzung umgangen wurde. Hartmann verzichtet auf die Darstellung von in diesem Zusammenhang entstandenen Tumulten; er beschränkt sich auf die Behandlung der Rechtsfragen. Aber auch so ist die Lektüre spannend genug.

Abschließend wird auch ein Modell für die Zukunft erörtert, das an einen (fallengelassenen) Konkordatsentwurf der oberrheinischen Kirchenprovinz von 1818 anknüpft, der ein um die Anzahl der Kanoniker erweitertes Gremium von Deputierten aus der jeweiligen Diözese vorsah, das zusammen mit dem Kapitel das Wahlkollegium bilden sollte. M. E. würde es aber zur Vermeidung von Spannungen schon genügen, wenn das im Codex ohnedies vorgesehene (übrigens von Österreich ausgehende) vor einer Bischofsbestellung stattfindende Konsultationsverfahren wirklich gewissenhaft gehandhabt und berücksichtigt würde.

Es sei noch vermerkt, daß Hartmann auch drei einschlägige Publikationen in dieser Zeitschrift für seine Darstellung von Nutzen waren (J. B. Bauer 128, 1980, 248—254; A. Glasser 130, 1982, 4—19; E. Gatz 136, 1988, 258—266). Überraschenderweise wurde dagegen das Buch von E. Saurer über „Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsnennungen 1867—1903“, Wien 1968, nicht zitiert.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ WEISSENGRUBER RAINER, *Die Regel-Kompilation des Eugippius und ihre Quellen*. (Dissertation an der Phil. Fakultät der Universität Salzburg). (356, Maschinschrift). Salzburg 1989.

Die Mönchsregel, eigentlich das „Regelwerk“ des Eugippius, des Verfassers der Vita S. Severini, das 1976 von F. Villegar und A. d. Vogüé ediert wurde, ist bisher nicht näher untersucht worden. Nun hat sich R. Weissengruber dieser Aufgabe unterzogen und interessante und wertvolle Ergebnisse erzielt, die hier knapp referiert werden sollen.

Mit seiner Regel-Kompilation hat sich Eugippius primär als Redaktor betätigt und Teile verschiedener „regulae“ großer Mönchsväter zu einem (mehr oder weniger) neuen und originellen Ganzen verschmolzen. Als typischer Vertreter des „Mischregelzeitalters“ scheint Eugippius geradezu prädestiniert dafür, als Brennpunkt der gängigen mönchischen Lebensauffassungen zu gelten. Tatsächlich vereinigen sich

in seiner Regel wesentliche Ansichten seiner Vorbilder zu einem begrenzt eigenständigen Werk, das wert erschien, in Hinsicht auf Inhalte, Sprache, Bauprinzipien und geistesgeschichtlichen Hintergrund untersucht zu werden.

Grundsätzlich war schon zu Beginn die Frage zu stellen, mit welchen literaturwissenschaftlichen und literaturkritischen Kriterien und Methoden an eine solche Untersuchung herangegangen werden konnte. Die meisten modernen Vorgangsweisen wurden ja für die Literatur der lebenden Fremdsprachen entwickelt und werden üblicherweise auch nur für diese angewandt.

Das erste Kapitel der Arbeit stellt Überlegungen an, diese Methoden der Beurteilung auch als Grundlagen der Untersuchung einer Mönchsregel gelten zu lassen. Überraschend mag es sein, daß nahezu alle zumindest in einigen Gesichtspunkten anwendbar sind und damit den Text als unerwartet vielschichtig zu verstehen helfen.

Besonderes Augenmerk wurde auf die Erklärung der im Regeltext relevant erscheinenden Begriffe gelegt. Das erste Großkapitel beschäftigt sich demnach mit der Semantik einer Vielzahl von Wörtern, die entweder allgemein im christlichen und spätantiken Schriftgut verwendet werden oder ganz speziell in der Regel-Literatur aufscheinen, mit eventuellen Erweiterungen oder Verengungen der Bedeutungsfelder und semantischen Veränderungen, die der Geist der Zeit oder der Inhalt und das Anliegen der Schrift gebieten. Aus dem konkreten Wortmaterial lassen sich Aura und Atmosphäre einer (bzw. dieser) Mönchsregel am besten erkennen. Eine Gegenüberstellung des Wortmaterials der Regula und der Vita Severini erwies sich als angebracht.

Selbstverständlich war es notwendig, bei der Bearbeitung einer Textkompilation zu den Quellentexten zurückzugehen.

Das zweite Großkapitel stellt die einzelnen, von Eugippius ausgewählten und teilweise leicht veränderten, Textpartien in ihren ursprünglichen Zusammenhang und versucht, dabei auch die Nahtstellen bei der Neuordnung der Abschnitte sichtbar zu machen. Die ausführlichen Arbeiten de Vogüés stellen die Basis für die Untersuchung dar. Eindeutige Präferenzen für den einen oder anderen Mönchsvater konnten nicht festgestellt werden. Wohl aber fällt eine besondere Wertschätzung Augustins auf, denn Eugippius übernimmt vollständig dessen Anweisungen für das Leben im Kloster und stellt sie an den Beginn seiner Regelschrift. Eigenständige Ideen dürfte Eugippius nicht gehabt haben, wohl aber das Anliegen, seine Klostergemeinde so gut als möglich und ganz im Geiste der Väter zu führen.

Die Arbeit zeigt also in gewissem Sinn nicht den Genius des Eugippius, sondern einen Menschen, der hinter seinem Werk zurücktritt und dieses nur als Mittel zum Zweck und nicht als hohe geistige Leistung sieht.

Für den primär an der Vita S. Severini interessierten Leser dürfte vor allem der schon erwähnte Abschnitt wertvoll sein, der christliche Schlüsselbegriffe in „Regula“ und „Vita“ einander gegenüberstellt (161—192).

Der Frage, wie weit das Regelwerk auch das Leben der Severin-Mönche (soweit dieses eben aus der „Vita“ erkennbar wird) widerspiegelt, wurde leider nicht nachgegangen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ RATH GEBHARD (†) u. REITER ERICH (Bearb.), *Das älteste Traditionsbuch des Klosters Mondsee*. (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs Bd. 16). (272). OÖ. Landesarchiv, Linz 1989. Ln. S 390.—.

Diese Zeilen erheben nicht den Anspruch einer Rezension. Sie sind nur als Hinweis darauf zu verstehen, daß mit dem vorliegenden Buch eine besonders wichtige frühmittelalterliche Quelle für den ostbairisch-salzburgisch-oberösterreichischen Raum neu erschlossen wurde. Bisher gab es nur eine unzulängliche, schon 1852 im Urkundenbuch des Landes ob der Enns erschienene Ausgabe. Grundlegende Vorarbeiten für die kritische Neuedition hatte der 1979 verstorbene Gebhard Rath, Direktor des Haus-, Hof- und Staatsarchivs in Wien, geleistet. Diese wurden nun von E. Reiter im Rahmen einer Prüfungsarbeit am Institut für Österreichische Geschichtsforschung in Wien zum Abschluß gebracht. Die eingehende Einleitung und der reiche Anmerkungsapparat erschließen die enthaltenen Traditionsnotizen, die von der Gründung des Stiftes 748 bis zum Jahr 854 reichen, also Wachstum und Ausbau des Klosterbesitzes während der ersten hundert Jahre seines Bestehens reflektieren. Die Fülle der enthaltenen Orts- und Personennamen werden durch ein sorgfältiges Register erschlossen. Dagegen fallen Lücken im Literaturverzeichnis auf.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ LAUDAGE JOHANNES (Hg.), *Der Investiturstreit*. Quellen und Materialien. (118, 9 Abb.). Böhlau, Köln 1990. Brosch. DM 28,—.

Das kleine Buch wird den Zweck, für den es gedacht ist, gut erfüllen können, nämlich Arbeitsgrundlage zu sein für Seminare und Übungen. Wichtige Dokumente werden im Original und in guter deutscher Übersetzung dargeboten, ein sehr detailliertes Literaturverzeichnis ermöglicht den Einstieg in die genauere Beschäftigung mit der Materie. Es war richtig, weit zurückzugreifen und auch den Weg zum eigentlichen Konflikt zu dokumentieren. Freilich überrascht es, daß die entscheidenden römischen Fastensynoden ebenso ausgespart bleiben wie die Absetzung Gregors VII. durch Heinrich IV., die Exkommunikation Heinrichs IV. und der Canossagang. Ebenso überraschend findet man es, daß der kurze, interessant geschriebene Einleitungssatz nicht nur die Hauptereignisse übergeht, was sich noch rechtfertigen ließe (man findet sie in jedem Lehrbuch), sondern auch die weitreichenden Folgen der Auseinandersetzung kaum andeutet. So findet man nichts über die Auswirkungen auf die Pfarrorganisation und die Vergaberechte an Kirchen, aber eigentlich auch kaum etwas über die Veränderungen des Priesterbildes, obwohl doch der Herausgeber selbst zu dieser Thematik eine gründliche Arbeit ver-

faßt hat. Es wäre wünschenswert, bei einer Neuaufgabe diese Mängel zu beheben.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ 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,—.

Die Herausgeber stellen hier das erste von fünf Bänden einer äußerst bemerkenswerten Konzeption vor: Die Entstehung der komplizierten deutschen Konfessionslandschaft, die auch zur Vielfalt und schöpferischen Ausdifferenzierung der kulturellen Einheiten wesentlich beigetragen hat, soll aus ihren vielfältigen territorialen Abhängigkeitsverhältnissen erklärt und dargestellt werden.

M. Rudersdorf behandelte Ansbach/Bayreuth, A. Schindling Nürnberg, F. Nadwornicek Pfalz-Neuburg, W. Ziegler Bayern, E. W. Zeeden Salzburg, H. Noflatscher Tirol, Brixen, Trient, K. Amon Innerösterreich, W. Ziegler Nieder- und Oberösterreich, F. Machilek Böhmen.

Der Ansatz der Beiträge ist so originell, daß auch der Fachmann immer wieder neue Einsichten vermittelt bekommt, selbst wenn viele Autoren nur den neuesten Forschungsstand wiedergeben wollen. Mit Legenden wird aufgeräumt. Wenn für das heutige Ober- und Niederösterreich um 1576 50 % der Pfarreien als mehr oder weniger lutherisch angenommen werden (wobei Schloßkirchen formalrechtlich meist keine Pfarrkirchen sind), so entspricht das ziemlich genau der Sicht der Passauer Kurie zur Zeit der Salzburger Synoden (1569, 1573, 1576).

Sehr bemerkenswert durch die Fülle der Beispiele, die einem Landesarchivar zur Verfügung stehen, erscheint mir die Darstellung Tirols, deren „Reformationsgeschichte“ der Altbaierns auffallend ähnelt. Hervorstechend klar, geistvoll und solide fand ich die Beschreibung der innerösterreichischen Verhältnisse.

Daß auch angesehene Historiker für Studien dieser Art landeskundliche Erfahrung brauchen, zeigen eine Reihe von Ungenauigkeiten, die künftig durch konzentriertere Redaktion vermieden werden könnten: Der hl. Rupert hat um 700 in Salzburg sicher „kein Bistum“ im kanonischen Sinn, Bonifatius 739 keine „Kirchenprovinz“ gegründet, auch wenn er es beabsichtigt hatte. Salzburg „umschloß“ sicher nicht das 1461 gegründete Bistum Laibach (S. 74; redaktionelle Abstimmung mit S. 105 ist nicht erfolgt). Der Bischof von Seckau war sicher nicht Generalvikar des Kleinbistums Wiener Neustadt (S. 75), sondern höchstens des Salzburger „Distrikts jenseits des Semmering“. Der Chiemseer Bischof bekam den Fürstentitel nur, wenn er ein Adelige war. Paul Speratus war sicher nicht als „Prädikant“ in Salzburg tätig (S. 75). In Salzburg gab es im 16. Jh. sechs Provinzialsynoden (zu S. 78), wobei die letzten drei ein Gesetzeswerk zur Durchführung der Trienter Dekrete erarbeiteten.

Salzburg — Wilhering

Gerhard B. Winkler

■ FREUDENBERGER THEOBALD, *Die Fürstbischöfe von Würzburg und das Konzil von Trient*, Aschendorff Verlag, Münster 1989. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 128). (XVI, 227). Kart. DM 58,—.

In den ersten Jahren der Reformation forderten beide Konfessionsparteien immer wieder ein Allgemeines Konzil zur Beilegung der strittigen Glaubensfragen und zur Reform der Kirche. Als es schließlich zum Reformkonzil von Trient (1545—1563) kam, waren seine Beschlüsse im wesentlichen von mediterranen Theologen und Prälaten bestimmt. Das Mutterland der Reformation hatte kaum eine Stimme bei diesem säkularen kirchlichen Ereignis.

Als Hauptgrund für diesen Umstand ist die praktische Absenz der deutschen Fürstbischöfe bekannt. Der Verfasser, emeritierter Ordinarius der Kirchengeschichte in Würzburg, belegt nun durch Erschließung bisher unbekannter Archivalien paradigmatisch die Gründe für das Fernbleiben der deutschen Bischöfe.

1. Landesfürstliche Aufgaben (Verhinderung von Bauernunruhen, Abwehr von militärischen Übergriffen [217] durch rebellische Reichsritter und protestantische Fürsten [215], diverse Administrationsgeschäfte); 2. Rücksichten als Reichsfürsten auf Kaiser, Reichsstände und Reichstagsbeschlüsse (z. B. auch den Augsburger Religionsfrieden von 1555); 3. das häufige Fehlen der Priester- und Bischofsweihe; 4. zugegebener Mangel an systematischer theologischer Bildung, die allein ein Mitwirken bei den Konzilsdebatten als sinnvoll erscheinen hätte lassen. Diese Gründe sind die wichtigsten, im wesentlichen bekannt, werden aber hier durch anschauliche Quellenbefunde zusätzlich illustriert.

Ein strukturelles Problem, das sich schon im 8. Jh. belegen läßt, wird durch die Arbeit besonders deutlich. Im Reich waren es die Bischöfe seit Jahrhunderten gewohnt, die bischöfliche Seelsorgstätigkeit („Weihehandlungen“) ihren Weihbischöfen zu überlassen. Auch die praktische Durchführung einer Synode galt als „Geschäft“, für das ein geschäftsgewandter, theologisch gebildeter, bürgerlicher Weihbischof zuständig war. Obendrein waren es die deutschen Bischöfe als Fürsten gewohnt, durch gebildete „Oratoren“ (= Gesandte) zu wirken. Doch diese Bevollmächtigten wurden von den Konzilsvätern zunächst überhaupt nicht und später nur mit verminderten Rechten akzeptiert. D. h., die Konzeption eines Bischofs divergierte zwischen Süden und Norden. Diese strukturelle und rechtsgeschichtliche „Sprachbarriere“ zwischen Nord und Süd wurde durch die vorliegende Arbeit sehr eindrucksvoll erhellt.

Salzburg — Wilhering

Gerhard B. Winkler

■ WINKLER GERHARD B., *Die nachtridentinischen Synoden im Reich*. Salzburger Provinzialkonzilien 1569, 1573, 1576. (373). Böhlau, Wien 1988. Ln.

Der Verfasser, Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg, legt mit dieser Studie umfangreiches Material über drei Salzburger Provinzialkonzilien des 16. Jh. vor. Er versteht es, nicht unproblematische, weil teils klischeehafte Quellen

mit Gespür zu erschließen und das Sichere und Wahrscheinliche vom weniger Wahrscheinlichen zu trennen. Die mitunter spröden Quellen werden zudem recht anschaulich zur Sprache gebracht. Dies sei wenigstens an einem Beispiel illustriert. Zur Synode von 1569 bzw. zur dort behandelten Frage der Einführung von Priesterseminaren in Bayern, die damals zugunsten der Universität entschieden wurde, indem man die Bischöfe bat, Kostplätze für Ingolstadt zu stiften, bemerkt Winkler: „Der Herzog brauchte . . . die Bischöfe nur zum Zahlen, nicht zum Erziehen. Er wollte nicht eigentlich das Diözesanseminar, sondern die Landesuniversität“ (148).

Der Verlauf der Synoden, die „Konzilskonstitutionen“, die erhobenen „Gravamina“ und — zumindest in Ansätzen — die Konsequenzen werden je nach Quellenlage mehr oder minder ausführlich beschrieben. Dabei zeigt sich, daß die konfessionelle Situation des Bistums Passau ungleich schwieriger war als die der übrigen Diözesen der Metropole. Über Wels erfahren wir z. B., daß sich um 1569 gegenüber einer kaiserlich-bischöflichen Kommission 300 Demonstranten zusammenrodeten, um den evangelischen Predikanten zu schützen (241). Wir erleben eindrucksvoll das mühsame Ringen um die Vorherrschaft des Katholizismus, die Fragwürdigkeit des Reforminstruments „Synode“ in einer Zeit des Zerfalls der metropoliten Gewalt, die große Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit (wie schwierig war es z. B., den Zölibat wirklich durchzusetzen), die Rivalität und das doch immer wieder erforderliche Miteinander von Staat und Kirche, die Vielschichtigkeit der religiösen Mischformen jener Tage, die die Annahme von zwei einander gegenüberstehenden Konfessionen nicht zuläßt, die Dominanz von Trient, dessen Beschlüsse — wenn auch zunächst mit wenig Erfolg — immer wieder eingeschränkt wurden, auch wenn die Realität anders war. Sehr interessant finde ich den Hinweis, daß 1697 das synodale Gesetzeswerk von 1569 bzw. 1573 neu aufgelegt und von Erzbischof Johann Ernst von Thun zur Grundlage seiner reichen pastoralen Tätigkeit gemacht wurde (347). Damit haben die Konstitutionen längerfristig eben doch gegriffen. Auf fast allen Gebieten kam es im Lauf der Zeit zu einer Verbesserung der Lage. Man wird daher vorsichtig sein müssen, Forderungen, die nicht gleich Erfüllung fanden oder die man zunächst auch gar nicht konsequent durchzusetzen versuchte, als sinnlos oder als Heuchelei hinzustellen. Es kann sich dabei auch um das Hochhalten von Idealen handeln, die man nicht bereit ist, den konkreten Zuständen zu opfern, sondern die man in der Hoffnung immer wieder einschränkt, daß sie doch einmal Beachtung finden werden.

Insgesamt bietet das Buch Winklers ein großes kirchliches Zeitgemälde und eine erneute Bestätigung der Erkenntnisse E. W. Zeedens über die langsame Konfessionsbildung, die erst nach und nach eine Abgrenzung der Religionen voneinander erlaubt. Prozentberechnungen sind daher für das 16. Jh. schwierig. Abgesehen davon, daß wir überhaupt kein verlässliches Zahlenmaterial besitzen, wird es immer auf den Maßstab ankommen, den man der Einordnung zugrundelegt. Die für das Oberösterreich des 16. Jh.

öfter angenommenen 75 % Protestanten sind daher auch problematisch (348), Winkler denkt eher an 40 %. Aber auch dann muß man fragen, was die Zahl besagen soll. Sicher kann sie nicht bedeuten, daß die verbleibenden 60 % römische Katholiken gewesen seien.

Eine Frage erhebt sich bezüglich des Passauer Bischofs Urban von Trennbach (1561–1598), in dem Winkler mit K. Eder die „Seele der katholischen Restauration“ erblickt, während (der von Winkler zitierte) J. Oswald und (die von Winkler nicht zitierte) B. Kaff viel zurückhaltender sind. Einen kleinen Mangel stellt die Übernahme der Schreibung der Ortsnamen aus den Quellen dar. Damit werden Unsicherheiten geschaffen (ist z. B. „Weidfölsen“, S. 239 Anm. 7, „Weitersfelden“?) oder zumindest Abweichungen von den heutigen Namensformen in Kauf genommen (Helmonsödt statt Hellmonsödt, Kalham statt Kallham, Ranariedl statt Rannariedl). Gelegentlich hätten sich nicht namentlich angeführte Personen durch Heranziehung einschlägiger Literatur auch leicht nachweisen lassen, wie jener Pfarrer von Wels, der vorher in Graz gewirkt und von dort vertrieben worden war. Diese Bemerkungen können aber den hohen Wert der Publikation für die Geschichte der katholischen Erneuerung im Bereich der Metropole Salzburg keineswegs beeinträchtigen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ FREUND GERHARD, *Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse*. (VIII, 289). Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 69,—.

Das vorliegende Buch wurde als Habilitationsarbeit von Lothar Steiger in Heidelberg betreut. Es hat ein wichtiges Thema der Theologie- und allgemeinen Geistesgeschichte zum Gegenstand. Im sgn. Fragmentenstreit von 1774–78 ging es in der protestantischen Welt um massive Bibel- und Offenbarungskritik. Die Diskussion reichte von der Frage der Wörtlichkeit der Bibelauslegung bis zur Leugnung aller „Übernatürlichkeit“ in der Schrift. Die Auferstehung Jesu wurde als Betrug der Jünger gedeutet. Die Erschütterung der lutherschen Orthodoxie war so gewaltig, daß für manche Historiker (wie Ernst Troeltsch) erst in diesen Jahren unmittelbar vor der Französischen Revolution das Mittelalter zu Ende ging.

Die Hauptbeteiligten des Streites waren drei evangelische Pfarrersöhne mit etwa der gleichen geistlich-theologischen Vorgeschichte: der Gymnasialprofessor Samuel Reimarus mit seinen nachgelassenen „Fragmenten“ offenkundig kritischen Inhalts, Lessing, der Dichter des „Nathan“, der als Bibliothekar in Wolfenbüttel diese Schriften zur Diskussion stellte, und der Hauptpastor Goeze von Hamburg, der streitbar für die luthersche Orthodoxie eintrat und dafür von Lessing in der Figur des intoleranten Patriarchen von Jerusalem verewigt wurde.

Bislang waren die Argumente des Aufklärers und Pietisten Lessing allgemein bekannt, während der evangelische Glaubenswächter eher als reaktionärer Finsterling abgetan wurde. Der Verfasser des vorliegenden Buches arbeitete nun das umfangreiche Schrifttum des Hauptpastors auf. Dadurch wurde

nun eines mit aller Deutlichkeit klar: Auch durch das Schriftprinzip Luthers wurden der Katechismus, die Dogmatik und das kirchliche Lehramt nicht überflüssig. Goeze war in Hamburg hauptamtlich als „Glaubenswächter“ bestellt, dessen gedruckte Predigten den Zweck hatten, im Sinn der Lutherschen Bekenntnisschriften einheitsbildend zu wirken.

Goeze selbst verwies (S. 135) auf das abschreckende Beispiel des englischen und amerikanischen Freikirchentums, das durch ein Mißverständnis der evangelischen Freiheit zu einer verheerenden Zersplitterung der Kirche geführt habe.

Es wurde deutlich, daß auch in der Lutherschen Orthodoxie dieser Zeit das Vernunftargument und die philosophische Begründung der Glaubensgeheimnisse eine größere Rolle spielen, als man es im frühen Protestantismus erwarten würde. So führte wohl das ursprüngliche „Fasten“ in Sachen der Philosophie, wie es von den klassischen Reformatoren verordnet wurde, um 1800 zum „Wunder“ der deutschen Bewußtseinsphilosophie, weil eben das Fasten offensichtlich den Appetit anregt.

Die Arbeit G. Freunds könnte eine gute Grundlage für ökumenische Gespräche sein. Denn beim Pastorensohn Lessing findet sich katholische Hermeneutik, während beim Hauptpastor die Notwendigkeit einer maßvollen Dogmenentwicklung zu studieren ist und bei Reimarus deutlich wird, wohin eine ungezügeltere philosophische Phantasie führt.

Der Leser vermißt einen Index. Ich hätte z. B. gern die katholischen Väter der Bibelkritik, den Renaissance-denker Laurentius Valla, den französischen Oratorianer Richard Simon aus dem 17. Jh. und den Antitrinitarier Michael Servet aus dem 16. Jh. nachgesehen. Erasmus entdeckte ich im reichen Quellenverzeichnis. Trotzdem kann die Arbeit sowohl für Germanisten als auch Historiker und Theologen eine Fundgrube wertvoller neuer Erkenntnisse sein.

Salzburg — Wilhering

Gerhard B. Winkler

■ BECKER HANSJAKOB, *Die Kartause. Liturgisches Erbe und konziliare Reform*. Untersuchungen und Dokumente. (Analecta Cartusiana Bd. 116: 5) (383). Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1989. Kart.

In dem Buch wird einleitend ein 1987 gehaltener Vortrag veröffentlicht, der die Rezeption des 2. Vatikanums in der Kartäuserliturgie zum Gegenstand hat. Darin wird zum Ausdruck gebracht, daß es den Kartäusern gelungen sei, die Liturgie im Geiste des Konzils zu erneuern. Abschließend stellt der Vf. die berechnete Frage, ob nicht vielleicht die Liturgieform allgemein deswegen nicht ebenso fruchtbar geworden sei, weil sie nicht mit einer spirituellen Erneuerung einherging.

Durch die Beifügung des „Antiphonale Cartusiense“, der den Gottesdienst betreffenden Kapitel der „Statuta renovata“ von 1975, des „Ordo missae“ und „Ordo lectionum missae“ von 1981 sowie einiger anderer einschlägiger Texte wird das vorliegende Buch zu einem wichtigen Quellenwerk über die gegenwärtige Kartäuserliturgie.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ HOGG JAMES (Hg.), *The Chartae of the Carthusian General Chapter*. (Analecta Cartusiana Bd. 100:21). (136). Inst. f. Anglistik u. Amerikanistik, Salzburg 1989. Kart.

Nach dem „Aussteigen“ von Michael Sargent unter Umständen, die J. Hogg einleitend darlegt, muß nun dieser selbst das „Chartae Project“ fortführen. Im vorliegenden Band sind enthalten: „Extracts of the Chartae of the Carthusian General Chapter for the Rhine Province (1609–1625)“, hg. v. Ch. d. Backer; „Dom Palemon Bastin's Extracts from the ACTA of the Carthusian General Chapter for the PROVINCIA ANGLIAE (Parkminster Ms. B 77)“, hg. von J. Hogg; „Ordinations of the Carthusian General Chapter between the Statuta Jancelini and the Statuta Antiqua“, ebenfalls hg. von J. Hogg.

Es sind wichtige Quellen zur Geschichte des Kartäuserordens, die aber hier, wegen ihrer streng fachspezifischen Ausrichtung, nur in dieser allgemeinen Form angezeigt werden können.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ MAYER GOTTFRIED, *Österreich als „katholische Großmacht“*. Ein Traum zwischen Revolution und liberaler Ära. (253). Österr. Akademie der Wissenschaften, Wien 1989. Brosch. S 470.—/DM 70,—.

Das intelligente Buch fußt auf einer 1980 approbierten Dissertation zum Thema „Josef Feßler und sein Kreis. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Ultramontanismus in Österreich bis zum Protestantenpatent 1861“. Zunächst schien es mir, als wäre es besser gewesen, den ursprünglichen Titel beizubehalten, weil er genauer und somit ehrlicher wirkt. Es werden ja doch vorwiegend der aus der Schule von Brixen hervorgegangene Kreis um Feßler, Gasser und Rudigier, die Erfahrungen mit der Revolution (1848) und der Frankfurter Nationalversammlung und die daraus resultierenden konservativen Tendenzen, die auf Erhaltung der (so gar nicht gegebenen) katholischen Einheit abzielten und schließlich zum Konkordat von 1855 führten, herausgearbeitet. Mit zunehmender Lektüre hat mich aber die Umbenennung des Buches überzeugt. Das geschilderte Geschehen (das man freilich nicht ausschließlich sehen darf) führte ja tatsächlich zu jenem staatspolitischen Konzept einer Ehe von Thron und Altar, das längerfristig scheitern mußte, also ein Traum blieb, der die liberalen Kräfte herausgefordert und damit dazu beigetragen hat, daß eben dieser Traum wieder verflog. Das Ende des Josephinismus (durch die Aprilverordnungen von 1850 und das Konkordat von 1855) hatte indirekt ein neues Staatskirchentum bewirkt statt einer wirklichen Trennung der Bereiche. Längerfristig resultierte daraus eine Entfremdung der Kirche von Volk und Arbeitern.

So überzeugend diese Entwicklung auch dargestellt zu sein scheint, so bleibt doch eine Anfrage an den Autor. Der blühende Volkskatholizismus der zweiten Hälfte des 19. Jh., der sich in einem regen religiösen Leben, einem aktiven Vereinswesen und zahlreichen Baudenkmalern dokumentiert, um nur einige Beispiele zu nennen, findet in dieser Sicht der Dinge keine hinreichende Erklärung.

Das ändert nichts daran, daß das Werk einen sehr wichtigen Diskussionsbeitrag zur österreichischen Kirchen- und Staatsgeschichte darstellt, der in Hinblick zu berücksichtigen ist. Sprachlich wirkt die Darstellung mitunter etwas spröde, auch wird vom Leser relativ viel vorausgesetzt. Bedauerlich ist es, daß die kirchliche Rangbezeichnung „Propst“ an drei Stellen falsch geschrieben wird.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ NEUNER PETER, *Stationen einer Kirchenspaltung*. Der Fall Döllinger — ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise (208). Knecht, Frankfurt a. M. 1990. Ppb. DM 28,—.

Zum 100. Todestag von I. Döllinger (gest. 10. 1. 1890) erschien dieses Buch, dessen Untertitel die Absicht klar zum Ausdruck bringt. Der Verfasser möchte einen Beitrag dazu leisten, daß durch das Aufzeigen historischer Vorgänge schismatische Tendenzen in der Kirche von heute wahrgenommen und überwunden werden. Die Parallele, die Neuner zwischen Döllinger und Lefebvre zieht, überzeugt freilich nur zum Teil. Beide kommen aus konservativen Ursprüngen und beide wurden Anlaß zu einem Schisma. Die Richtung ihres Wirkens verlief jedoch anders; auch ist der ungeheure Niveauunterschied zu beachten.

Die gegenwärtige Krise in der Kirche sieht Neuner — wie andere Autoren auch — u. a. in der Tatsache begründet, daß zwei Ekklesiologien, die zentralistische des 1. Vatikanums und die Communio-Ekklesiologie des 2. Vatikanums unverbunden oder rivalisierend nebeneinanderstehen. Die Brücke, über die geschritten werden muß, scheint noch nicht geschlagen zu sein.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ AHLERS REINHILD/KRÄMER PETER (Hg.), *Das Bleibende im Wandel*. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre. (143). Bonifatius, Paderborn 1990. Kart. DM 24.80.

Über das Schisma des M. Lefebvre ist schon viel und oft geschrieben worden. Dieses Büchlein rückt jedoch die kirchenrechtlichen Aspekte, die bisher nur geringe Beachtung fanden, in den Vordergrund. Die Chronologie der Ereignisse schildert L. Müller. Schon dabei werden die vielfältigen Rechtsverletzungen des Erzbischofs deutlich, der sich damit „selbst exkommuniziert, also außerhalb der eucharistischen und kirchlichen ‚Communio‘ gestellt hat“ (30). P. Krämer untersucht das Verhalten Lefebvres gegenüber der Lehre des 2. Vatikanums von Religionsfreiheit und Ökumene. Übrigens hat der Erzbischof die beiden diesbezüglichen Dekrete unterzeichnet (37, Anm. 11), was freilich noch nichts über sein Stimmverhalten aussagt. Das Hauptergebnis des Beitrags ist die Feststellung, daß die Traditionalisten einen falschen Traditionsbegriff verwenden. „Tradition darf nicht auf Formeln der Vergangenheit festgelegt werden, sondern meint ein lebendiges Geschehen, in welchem die Glaubenswahrheiten stets neu ausgesagt und angeeignet werden müssen“ (42). In diesem Zusammenhang erinnert man sich an die Feststellung der Würzburger Synode: „Nichts

erfordert soviel Treue wie lebendiger Wandel". Wie irrational die Argumente Lefebvres oft sind, zeigt W. Haunerland in seiner ausgezeichneten Abhandlung „Die Messe aller Zeiten“. Es hat mit den Ergebnissen der Geschichtsforschung nichts mehr zu tun, wenn der Erzbischof von der unveränderlichen „Messe des hl. Pius V.“, der „Messe des hl. Pius X.“, der „Messe aller Heiligen, die durch 20 Jahrhunderte in der Kirche gelesen worden ist“, spricht (62). Ganz allgemein kommt der Autor zur Erkenntnis, daß es Lefebvre und seinen Anhängern letztlich nur darauf ankommt, „das Gewohnte“ zu begründen und ideologisch zu überhöhen (77). R. Ahlers untersucht in ihrem Beitrag „Communio Eucharistica — Communio Ecclesiastica“ die wechselseitige Immanenz von Eucharistie und Kirche. Sie endet mit der Feststellung: „Wenn deshalb Marcel Lefebvre gerade in bezug auf dieses für die kirchliche Einheit maßgebliche Sakrament einen Dissens feststellt zwischen seinen Auffassungen und der durch das II. Vatikanische Konzil entfaltenen Lehre der katholischen Kirche, dann sind Konsequenzen für die *communio ecclesiastica*, die eine *communio eucharistica* ist, unausweichlich“ (103). Diese letzte Konsequenz war schließlich die mit 1. Juli 1988 über Lefebvre und die von ihm geweihten Bischöfe verhängte Exkommunikation, die aber eigentlich keine Strafe darstellt, sondern lediglich die Feststellung eines vollzogenen Bruches bedeutet, wie L. Gerosa in seinen Ausführungen zeigt.

Den Abschluß des Buches bilden entscheidende Dokumente zum Schisma. Bedauerlicherweise ist das nützliche Buch so schlecht gebunden, daß es schon nach einmaliger Lektüre in Einzelblätter zerfällt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ LIEBMANN MAXIMILIAN (Hg.), *Kirche in Österreich 1938–1988. Eine Dokumentation.* (448). Styria, Graz 1990. Kart. S 490.—

Es war ein glücklicher Gedanke, die vielen Aktivitäten der katholischen Kirche zum „Bedenkjahr“ 1988, fünfzig Jahre nach dem Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich, in einem Band zu dokumentieren. Man darf der Kirche bestätigen, daß sie selbstkritisch nachgedacht hat über die Jahre des Hitler-Regimes, mehr als jedes andere Lager in Österreich, wie H. Feichtlbauer einleitend festgestellt hat. Dabei braucht sich die Kirche jener Zeit eigentlich nicht zu schämen, obwohl es auch in ihren Reihen Versager und Versagen gegeben hat. Insgesamt erwies sie sich dennoch als Hort des geistigen Widerstands, wie umfangreiche Quelleneditionen und zahlreiche Abhandlungen der letzten Jahre bestätigt haben.

Das eindrucksvollste „Dokument“ des Bandes stellt wohl das Referat des Innsbrucker Diözesanbischofs Dr. Reinhold Stecher dar: „Denke an die Tage der Vergangenheit, lerne aus den Jahren der Geschichte.“ Aus eigenem Erleben schildert er die Zeit, bewegt und doch nüchtern. Er versteht es ausgezeichnet, auch dem Menschen von heute, der den Nationalsozialismus nicht mehr erlebt hat, einen Eindruck von der Schwierigkeit der Situation zu vermitteln, in der nicht alle handeln konnten wie Jägerstätter und doch

aufrechte Katholiken geblieben sind. Weitere Erklärungen und Ansprachen der österreichischen Bischöfe, Vorträge und Essays, Programme und Papstansprachen werden auf über 400 Seiten geboten und durch ein genaues Personenregister erschlossen. Dem Herausgeber gebührt Dank für seine Mühe.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ GORSCHENEK GÜNTER/REIMERS STEPHAN (Hg.), *Offene Wunden — brennende Fragen. Juden in Deutschland von 1938 bis heute.* (176). Knecht, Frankfurt 1989. Brosch. DM 17,80.

G. Gorschenek, geb. 1942, ist Direktor der Katholischen Akademie Hamburg. St. Reimers, geb. 1944, Pastor, wirkt als Direktor der Evangelischen Akademie Nordelbien, Tagungsstätte Hamburg. Der 50. Jahrestag des Novemberprogramms von 1938 gab beiden Akademien Anlaß, in gemeinsamer Arbeit zu fragen, wie Juden und Deutsche, Juden und Christen heute glaubwürdig miteinander Vergangenheit aufzuarbeiten vermögen und neue Perspektiven für ein konstruktives Miteinander eröffnen können. Mit dem vorliegenden Band möchten die Herausgeber die Referate und Gesprächsbeiträge dieser Tagung einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen. Dieser Dokumentation wurde ein Beitrag des Münchner Historikers M. Wolffsohn angeschlossen. E. Weinzierl kritisiert die große Gleichgültigkeit der Bevölkerung, durch die die Novemberprogramme 1938 ermöglicht worden seien. Als Ursachen dieser Gleichgültigkeit und Judenfeindschaft sieht sie die Angst der Menschen, die jahrhundertlange Einübung in christlichem Judenhaß, und den seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts einsetzenden politisch und rassistisch motivierten Antisemitismus. Sie stellt fest: „Aus Österreich ist nur ein Protest eines katholischen Theologen bekannt. Der Grazer Universitätsprofessor DDDDr. Johannes Ude, im Frühjahr noch vom „Anschluß“ geradezu enthusiastisch, hat in je einem Schreiben an den steirischen Gauleiter Uiberreither und den Reichsstatthalter Baldur von Schirach energische Protestbriefe gerichtet, in denen er die Novemberprogramme auch als Beschmutzung der deutschen Ehre brandmarkte“ (28). W. Jochmann, Hamburg, hebt die besondere Verbundenheit der evangelischen Christen mit den Gesetzen des deutschen Staates, ihre Liebe zum deutschen Volk und ihre Angst vor einer gänzlichen Zerstörung der Kirche hervor. Ausschlaggebend für das Schweigen zur Judenverfolgung sei aber der tief verwurzelte christliche Antijudaismus gewesen. M. Wolffsohn, München, stellt 21 Thesen zum deutsch-jüdisch-israelischen Verhältnis auf. These 2 erklärt, daß Österreich enorm an Ansehen verloren hat, da es keine moralisch-politische Verantwortung für die NS-Vergangenheit übernommen habe. „Daher war die Nominierung und Wahl Waldheims nicht nur moralisch bedenklich, sie war ein politischer Fehler“ (60). H. Schoeps, Duisburg, bezeichnet die Situation der Juden in der Bundesrepublik „alles andere als normal“ (82). Laut Untersuchungen der Antisemitismusforscher seien 15 % der deutschen Bevölkerung offen antisemitisch eingestellt und bei weiteren 30 %

sei Antisemitismus in Latenz mehr oder weniger vorhanden. Vielfach finde sich bei deutschen Juden der festgeprägte Satz: „Die Deutschen waren immer und werden immer Antisemiten sein.“ Mit einer Normalisierung des Verhältnisses von Deutschen und Juden sei in absehbarer Zeit nicht zu rechnen. E. Zenger, Prof. für alttestamentliche Exegese in Münster, fordert das Christentum auf, die „Gleichzeitigkeit“ des Judentums wahrzunehmen und seine jüdischen Wurzeln zu revitalisieren. Nur so sei eine echte und bleibende Aussöhnung möglich. W. Sanders, Hamburg, skizziert die Stationen des christl.-jüd. Dialoges von der „Judenerklärung“ des II. Vatikanischen Konzils vom 28. Oktober 1965 an bis zum historischen Besuch Papst Johannes Paul II. in der Synagoge in Rom am 13. April 1986. M. Gillis-Carlebach, Israel, sieht das Schicksal der ermordeten Opfer des Holocaust mit Gottes „Schicksal“ verbunden. Gott ist der für unser Verständnis unerreichbare Erhabene. „Sie sind Märtyrer Seines Heiligen Namens. Sie sind heilige Opfer“ (120). J. Schwesenz, Haifa und H. J. Spiro, Berlin, erinnern in ihren Beiträgen an die tapferen Christen, die ihr Leben für die verfolgten Juden einsetzten. Ihr Beispiel gäbe Stärkung und Mut. Die apokalyptische Wertsituation erfordere es, alles zu tun, um miteinander erträglich zu leben. Spiro kritisiert am christl.-jüd. Dialog die „Selbstbezogenheit“ auf beiden Seiten. Er schließt: „Am traurigsten stimmt es mich, wenn Juden und Nichtjuden — auch ein schrecklich negativer Begriff — in Deutschland die wesentlichen Schablonen annehmen und ausführen, die Antisemiten und Antideutsche ihnen jeweils auferlegt haben, jeder als Karikatur seines angeblichen Wesens. Das zu tun gibt Hitler gewissermaßen seinen letzten Triumph. Jeder sollte (wenigstens) versuchen, so zu sein, wie er lebt, statt als das zu erscheinen, was andere von seiner von außen kommenden Definition her von ihm erwarten“ (135 f). Einen faszinierenden Versuch unternimmt M. Wolffsohn. Er vergleicht das Schicksal der Juden Regensburgs mit dem Los der deutschen und europäischen Juden und anderer Gruppen vom 4. bis ins 20. Jahrhundert nach 3 typischen Mustern, nämlich Siedlung, Koexistenz sowie Verfolgung. Seine vielfältigen, oft überraschenden Gedanken gipfeln in der Forderung: „Wir brauchen keine Idealbilder, schon gar keine Zerrbilder, wohl aber Realbilder — vom Juden und vom Deutschen, vom Menschen überhaupt. Andernfalls sind Enttäuschungen und Aggressionen vorprogrammiert“ (171). „Zur friedlichen Nebeneinander gibt es keine Alternative; auch nicht zur Integration durch Vielfalt, zur Integration in Vielfalt. Heute wissen wir es. Wir sollten es wissen“ (174).

Zusammenfassung: Hinter dem christl.-jüd. Dialog stehen furchtbare Antriebskräfte: 1. die gemeinsame Bedrohung durch apokalypt. Katastrophen, 2. die gemeinsame Bedrohung durch Materialismus und Atheismus, 3. die Notwendigkeit einer gemeinsamen Bemühung um Aufarbeitung der Vergangenheit zur Vorbeugung gegen mögliche zukünftige Bedrohungen.

Begrüßenswert ist die Offenheit und Ehrlichkeit aller Beiträge! Aber es wird wieder spürbar: Wie

schwer tun wir uns Christen, die jüdische Beurteilung der Geschichte und Wertsituation zu verstehen. Wieschwer haben es die Juden, uns zu verstehen. Wir gebrauchen dieselben Worte, wie „Heiligkeit“ und „Märtyrertum“, und jeder versteht etwas anderes darunter. Die Lektüre dieses Buches macht schonungslos klar, wie recht Kurienkardinal Roger Etchegaray hatte, als er am 18. 12. 1985 an der Universität Beerscheba erklärte: „Der jüdisch-christliche Dialog hat kaum das Höhlenzeitalter verlassen!“ Deshalb ist die Lektüre des Buches jedem am christl.-jüdischen Verhältnis Interessierten, insbesondere Religionslehrern und Multiplikatoren zu empfehlen. Irgendwann müssen wir ja alle das „Höhlenzeitalter“ hinter uns bringen.

Wr. Neustadt

Josef Lettl

■ LEIDL AUGUST u. a. (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken*. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde Bd. 31. (358, 21 Tafeln und zahlr. Textabb.). Verein für Ostbair. Heimatforschung, Passau 1989. Brosch.

Zum 1250-Jahr-Jubiläum der bairischen Bistumsregulierung durch den hl. Bonifatius fand in Passau ein Symposium statt, das ausgewählte Kapitel aus der Geschichte des Passauer Diözesanbereichs behandelte. Die Vorträge, von denen hier einige kurz besprochen werden sollen, sind im vorliegenden Band veröffentlicht. Den eigentlichen Jubiläumsanlaß würdigt E. Boshof in einem informativen und interessanten Überblick („Agilolfingisches Herzogtum und angelsächsische Mission: Bonifatius und die bayerische Bistumsorganisation von 739“). Zeitlich weiter zurück greift H. Wolff („Die Anfänge des Christentums in Ostraetien, Ufernoricum und Nordwestpannonien: Bemerkungen zum Regenwunder und zum hl. Florian“). Wichtig sind vor allem die getroffenen Hinweise auf die Passio S. Floriani. Hatte man gemeint, daß mit W. Neumüller hierzu für lange Zeit das letzte Wort gesprochen sei, so versteht es Wolff, die Quellen neu zu lesen, neue Fragen an sie zu richten und neue Antworten zu versuchen. Die Umkehr der Chronologie, d. h. die Ansetzung der Passio vor dem Martyrologium Hyeronimianum, und die Vermutung, St. Florian b. Linz sei nie Begräbnisplatz des Heiligen gewesen, werden die Wissenschaft sicher noch beschäftigen. Auf jeden Fall wird man diesen Aufsatz nicht so schnell ad acta legen können. W. Hartmann behandelt „Das Bistum Passau im Investiturstreit“ und beschäftigt sich vorwiegend mit der Rolle Bischof Altmanns. Die S. 56 verwendete Formulierung „Garsten in der Steiermark“ halte ich für den heutigen Leser für unglücklich. Die kenntnisreiche Abhandlung von F. R. Erkers über „Aspekte der Passauer Geschichte im 14. Jh.“ macht wieder einmal deutlich, daß die Frage der Bischofserhebungen schon immer im Schnittpunkt verschiedenster Interessen stand. Für Passau zeigt sich, daß es damals so sehr unter österreichischem Einfluß stand, daß man fast von einem „österreichischen Landesbistum“ sprechen kann (68). Zwar ist es den österreichischen Herzögen nie gelungen, „ihren ersten und eigentlichen Kandidaten durchzubringen“ (76), dennoch zeichnete sich bei jeder Wahl

durch das Domkapitel „eine prohabsburgische Haltung“ ab. Daß ein so weites Thema wie „Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Bistum Passau“ im Rahmen eines Vortrags nur aufrißartig behandelt werden kann, versteht sich von selbst; A. Leidl ist es aber gelungen, wesentliche Aspekte markant herauszuarbeiten. Zu den Salzburger Provinzialsynoden (126) wäre jetzt das einschlägige Buch von G. Winkler (Die nachtridentinischen Synoden im Reich. Salzburger Provinzialkonzilien 1569, 1573, 1576, Wien 1988) nachzutragen. Die Entwicklung des „Bistums Passau im 19. und 20. Jh.“ wird von P. C. Hartmann in Form einzelner Streiflichter aufgezeigt.

An kirchenhistorischen Arbeiten im vorliegenden Band sind noch A. Leidls Porträt der Königin Gisela von Ungarn und E. Boshofs Abhandlung über „Die Anfänge der Zisterze Aldersbach“ zu erwähnen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ GRULICH RUDOLF (Schriftl.), *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien*. Bd. 9. (134). Königstein/Taunus 1988. Brosch.

In seiner gediegenen Arbeit über „Klerusverbände in den böhmischen Ländern“ meldet K. A. Huber zunächst (S. 37, Anm. 1) ein Forschungsdefizit an. Die freien Priestervereine, die es im 19. Jh. in vielen Diözesen gab und die etwa mit den nachkonziliaren Priestergruppen (Solidaritätsgruppen) verglichen werden könnten, sind bisher in der Literatur kaum beachtet worden. Um so dankbarer ist man für diesen vielversprechenden Beginn, der sich durch gute Quellen- und Literaturkenntnis auszeichnet. Es ist allerdings zu bedauern, daß nicht die ganze Abhandlung auf einmal geboten wurde; der Beitrag endet diesmal mit „Fortsetzung folgt“. Vom selben Autor stammt die kleine Miscelle über „Die Liturgische Bewegung bei den Sudetendeutschen“, die die damalige Situation gut erkennen läßt. Noch 1937 meinte z. B. Kardinal Kašpar, „die Volksliturgische Bewegung von Pius Parsch“ sei „eine neue Sekte, die an der Grenze zwischen Katholizismus und Protestantismus stehe“ (58). Die sorgfältige wissenschaftliche Studie von M. Zemek über „Das Olmützer Domkapitel. Seine Entstehung und Entwicklung bis 1600“ behandelt im vorliegenden Band leider nur die Anfänge unter Bischof H. Zdík; auch hier wird auf die geplante Fortsetzung verwiesen. Der kenntnisreiche Aufsatz von J. M. Veselý über „Die Taufe im Jahre 988 in Kijev und ihr Bezug zu Böhmen und Mähren“ wirft interessante Fragen auf, wie z. B. jene über die Berechtigung, von Moskau als dem „3. Rom“ zu sprechen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

L I N Z

■ ZINNHOBLER RUDOLF, *Kirche in Linz. Die Inhaber der Pfarren (1785–1990)*. (VIII, 248), Archiv der Stadt Linz, Linz 1990. Ln. S 375.—

Als kirchenhistorischen Beitrag zum Jubiläum „Linz — 500 Jahre Landeshauptstadt“ verfaßte Rudolf

Zinnhobler unter Mitarbeit von Josef Birmili, Johannes Ebner, Kriemhild Pangerl, Leopold Temmel und Monika Würthinger Lebensbilder aller Pfarren bzw. Leiter der derzeit 27 katholischen Pfarren und, womit auch dem ökumenischen Aspekt Rechnung getragen wurde, der anderen christlichen Gemeinden der Stadt Linz (Evangelische Kirche, Altkatholische Kirche, Baptisten-Gemeinde, Freie Christengemeinde, Mennonitische Brüdergemeinde, Neuapostolische Gemeinde, Russisch-orthodoxe Kirche, Serbisch-orthodoxe Kirche). Der Band enthält somit 230 Biographien. Der zeitliche Rahmen spannt sich dabei in sinnvoller Weise von 1785, dem Jahr der Errichtung der Diözese Linz — in dieselbe Zeit fällt auch die große josephinische Pfarregulierung, die auch in Linz die Zahl der Pfarren erhöhte —, bis zur unmittelbaren Gegenwart.

Die Lebensbilder sind nach folgendem Schema aufgebaut: auf die Angaben über Geburt und Tod folgen die Daten zum Bildungsgang (Gymnasial- und Hochschulstudien), das Datum der Priesterweihe und die Stationen des priesterlichen Wirkens. Diese Angaben sind für die Tätigkeit innerhalb der Diözese Linz in der Regel sehr ausführlich, beim Wirken außerhalb der Diözese Linz mußte man sich dagegen gelegentlich mit summarischen Angaben begnügen. Auf das eben skizzierte Grundschema folgt dann eine prägnante, je nach Quellen- und Forschungslage und Bedeutung des Dargestellten verschieden ausführliche Würdigung. Die Verfasser waren auch bestrebt, möglichst alle behandelten Personen auch abzubilden. Für 130 (von 230) der behandelten Personen konnte tatsächlich ein Porträt beigegeben werden. Ein Vergleich dieser Porträts illustriert recht anschaulich den Wandel in der priesterlichen Kleidung im Laufe der Zeit.

Mit dem vorliegenden Werk hat Zinnhobler ein wertvolles Nachschlagewerk geschaffen. Seine Benützbarkeit wird durch das beigegebene Namens- und Ortsregister wesentlich erleichtert. Die einleitenden Angaben zur Geschichte der einzelnen Pfarren und die in der Regel auch auf die Pfarrgeschichte bezugnehmende Darstellung der Amtstätigkeit der einzelnen Pfarren bieten auch für Pfarren, zu denen noch keine Monographie vorliegt, einen guten Einstieg in die Pfarrgeschichte. Das Buch sollte daher in keiner Linzer Pfarre fehlen.

Darüber hinaus ist das Werk auch von hohem Quellenwert für verschiedenste kirchen- und pastoralgeschichtliche Fragestellungen. Es führt den tiefen Wandel, der sich in den religiösen Erscheinungsformen vom josephinischen Staatskirchentum bis zum Zweite Vatikanischen Konzil ergeben hat, anschaulich vor Augen.

Trotz der zahlreichen Orts- und Personennamen und Zahlenangaben, die für Druckfehler besonders anfällig sind, sind nur ganz wenige Fehler aufgefallen: S. 81 muß es statt 30. Juli 1816 jedenfalls 30. April 1816 heißen; S. 150 ist bei der Angabe „vom 22. November bis 12. September 1945“ offensichtlich eine Jahreszahl ausgefallen. Im Ortsregister ist auf S. 245 „Neukirchen b. Gloggnitz“ zu Neunkirchen zu korrigieren. Auf S. 42 soll es statt „repräsentierte“ als „achten Kaplan“ richtig „präsenzierte“ heißen. Lei-

der ist der zwar weit verbreitete, sprachlich jedoch falsche intransitive Gebrauch des Wortes „promovieren“ wiederholt festzustellen.

Mit dem vorliegenden Werk hat Zinnhobler mit seinen Mitarbeitern ein Standardwerk zur Linzer Kirchengeschichte vorgelegt. Es sollte Anregung und Vorbild für weitere ähnliche Arbeiten sein.

Wien

Johann Weißensteiner

■ RUHSAM OTTO, *Historische Bibliographie der Stadt Linz*. (Linz Forschungen Bd. 1). (312.) Archiv der Stadt Linz, Linz 1989. Geb.

Im Hinblick auf das Jubiläum „Linz — 500 Jahre Landeshauptstadt“, das 1990 gefeiert wurde, plante das Archiv der Stadt Linz die Herausgabe einer neuen Reihe, die einzelne Aspekte der Stadtgeschichte monographisch behandeln und einen Schwerpunkt auf das 19. und 20. Jh. setzen sollte. Es ist erfreulich, daß als erster Band eine eingehende, von O. Ruhsam bearbeitete Bibliographie erschien. Ebenso erfreulich ist es, daß die Grenzen nicht zu eng gezogen wurden, auch Landesgeschichtliches, wenn für Linz einschlägig, aufgenommen und Kirchliches in reichem Maße berücksichtigt wurde. Auch die Gliederung, die bei ähnlichen Werken stets Schwierigkeiten bereitet, überzeugt.

Da kein Werk fehlerfrei ist, sei es gestattet, für eine ev. Neuauflage ein paar Hinweise zu geben. So wird eine von H. Hollerweger betreute Diplomarbeit diesem unter Nr. 2924 als Autor zugeschrieben. Im Register wird auf S. 255 unter „Linz Cäcilienverein“ ein Verweis auf Nr. 3190 gebracht, wo jedoch eine Arbeit über „Die christlichen Kunstblätter“ angeführt ist. Die Dissertation von R. G. Frieberger über den Orgelbau in OÖ. im 17. und 18. Jh. wird in der Ms.-Form, statt in der Druckfassung zitiert. Die Arbeiten von und über die Kirchenmusiker *Joseph und Hermann Kronsteiner* wurden nicht berücksichtigt. Das Buch von R. Reischl „Ein junges Reis aus alten Stamm“ (Linz 1964) über die Kongregation der Marienschwestern vom Karmel, die in Linz ihre Hauptniederlassung hat, scheint ebenfalls nicht auf. Wenn die Linzer Diözesansynode von 1907 erfaßt wurde (Nr. 2882), hätte man auch die späteren Synoden unter Gföllner und Zauner verzeichnen müssen. Eine unnötige Doppelaufnahme erfolgte für das Buch von F. Pesendorfer über „Das Domkapitel in Linz“ unter Nr. 2908 und Nr. 2950.

Insgesamt wird sich das Buch jedoch als wertvolle Hilfe für weitere „Linz Forschungen“ erweisen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

HEILIGE

■ LIMBURG HANS J. und RENNINGS HEINRICH (Hg.), *Beglaubigtes Zeugnis*. Selig- und Heiligsprechungen in der Kirche. (86.) Echter, Würzburg 1989. Brosch. DM 16,80/S 131.—

Das ist ein nützliches Büchlein, das die katholische Heiligenverehrung vor allem in dogmatischer Hinsicht auf eine solide Grundlage stellt. G. L. Müller, dem wir schon eine größere Studie zum Thema verdanken (Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen,

Freiburg 1986), zeigt, daß die soziale Dimension der Heiligenverehrung, die Koinonia, theologische Basis für die Heiligenverehrung sein muß. J. Sudbrack läßt in seinem Beitrag „Heilige in Jesus Christus — Zeugen von Gottes Heiligem Geist“ erkennen, daß sich die Heiligen nicht zwischen *Christus und die Gläubigen drängen, da sie ja nur jene Heiligkeit sichtbar machen, die letztlich Gottes Heiligkeit ist*. Der Beitrag von J. H. Nacken über „Probleme bei den Selig- und Heiligsprechungsprozessen“ ist leider etwas dünn geraten. Eine kompakte Darstellung der Vorgangsweise bei den Selig- und Heiligsprechungsprozessen und im Zusammenhang damit ein Eingehen auf konkrete Verfahrensprobleme hätte der Sache mehr gedient. Den Abschluß bildet eine Liste der aus deutschen Diözesen stammenden Personen, für die Seligsprechungsprozesse eingeleitet wurden.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ ZINNHOBLER RUDOLF, *Die Lorcher Heiligen*. (28). Kunstverlag Hofstetter Ried i. I. 1990. Brosch. S 25.—

Die „Basilica Laureacensis“, die heutige Stadtpfarrkirche zu Lorch bei Enns, feierte am Vorabend des Gedächtnisses des hl. Maximilian 1990 ein doppeltes Jubiläum: das 20. Jahresgedächtnis seiner Erhebung in den Rang einer „Basilica Minor“ und das 90. Jahresgedächtnis der Auffindung der Reliquien der Lorcher Märtyrer.

Zu diesem festlichen Anlaß erschien neben einem neuen Kirchenführer auch die vorliegende Broschüre über „Die Lorcher Heiligen“, verfaßt vom Linzer Kirchenhistoriker Rudolf Zinnhobler.

Fünf Heilige stehen zur Basilika von Lorch, außer den etwa 40 Lorcher Märtyrern, von denen keine näheren historischen Daten bekannt sind, in besonders enger Beziehung: der Kirchenpatron St. Laurentius, der hl. Maximilian, der hl. Florian, der hl. Severin und die Gottesmutter Maria. Diesen fünf Heiligen widmet der Verfasser jeweils eine kurze Biographie und stellt zugleich den näheren Bezug zum Lorcher Heiligtum, aber auch zur Diözese Linz heraus.

Eingeleitet werden diese Kurzbiographien durch grundsätzliche Überlegungen zur Heiligenverehrung. Im ersten Petrusbrief (5,3) lesen wir: Heilige sind „die gestaltende Kraft (forma) der Herde“ und Paulus schreibt an Timotheus in seinem ersten Brief (1 Tim 4,12). Heilige sind „ein Musterbild (forma) für die Gläubigen“. Die katholische Kirche hat die Heiligenverehrung immer gepflegt, ja sogar manchmal wegen eines gewissen Überschwanges zur Nüchternheit gemahnt, so auch das Konzil von Trient (1545—1563), wenn es nur feststellt: die Heiligenverehrung sei „gut und nützlich“.

Die Basilika zu Lorch ist dem hl. Laurentius geweiht, dies deutet außer den inzwischen hervorragenden archäologischen Funden auf ein hohes geschichtliches Alter dieses Gotteshauses hin. Der hl. Maximilian ist noch heute zweiter Bistumspatron der Mutterdiözese Passau; in der Tochterdiözese Linz war er erster Bistumspatron von 1785—1971. Dann wurden wegen ihres weitaus innigeren Bezuges St. Florian und St. Severin zu Bistumspatronen von Linz

ernannt. In der kurzen Biographie des hl. Maximilian geht R. Zinnhobler auf die mehrfachen Traditionslinien über Maximilian ein und bekräftigt die Berechtigung seiner Verehrung aus historisch beglaubigten Zeugnissen. Die Vita Floriani ist hingegen weitaus besser verbürgt. Der zwangspensionierte hohe Staatsbeamte Florian wollte die in Lorch eingekerkerten Christen frei bekommen und wurde selber Opfer dieser Verfolgung. Ein großer Märtyrer — zugleich Vorbild heutiger Märtyrer in der Lebenshingabe um Christi willen, aber auch, wie der Verfasser hervorhebt, Vorbild für das tägliche Glaubenszeugnis.

St. Severin, der Apostel Noricums, hat wiederholt Aufenthalt in Lauriacum genommen, hier nicht nur die Christen ermuntert und belehrt, sondern auch, wie die „Vita Severini“ des Eugippius bezeugt, Wunder gewirkt.

Im Jahre 1785 wurde die altherwürdige Kirche „Maria am Anger“ durch die josephinische Reform geschlossen und 1792 abgebrochen. Die berühmte Marienwallfahrtskirche, die, einer Überlieferung aus dem 13. Jh. nach, vom hl. Bischof Rupert eingeweiht worden war, bildete ebenso wie die ehemalige „Scheiblingskirche“ zu Enns und die heutige Kirche St. Marien in Enns ein lebendiges Zeugnis einer weit in frühchristliche Zeiten zurückreichenden Marienverehrung. Daher kann berechtigterweise auch die Gottesmutter zu den Lorcher Heiligen gezählt werden.

Dieser kurze Einblick in den Inhalt der Broschüre weist schon darauf hin, daß sie trotz ihrer Kürze von entsprechender Gedeihenheit ist. Die reiche, farbige Illustration mit historisch bedeutsamem Bildmaterial unterstreicht zusätzlich den Wert dieser Kleinschrift, nicht nur für Lorch. Es war das Anliegen, gesicherte geschichtliche Ergebnisse einem breiteren Publikum zu vermitteln und zugleich den pastoralen Aspekt zu berücksichtigen.

Linz Josef Hörmandinger

■ LANG JUSTIN, *Die großen Ordensgründer*. Benedikt — Dominikus — Franziskus — Ignatius. (222, zahlr. Farbtafeln). Herder, Freiburg i. B. 1990. Geb. DM 58.—.

Vier großen Männern der abendländischen Kirche, von denen jeder einen Orden gegründet hat, ist dieses reich und schön bebilderte Buch (die Aufnahmen stammen von N. Loose und T. Schneiders) gewidmet. Ohne deren Wirken wären nicht nur die Kirche, sondern wäre die Welt ärmer. Sie haben Bewegungen eingeleitet, die fortauern bis heute und die reiche Früchte des Geistes, der Kunst, der Kultur, der Caritas hervorgebracht haben.

J. Lang wollte kein wissenschaftliches Werk schreiben. Es ist ihm aber gelungen, dem Leser nicht nur verlässliche Biographien zu bieten, sondern ihnen auch das Werk der vier behandelten Heiligen nahezubringen.

500 Jahre nach der Geburt des hl. Ignatius sei in dieser Rezension auf ihn besonders eingegangen. Ganz weltlich aufgewachsen, in Liebes- und Raufhandel verwickelt, erlebte er seine Bekehrung aufgrund einer Verwundung im Krieg. Soldat Jesu Chri-

sti wollte er nun sein und hat seinem neuen Herrn fortan mit großer Treue gedient. Nach fast militärischen Grundsätzen hat er auch seine „Gesellschaft Jesu“ geordnet.

Zum Besten des Buches gehört das Kapitel über das „Programm“ des Ignatius. Die Grundsätze „Gott in allen Dingen suchen“ und „den Seelen helfen“ werden anhand des Schrifttums und des Wirkens des Heiligen illustriert. Die durchaus nicht unkritische Papstergebenheit des Ignatius und seines Ordens wird im Kontext der Zeit verständlich gemacht.

Auf der Suche nach Vorbildern könnte dieses Buch den Menschen unserer Tage, vor allem auch jungen Menschen, eine wirkliche Hilfe sein.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ MANSELLI RAOUL, *Franziskus*. Der solidarische Bruder. (390). Herder, Freiburg 1989. Geb. S 304.20/DM 39,—.

Das Buch besticht durch seinen sauberen Umgang mit den Quellen. Die sogenannte Dreifährtenlegende wird als eine der wichtigsten Quellen erkannt. Die Deduktionen und Konklusionen werden sorgfältig durchgeführt, der Zeithintergrund wird entsprechend berücksichtigt. Die einzelnen Kapitel wirken in sich ziemlich abgeschlossen, z. B. „Die Regel und die Regeln“ und „Franziskus in seinen Schriften“. Man hat fast den Eindruck, daß das Buch das Resultat einer Reihe von Einzelstudien ist. Das ist in sich legitim. Doch kommt dadurch die Poesie des hl. Franz m. E. etwas zu kurz; auch werden die Konturen seines Lebens und Wirkens hinter den vielen sachlichen Erörterungen teilweise verdeckt.

Daß bei der schon unübersehbaren Literatur über Franziskus und seinen Orden das Literaturverzeichnis notwendigerweise unvollständig sein muß, ist einsichtig. Ein so wichtiges Werk wie L. Iriarte, *Der Franziskusorden*, Altötting 1984, sollte aber nicht fehlen. Die Übersetzung ist leicht lesbar, wirkt aber teils ein wenig gestelzt, was wohl mit einer zu engen Anlehnung an das italienische Original zu erklären ist. Man ist aber dankbar dafür, daß mit dieser Übersetzung auch dem deutschen Leser ein verlässlicher Führer durch das Leben und Werk des hl. Franz an die Hand gegeben wird.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ LORENZ ERIKA, *Licht der Nacht*. Johannes vom Kreuz erzählt sein Leben. (264). Herder, Freiburg — Basel — Wien 1990. Geb. DM 39,90.

Das Buch will eine Art „Autobiographie“ sein, die sich bemüht, aufgrund von historisch gesicherten Berichten und den wenigen Selbstzeugnissen des hl. Johannes vom Kreuz, das Leben und Wirken dieses spanischen Mystikers dem heutigen Leser menschlich nahe zu bringen. Gerade durch den literarischen Kunstgriff der Ich-Erzählung gelingt es der Hamburger Romanistin, das im Laufe der Jahrhunderte verdüsterte Bild dieses Heiligen zu korrigieren, um es „wieder in seinen ursprünglichen Farben erstrahlen zu lassen“. Als vorzügliche Kennerin des spanischen *siglo de oro*, seiner Geschichte, Gedankenwelt, Landschaft und sozialen Lage, bereichert sie es mit zahlreichen Details, die nicht einfach als Phantasie

oder Erfindung gedeutet werden dürfen; auch nicht als Willkür oder umwertende Psychologisierung, sondern um diesen bisher oft als weltfern und schwer zugänglich beurteilten mystischen Dichter und Schriftsteller in seiner menschlichen Größe als Ordensmann, Freund, geistlichen Vater und charismatischen Reformers des Karmelitenordens zu bewerten.

E. Lorenz schrieb dieses Buch für die Ordensbrüder und -schwestern des Heiligen. Es ist keine wissenschaftliche Studie, kein Beitrag zur spirituellen Vertiefung der sanjuanistischen Lehre und Kontemplation, keine theologische Auseinandersetzung mit den „dunklen Nächten“, sondern ein Versuch, dieses Leben wie eine moderne Übertragung des mittelalterlichen Heiligen-Romans zu lesen, aber mit Berücksichtigung der literarischen Unterschiede.

Die Originaltexte, nur durch eckige Klammern kenntlich gemacht, sollten besser gegenüber den mit einfachen Anführungsstrichen bezeichneten Worten hervorgehoben werden, da ja von jeglichen Quellenhinweisen abgesehen wurde. Leider steht das Umschlagbild im Gegensatz zu dem fein ausgewählten Bildschmuck (zahlreiche alte Stiche und Zeichnungen), was aber kein Hindernis sein sollte, um zu diesem schönen Buch zu greifen. Ein kostbares Geschenk, vielleicht besonders für jene, die nicht zur Familie des Karmels gehören, aber am Johannes-vom-Kreuz-Jubiläumsjahr teilnehmen wollen.

Mailand

Giovanna della Croce

■ LILIENFELD FAIRY von, *Das Herz zum Verstand neigen — Altrussische Heilige des Beginns*. (TB 1173). (160). Herder, Freiburg 1989. DM 10,90. Eben erst feierte Rußland das Millennium seiner Bekehrung zum christlichen Glauben und zunehmend dringen immer mehr Zeugnisse lebendiger christlicher Glaubenstradition in den Westen. Sind sie Zeichen eines neu erblühenden christlichen Glaubens nach 70 Jahren Unterdrückung? Jedenfalls ist auch das Interesse für die uns weithin verborgene, geheimnisvolle, geistliche Welt russischen christlichen Glaubens erwacht und nicht wenige finden bei uns Anregung und Kraft aus russischen Glaubensquellen. Nicht nur die Liebe zu den Ikonen sind hierfür ein beredtes Zeugnis.

Aus den Kiewer Legenden hat Fairy von Lilienfeld charakteristische Beispiele von russischen Heiligenleben ausgewählt, sie sorgfältig kommentiert und in sprachlich feinfühler Weise wiedergegeben. So wird das Leben heiliger Fürsten, Märtyrer und Anachoreten der russischen Geschichte vor unseren Augen lebendig.

Linz

Josef Hörmandinger

■ GUYON KARDINAL PAUL, *Marcel Callo*. Märtyrer der Arbeiterjugend in Mauthausen. Eine Biographie. (136). Verlag Otto Müller, Salzburg 1988. Brosch. S 138.—.

Marcel Callo, der jugendliche Märtyrer aus der französischen Arbeiterjugend, der sein Leben knapp vor Kriegsende (am 19. März 1945) im KZ Mauthausen auslitt, ist unterdessen auch schon in der Seligenliste

des Diözesanpropriums der Linzer Diözese zu finden.

Angeichts der offiziell-kirchlichen Ehrung (Seligsprechung am 4. 10. 1987) spüren wir die Ambivalenz der frommen Verehrung. Sie darf nicht dazu herhalten, daß wir ein augenscheinlich markantes, engagiertes Menschenleben aus den tragisch-traurigen Zeitumständen herausheben und glorifizieren. Wer schon durch das KZ Mauthausen gegangen ist (der Rez. weiß um solche Erfahrungen von allfälligen Exkursionen mit Studenten, aber auch, weil er gebürtiger Mauthausener ist!), spürte, wie hilflos wir sind, um diese Vergangenheit nicht nur zu verstehen, sondern auch zu bestehen.

Ob es uns an solcher Schreckensstätte hilft, wenn wir diesen „neuen“ Seligen vor Augen haben? Es bleibt bis zum konkreten Beweis eine offene Frage.

Der (derzeitige) Heimatbischof Callos, Kardinal P. Gouyon, bringt in diesem Buch zunächst viele authentische Zeugnisse. Damit erscheint der sympathische KAJler (den aber auch die KAJ jetzt nicht zu leichtfertig und vollmundig strapazieren dürfte), als ein einfacher und aufrichtiger Aktivist, der aus der Tiefe seiner Spiritualität lebte — und das Leben auch in Bedrängnissen bestehen konnte.

Dieses Buch ist noch nicht die historisch-wissenschaftlich abgerundete Biographie über Marcel Callo, die dieser ohne Zweifel verdient. Um der tragischen Verstrickungen an- und einsichtig zu werden, brauchen wir aber nicht auf eine große Heiligenbiographie zu warten. Wir müssen den Mut haben, uns den Gegebenheiten und der Vergangenheit zu stellen.
Linz/St. Florian Ferdinand Reisinger

■ PFEIFFER KARL HEINZ, *Heilige mit Schönheitsfehlern*. Aus der Chronik des Teufelsadvokaten. (159). Herder, Freiburg 1989. KZ. DM 12,90.

K. H. Pfeiffers Buch verdanken wir einer Absicht, die ich grundsätzlich loben möchte. Er wollte ein Buch über Heilige schreiben, das — fernab aller Zuckerbestreuten und goldgelackten Heiligenviten — den allzu frommen Mythos ungefährdeter Vollkommenheit beiseiteschiebt und so den Blick freigibt auf den Menschen, der ja auch im vornehmsten Heiligen essentiell enthalten ist. Die Apostel Petrus und Paulus, Franz von Assisi, Mary Ward, Friedrich Spee, Alfons von Liguori, John Henry Newman, Sebastian Kneipp, Theresia von Lisieux, Edith Stein, Klemens Maria Hofbauer und Johann Michael Sailer sollen auf diesem Wege als Brüder und Schwestern, als Mitmenschen *begegnungsfähig* gemacht werden. Heiligkeit, verstanden als absolute Makellosigkeit, schafft immer ehrfürchtige Distanz. Der Gläubige — im Bewußtsein seiner mehr oder weniger groben Mängel — tritt weit zurück und verbeugt sich tief. So entsteht Ferne, Kontaktfähigkeit. Pfeiffer will diesem Distanzierungsprozeß entgegenreten, er will klarmachen, daß Heilige ihre Ecken und Kanten hatten, ihre „individuellen Schwächen“ und ihr „strukturelles Fehlverhalten“. Manchmal, schreibt Pfeiffer, waren sie „eigensinnig, egozentrisch, unbeherrscht, hart und intolerant, (...) sie mußten mit ihren Grenzen und Schatten leben und litten daran wie Tausende gewöhnlicher Mitchristen.“

Man beginnt also das Buch mit Spannung zu lesen, und man liest es zweifellos mit Gewinn. Eine Spur Ungenügen schwingt allerdings immer wieder mit, und ich meine, daß die Ursache dafür die literarische Form ist, für die sich der Autor entschieden hat. Er läßt Theresia von Lisieux als Himmelsadvokatin, also als Fürsprecherin der Heiligen, agieren, und Perfidus, den Teufelsadvokaten, als Kritiker und Zweifler. Das ist zwar kein weißgottwie originelles Verfahren, aber es ist dem Stoff angemessen, und ich teile daher Pfeiffers grundsätzliche Bedenken gegen die gewählte Form, die er im Vorwort äußert, nicht. Das Problem scheint mir lediglich darin zu liegen, daß Pfeiffer zu wenig Mut zu einer echten Teufelei hatte. Perfidus agiert mir allzu brav, allzu konsenswillig, ja geradezu großkoalitionär. Perfidus sollte — für meinen Geschmack zumindest — ein verschlagener Zyniker sein, ein wahrhaft mephistophelischer Geist, der jeden entdeckten Mangel mit bösem Genuß auf seiner schwarz-genialischen Zunge zergehen läßt. Doppelconferenzen leben nun einmal vom Kontrast, und der müßte auch im Redestil der Kontrahenten erlebbar gemacht werden.

Gallneukirchen

Christian Schacherreiter

DRITTE WELT

■ COLLET GIANCARLO, *Theologien der Dritten Welt*. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche. (Supplementa Vol. XXXVII). Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1990. (359). Fr. 48.—.

Die gegenwärtigen Aufbrüche in Theologie und Kirche in der sogenannten Dritten Welt haben u. a. sichtbar gemacht, daß die allzu lange für universal gehaltenen Formen des kirchlichen Lebens und der theologischen Entwürfe im europäisch-nordamerikanischen Raum in Wirklichkeit nichts anderes waren und sind als partikuläre, begrenzte Gestaltungsmöglichkeiten des christlichen Glaubens unter ebenso partikularen Lebensbedingungen. Daß diese nicht nur befremdende, sondern explosiv anmutende Erkenntnis eine ungeheure Herausforderung für Kirche und Theologie in Europa darstellt, wird im Untertitel des vorliegenden Buches deutlich ausgesprochen. Es wäre eine unentschuld bare Illusion, den „Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche“ nicht zur Kenntnis zu nehmen und sich damit nicht zu befassen.

Was bedeutet aber genauer die Herausforderung aus der Dritten Welt? Wie soll in Europa darauf reagiert werden? Ablehnend? Indifferent? Zustimmend? Kooperativ? Steht bei dem, was sich in der Dritten-Welt-Theologie und -Gemeindepraxis entwickelt, für Europa nicht so viel auf dem Spiel, daß durch eine bloße Zuschauerrolle zu viele Chancen verspielt werden? Diese und andere Fragen stehen im Mittelpunkt der hier vorgetragenen Reflexionen. Die Verfasser, Mitglieder einer Forschungsgruppe des schweizerischen Romero-Hauses, orientieren sich dabei an den Dokumenten der „Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen“ (EATWOT). Auf diese Weise soll dem Untersuchungsgegenstand

eine gewisse repräsentative Bedeutung gesichert werden.

Nach einer Skizze der Ausgangssituation des „Erwachens der Dritten Welt als eigenständiges Subjekt“ sowohl auf der weltpolitischen Bühne als auch im weltkirchlichen Rahmen mit der Forderung nach einer „einheimischen Theologie“ (1. Kap.) wird in einem geschichtlichen Abriss der Werdegang einer solchen Theologie in Afrika, Asien und Lateinamerika präsentiert. Die Forderung nach Selbständigkeit und Authentizität, die erst nach dem Vaticanum II eine größere Entwicklungsmöglichkeit bekommen hat, beschränkt sich nicht darauf, das eigene kulturelle Erbe gedanklich mit der überkommenen christlichen Tradition in Einklang zu bringen. Es geht vor allem auch darum, eine für die lokalen Situationen angemessene pastorale Praxis sowie entsprechende neue Formen der kirchlichen Strukturen zu entwickeln (2. Kap.). Begriffe, die in diesem Zusammenhang mit zunehmender Korrektur und Präzisierung fallen (etwa „Akkommodation“, „kontextuelle Theologie“, „Inkulturation“ u. ä.) werden im dritten Kapitel in bezug auf die von ihnen beanspruchten Inhalte und Strukturanpassungen kritisch beleuchtet. Und so wird der Weg bereitet für eine nähere Betrachtung der Intention, Motive und Zielsetzung von EATWOT im 4. Kapitel. Darin enthalten sind nicht nur die „rein theologischen“ Fragen, sondern auch die Gesellschaftsanalyse und die daraus resultierenden Grundentscheidungen, insbesondere die nicht reibungslose „Option für die Armen“. Die Klärung dieser Fragen bedeutet für den europäischen Theologen, wie im 5. Kap. deutlich gemacht wird, zugleich die Suche nach Wegen zur Annahme der Herausforderung aus der Dritte-Welt-Theologie in bezug auf eine neue missionarische Spiritualität und ein neues — zumindest anderes Theologieverständnis. Hier schließt sich das letzte Kap. mit einem Überblick der wichtigsten Punkte der bisherigen Auseinandersetzung von europäischen Theologen mit der Theologie von EATWOT an und erinnert an Initiativen, die vielerorts in Europa die Anregungen aus der Dritten Welt aufgegriffen haben.

So zeigen die Beiträge dieses Buches die Aktualität und Bedeutsamkeit der Anstöße der Dritte-Welt-Theologie, die sich mit ihrem Anliegen zur situationsgerechten bzw. kontextuellen Gestaltung von Theologie und Kirche längst von einer „lokalen“ zur weltkirchlich relevanten Erscheinung entwickelt hat.

Münster

Kossi J. Tossou

■ BERTSCH LUDWIG (Hg.), *Herausgefordert durch die Armen*. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976 bis 1986. (Theologie der Dritten Welt, Band 13). Verlag Herder, Freiburg, 1990. (232). Ppb. DM 38.—.

Die „Ecumenical Association of Third World Theologians“ (EATWOT) hat sich in der interkulturellen theologischen Diskussion einen festen und führenden Platz erobert. 1976 entstanden als Alternative zu einer vom nordatlantischen Kulturraum dominierten christlichen Theologie, hat die EATWOT-Vereinigung in bisher sieben großen Kongressen ihre Fra-

gen, Anliegen und Antwortversuche formuliert. Die Zusammensetzung der EATWOT-Gruppe ist signifikant. Die Vereinigung rekrutiert ihre Mitglieder durch Einladung, nicht durch Bestellung seitens einer bestimmten Kirche. Zu den EATWOT-Theologen gehört man, wenn man ein christlicher Theologe aus der Dritten Welt ist, sich durch einschlägige Publikationen qualifiziert hat und zur Mitarbeit eingeladen wird. EATWOT-Theologen sind somit fast ausnahmslos dem „progressiven“ Lager in den verschiedenen Kirchen zuzurechnen. Die EATWOT zählt mehr protestantische als katholische Mitglieder.

Sehr aufschlußreich ist die Entwicklung der Themen und Aussagen der großen EATWOT-Konferenzen.

(1) Daressalam 1976: Das akute Evangelium. Die Situation der Dritten Welt und die Rolle der Kirchen verlangt nach dem Evangelium als der dringend notwendigen Antwort auf die Fragen der Armen, aufzuschlüsseln in kontextuellen Theologien.

(2) Accra 1977: Christliches Engagement im heutigen Afrika, Aufgaben einer werdenden afrikanischen Theologie.

(3) Colombo 1979: Asiens Kampf um volle Menschlichkeit, auf dem Weg zu einer relevanten Theologie im Dialog mit den Religionen und Kulturen.

(4) São Paulo 1980: Die Ekklesiologie der christlichen Gemeinschaft des Volkes, die Basisgemeinden als hervorragender Weg der Evangelisierung und Befreiung.

(5) New Delhi 1981: Der Aufbruch der Dritten Welt, eine Herausforderung an die Theologie der Unterdrückten, der Religionen und Kulturen.

(6) Genf 1983: Theologische Praxis in einer geteilten Welt. Ein Dialog zwischen Theologen aus der Dritten und der Ersten Welt ruft nach einer neuen Methodologie, die über die traditionellen Fragestellungen der westlichen Welt hinausgeht.

(7) Oaxtepec 1986: Gemeinsamkeiten, Unterschiede und befruchtender Austausch zwischen Dritte-Welt-Theologien. Die Gemeinsamkeiten ergeben sich aus der Rolle der Theologie im Kampf gegen Unterdrückung und im Dienst umfassender Befreiung, die Unterschiede entstehen aus der Verschiedenheit der Situationen, Schwerpunkte, Themen und Methoden.

Den EATWOT-Theologen gemeinsam ist die Skepsis gegenüber der westlichen Theologie, die als interessant, aber ungenügend erlebt wird. Westliche Theologen reagieren darauf mit Ablehnung, Unverständnis oder Dialogbereitschaft. Ein kritischer Dialog kann den EATWOT-Theologen helfen, sich ihrer Positionen exakter bewußt zu werden und die politischen Empfehlungen zu revidieren. So ist etwa die ursprüngliche Begeisterung für die Politik der Volksrepublik China einer immer kritischeren Haltung gegenüber dem Marxismus insgesamt gewichen. Dennoch ist die Begegnung mit der EATWOT-Theologie ein ebenso interessantes wie notwendiges Unterfangen, begegnen wir ja in ihr einer wichtigen Stimme aus der Dritten Welt, die uns herausfordert und von uns herausgefordert werden will.

Die im Verlag Herder herausgegebene Reihe „Theologie der Dritten Welt“ hatte bereits 1983 im Band 4 die

Dokumente der EATWOT bis zum Jahr 1983 vorgestellt (dieser Band ist vergriffen). Der vorliegende Band 13 bringt die Weiterführung der Dokumente bis zum Jahr 1986 und eine Übersicht über die Rezeption der EATWOT-Theologie in Europa. Die Reihe „Theologie der Dritten Welt“ präsentiert Monographien und Kongreßreferate und bietet zurzeit die vollständigste Sammlung kontextueller Theologien aus der Dritten Welt in deutscher Sprache.

Die im Patmos-Verlag veröffentlichte Reihe „Theologie interkulturell“ hat bisher vier Bände herausgebracht.

Dem europäischen Theologen erschließt sich in diesen Publikationen eine Welt, die er oft nicht verstehen und mitvollziehen kann, die ihm aber einen Einblick gewährt in die unermeßliche Vielfalt der Situationen und Fragen und die ihm Ehrfurcht abnötigt vor der Ernsthaftigkeit, mit der Antworten auf diese Fragen gesucht werden.

Mödling

Kurt Piskaty

L A T E I N A M E R I K A

■ ALT JOSEF (Hg.), *Arnold Janssen, Briefe nach Südamerika*. Band I: 1890–1899. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Bd. 43). (444). Steyler Verlag — Wort und Werk, Nettetal 1989. Kart. DM 40.—.

1875 hatte der deutsche Priester Arnold Janssen das Missionshaus in Steyl (Holland) gegründet, um Missionare für Ostasien auszubilden und auszusenden; 1879 zogen die ersten von ihnen nach China. Zehn Jahre später sandte Arnold Janssen die ersten Priester seiner Gemeinschaft nach Südamerika. Zwei Hauptgründe spielten für den Steyler Gründer eine Rolle, das Arbeitsfeld seiner jungen und kleinen Gemeinschaft auf einen neuen Kontinent auszudehnen. Zunächst hatte sich herausgestellt, daß China mit seiner schweren Sprache, seiner Kultur und Umwelt nicht für jeden Missionar das richtige Arbeitsfeld war; der Gründer mußte sich nach Alternativen umsehen. Sodann präsentierte sich die zahlenmäßig starke Auswanderung deutschsprachiger Katholiken nach Südamerika als eine neue Herausforderung an die Kirche: Die Betreuung dieser noch nicht eingewurzelten und weitgehend vernachlässigten Katholiken wurde immer mehr als ein wichtiges Anliegen empfunden.

Arnold Janssen mußte es lernen, mit einer neuen Situation seiner Mitbrüder und später auch der Steyler Missionsschwestern in Südamerika umzugehen. Er hat es gelernt und die von ihm gegründeten Ordensgemeinschaften haben es gelernt; fast 20 % der Steyler Missionare sind in Lateinamerika tätig und auch die Steyler Missionsschwestern und die Steyler Anbetungsschwestern haben in diesem Kontinent große Aufgaben.

Die Briefsammlung, die zur 100-Jahr-Feier der Ankunft der ersten Steyler in Lateinamerika herauskam, ist in erster Linie für die dort tätigen Mitbrüder interessant. Sie gibt aber auch einen tiefen Einblick in das Wesen Arnold Janssens, seinen Umgang mit

den Mitbrüdern und seine Arbeitsmethoden. Schließlich spiegelt sich die Situation der südamerikanischen Kirche in diesen Briefen wider, die Nöte der Einwanderer und das Suchen der Mitglieder der jungen Missionsgesellschaften nach ihrer Rolle in diesem Kontinent.

Mödling

Kurt Piskaty

■ SOBRINO JON, *Geist, der befreit*. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. (192). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 29,80.

Von der europäischen Rezeption wie auch von der lehramtlichen Kritik nicht immer hinreichend zur Kenntnis genommen, werden die befreiende Praxis der lateinamerikanischen Basisgemeinden und die theologische Reflexion der Befreiungstheologie von einer geistlichen Erfahrung der Begegnung mit dem Herrn getragen. Spiritualität als Antwortgeschehen auf das Offenbarungsereignis in der Nachfolge Jesu, von der her die „Option für die Armen“ zu begreifen ist, wird zum Kristallisationspunkt theologischer Systematik.

Jon Sobrino, Dogmatiker in San Salvador und ehemaliger Berater des ermordeten Erzbischofs Oscar Romero, bringt in dieser Aufsatzsammlung die Relation zwischen Spiritualität und Dogmatik zur Geltung. Er stellt sich der Mühe des Begriffs: Spiritualität ist die Herrschaft des Geistes. Eine primäre Aufgabe ist die *discretio* zwischen dem Gott des Lebens und den Götzen des Todes. Im Gott des Lebens wurzelt die Option für die Armen, von ihm her ist der Kampf um die Menschenrechte ein göttlicher. Spiritualität steht im Horizont der Botschaft und der Praxis des Reiches Gottes. In der Nachfolge Jesu wird sie inkarnatorisch und kenotisch auf die konkrete Wirklichkeit hin verwiesen. So kann sich der spirituelle Mensch weder utopisch noch solipsistisch von der Geschichte verabschieden. Geschichtliche Praxis wird durch die Spiritualität zu den Quellen geführt: „Wir brauchen Geist, um das Leben und die Geschichte beherrschen und orientieren zu können, damit diese sich nicht ins Absurde oder ins reine Werden verwandeln, sondern letztendlich zur Chance und Verheißung werden; damit nicht Verzweiflung und Resignation herrschen, sondern Hoffnung entsteht“ (7). Der Geist der Stärke schenkt Beharrlichkeit in der Hoffnung und die Kraft zum Aushalten in der Verfolgung. Er ist zugleich ein Geist der Bereitschaft zur Armut, ein Geist der Kreativität, der Solidarität und der Freude.

Durch die spirituelle Verankerung erhalten europäisch belastete Begriffe eine andere Füllung: so ist der primäre Akt der „Praxis“ die Kontemplation, die um das unverdiente Beschenktsein weiß. Das geschichtliche „Subjekt“ überspringt nicht die Kreativität. Gerade darin wird eine verkürzte europäische Rezeption und auch Kritik an der Befreiungstheologie noch einmal korrigiert. Die Spiritualität der Befreiungstheologie ist aber auch für ein spirituell verbindliches Vielelei eine Herausforderung. Sie stellt die Frage nach der begrifflichen Gestalt und konkreten Einwurzelung des „Geistes“. Die Verweigerung jeder Reflexion und Systematik würde letztlich

erblinden lassen und den Geist zum falschen, weil ideologischen Bewußtsein degradieren.

Das Buch von Sobrino kann zu einer konstruktiven Auseinandersetzung führen. Gerade weil es schon wieder „unzeitgemäß“ ist, weil Befreiungstheologie nicht mehr von der Mode getragen wird, ist diese lateinamerikanische Spiritualität sehr zu empfehlen.

Linz

Manfred Scheuer

■ ROMERO OSCAR ARNULFO, *Blutzeuge für das Volk Gottes*. (Repräsentanten der Befreiungstheologie). Vorwort von Norbert Greinacher. (144). Walter, Olten 1986, Brosch. DM 19,80/sfr 18,50.

■ ZAMBRANO LUIS, *Entstehung und theologisches Verständnis der „Kirche des Volkes“ (Iglesia Popular) in Lateinamerika*. (Erfahrung und Theologie 6.) (396). Peter Lang, Frankfurt 1982, Kart. DM 77,—.

■ KESSLER HANS, *Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie*. (64.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 9,80.

■ BOFF LEONARDO, *Die befreiende Botschaft*. Das Evangelium von Ostern. (96). Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 10,80.

Über Befreiungstheologie(n) kann man heutzutage nicht mehr undifferenziert reden; zu viele Perspektiven hat die Frage nach „Befreiung und Erlösung“ auch in der theologischen Reflexion unterdessen erkennen lassen; mehr aber noch ist die kirchliche und pastorale Praxis situationsbedingt, und damit singular.

Persönlichkeiten wie der ermordete Bischof *Oscar Romero* stehen (für uns in schützender Distanz) als lebendige Zeugen („Repräsentanten“) für die Richtigkeit der befreiungstheologischen Denkweise. Die Sammlung von authentischen Zeugnissen (z. B. aus späten Hirtenbriefen, etwa über „Marxismus und Christentum“) und Interpretationen, die hier vorgelegt werden, sollte man nicht bis ins Detail theologisch auszuschlachten suchen, sondern als engagierte, und das heißt erbetene Aussagen verinnerlichen. Die Arbeit des gebürtigen Peruaners *L. Zambrano* ist eine aus persönlicher Betroffenheit erwachsene wissenschaftliche Reflexion auf hohem theologischen Niveau — und so ohne Zweifel ein wichtiger Dienst für die Kirche seiner Heimat. Die Mühen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen (bes. in Medellín und Puebla) werden hier nicht als Texte in hohen episkopalen Sphären gesehen, sondern als Erfahrungen mit der „Kirche des Volkes“ geortet: im Selbstverständnis, im Horizont und in der (Glaubens-)Verantwortung.

H. Kessler, ein engagierter dogmatischer Denker in Deutschland, widmet sich mit der bei uns erprobten wissenschaftlichen Redlichkeit einer sauberen Abklärung der Begriffe von Erlösung und Befreiung, von Sünde, Schuld und Verzeihung. Anstoß für eine derartige Reflexion waren offizielle kirchliche Vorgaben (Instruktionen der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre zur Befreiungstheologie). Vf. dieses Bändchens geht es nicht um einen Nachweis der Legitimität der befreiungstheologischen Entwürfe, vielmehr um ein Stück Lernprozeß für die

kontinentaleuropäische Theologie: Erlösung hat viele Dimensionen, die nicht ängstlich gegeneinander ausgegrenzt werden dürfen.

Von L. Boff gibt es neben einer Reihe von prinzipiell programmatischen Schriften und dogmatischen Entwürfen eine Reihe „theologischer Meditationen“, besonders zu den großen Festen unseres Glaubens. Die Erörterung des „Evangeliums von Ostern“ setzt bei der Diagnose von Leiden an, so daß kein billiger und leichtfertiger Osterrost Platz greifen kann. Was an dieser Meditation (bes. im dritten Teil) besticht, ist der konsequente Versuch des Menschen, Anteil an Gottes unvergleichlicher Barmherzigkeit zu orten und zu befragen. Boffs Theologie ist (wie sich auch hier zeigt) eine „Theologie aus Leidenschaft“ — und damit auch Ausweis des von ihm geglaubten und bekundeten „leidenschaftlichen Gottes“. Befreiungstheologie und Befreiungstheologen lassen sich nicht harmonisierend systematisieren; das zu verstehen, heißt ein Kernstück des befreiungstheologischen Ansatzes akzeptieren.

Linz/St. Florian

Ferdinand Reisinger

■ CASALDÁLIGA PEDRO, *Kampf und Prophetie*. Aufzeichnungen einer Reise durch Nicaragua. Mit einem Vorwort von Leonardo Boff. (160). Verlag St. Gabriel, Mödling 1990. S 189.—/DM 26,80.

Pedro Casaldáliga, Bischof der Diözese Sao Félix do Araguaia in Brasilien, machte in den Sommermonaten 1985 eine Solidaritäts- bzw. Pastoralreise durch das krisengeschüttelte mittelamerikanische Nicaragua. Einerseits herausgefordert durch den harten Leidensweg des nicaraguanischen Volkes, den es schon jahrelang gehen muß, um umfassende Selbstbestimmung, nationale Freiheit und Frieden zu erlangen und andererseits fasziniert von der Schönheit dieses Landes, solidarisierte sich der brasilianische Bischof im Namen vieler anderer Amtskollegen, zweier Pastoren und zahlreicher kirchlicher und ziviler Institutionen mit den Christinnen Nicaraguas, die sich mit ihrer ganzen Existenz und aus einer Haltung des Glaubens heraus für das Erreichen dieser Ziele einsetz(t)en.

„Kampf und Prophetie“ ist eine Art „Tagebuch“, denn es besteht aus persönlichen Notizen über Erlebtes, aus spontan formulierten Gebeten, Klagen, Hoffnungsschimmern bis zu Gedichten über die reizvolle Landschaft, die Bischof Casaldáliga während seines „Feldzugs“ (7) durch das Land aufgeschrieben hat. Aus seinem politischen Standort macht der Bischof keinen Hehl: Er stellt sich bedingungslos auf die Seite der sandinistischen Revolution, die er als eine „Erhebung aus dem Geist des Evangeliums“ bezeichnet (21). Er tut dies in der festen Überzeugung, „daß es im Hinblick auf die Liebe, den Glauben und die Revolution keine Neutralität geben kann“ (11) Als Christ, der diese Reise angetreten hat, um „zu stärken und zu trösten“ und um „sich an die Grenzen zu wagen“ (er meint dabei geographische genauso wie ideologische Grenzen; 88), trägt er jedoch ein umfassenderes Verständnis von Revolution in sich, als es das Wort selbst auszudrücken vermag. In einer Ansprache auf seiner Fahrt, die er im „Tagebuch“ in

Ausschnitten aufgeschrieben hat, erklärt er: „... wir als Christen haben etwas Besonderes: den Glauben, das freie Verständnis einer größeren Revolution. Das Reich Gottes, auf das wir setzen, ist mehr als die sandinistische Revolution, weil es über die Sünde, über den Tod und über unsere Programme und Bestrebungen hinausgeht. ... Diesen Glauben müssen wir als unseren Beitrag in die Revolution einbringen. Auch das christliche Verzeihen; was nicht heißt, daß wir diesem Land das Recht absprechen, sich zu verteidigen. Wir müssen in diesen Prozeß evangeliumsgemäß einsteigen, nicht engelsgleich ...“ (53)

Diese prophetische Haltung wird in jeder Eucharistiefeier und in jeder Begegnung mit den Menschen Nicaraguas, von denen Bischof Casaldáliga in seinem Tagebuch berichtet, spürbar: seien es Begegnungen mit Gruppen sandinistischer Befreiungssoldaten (die „Compas“), mit Laienpredigern („Delegados de la Palabra“), oder mit Müttern, die ihre Ehemänner und Kinder im Kampf gegen die „Contras“ verloren haben.

„Kampf und Prophetie“ ist ein erschütterndes und zugleich hoffnungsvolles Buch; es zeigt, welche (Spreng-)Kraft von christlichem Glauben ausgehen kann, wenn sich Menschen — aus ihm „genährt“ — für konkrete nationale Befreiung und Selbstbestimmung einsetzen. Obwohl es durchgehend auf der Erzähl- bzw. Betroffenheitsebene geschrieben ist und konkrete politisch-ökonomische Mißstände und deren Ursachen nur in kurzen Fußnoten andeutet, kann es allen empfohlen werden, die sich für Mittel- und Lateinamerika sowie für befreiungstheologisch orientierte pastorale Praxis interessieren.

Linz

Bernhard F. Hofmann

■ BAUER DOLORES, *Strom des Elends — Fluß der Hoffnung*. Unterwegs mit Dom Erwin Kräutler, Bischof vom Xingu. (262). Otto Müller Verlag, Salzburg 1989.

Die Wiener Journalistin (und bekannte ORF-Moderatorin) Dolores Bauer machte sich auf einen Erkundungsweg nach Brasilien. Es war vorauszusehen, daß es sich um einen Kontinent wirtschaftlichen Elends handelt, daß es dort aber auch Hoffnungszeichen christlichen Glaubens kennenzulernen gibt. Sie war vor allem mit Dom Erwin Kräutler, einem gebürtigen Vorarlberger unterwegs. In diesem Buch-Bericht dokumentiert sie die Gespräche, die Erlebnisse, ihre Eindrücke, vor allem die lebens-dichte und zugleich glaubensgetränkte Atmosphäre.

Auch ich kenne Dom Kräutler, den Sanquinistenpater Erwin, aus den Zeiten (vor 1970) des gemeinsamen Studiums der Salzburger Theologie. In diesen Tagen (1989) konnte ich ihm — anlässlich seiner Vortragsreise durch Oberösterreich — wieder begegnen. Wohin hat er sich entwickelt? Wohin ich? Ich spüre, daß er der an die Armen gerichteten Botschaft Jesu um vieles näher ist als ich.

Gewiß: Jeder von uns hat den eigenen Weg zu gehen; aber vieles, sehr vieles hängt zusammen, im Gesamt der weltweiten wirtschaftlichen Verquickungen; Schuld scheint im Anonymen zu verschwimmen, zu verschwinden ...

Aber auch in unserem Glauben hängen wir eng zusammen. Müßten wir nicht in ihm doch besser zusammenfinden — und die (unter Christen verübten!) Ungerechtigkeiten hintanhalten?

Und ich setze mich wieder hin, blättere in diesem Erfahrungsbericht, stoße (auf den Seiten 90ff) wieder auf Erwins einfache Worte zu den acht Seligpreisungen, die dem Leben um so vieles näher stehen, als das bei uns der Fall ist.

Linz/St. Florian

Ferdinand Reisinger

■ RÖSER JOHANNES (Hg.), *Gott kommt aus der Dritten Welt*. Erfahrungen und Zeugnisse. (240). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 26,—.

Zwanzig deutschsprachige Frauen und Männer geben in diesem Buch Zeugnis von ihrem Engagement in und mit der Dritten Welt. Sie werden mit Kurzlebenslauf und Foto vorgestellt und erzählen dann von ihren Erlebnissen und Erfahrungen — die für engagierte Leser nicht neu sein werden.

Was das Buch interessant macht, sind die Konsequenzen, die diese Leute für sich gezogen haben. Sie leisten mit der Veröffentlichung eine wichtige Umsetzungsarbeit für uns Bewohner der Ersten Welt. Oft stehen wir nämlich vor der Frage, was wir mit den vielen Infos, die uns erreichen, machen sollen. Mit der Frage: „Was heißt das für uns?“, stehen wir oft hilflos da. Die zwanzig Zeugnisse können einen Schritt weiterhelfen: Kann man „wie Arme leben“ — oder bloß „mit den Armen“? Gibt es schon vor dem Tod ein Leben — und das auch für die Armen? Was können wir gesättigte Europäer von den Armen lernen? Was ist der Unterschied von freiwilliger und aufgezwungener Armut, und wann wird die Armut teuflisch? Welche Konsequenzen hat der Lebensstil auf die Bibellektüre? Was ist der Unterschied zwischen „Bürgertheologie“ und der Theologie der Armen?

Auf diese und ähnliche Fragen werden Antworten gegeben, nicht auf Spekulation begründet, sondern die aus ihrer Erfahrung geschöpft sind.

Theologie der Befreiung ist in Europa zu einem wichtigen Thema von Gesprächen und Diskussionen geworden. Das Buch ist eine gedruckte Aktion gegen das Gerede über diese Theologie und über die Dritte Welt. Es regt an, Theologie zu tun und mit den Armen solidarisch zu leben.

Linz

Hans Gruber

■ ORZECZOWSKI CHRISTY, *Hoffnungstränen*. Meditationstexte aus Lateinamerika. Otto Müller Verlag, Salzburg 1988. (128, 20 Abb.) S 98.—.

Diesem schmalen Texte-Band sind zwei kurze „gute Worte“ beigegeben: Ein Vorwort von Kardinal Franz König, und ein Nachwort des Wiener Moralthologen Günter Virt. Beiden ist es ein Anliegen, die Betroffenheit und die Entstehungsumstände solcher „Meditationstexte aus Lateinamerika“ anzusprechen.

Diese Texte aber sprechen deutlicher durch sich selbst als durch Kommentare. Geht es doch um nicht weniger als um die Darstellung von direkter Erfahrung in einer freien und mehr oder weniger dichterischen Prosa; um Schicksale, immer wieder um

Todesschicksale; es geht um Folter und um unzählbare Tränen. Und doch sind diese Texte (sollte man sie vielleicht „Briefe ohne direkten Adressaten“ nennen?) nicht geprägt von Verbitterung. Irgendwo im Reich des Glaubens gibt es einen (uns vielleicht verborgenen) Trost, z. B. im Bild eines „kaputten Christus“ (32f). Erschütternder als in der Geschichte von Omayre (43), dem kleinen Buben, der in einer peruanischen Naturkatastrophe zwischen Betonblöcken eingeklemmt miterleben muß, wie das Wasser immer mehr steigt und er allmählich ertrinken muß, läßt sich menschliche Not kaum mitteilen.

Die Frage steht vor uns: Wie vermögen wir auf Derartiges zu reagieren? Mit Verbitterung oder mit gläubigen „Hoffnungstränen“?

Linz/St. Florian

Ferdinand Reisinger

PSYCHOLOGIE

■ JUNG CARL GUSTAV, *Von Mensch und Gott*. Ein Lesebuch. Ausgewählt von Franz Alt. (326). Walter, Olten 1989. Ln. DM 34,— / Fr. 31,—.

Franz Alt legt mit diesem Band eine von ihm ausgewählte Sammlung von Texten Jungs zu dessen Religionspsychologie vor. Er gliedert sie in elf Kapitel, wobei er die Überschriften Jungs zu den ausgewählten Aufsätzen oder Kapiteln umfangreicherer Werke übernimmt: Einleitung in die religionspsychologische Problematik; Psychotherapie und Weltanschauung; Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge; Das persönliche und das kollektive Unbewußte; Die Individuation; Was Indien uns lehren kann; Zur Psychologie östlicher Meditation (Yoga); Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen; Gut und Böse in der analytischen Psychologie; Das Gewissen in psychologischer Sicht; über das Leben nach dem Tod. — Jedem Kapitel sind zwei (bei zwei Kapiteln drei) Briefe Jungs zu der entsprechenden Thematik angefügt.

Wie jede Auswahl ist auch diese von der Subjektivität des Auswählenden bestimmt, wobei Alt seine von ihm getroffene Auswahl leider nicht begründet. Auffällig ist vor allem auch, daß aus dem religionspsychologisch so wichtigen Werk Jungs „Antwort auf Hiob“ (1952) oder den ebenso zentralen Texten zur Deutung des Trinitätsdogmas oder des Wandlungssymbols in der Messe keine Texte ausgewählt wurden. — Die Zuordnung von Briefen Jungs zu den Texten aus den Gesammelten Werken trägt ebenfalls den Charakter des Zufälligen.

In den Texten vorkommende fremdsprachliche und fachwissenschaftliche Begriffe und Wendungen werden von Alt in eckiger Klammer übersetzt und verdeutlicht, so daß die Texte für einen breiteren Leserkreis leichter verständlich werden, wobei allerdings diese Lesehilfe an vielen Stellen, an denen sie nötig wäre, nicht gegeben wird.

Des weiteren fehlt die exakte Angabe der Fundstellen zu den Texten, bei den Briefen sind sie angegeben. Die Angaben der Erscheinungsjahre sind an zwei Stellen unrichtig: Der Vortrag „Psychotherapie und Weltanschauung“ wurde nicht 1941, sondern 1942 gehalten, und „Das persönliche und das kollektive Unbewußte“ erschien nicht 1934, sondern 1928. — Die Zufü-

gung „Yoga“ bei der Überschrift zum 7. Kapitel ist irreführend, da Jung in diesem Aufsatz vor allem von buddhistischer Meditation spricht. — Die Fußnoten der Originaltexte wurden weggelassen, was sich in manchen Fällen für das Verständnis des Textes nachteilig bemerkbar macht. — Auf Seite 47 befindet sich als Satzfehler ein Fußnotenzeichen im Text.

Liest man das Vorwort aus der Sicht der analytischen Psychologie, dann macht Franz Alt in ihm eher Aussagen über sich selbst, als über die Religionspsychologie Jungs oder über die Kirche der heutigen Zeit. Und: seine Oberflächlichkeit im Umgang mit Psychologie und Theologen entspricht zwar durchaus einem Zug der heutigen „Psycho-Theologie“, der nicht zuletzt den Verkaufserfolg steigert, verhindert aber leider die notwendige Integration der Tiefenpsychologie in die theologische Wissenschaft.

Lörrach (Schweiz)

Harald Braun

■ ANDERTEN KARIN, *Umgang mit Schicksalsmächten*. Märchen als Spiegelbilder menschlichen Reifens. (349). Walter-Verlag, Olten 1989. Engl. Broschur. S 310.—

Vor nicht allzulanger Zeit waren die Märchen noch in die Kinderstube verbannt. Erst mit der allgemeinen Anerkennung der Tiefenpsychologie sind sie zu jener Bedeutung gekommen, die ihnen zusteht. Seither sind eine Menge Bücher erschienen, die sich mit der Märchendeutung befassen und viele Erwachsene finden sich, ihre Probleme, ihre oft verschlungenen Schicksalswege, darin wieder.

In Frau Andertens Buch ist der Bogen so weit gespannt wie in den Märchen. Es beginnt mit den „Mächten, die das Schicksal weben“, mit den machtvollen Prinzipien unseres Lebens, mit dem Mütterlichen und dem Väterlichen. Daß sie nähren und lehren können, wie auch festhalten und töten, hemmen und lähmen, ist dem aufmerksamen Beobachter der eigenen seelischen Vorgänge ja nicht unbekannt.

Mit der Prägung durch die Eltern ist bereits jenes Problem gesetzt, das der Held auf seinem Weg zu lösen hat. Das Märchen weiß um die Kräfte, die in der eigenen Seele darauf warten, gehoben zu werden, weil sie hilfreich sein wollen, damit die „gebannte Liebe“, die „Übermacht der Triebnatur“ aus der verbotenen Kammer herausfindet, daß „der Schritt von der Triebbindung zur Liebesbeziehung“ gelingt.

Frau Anderten hat die in den Märchen angesprochenen Lebenssituationen durch Beispiele aus der analytischen Praxis angereichert und erklärt. So wird dem Leser nicht nur der Reichtum der Märchen nahegebracht, er wird auch in das Anliegen und das Ziel der Therapie eingeführt. Er wird sich unmittelbar angesprochen fühlen und seine Probleme spüren. Aber auch der kollektive Aspekt kommt nicht zu kurz; immer wieder wird die Situation in Umwelt und Gesellschaft eingeblendet.

Das Buch kann jedem empfohlen werden, der die Schicksalsmächte in seinem Inneren sucht. In den Märchen hat sich eine reiche Erfahrung im Umgang mit diesen Mächten niedergeschlagen. Der Leser kann aus dieser Erfahrung lernen und Vertrauen zu den uns innewohnenden Kräften gewinnen.

Marchtrenk

Josef Maderegger

FESTSCHRIFTEN

■ STAUDINGER F. / WURZ H. (Hg.), *Weihbischof Dr. Alois Stöger. Exeget zwischen Bibelkommission und Offenbarungskonstitution*. (219). Eigenverlag der Herausgeber, St. Pölten 1990.

Schon 1984 war dem damals achtzigjährigen Weihbischof von St. Pölten, Dr. Alois Stöger, von Freunden, Schülern und Kollegen eine Festschrift unter dem Titel „*Verbum caro factus est*“ gewidmet worden. Zu seinem sechzigjährigen Priesterjubiläum am 6. Juli 1990 haben ehemalige Schüler und Animakapläne ein weiteres Mal ihrem vormaligen Professor und Rektor eine Festgabe zusammengestellt: „Weihbischof Dr. Alois Stöger. Exeget zwischen Bibelkommission und Offenbarungskonstitution“. In zwölf unterschiedlich gearteten Beiträgen läßt der kleine Band neben der herzlichen Verehrung für den Jubilar auch jene Wege aufscheinen, auf denen seine bibeltheologischen Ansätze heute weitergetragen werden.

Interessant sind dabei für den Leser zunächst einmal die mehr auf die Person des Jubilars bezogenen Beiträge von H. Fasching (13–15), Bischof F. Žak (17–22) und J. Kremer (203–210): Bischof Žak nimmt in einer Besinnung über den priesterlichen Dienst Bezug auf das Goldene Priesterjubiläum von A. Stöger; J. Kremer zeichnet in der „Laudatio bei der ‚Goldenen Promotion‘ von Weihbischof Prof. Dr. Alois Stöger“ eindringlich das Bild des „Exegeten zwischen Bibelkommission und Offenbarungskonstitution“; H. Fasching präsentiert mit einer kurzen Einleitung die Ansprache des Jubilars nach seiner Promotion zum Doktor der Theologie am 11. Juli 1939. Nicht ohne Bewegung liest man da die tröstlichen Worte, die nichts an Aktualität verloren haben: „Geistig stark und stürmisch bewegte Zeiten waren auch Zeiten fortschreitender theologischer Wissenschaft. Nicht die geruhsamen Zeiten haben die Theologie gefördert, sondern die lebendigen, unruhigen Zeiten. Der Mensch empfängt den Anstoß zur Wahrheit nicht als Ruhender, sondern als Ringender; er findet die schönsten Perlen tiefster Wahrheiten nicht im stillen, sondern im Gewoge der Irrungen.“ (13)

Die Reihe der sachbezogenen Aufsätze wird eingeleitet durch einen Beitrag durch J. W. Bauer, in dem das von Augustinus niedergeschriebene Seelsorgsgespräch „*De divinatione daemonum*“ („Über das Vorherwissen der Dämonen“) das erste Mal in deutscher Übersetzung vorgelegt wird (23–36). W. Beilner begründet danach seinen Entwurf der neutestamentlichen Theologie „aus dem Faktum des ‚Neuen Testaments‘“ und führt dabei zugleich schlaglichtartig in die theologische Problematik der Schriftauslegung ein (37–58). A. Fuchs setzt mit einer literarkritischen Untersuchung der „Seesturmperikope“ Mk 4,35–41 parr (59–86) sein Bemühen um eine Modifizierung des gängigen Verständnisses der Zweiquellentheorie fort (Deutero-Markus!). W. Kirchschräger verdeutlicht den neutestamentlichen Textbefund zur theologischen Rede von der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria und versucht von der Exegese her auch zu Kriterien über „die Bedeutung und Relevanz solchen Sprechens“ zu kommen (87–101). J. Mar-

böck verdeutlicht unter dem Titel „König, Kind und Knecht“ den Weg und das Eigenprofil der messianischen Hoffnung im Alten Testament und deren bleibende Bedeutung für die christliche Gemeinde (103–112). F. Staudinger bedenkt von 1 Petr 3,15 her die christliche Haltung der „verantworteten Hoffnung“ als eines auch in Bedrängnis durchgehaltenes „intensives Taufbewußtsein“, durch das Suchende, Fragende und Außenstehende überzeugt werden können (113–122). K.-M. Woschitz umreißt in einer großen Zusammenschau die theologischen Horizonte von 1 Petr 3,18–22 und 4,6 (123–171) und interpretiert beide Texte als Ausdruck der „kosmischen Dimension und universalen Tragweite des Christusheiles“ (164). H. Wurz will mit Impulsen zu den Gottesknechtsliedern (171–183) in die Auslegung dieser auch für die christlichen Gemeinde bedeutsamen Texte einführen und „zum Nachschlagen und Studieren von Standardwerken anregen“ (171). F. Zeilinger untersucht 2 Kor 9 unter den bezeichnenden Titel „Theologie des Kieselbeutels oder Manifest der Hoffnung?“ (185–201) und verdeutlicht das Bemühen des Paulus um die Kollekte für Jerusalem als Einsatz für die „auf Christus als ihren Grund aufbaute Kirche aus Juden und Heiden“ (196). Eine von F. Staudinger besorgte Ergänzungsliste der Veröffentlichungen des Jubilars schließt den Band ab.

Auch wenn im Rahmen dieser Rezension nur eine stichwortartige Kennzeichnung der einzelnen Beiträge möglich war, lassen doch schon die wenigen Hinweise die verbindende Intention des Bandes erkennen: Es geht um das Verstehen des Wortes der Bibel in der Kirche von heute bzw. um das Verständlichmachen der Bibel als Wort für die Kirche von heute. Damit aber stellen sich die Autoren unter den gleichen Anspruch, dem, der sich verpflichtet wußte, den sie mit ihrer Festgabe ehren wollen.

Erfurt

Claus-Peter März

■ STOEBEHANS JOACHIM, *Geschichte, Schicksal, Schuld und Glaube*. Aufsätze. Zum 80. Geburtstag hg. v. H. D. Neef. (Athenäums Monografien: Theologie Bd. 72). (339). Athenäum, Frankfurt 1989. Geb. DM 88,—.

Der Bd. beinhaltet 18 Aufsätze von H. J. Stoebe, die in der Zeit von 1952–1980 erstmals erschienen sind. Anlässlich des 80. Geburtstages des Verf. wurden sie von H. D. Neef, einem seiner ehemaligen Assistenten, ausgewählt und neu herausgegeben. Neef hat den einzelnen Beiträgen eine kurze inhaltliche Zusammenfassung vorangestellt und die in der Zwischenzeit erschienene weiterführende Literatur zu den betreffenden Themen angegeben.

Die Studien orientieren sich streng am jeweiligen Text und bemühen sich, eine bestimmte Textstelle in ihrem Kontext verständlich zu machen und so in einem größeren Zusammenhang zu klären. Bevor es zu Ergebnissen kommen kann, ist dabei der langwierige und mühsame Weg textkritischer Arbeit zu bewältigen.

Ein Teil der Aufsätze befaßt sich mit Themen, die ein spezielles wissenschaftliches Interesse voraussetzen (z. B. die Goliathperikope und die Textform der Sep-

tuaginta; zur Topographie und Überlieferung der Schlacht von Mikmas, 1 Sam 13 und 14; Überlegungen zur Siloahinschrift; die Einnahme Jerusalems und der Sinnôr). Andere Beiträge haben — bei aller Auseinandersetzung mit den textlichen Grundlagen — mehr theologische Aussagen im Blick. Dazu gehören z. B. die beiden Aufsätze über das Paradies und Gut und Böse in Gen 2 und 3; die Überlegungen zur Theologie des AT; Grenzen der Literaturkritik im AT. Die Folgen des Sündenfalls sind für St. nicht eine substantielle Veränderung des Paradieses, sondern der Beginn einer Kette von Wanderungen (280), die Jahwe von Anfang an begleitet. Die Verheißung des Landes, mit dem mehr als eine materielle Gabe gemeint ist, setzt diesen Wanderungen ein Ziel (286). Die Vertreibung aus dem Paradies und der damit verbundene Verlust des Lebensbaumes sind notwendig, damit sich der von Adam geschaffene Zustand des Wandermüssens nicht verewigt.

Die Aufsätze von St. sind keine leichte Kost; sie kommen vor allem den Versuchen, biblische Texte eher durch Intuition als durch studierende Auseinandersetzung verstehen zu wollen, nicht entgegen. Sie machen aber deutlich, daß eine durch Zeitdifferenz und Andersartigkeit geprägte Fremdheit nur durch die Aufwendung von Mühe überbrückt werden kann.

Linz

Josef Janda

■ FEICHTLBAUER HUBERT — GIRKINGER WILLIBALD — KLOSE ALFRED (Hg.), *Zwischenrufe*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Eduard Ploier. (448). Veritas, Linz 1990. Geb. S 398,— / DM 59,—.

Mit dieser Festgabe wird ein Mann geehrt, der sich im öffentlichen und kirchlichen Leben Österreichs hohe Verdienste erworben hat. Eduard Ploier war der Weg in die kirchliche Öffentlichkeits- und Bildungsarbeit zunächst nicht vorgezeichnet, denn sein erstes Wirkungsfeld war der Bauernhof seiner Eltern. Vom Bäuerlichen her, von einer geraden, aufgeschlossenen, ehrlichen und prinzipientreuen und vor allem christlichen Wesensart ist die Persönlichkeit Ploiers gekennzeichnet. Vom aktiven Einsatz in der katholischen Jugendarbeit stieg er auf zum gesamtverantwortlichen Führer der katholischen Jugend Österreichs und als „selfmade man“ stieg er ein in die kirchliche Bildungsarbeit, die auch heute noch als verantwortlicher Leiter des katholischen Bildungshauses der Diözese Linz seine Berufsaufgabe darstellt. Gemeinsam mit Kurienbischof Alois Wagner war er wesentlich am Aufbau und Ausbau der österreichischen kirchlichen Entwicklungshilfe tätig. Wichtige Aufgaben sind ihm durch die Kirche übertragen worden: innerhalb seiner Diözese die geschäftsführende Leitung des Pastoralrates, gesamtösterreichisch das Präsidium der Katholischen Aktion und, um nur ein weiteres Beispiel zu nennen, die Vorbereitung und Durchführung des Österreichischen Katholikentags und des Papstbesuches im Jahre 1983. Wichtige Aufgaben erfüllt Ploier auch im Medienbereich, als Kurator im ORF und im Aufsichtsrat des LANDES-VERLAGES in Linz.

Gönner, Freunde und Mitarbeiter haben dem Jubilar

diese Festschrift gewidmet. Unter fünf Gesichtspunkten (Kirche auf dem Weg in die Zukunft, Zukunftsperspektiven für Politik und Gesellschaft, Kultur und Bildung, Entwicklungshilfe als soziale Verantwortung, Medien: Ethik und Ökonomie) kommen namhafte Autoren, Persönlichkeiten des kirchlichen und öffentlichen Lebens Österreichs, zu Wort. Ein kurzer Anhang oberösterreichischer Literaten beschließt dieses umfangreiche Werk. Die Lektüre dieses reichhaltigen Bandes lohnt sich. Er bietet nicht nur Einblicke und auch Ausblicke des kirchlichen Lebens, sondern bietet zugleich wichtige Beiträge zur kirchlichen und politischen Zeitgeschichte Österreichs.

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.

PHILOSOPHIE

RAFFELT ALBERT (HG.), *Martin Heidegger weiterdenken*. Schnell & Steiner, München 1990. (127). Kart. DM 24,—.

BÖRSIG-HOVER LINA, *Zeit der Entscheidung*. Zu Romano Guardinis Deutung der Gegenwart. Börsig-Verlag, Fridingen 1990. (186). Ppb. DM 89,—.

HEILIGE SCHRIFT

BETZ OTTO, *Jesus. Der Herr der Kirche*. Aufsätze zur biblischen Theologie II. (Wissenschaftl. Untersuchungen zum NT, 52). J. C. B. Mohr, Tübingen 1990. (516). Ln. DM 188,—.

KEMMER ALFONS, *Das Neue Testament*. Einführung für Laien. Neuausgabe. Herder, Freiburg 1990. (270). Kart. DM 16,90.

KERTELGE KARL (HG.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*. (Quae. disp. 126). Herder, Freiburg 1990. (298). Ppb. DM 69,—.

KIRSCHSLÄGER WALTER, *Die Anfänge der Kirche*. Eine biblische Rückbesinnung. Styria, Graz 1990. (207). Ppb.

LIPS HERMANN VON, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament*. (Wiss. Monographien zum AT und NT, 64). Neukirchener-Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990. (512). Geb. DM 84,—.

MAIER JOHANN, *Zwischen den Testamenten*. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tem-

pels. (Die neue Echter Bibel, Ergänzungsband 3 zum AT). Echter, Würzburg 1990. (320). Brosch. S 374.—/DM 48,—.

NEIRYNCK F. (HG.), *L'Évangile de Luc the Gospel of Luke*. Revised and Enlarged Edition of *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*. (Bibl. Eph. Theol. Lovaniensium XXXII). Peeters, Leuven 1989. (590).

OEMING MANFRED, *Das wahre Israel*. Die „genealogische Vorhalle“ 1 Chronik 1—9. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 128). Kohlhammer, Stuttgart 1990. (237). Ppb. DM 79,—.

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

BARTOS JAN FRANCISZEK, *Gesù Cristo rivelazione di Dio nel pensiero di S. Bonaventura*. (Seraficum, Diss. n. 76). Ed. Miscellanea Francescana, Roma 1990. (221). Kart.

INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE THEOLOGIE UND PATROLOGIE (HG.), *Ökumenisches Forum*, Nr. 12. Grazer Hefte für konkrete Ökumene. Eigenverlag, Graz 1989. (261). Kart. S 110,—.

KRENSKI THOMAS RUDOLF, *Passio Caritatis*. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars. Johannes-Verlag, Einsiedeln 1990. (406). Geb. DM 58,—.

MORALTHEOLOGIE

KRESSHARTMUT, *Ethische Werte und der Gottesgedanke*. Probleme und Perspektiven des neuzeitlichen Wertbegriffs. Kohlhammer, Stuttgart 1990. (312). Kart. DM 79,—.

MIETH DIETMAR, *Geburtenregelung*. Ein Konflikt in der katholischen Kirche. (Grünwald-Reihe). Grünwald, Mainz 1990. (176). Kst. DM 26,80.

ROTTER HANS/VIRT GÜNTHER (HG.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*. Tyrolia, Innsbruck 1990. (896). Ln. S 980.—/DM 148,—.

SCHOCKENHOFF EBERHARD, *Das umstrittene Gewissen*. Eine theologische Grundlegung. (Grünwald-Reihe). M. Grünwald, Mainz 1990. (147). Kart. DM 24,80.

VIDAL MARCIANO, *Moral fundamental*. (Moral de actitudes-1). Editorial, Madrid 1990. (902). Geb.

KIRCHENRECHT

GEROSA LIBERO, *Charisma und Recht*. Kirchenrechtliche Überlegungen zum „Urcharisma“ der neuen Vereinigungsformen in der Kirche. (Sammlung Horizonte NF 27). Johannes-Verlag, Einsiedeln 1989. (303). Geb.

GRIMM BENNO, *Die Ehelehre des Magister Honorius*. Ein Beitrag zur Ehelehre der anglo-normannischen Schule. (Studia Gratiana XXIV). LAS, Roma 1990. (387). Kart.

KALDE FRANZ, *Authentische Interpretationen zum Codex Iuris Canonici*. Abtei-Verlag, Metten 1990. (56). Kart. DM 8,—.

PASTORAL

BAUMGARTNER ISIDOR (HG.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*. F. Pustet, Regensburg 1990. (644, zahlr. Tab. u. Ill., Register). Ln. DM 78,—/S 608.40/Fr. 74,90.

BEINERT WOLFGANG, *Heilender Glaube*. (Topos TB 201). Grünewald, Mainz 1990. (192). Kart. DM 12,80.

BRUNNER HEINZ, *Seelsorge mit Alkoholabhängigen*. Begleitung — Beratung — Therapie. (Heilende Seelsorge). Grünewald, Mainz 1990. (136). Kart. DM 24,80.

CORDES PAUL JOSEF, *Den Geist nicht auslöschen*. Charismen und Neuevangelisierung. Herder, Freiburg 1990. (159). Ppb. DM 19,80.

ELLERBROCK JOCHEN, *Lebensexperimente des Glaubens*. Eine empirische Untersuchung zu Entwicklung und gegenwärtigem Erleben von Religiosität. (Erfahrung und Theologie 16). Peter Lang, Bern 1990. (254). Brosch. Fr. 74,—.

ERHARTER HELMUT/SCHWARZENBERGER RUDOLF (HG.), *Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung*. Österr. Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1989. Herder, Wien 1990. (168). Ppb. S 198.—/DM 28,80.

KARRER LEO (HG.), *Handbuch der praktischen Gemeindegearbeit*. Herder, Freiburg 1990. (320). Geb. DM 49,80.

KOCHANÉK FRANZ-HERMANN, *Theologie einer missionarischen Gemeinde*. Studien zu einer missionarischen Handlungstheorie. (Veröffentlg. des Missions-Priesterseminars St. Augustin, 39). Steyler-Verlag, Nettetal 1990. (343). Kart. DM 40,—.

KREPPOLD GUIDO, *Sakramente — leere Tradition oder Lebenshilfe?* (Perspektiven für die Seelsorge 2). Echter, Würzburg 1990. (92). Brosch. S 187.—/DM 24,—.

LINGSCHIED RAINER/WEGNER GERHARD (HG.), *Aktivierende Gemeindegearbeit*. Kohlhammer, Stuttgart 1990. (180). Kart. DM 29,80.

LISS BERNHARD, *Krise — Scheidung — Neubeginn*. Pastorale Erfahrungen in einer menschenfreundlichen Kirche. Echter, Würzburg 1990. (92). Brosch. DM 16,80/S 131,—.

KIRCHENGESCHICHTE

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke in 10 Bänden*. I. Band. Lateinisch-deutsch. Hg. v. Gerhard B. Winkler. Tyrolia, Innsbruck 1990. (868). KLn. S 760.—/DM 98,—.

LAUDAGE JOHANNES (HG.), *Der Investiturstreit*. (Böhlau-Studienbücher: Quellen — Dokumente — Materialien). Böhlau, Köln 1990. (VIII, 118, 9 Abb.). Brosch. DM 28,—.

MEIER BERTRAM, *Die Kirche der wahren Christen*. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 4). Kohl-

hammer, Stuttgart 1990. (415). Kart. DM 90,—.

NEUSS ELMAR/POLLET J. V. (HG.), *Pflugiana*. Studien über Julius Pflug (1499—1564). Ein internationales Symposium. (rst, 129). Aschendorff, Münster 1990. (XII, 243, 13 Abb.). Kart. DM 78,—.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Die Lorcher Heiligen*. Kunstverlag Hofstetter, Ried im Innkreis 1990. (26, 11 farbige Abb.). Geh.

LITURGIE

ADAM ADOLF, *Das Kirchenjahr*. Schlüssel zum Glauben. Betrachtungen. Herder, Freiburg 1990. (190). Brosch. DM 24,80.

BISCHÖFliches GENERALVIKARIAT AACHEN (HG.), *Spendung der Krankenkommunion*. Erarbeitet von K.-H. Kurze, W. Meurer, R. Trottmann. Herder, Freiburg 1990. (156). Kst. DM 14,—.

EBERHART HELMUT/HÖRANDNER EDITH/PÖTTLER BURKHARD (HG.), *Volksfrömmigkeit*. Referate der Österr. Volkskundetagung 1989 in Graz. (Buchreihe der Österr. Zeitschrift für Volkskunde, NS 8). Selbstverlag des Vereins für Volkskunde, Wien 1990. (391, 14 Abb.).

FUCHS GUIDO, *Laudes — Vesper — Komplet*. (Chorsätze zum Gotteslob für gleiche Stimmen). Bonifatius, Paderborn 1990. (140). Kart. DM 22,— (Mengenpreise).

GRAHL KURT, *Alles, was atmet, lobe den Herrn!* 33 Kanones. Bonifatius, Paderborn 1990. (53). Geh. DM 4,50.

GRIESBECK JOSEF, *Weniger ist mehr*. Ein Werkbuch für die Fastenzeit. Don Bosco, München 1990. (132). Kart. DM 19,80.

HEINZ HANSPETER/KIENZLER KLAUS/PETUCHOWSKI JAKOB J. (HG.), *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie*. (Quae. disp. 124). Herder, Freiburg 1990. (232). Ppb. DM 48,—.

KRANEMANN BENEDIKT, *Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung*. Ritualien und pastoralliturgische Studien im deutschen Sprachgebiet. (LQF 72). Aschendorff, Münster 1990. (XI, 440). Kart. DM 98,—.

RAU STEFAN, *Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche*. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche. (Münsteraner theol. Abhandlungen, Bd. 12). Telos-Verlag, Altenberge 1990. (519, Anhang 21). Kart.

SCHAUBE WERNER, *Advent, Weihnacht & Co*. Fragwürdiges und Erhellendes. Bonifatius, Paderborn 1990. (76, Ill.). Kart. DM 11,80.

SCHÜTZ FRANZ, *Das große SCHOTT-Fürbittbuch*. Verschiedene Anlässe. Erarbeitet von Franz Schütz. Herder, Freiburg 1990. (207). Geb. DM 32,—.

SCHÜTZEICHEL HARALD (HG.), *Mehr als Worte sagt ein Lied*. (Gemeinde im Gottesdienst). Herder, Freiburg 1990. (192). Ppb. DM 24,—.

RUHBACH GERHARD/GRÜN ANSELM/
WILCKENS ULRICH (HG.), *Meditative Zugänge
zu Gottesdienst und Predigt*. Advent bis Kantate.
(Predigttext-Reihe I, 1). Vandenhoeck & Ruprecht,
Göttingen 1990. (182). Ppb. DM 28,—.

RELIGIONSUNTERRICHT

BUCHER ANTONA., *Gleichnisse verstehen lernen*.
Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption
synoptischer Parabeln. (Prakt. Theologie im Dialog
5). Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1990. (192).
Brosch. Fr. 28,—.

FLECKENSTEIN WOLFGANG, *Außenseiter als
Thema und Realität des katholischen Religions-
unterrichts*. Inhaltsanalyse religionsdidaktischer
Unterrichtsmaterialien und ihre innovatorischen
Konsequenzen orientiert am Beispiel der Gastarbei-
ter. (Studien zur Theologie, Bd. 4). Stephansbuch-
handlung Würzburg 1990. (651). Kart. DM 38,—.

RENKER ALWIN, *Propheten — das Gewissen
Israels*. Anregungen für Unterricht und Verkündi-
gung. Herder, Freiburg 1990. (125). Ppb. DM 19,80.

GESELLSCHAFT

HELLER ANDREAS/WEBER THERESE/WIE-
BEL-FANDERL OLIVA (HG.), *Religion und Alltag*.
Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte
des Katholizismus in lebensgeschichtl. Aufzeich-
nungen. (Kulturstudien, Bd. 19). Böhlau, Wien
1990. (302). Brosch. S 380.—/DM 54,—.

KRAMER ROLF, *Umgang mit der Armut*. Eine
sozialethische Analyse. (Sozialwiss. Schriften 16).
Duncker & Humblot, Berlin 1990. (147). Kart.
DM 84,—.

LATEINAMERIKA

ALBUS MICHAEL, *Kolumbianisches Tagebuch*.
Die Reise zu den Kindern. Don Bosco, München
1990. (60, 8 SW-Fotos). Kart. DM 13,80.

KOOPMANS JOOP, *Das Leben umarmen*. Befrei-
ungstheologie in der Praxis. St. Gabriel, Mödling,
und Südwind, Wien 1990. (224). Kart. S 189.—/DM
26,—.

ISLAM

SCHIMMEL ANNEMARIE U. A., *Der Islam III*.
Islamische Kultur, Zeitenössische Strömungen,
Volksfrömmigkeit. (Religionen der Menschheit,
Bd. 25,3). Kohlhammer, Stuttgart 1990. (XII, 486).
Ln. DM 132,—.

SPIRITUALITÄT

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *„Weil mein Herz
bewegt war“*. Übersetzt und eingel. v. Elisabeth Hen-
se. (Texte zum Nachdenken). Herder, Freiburg 1990.
(126). Kart. DM 10,90.

DOPPELFELD BASILIUS, *Christsein heißt anfan-
gen*. Biblische Beispiele ermutigen. Herder, Freiburg
1990. (126). Kart. DM 10,90.

DREWERMANN EUGEN, *Worte für ein unent-
decktes Land*. Hg. u. eingel. v. Karin Walter. Herder,
Freiburg 1990. (128). Ppb. DM 12,80.

GREEN THOMAS H., *Gebete — Türen zu Gott*.
Anleitung zum Beten. Aus dem Englischen von Bri-
gitte Wogrolly-Schafzahl. St. Gabriel, Mödling
1990. (108). Kart. S 158.—/DM 22,80.

GRUBER ELMAR/KOHLER MARTIN/
SCHNEIDER THOMAS, *Ich mache die Wüste zum
Teich*. Bilder und Texte für ein Leben in Fülle. Don
Bosco, München 1990. (48, 17 Farbfotos). Kart.
DM 19,80.

GRUBER ELMAR, *Mein Fastenkalender*. Gebete,
Anstöße, Meditationen von Aschermittwoch bis
Ostern. Don Bosco, München 1990. (56). Spiralhef-
tung. DM 13,80 (Staffelpreise).

KERLING ELISABETH, *Geborgen in Dir*. Biblisch
beten und meditieren. Don Bosco, München 1990.
(112). Kart. DM 16,80.

MAYER JOSEPH ERNST, *Die 5 Ab-Weisungen*. Ein
anderes Marienbüchlein. Herder, Freiburg 1990.
(64). Pappb. S 140.—/DM 19,80.

MUTTER TERESA, *Beschaulich inmitten der Welt*.
Geistliche Weisungen. Johannes-Verlag, Einsiedeln
1990. (163). Kart. DM 18,—.

RODEN RÜDIGER VON, *Reise zu dir selbst*. Ein
Begleiter für den inneren Weg. Herder, Freiburg
1990. (158). Kart. DM 12,90.

SARNEEL SJEF, *Den Menschen zuliebe*. Louise von
Marillac. Geistliche Biographie in Selbstzeugnissen.
Herder, Freiburg 1990. (141). Pappb. DM 16,80.

SEUFFERT JOSEF, *Komm, du Heiland aller Welt*.
Gedanken für jeden Tag im Advent und in der Weih-
nachtszeit. Don Bosco, München 1990. (96). Kart.
DM 16,80.

SUDBRACK JOSEF, *Was heißt christlich meditie-
ren?* Wege zu sich selbst und zu Gottes Du. Herder,
Freiburg 1990. (126). Kart. DM 9,90.

WAHL OTTO, *Lieder der Befreiten*. Psalmen beten
heute. Don Bosco, München 1990. (144). Kart. DM
19,80.

WISSE STEPHAN, *Ich bete mein Leben*. Anregun-
gen zum Gebet im Alltag. Herder, Freiburg 1990.
(119). Pappb. DM 17,80.

VERSCHIEDENES

MERTES KLAUS/SCHMIDT GEORG, *Der Je-
suitenorden heute*. (Topos TB 203). Grünewald,
Mainz 1990. (228). Kart. DM 12,80.

SCHEELE PAUL-WERNER, *Die Herrlichkeit des
Herrn*. Die Lambacher Fresken aus der Zeit des hl.
Adalbero. Echter, Würzburg 1990. (136, 42 Farb-,
2 S/W-Abb.). Pappb. DM 48,—/S 374,—.

VERBEEK LEON, *Le monde des esprits au sud-est du
Shaba et au nord de la Zambie*. (Biblioteca di Scienze
Religiose — 89). LAS, Roma 1990. (305). Kart. L.
30.000.—.

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

— Franz Link (Hrsg.) —

Schriften zur Literaturwissenschaft

Band 5

PARADEIGMATA

Literarische Typologie des Alten Testaments

Erster Teil: Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert

510 S. 1989. DM 198,—

ISBN 3-428-06722-3

Zweiter Teil: 20. Jahrhundert

VIII, 443 S. 1989. DM 160,—

ISBN 3-428-06723-1

Die als „literarische Typologie des Alten Testaments“ hier vorgelegten Untersuchungen gehen davon aus, daß Werke der schönen Literatur oder deren Motive in ähnlicher Weise als Antitypen zu den entsprechenden Typen des Alten Testaments betrachtet werden können wie die Antitypen des Neuen Testaments in der biblischen Exegese. Der Rückbezug auf das im Alten Testament vorgegebene Muster erlaubt es, die jeweils zeitgenössisch bedingte Eigenheit herauszuarbeiten. Wenn, wie in Thomas Manns *Joseph und seine Brüder*, das biblische Geschehen neu erzählt wird, vermag dessen Verständnis der alten Geschichte aus der Perspektive unserer Zeit neu erschlossen zu werden; Geschehen unserer Zeit wird durch den Bezug, in den es etwa in Joseph Roths *Hiob* zur biblischen Geschichte gesetzt wird, an dieser gemessen. Es geht in den hier vorgelegten Studien nicht darum, den vorgegebenen Text bis zur Sinnlosigkeit im Sinne dekonstruktivistischer Theorie zu befragen, sondern bescheidener und pragmatischer darum, die Wiederkehr der durch das Alte Testament begrenzten Anzahl von Grundmustern in der Literatur zu untersuchen.

— Duncker & Humblot · Berlin —

Postfach 41 03 29 · D-1000 Berlin 41

Inlandsbezug LANDESVERLAG, A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/27 81 21, Dw. 237 — oder über den Buchhandel.
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: Raiffeisenzentalkasse Linz, Kto. 7-01.032.697
Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489

Auslandsbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kopenhagen.

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	360.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 95.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 54,—	DM 15,—
Schweiz	Fr. 51.— (Portospesen werden gesondert verrechnet)	Fr. 14.—

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, Zeitungs-, Zeitschriften- und Buchverlag, Buch- und Papierhandel
Sitz: 4020 Linz, Hafenstraße 1—3

Geschäftsführer: Mag. Wilhelm Pohn, DDr. Willibald Girkingner

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 Greilingner,
Josef Hanetseder, Günter Halbmayr, Klaus Rührlinger, Walter Schmid

Gesellschafter, deren Anteil 25 % übersteigt: Diözese Linz, RZK-Bank, reg. Gen. m. b. H.
Grundlegende Richtung: katholisch

KUNST ALS HERAUSFORDERUNG

kunst und kirche

„Kunst und Kirche“ über Prag

Die international bekannte Zeitschrift „Kunst und Kirche“ ist vorwiegend der Präsentation der heutigen Kunstszene und Problemen ihrer Vermittlung im kirchlichen Bereich gewidmet. Eines der vier Hefte, die jährlich erscheinen, ist üblicherweise der kulturellen Situation eines Landes gewidmet. Solche Hefte sind nicht nur über Länder der westlichen Welt erschienen — wie über England, Holland, Frankreich oder die USA — sondern auch über osteuropäische Länder wie Polen und Ungarn. Heft 2/1991 soll nun unter dem Thema „Blickpunkt Prag“ stehen. Zunächst soll die geistige Situation dargestellt werden: die „sanfte“ Revolution (Barbara Coudenhave-Calegri), die Auseinandersetzung der Weltanschauungen (Milan Machovec) und die Chancen der Kirche (Tomas Halik). Ein

zweiter Themenblock gilt der Stadt und ihrer Geschichte. Über das „Gesamtkunstwerk“ Prag wird Christian Norberg-Schulz schreiben; weitere Beiträge sind der Geschichte der Kirche, der Kunst des Barock und der großen Bedeutung der jüdischen Gemeinde gewidmet. Einen dritten Themenkreis wird die Kunst und Architektur des 20. Jahrhunderts bilden, die im Westen kaum bekannt sind. Der tschechische Kubismus hat internationalen Rang gehabt (darüber schreibt Miroslav Lamač), ebenso die Architektur und der Kirchenbau der zwanziger und dreißiger Jahre (Mladimir Slapeta). Auf die heutige Kunstszene wird ein hervorragender Kenner der Situation eingehen, der Leiter der Städtischen Galerie der Stadt Prag, Jiří Sevcík. Alle Beiträge werden großzügig bebildert sein. Das Heft wird im Mai 1991 erscheinen.



Prag: Ansicht des Veitsdomes mit Südturm und Westtürmen
Aufnahme: Dr. Erich Widder

Ihre Bestellung richten Sie an:

LANDESVERLAG
ZEITSCHRIFTEN

A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3
Telefon 0 73 2/27 81 21-221

Einzelheft öS 120.—
Abonnement öS 428.—
(4 Hefte)

DER MENSCHEN- FREUNDLICHE G O T T



ALFONS THOME ZUM 75. GEBURTSTAG

PAULINUS-VERLAG

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

Reinhold Weier

Wort und Antwort

Anregungen
zur
Predigtmeditation

Lesejahr B

Paulinus-Verlag

Reinhold Weier

Wort und Antwort

Anregungen

zur Predigtmeditation

Lesejahr B

Jede Predigtvorbereitung muß belebt und gleichsam durchflutet sein von der Versenkung des Predigers in das Wort Gottes und von seinem Bemühen, die eigene Antwort darauf zu finden. Es ist wie ein stiller Rhythmus, der alles andere trägt und erfüllt: die Versenkung in das Wort Gottes und die Antwort darauf. Solches Antworten soll vor allem mit Worten aus den Psalmen geschehen. Sie sind an erster Stelle das Antworten der Kirche auf das Wort Gottes.

124 Seiten, kart., 26,80 DM
ISBN 3-7902-1211-3

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ KIRCHE NACH DEM FALL DER MAUERN

- Zauner* Christsein im neuen Europa
Szennay Kirche in Ungarn
Friemel Kirche in der ehemaligen DDR
Opatrný Kirche in der ČSFR
Suttner Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche
-

- Koch* Communio und Missio — Mitverantwortung der Laien
Hofrichter Die Stellung der Christen zum Staatsdienst in vor- und nachkonstantinischer Zeit
-

- Herbstrith* Teresa von Avila — Gotteserfahrung in den Zeichen der Zeit
-

- März* Eingedenken, Mitdenken und Vorausdenken
Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen
-

Literatur:

Religion und Kirche in Ungarn, Dogmatik und Ökumenik, Augustinus, Pastoraltheologie, Gesellschaft, Bernhard von Clairvaux, Frauen

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1991

	Schwerpunktthema:	
	Kirche nach dem Fall der Mauern	
Wilhelm Zauner:	Christsein im neuen Europa	119
Andreas Szennay:	Kirche in Ungarn	128
Franz Georg Friemel:	Kirche in der ehemaligen DDR	134
Aleš Opatrný:	Kirche in der ČSFR	149
Ernst Chr. Suttner:	Der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche	156
	Abhandlungen:	
Kurt Koch:	Communio und Missio. Zur Mitverantwortung der Laien für die Kirche in ihrer Sendung	168
Peter Hofrichter:	Die Stellung der Christen zum Staatsdienst in vor- und nachkonstantinischer Zeit	181
	Spiritueeller Beitrag:	
Waltraud Herbstrith:	Teresa von Avila. Gotteserfahrung in den Zeichen der Zeit	192
	Berichte:	
Claus-Peter März:	Eingedenken, Mitdenken und Vorausdenken. Zu den Herausforderungen der Theologie im Gebiet der ehemaligen DDR	199
Josef Gelmi:	Kirchliches Zeitgeschehen	202
	Literatur:	
Hugo Bogensberger:	Religion und Kirche in Ungarn (von M. Tomka)	209
	Besprechungen	211
	Dogmatik und Ökumenik (211), Augustinus (215), Pastoraltheologie (217), Gesellschaft (218), Bernhard von Clairvaux (220), Frauen (222), Verschiedenes (225)	
	Eingesandte Schriften	230
	Impressum	letzte Seite
Herausgeber:	Die Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz	
Redaktion:	A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20	
	<i>Chefredakteur:</i> o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler	
	<i>Redakteure:</i> o. Prof. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58), o. Prof. DDr. Walter Raberger, o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner	
	<i>Sekretär:</i> Mag. Otmar Stütz	
	Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt	
Anschriften der Mitarbeiter:	Dkfm. Hugo Bogensberger, A-1010 Wien, Grillparzerstraße 5/12	
	o. Prof. Dr. Franz Georg Friemel, D-O-5104 Stotternheim, Goethestraße 19	
	o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1	
	Sr. Dr. Waltraud Herbstrith, D-7400 Tübingen 1, Neckarhalle 64	
	Univ.-Doz. DDr. Peter Hofrichter, A-5400 Hallein, Wallmannhofstraße 2	
	o. Prof. Dr. Kurt Koch, CH-6006 Luzern, Lindenfeldsteig 9	
	o. Prof. Dr. Claus-Peter März, D-O-5071 Erfurt, Arndtstraße 2	
	P. Dipl.-Ing. Aleš Opatrný, CS-11800 Praha 1, Malostranské nám. 10	
	o. Prof. Dr. Ernst Chr. Suttner, A-1010 Wien, Schottenring 21	
	Abt. Andreas Szennay, H-9090 Pannonhalma, Vár 1	
	o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner, A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29	

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1957–1968. 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.

WILHELM ZAUNER

Christsein im neuen Europa

Der „Fall der Mauern“ in Europa hat auch für die Kirche eine neue Situation geschaffen. Die Entwicklung eines Programms der Neu-Evangelisierung bedarf der pastoralen Phantasie aller Mitarbeiter. Sie müssen sich von den Haltungen und Methoden leiten lassen, die das II. Vatikanische Konzil bestimmt haben. — Der Autor ist Pastoraltheologe an der Kath.-Theol. Fakultät Linz. (Redaktion)

In unserem Jahrhundert schien die Bedeutung Europas mehr und mehr zu schwinden. Zumindest seit Beendigung des Zweiten Weltkriegs hatte es den Anschein, daß die Dimensionen der Zukunft nicht mehr von Europa aus vermessen werden und daß die großen Entscheidungen für die Weltgeschichte eher in Amerika oder in Asien fallen werden. Der Missionswissenschaftler Walter Bühlmann vertrat mit vielen anderen die Ansicht, daß sich auch die Zukunft der Kirche nicht in Europa, sondern in der südlichen Hemisphäre ereignen werde.¹

Wir sind gegenwärtig Zeugen einer Entwicklung in Europa, die niemand vorausgesehen und vorausgesagt hat. Der „Ostblock“ hat sich aufgelöst, politische und wirtschaftliche Systeme sind lautlos in sich zusammengefallen, der eiserne Vorhang wurde hinweggefegt wie Zeitungspapier vom Wind. Deutschland ist wieder ein „einig Vaterland“. Programme wirtschaftlicher, kultureller und religiöser Zusammenarbeit werden entwickelt. Der Tourismus von Ost nach West und umgekehrt ist sprunghaft angestiegen.

Niemand kann heute sagen, wie Europa in fünf oder zehn Jahren aussehen wird, wie die wirtschaftlichen Zusammenschlüsse und die politische Zusammenarbeit gelingen werden, wohin der kulturelle Austausch führt. Eines jedoch erscheint als sicher: Europa wird pluralistisch sein.

Es wird nicht ein einzelnes Organ in dieser Gesellschaft geben, das allein Maßstäbe setzen kann, keine einzelne Institution, die ihr Wertsystem dem ganzen Kontinent aufzwingen kann, keine einheitliche philosophische oder religiöse Ideologie, die ganz Europa steuern könnte. Europa wird pluralistisch sein, und wir haben uns zu fragen, was Christsein in einem pluralistischen Europa heißen könnte.

I. Die Gorbatschow'sche Wende

Man muß wohl weit in der Geschichte zurückgehen, um eine kirchengeschichtliche Situation zu finden, die der heutigen vergleichbar ist. Ich denke an die Religionspolitik der römischen Kaiser im 4. Jahrhundert. Konstantin hat die Verfolgung der Christen eingestellt und das Christentum in das römische Imperium integriert. Die Bischöfe wurden Reichsbeamte und Militärtribunen, sie erhielten als solche staatliche Privilegien und Titel. Kaiserliche Architekten bauten Kirchen und Paläste und die christlichen Gemeinden wurden von Taufbewerbern überschwemmt. Man nennt diese schlagartige Veränderung der Situation für das Christentum die Konstantinische Wende. Die Kirche war darauf nicht vorbereitet. Sie mußte sich nicht nur in alle Eile neu orga-

¹ W. Bühlmann, *Wo der Glaube lebt*, Freiburg 1974.

nisieren und Institutionen schaffen, um die neuen Aufgaben bewältigen zu können. Die neue Freiheit hat auch den innerkirchlichen Auseinandersetzungen neue Dimensionen verschafft und es gelang nur mit Hilfe des Kaisers, spalterische Gruppen wie Donatisten oder Arianer in Schach zu halten. Der Einfluß der Kirche wuchs dennoch so rasch, daß Kaiser Theodosius im Jahre 380 das Christentum zur Staatsreligion erklärte.

Einiges von der damaligen Situation ist mit der heutigen vergleichbar. Die Unterdrückung der Kirche in den ehemals kommunistischen Staaten hat schlagartig aufgehört. Eine ganze Reihe neuer Bischöfe konnte ungehindert durch den Staat nach den Vorstellungen der Kirche ernannt werden. Kirchliche Gebäude und andere Besitzungen werden zurückgegeben, Priesterseminare werden verlegt oder neu eingerichtet, die Bibliotheken werden aufgefüllt, die kirchliche Organisation wird erneuert. Eine Ursache dieser ganzen Entwicklung ist die Religionspolitik Gorbatschows, und ich kann mir vorstellen, daß man die gegenwärtige Periode später (analog der Konstantinischen) als die Gorbatschow'sche Wende bezeichnen wird.

Bei jeder Analogie gibt es Ähnliches und Unähnliches, Vergleichbares und Nichtvergleichbares. Vergleichbar erscheinen mir die schlagartige Beendigung einer länger dauernden Unterdrückung und das Eintreten einer großräumigen neuen Situation für die Kirche und ihr Wirken. Vergleichbar ist der plötzliche Wegfall negativer Stützen für die Kirche, die sich aus einer Protesthaltung gegen die Verfolgung ergeben. Der starke Druck von außen ist gewichen, der auch die innere Einheit gestützt, die Einheitlichkeit gefördert und Veränderungen erschwert hat. Vergleichbar ist auch, daß beide Wendungen aus einer pragmatischen Religionspolitik hervorgegangen sind, die sich aus staatspolitischen Gründen bzw. aus wirtschaft-

lichen Zusammenbrüchen ergeben hat. Weder Konstantin noch Gorbatschow haben sich bekehrt, wenngleich dieser schon als Kind getauft wurde und jener sich noch auf dem Totenbett taufen ließ. Weder das römische Imperium wollte sich bekehren noch hat sich die Sowjetunion „bekehrt“. In beiden Fällen hat das Christentum zwar einen großen und keineswegs zu unterschätzenden Anteil an den Veränderungen gehabt. Bei beiden Wendungen geht es aber nicht um religiöse Bewegungen, sondern um das politische oder wirtschaftliche Überleben von Staaten. Die Kirchen liefern für die große Perestroika einen Glaubwürdigkeitsbonus, weil sie dem früheren System einigermaßen widerstanden haben und weil sie für humane Werte eintreten, die auch die neuen politischen Kräfte verwirklichen wollen.

Die gegenwärtige Entwicklung wird jedoch sicher nicht zu einer neuen Deklaration des Christentums als Staatsreligion führen. Es wird nicht mehr zu einer Verschmelzung von Kirche und Staat und damit zur Ausbildung eines „neuen Mittelalters“ kommen. In den politischen und religiösen Kräften stehen sich zwei Partner gegenüber, die verschieden orientiert sind, und das, wie wir heute glauben, mit vollem Recht und gutem Grund. Jeder der beiden Partner meint aber, den anderen für das Erreichen seiner Ziele benützen zu können. Die Frage wird sein, wieweit sie sich miteinander verbünden können. Die neuen politischen Kräfte suchen nicht die Religion, sondern sie suchen technologische und humane Lösungen für das wirtschaftliche und soziale Leben. Sie erwarten durchaus auch einen Beitrag der Kirchen, aber nicht komplette Pläne für die Architektur der neuen Gesellschaft. Sie suchen bei den Kirchen eine Unterstützung für die Begründung und Durchsetzung ihrer Werte, sie lassen sich aber nicht von ihnen ein Wertsystem vorgeben oder

vorschreiben. Das neue Europa wird pluralistisch sein.

II. Die Rolle der Kirche im neuen Europa

Im neuen Europa haben einige frühere Konzepte kirchlichen Lebens und Wirkens keine Chance mehr. Die Kirche soll nach der Vorstellung des II. Vatikanums Sakrament und Instrument der Einheit der Menschen untereinander und mit Gott sein. Das heißt aber nicht, daß sie jetzt ihre alten Instrumente wieder auspacken kann, sondern sie muß sich als Instrument selbst weiterentwickeln. Ausgedient hat etwa das Konzept des *politischen Katholizismus*. Der Weltauftrag der Christen kann nicht mehr von Obrigkeit zu Obrigkeit ausgehandelt und erfüllt werden. Das neue Europa wird keinen Kaiser haben, der vom Papst gekrönt wird, der das weltliche Schwert als Lehen der Kirche entgegennimmt und für sie führt. Es wird keine Fürsten haben, die mit den Bischöfen rivalisieren oder als „Fürstbischöfe“ beide Gewalten in sich vereinen.

Ohne Chancen erscheint auch das *Konzept christlicher Parteien* oder die Schaffung kirchlicher Vorfeldorganisationen für die Politik. Der politische Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts hat ausgedient. Die Kirche darf nicht nach dem Modell einer Aktiengesellschaft handeln, bei der man das Sagen hat, wenn man 51 Prozent der Aktien erwirbt.

Ausgedient haben aber wohl auch *fundamentalistische Konzepte* des Rückzugs in Reservate, in denen sich noch eine heile katholische Welt aufbauen läßt. Hier ist nicht nur zu warnen vor Geheimbünden, die Kontakt zu Spitzenkräften aus Wirtschaft, Politik und Kultur suchen und auf

diese Weise der Kirche oder wenigstens sich selbst Geltung verschaffen wollen. Es ist auch zu warnen vor dem fundamentalistischen Konzept der totalen Gemeinde und der Regression kirchlicher Organisation in ihre frühe Kindheit, d. h. in frühchristliche Formen, für die heute die gesellschaftlichen Voraussetzungen fehlen.²

Ausgedient hat auch das Konzept *katholischer Geschlossenheit*, das Konzept einer Kirche, die stark sein will durch Disziplinierung und unkritischen Gehorsam ihrer Mitglieder statt durch deren Überzeugung und Gewissensurteil.

Die Frage ist heute: Wie kommen wir zu einem neuen Konzept für das Handeln und Verhalten der Kirche auf allen Ebenen, und was heißt Christsein im pluralistischen Europa? Wir kommen bei der Behandlung dieser Frage nicht am II. Vatikanischen Konzil vorbei. Wenn auch das Schiff der Kirche seit diesem dreijährigen Aufenthalt in der Werft schon wieder viele Seemeilen zurückgelegt hat, wenn auch seither viele neue Fragen aufgetaucht sind, so besteht doch kein Zweifel, daß dieses Konzil Aussagen gemacht und Inhalte formuliert hat, die uns heute sehr hilfreich sind. Ebenso wichtig erscheint mir freilich die Betrachtung des Konzils als Ereignis und die Beachtung der Methode, mit der das Konzil an die jeweiligen Fragen herangegangen und zu seinen Aussagen gekommen ist. Die Anknüpfung an dieses Verständnis vom Handeln und Verhalten der Kirche sowie die Anwendung dieser Kriterien und Methoden scheint mir für die Bewältigung der gegenwärtigen Aufgaben, etwa die Entwicklung eines Programms der Neuevangelisierung Europas, von besonderer Bedeutung zu sein.³ Ich möchte daher in

² Ich denke hier auch an die Forderung „Brudergemeinde als Pastoralprinzip“, wie sie z. B. Kurt Gartner erhebt (K. Gartner, *Lieber Bruder Bischof*, Freiburg 1989).

³ Vgl. W. Zauner, *Evangelisierung und Neu-Evangelisierung*, in: ThPQ 138 (1990) 49–56.

Erinnerung rufen, wie sich auf diesem Konzil Kirche ereignet hat.

1. Kirche als Lerngemeinschaft

Papst Johannes XXIII., der das Konzil einberufen hat, hatte natürlich gewisse Vorstellungen von dem, was dabei herauskommen soll. Das Konzil ist aber in vieler Hinsicht ganz anders verlaufen, als es sich der Papst vorgestellt hatte. Es entwickelte eine Eigendynamik, mit der niemand gerechnet hatte. Es begann ein gewaltiger gemeinsamer Lernprozeß von Bischöfen und Fachtheologen, in den auch Vertreter anderer Kirchen einbezogen wurden. Am meisten lernte der Papst. Er überwand rasch manche von den recht engen Auffassungen, die er noch bei der römischen Synode, die als Probe für das Konzil gedacht war, vertreten hatte. Diese großartige Lernbereitschaft des so erfahrenen, weisen und alten Mannes war neben seiner warmherzigen Natürlichkeit der Hauptgrund für die außerordentliche Beliebtheit dieses Papstes. Nicht daß er alles gewußt und immer richtig gesehen hätte, brachte ihm diese große Wertschätzung ein, sondern daß er so viel zu lernen bereit war.

Dieser gewaltige Lernprozeß des Konzils hat sich spontan in vielen Diözesen fortgesetzt. Man hielt Synoden ab, die keineswegs nur der Durchführung der Dekrete des II. Vatikanums im eigenen Kirchengebiet dienen sollten. Sie verliefen vielmehr nach demselben Prinzip wie das Konzil selbst. Sie waren Vorgänge gemeinsamen Lernens, deren Thematik sich aus der jeweiligen Situation und dem Lernprozeß selbst ergab. Der Impuls gemeinsamen Lernens reichte in die einzelnen Pfarreien hinein und schuf sich in den Pfarrgemeinderäten ein eigenes Instrument.

Das „Prinzip Lerngemeinschaft“ erscheint heute von geradezu providentieller Bedeutung. Die Entwicklung geeigneter Lebensformen für die Kirche im neuen Europa ist nicht auf dem Verordnungsweg möglich. Das Programm einer Neuevangelisierung kann nicht von einigen Fachleuten entworfen und dann über den „kirchlichen Apparat“ durchgeführt werden. Die Kirche wird ihren Weg im pluralistischen Europa nur in einem charismatischen Austausch finden, an dem sich alle Mitarbeiter auf ihre Weise beteiligen. Institutionelles Vorbild für diesen Austausch und Lernprozeß müßte die vom Konzil intendierte Kollegialität der Kirchenverfassung sein. Papst Johannes Paul I. hat dazu gesagt: „Ich habe nicht im Sinn, die Autonomie und Autorität der örtlichen Episkopate zu stören oder zu mindern. Als der ältere Bruder der Bischöfe schulde ich ihnen große Ehrfurcht. Die Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen wird zum Prüfstein und Siegel der Katholizität.“⁴

2. Kirche ist Glaubensgemeinschaft

In der Kirchenkonstitution (Art. 12) des II. Vatikanums heißt es:

„Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2, 20. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.“⁵

Das heißt mit anderen Worten: Der Glaube und die Glaubenserfahrung eines jeden einzelnen Gläubigen sind für den Glauben und das Glaubensbewußtsein der ganzen Kirche wichtig. Der Glaube ist nicht eine sterile Doktrin, die von den Amtsträgern der Kirche verwaltet und verabreicht

⁴ Vgl. Camillo Bassoto, *Il mio cuore è ancora a Venezia*, 1990, 127.

⁵ Die Kongregation für die Glaubenslehre bringt im Art. 4 ihrer „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ (1990) dieses Zitat ausdrücklich in Erinnerung.

wird, sondern er wird von Gott immer neu geschenkt. Dieser Glaube bedarf zu seiner Entwicklung und Reifung der Beziehungen und des Austausches der Gläubigen untereinander. Er bedarf des ständigen Austausches der Amtsträger und der Laien in der Kirche. Daß nur das Lehramt der Kirche einen Glaubensinhalt verbindlich formulieren kann, bedeutet nicht, daß der Glaubenssinn des Volkes und der tatsächlich geglaubte Glaube aller Gläubigen für die amtliche Formulierung eines Glaubensinhalts nicht von Bedeutung wären.

Das Konzil hat gegen die Erwartung vieler auf die Formulierung und Verkündigung verbindlicher Dogmen verzichtet. Die Gläubigen sollten stattdessen lernen, die Wurzeln und Früchte zu entdecken, die der Geist Gottes in ihrem Land und in ihrem Lebensbereich wachsen läßt; sie sollten lernen, davon zu leben, statt auf mitgebrachte Konserven zu vertrauen. Sie sollten nicht neue Glaubensbekenntnisse und Katechismusformeln nachsprechen, sondern sie sollten lernen, den Glauben der Kirche in Gemeinschaft mit ihr und in Treue zu ihr für ihren Lebensbereich selbst zu formulieren und durch ihr Verhalten zum Ausdruck zu bringen. Im Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II. „Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute“ heißt es:

„Die Laien haben sogar aufgrund ihrer besonderen Berufung die spezifische Aufgabe, im Licht Christi die Geschichte dieser Welt auszulegen; ist es doch ihr Auftrag, die zeitlichen Wirklichkeiten nach dem Plan Gottes, des Schöpfers und Erlösers, zu erhellen und zu ordnen.“⁶ Ja es heißt: „Zur Erarbeitung einer echten evangelischen Unterscheidungsgabe in den verschiedenen Situationen und Kulturen, in denen Mann und Frau ihre Ehe und Familie leben, können und müssen die christlichen Eheleute und Eltern einen eigenen, unersetzlichen Beitrag leisten. Zu

dieser Aufgabe befähigt sie das ihnen eigene Charisma, die ihnen eigene Gnadengabe, die sie im Sakrament der Ehe empfangen haben.“⁷

Christlicher Glaube bleibt selbstverständlich immer an den Anfang gebunden, der ihm in Jesus Christus geschenkt ist. Er bleibt gebunden an die Entfaltung des Glaubenswissens und der Glaubenserfahrung in der kirchlichen Tradition, wie sie durch das Lehramt der Kirche bezeugt werden. Christlicher Glaube muß jedoch stets neu formuliert und zum Ausdruck gebracht werden von jenen, die als Kirche in eine konkrete Situation hineingestellt sind und eine bestimmte Wegstrecke gemeinsam bewältigen müssen.

3. Kirche als Gemeinschaft im Dialog

Papst Johannes XXIII. wollte ursprünglich ein Unionskonzil. In seiner Antrittsenzyklika „Ad Petri cathedram“ vom 29. Juni 1959 sagte er, daß zuerst das eigene Haus gereinigt und gerichtet werden soll, damit es die anderen Kirchen einlade, dorthin zurückzukehren und darin zu wohnen. Vor allem war ihm daran gelegen, daß die Kirchen insgesamt angesichts der Weltlage und des weltweiten Atheismus zu einem gemeinsamen Handeln kommen. Bald aber mußte er erkennen, daß das Ziel einer Wiedervereinigung der Kirchen in absehbarer Zeit nicht erreichbar ist. Er suchte also einen Weg, wie die Kirchen trotz formaler Trennungen und verschiedener Theologien gemeinsam handeln können: er empfahl einen Weg „zwischen den Logien“, in diesem Sinn einen Dia-log. Dieses Stichwort sollte also die Weise des Zusammenlebens und des gemeinsamen Handelns der Kirchen beschreiben, bevor sie in voller Einheit zueinander finden.

Das Stichwort Dialog ist jedoch schon

⁶ Apostolisches Schreiben „Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute“ (1981), Art. 5.

⁷ Vgl. Anm. 6; in der Anmerkung zu Art. 5 wird auch auf die Homilie des Papstes zur VI. Bischofssynode verwiesen.

während des Konzils weit über den ökumenischen Dialog hinausgewachsen zum innerkirchlichen Dialog, zum Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen, zum Dialog mit den Atheisten, ja mit allen Menschen untereinander.

Die Kirche wird im neuen Europa noch mehr als bisher eine Gemeinschaft im Dialog sein müssen. Voraussetzungen des Dialogs sind die Suche nach dem Gemeinsamen und die Bereitschaft, voneinander zu lernen. Der Dialog ist die Weise, in der Menschen in einer pluralistischen Welt trotz aller Spannungen und Differenzen in Würde miteinander umgehen können. Die Forderung des Konzils nach dem Dialog bedingt auch einen neuen Stil der Verkündigung und der Selbstdarstellung der Kirche. Das kann nicht der Stil einer einbahnigen Belehrung oder der Beantwortung von Anfragen sein. Wenn die Kirche die Botschaft des Evangeliums im pluralistischen Europa verkünden will, muß sie zunächst hören, was man sie heute überhaupt fragt. Sie muß aber auch damit rechnen, daß sie selbst von den verschiedenen geistigen Strömungen und Weltanschauungen etwas lernen kann, auch wenn diese nicht oder nur mehr sehr entfernt christliche Wurzeln haben.

4. Eine plurale Kirche

Das Konzil hat einen weiten Rahmen für die Entwicklung einer pluriformen Kirche abgesteckt. Man denke nur an die grundsätzliche Erlaubnis der Volkssprache bei der Feier der Liturgie, an die Forderung nach einer vielfältigen Inkulturation der Kirche durch Verbindung mit den verschiedenen Kulturen der Erde, an die grundsätzliche Verabschiedung der neuscholastischen Einheitstheologie zugunsten verschiedener Theologien, mit denen der eine Glaube reflektiert werden kann.

Das Konzil wußte, daß einer pluriformen Welt und Gesellschaft nicht eine uniforme Kirche gegenüber treten kann. Es bekannte sich zur Einheit in der Vielfalt und sah diese Vielfalt nicht als Gefährdung der Einheit, sondern als Reichtum an.

Vielleicht wird gerade die Bereitschaft zu einer pluralen Kirche in vielfältigen Inkulturationen zu einem entscheidenden Prüfstein des Glaubens für die Kirche selbst. Wer keinen vertrauenden Glauben hat, versucht ihn durch Maßregelungen zu ersetzen. Wer dem Geist Gottes nicht traut, der verläßt sich lieber auf Machtausübung und Gehorsamsforderungen. Die Kirche in Europa wird bedenken müssen, daß alle politischen Systeme auf diesem Kontinent gescheitert sind, die das Volk mißachtet haben. Das war vor 200 Jahren so, als sich bei der Französischen Revolution das Volk mit der Parole „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ gegen die Machthaber erhob und sich leider die Kirche weder diesen biblischen Forderungen noch der Volkserhebung wirklich stellte.⁸ Sie wird bedenken müssen, daß die Parole, mit der die Diktaturen im Osten niedergezwungen wurden, lautete: „Wir sind das Volk“. Die Amtsträger der Kirche werden im neuen Europa ganz besonders daran gemessen werden, wie ernst sie das Volk nehmen, das nicht ihr Volk, sondern das Volk Gottes ist, „ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde“, wie es im 1. Petrusbrief heißt (1 Petr 2,5).

5. Kirche als Mysterium

Das erste Kapitel der Konstitution über die Kirche trägt die Überschrift „Über das Mysterium der Kirche“. Es wäre ein fatales Mißverständnis der Kirche als Geheimnis, würde man daraus schließen, daß sie der

⁸ Vgl. G. Winkler, Zur Religiosität der Französischen Revolution, in: ThPQ 137 (1989) 219–227.

rechte Ort für Geheimbünde, Geheimdiplomatie und Geheimarchive sei. Die Kirche hat ihr Geheimnis nicht zu verheimlichen, sondern zu verkünden, denn ihr ganzes und unergründliches Geheimnis ist, daß Gott sie liebt und daß er sie zu einem Zeichen — das heißt Sakrament — seiner Liebe zu allen Menschen gemacht hat.

Dem Wort nach weist „Mysterium“ darauf hin, daß die Selbstmitteilung Gottes in Christus, in welche die Kirche auf ihre Weise einbezogen ist, letztlich noch verhüllt und nur dem Auge des Glaubenden zugänglich ist. Die Wortbedeutung von „Geheimnis“ hingegen stellt an die Kirche eine wichtige Frage. Ge-heim bedeutet ursprünglich: was zum Heim gehört, was vertraut ist wie das eigene Heim. In diesem Sinn sagt Gotthard Fuchs: „Rätsel werden gelöst; Geheimnisse werden bewohnt.“⁹

Die Beschreibung der Kirche als Geheimnis stellt also die Frage nach der Bewohnbarkeit der Kirche, die wir bilden. Wie viele Menschen kann man in der Kirche finden, bei denen man daheim sein kann? Ich meine das nicht im Sinn bloß emotionaler Zuwendung. Gemeint ist vielmehr die Frage nach Menschen, die selbst verankert sind und daher anderen einen Halt geben können, die selbst beheimatet sind und also andere beheimaten können.

Der Weg zur Kirche beginnt für alle Menschen so wie der Weg der ersten Jünger zu Jesus, nämlich mit der Frage: „Rabbi, wo wohnst du?“ Er antwortete: „Kommt und seht.“ Da kamen sie mit und sahen, wo er wohnte. Und sie blieben jenen Tag bei ihm (vgl. Joh 1,38—39). Die entscheidende Frage bei einer Neu-Evangelisierung wird daher lauten: Kirche, wo wohnst du? Bewohnst du dein Geheimnis? Dann trau dich zu den Menschen in Europa sagen: Kommt und seht.

In diesen fünf Elementen, die das Konzil als Ereignis beschreiben, hat die Kirche ihren „genetischen Code“ entdeckt, die Formel zur Kirchenbildung in dieser und in der kommenden Zeit. Was nicht diesem genetischen Programm entspricht, wird abgestoßen wie ein fremdes Organ. Nur nach diesem Code läßt sich ein Programm der Neu-Evangelisierung und der Inkulturation der Kirche in das neue Europa entwickeln.

III. Christsein im pluralistischen Europa

Bisher war mehr die Rede von der Kirche und ihren zukünftigen Aufgaben in Europa. Jetzt soll noch vom einzelnen Christen gesprochen werden, wie er mit seinem Glauben zurechtkommt und unter den geänderten Verhältnissen aus seinem Glauben leben kann.

1. Der Einzelne ist wichtiger als die Institution

Für die Vermittlung des Glaubens wird in Hinkunft das Zeugnis vieler einzelner wichtiger sein als das Funktionieren der Institution. Freilich, der einzelne Christ wird in dieser pluralistischen Welt nur bestehen können, wenn er selbst in einer lebendigen Gemeinde verwurzelt und von ihr getragen ist. Doch das ist etwas anderes als Vertrauen auf den Apparat, auf die Institution. Institutionen erzeugen Mißtrauen. Der europäische Mensch ist schon allzu oft unter die Räder von Systemen und Institutionen geraten. Nicht der Panzer des Goliath wird die Kirche befähigen, das Evangelium auszubreiten, sondern die Beweglichkeit und das Vertrauen des David. Nicht eine Perfektionierung der Organisation, eine noch größere Ausstattung und Technisierung der Institution Kirche wird überzeugend wirken, sondern die Überzeugung des Einzelnen —

⁹ G. Fuchs, Der hundertste Name Allahs, in: KatBl 115 (1990) 12.

unabhängig davon, wer oder was er in der Kirche ist. In dieser Hinsicht sind wir alle einer in Christus Jesus. „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau“, heißt es im Galaterbrief (3,28), und ich füge hinzu: in dieser Hinsicht gilt nicht mehr die Unterscheidung in Laien und Amtsträger. Die Menschen in Europa werden nicht fragen, welchen Rang innerhalb der Kirche derjenige oder diejenige haben, die ihnen das Evangelium verkünden, sondern sie werden darauf achten, was das Evangelium aus ihnen gemacht hat. Es wird nicht so sehr die Frage sein, wie viele Laien, Priester und Ordensleute sich *für* die Kirche engagieren, sondern was sie *als* Kirche sagen und tun.

2. Der dritte Weg zu glauben

So heißt ein Buch des Luzerner Theologen Alois Müller.¹⁰ Er zeigt darin die zwei Reaktionen auf, die es auf die gegenwärtige Krise in der Kirche gibt: einerseits die angstvolle und zugleich machtbetonte Selbsteinschließung in traditionelle Lehr- und Ordnungsgefüge der Kirche, andererseits die Auslieferung des Glaubensdenkens an verschiedene Zeitströmungen, verbunden mit einem Identitätsverlust des Christlichen. Müller entwickelt sechs Kriterien zur Identität des christlichen Glaubens: Dieser ist ein Bibelglaube, ein Glaube an den Schöpfergott, an die Gotte Sohnschaft Jesu Christi, an die Fortdauer des göttlichen Wirkens in der Welt nach der Auferweckung Christi, Glaube an eine Vollendung von Schöpfung und Menschheit. Er besteht schließlich in einer Ausrichtung des Lebens nach einer Ethik, die ihre Maßstäbe von Gott bezieht. Das ist nach Müller der „dritte Weg“: Ein kirchlicher Glaube „auf den sechs Säulen der

christlichen Identität, . . . verbunden mit der gewissenhaften Offenheit für jede Erkenntnis und der Dialogbereitschaft mit allem redlichen Denken und allen redlichen Menschen. Diesen Weg kann es vom christlichen Glauben her geben, muß es von der Sendung der Kirche her geben. Ob es ihn gibt und geben wird, hängt von den Christen ab, die sich dafür entscheiden, ihn zu gehen.“¹¹

3. Christen, die in tiefere Zusammenhänge einweisen

Das neue Europa hat viele Sorgen und Probleme, aber auch einige Ideale. Es wird die Christen daran messen, ob und wie sie dazu helfen, daß diese Ideale verwirklicht werden.

Europa hat das Ideal der *Freiheit*. Man wird auf die Christen schauen, ob und wie sie sich an ihnen das Wort erfüllt: „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,32). Die Christen werden sich nicht nur für ein Europa einsetzen müssen, in dem die Menschen und Völker in Freiheit leben können, sie werden auch an sich selber und durch sich selber zeigen müssen, von welcher Art die Freiheit ist, zu der das Evangelium befreit. Sie werden in dem höchst pluralen Stimmengewirr derer, die von Freiheit reden, die Stimme des Evangeliums hören lassen und zur Geltung bringen müssen.

Europa will den *Frieden*. Die Christen werden sich dafür einsetzen müssen, daß die Menschen und Völker in Europa in Frieden leben können. Sie müssen freilich auch darstellen, was *der* Friede ist, „den die Welt nicht geben kann“.

Europa hat ungeheure *Umweltprobleme*. Die Christen werden sich für deren Lösung engagieren müssen. Sie werden aber auch zeigen können, daß die Lösung dieser Fra-

¹⁰ A. Müller, *Der dritte Weg zu glauben*, Mainz 1990.

¹¹ Müller, *Weg* 106.

gen nicht nur in organisatorischen und wirtschaftlichen Maßnahmen bestehen kann, sondern ihre tiefsten Motive daraus gewinnt, daß die Welt und Umwelt als Schöpfung in den Blick kommen.¹²

Europa will die *Lebensbedingungen für die Menschen verbessern*. Es will wirtschaftliche Integration, politische Zusammenarbeit, offene Grenzen und eine gerechte Sozialordnung. Die Christen können sich mit ganzem Herzen und aus tiefster Überzeugung für diese Ideale einsetzen. Es darf ihnen aber nicht nur darum gehen, dieses Leben und die Lebensbedingungen zu verbessern. Sie wissen auch von einem Leben, das aus dem Tod entsteht, und sie wissen, daß sie alle auf den Tod Christi getauft sind (vgl. Röm 6,3). Sie

werden auch „Gottes fremde Sprache“¹³, die Sprache des Leids zu verstehen versuchen und ihr Gehör verschaffen gegenüber vordergründigen Beglückungsbotschaften. Die Christen werden wissen müssen, daß sich die Botschaft des Evangeliums nicht elegant einfügen läßt in das Konzert anderer Botschaften, die es in diesem Europa auch gibt. Die Botschaft Christi bleibt eine Botschaft vom Kreuz, „für die Juden ein Skandal, für die Heiden eine Dummheit“ (1 Kor 1,23). Wenn es uns Christen gelingt, diese letzten Dimensionen unseres Glaubens zur Sprache zu bringen, dann könnte sich das neue Europa an die Wurzeln erinnern, aus denen einst das alte Europa gewachsen ist.

¹² Vgl. den Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe (1990), aber auch das Themenheft „Die soziale Botschaft der Kirche“ der ThPQ 138 (1990), Heft 1.

¹³ L. Karrer, *Gottes fremde Sprache*. Das Kreuz mit dem Leid, Freiburg 1990.

ANDREAS SZENNAY

Kirche in Ungarn

Vierzig Jahre Verfolgung sind an der Kirche Ungarns nicht spurlos vorübergegangen. Sie lasten als schwere Hypothek, mit der sie erst fertig werden muß. Der Erzabt von Pannonhalma gibt eine realistische Schilderung der Situation. Einen Weg zur Lösung der Probleme sieht er vor allem in einer konsequenten Rezeption des 2. Vatikanums. (Redaktion)

Ein Blick zurück

Über die heutige Situation und die erwartete, erhoffte Zukunft der Kirche in unserem Land lassen sich nur einige Gedanken skizzieren, wenn man auch einen kurzen Blick auf die jüngere Vergangenheit wirft. Die Katholiken in diesem Land wissen, daß der Leib der ungarischen Kirche seit etwa vierzig Jahren aus tausend Wunden blutet. Die ungarische Kirche ist im Laufe der Unterdrückung und der Verfolgung des vergangenen beinahe halben Jahrhunderts fast „ausgeblutet“. Es ist praktisch unmöglich, die im Laufe der 40jährigen kommunistischen Diktatur erlittenen materiellen, moralischen und menschlichen Wunden schlagenden Schäden einigermaßen vollständig aufzuzählen und die Mittel für einen zur Neubelebung notwendigen Heilungsvorgang anzugeben. In Ungarn ging vierzig Jahre hindurch eine systematische Kirchenverfolgung vor sich. Die Methoden waren in der ersten Phase (ungefähr zwanzig Jahre lang) äußerst grausam, später wurden sie (im Interesse des Zweckes) raffinierter. Es ist schwer zu sagen, ob die erste oder die letztere Phase gefährlicher gewesen ist. Wahrscheinlich wurde der innere Widerstand der Kirche durch den zweiten in größerem Maße geschwächt, denn, um einen

„modus vivendi“ zu finden, suchten sowohl die kirchliche Führung als auch viele andere, sowohl Priester als auch Laien, Kompromißlösungen zu finden. In dieser zweiten Periode kann in gewissem Sinne von der „Apostasie der Massen“ gesprochen werden, nämlich in dem Sinne, daß sehr viele gleichgültig geworden sind gegenüber der Kirche; die Folge des inneren Zerfalls war eine „neutrale“ Gleichgültigkeit. Und das entsprach der kommunistischen Ideologie nur zu gut. Den Schein bewahrte die kommunistische Regierung gerne, eben deshalb wollte sie bei den kirchlichen Führern eine „Vereinbarung“ mit dem Staat erzwingen. Um dieses Ziel leichter zu erreichen, hat man die Bischöfe auf eine tragische Weise erpreßt. Die Regierung ließ Tausende von Ordensmännern und Ordensfrauen in Lager transportieren, um die Bischöfe an den Verhandlungstisch zu zwingen. Das und vieles Ähnliche war der Anfang, später kamen dazu die oftmals wiederholten Schauprozesse gegen Priester und Laien. Langsam nahm der Staatsapparat die Kirche unter Kontrolle, hob ihre Institutionen, Vereine, Schulen usw. auf.

Durch diese und andere Vorgangsweisen brachte der Staat die Führung der Kirche in eine wehrlose und hilflose Lage. In der von den Kommunisten aufgezwungenen Situation schrieb dann die Parteipresse (es gab nur eine solche) oft von dem sich immer mehr entwickelnden „guten Verhältnis“ zwischen Staat und Kirche. Dies schien durch das sogenannte Teilabkommen zwischen dem Vatikan und dem ungarischen Staat bestätigt zu werden. Die Praxis zeigte dann, daß dies nicht mehr bedeutete, als daß Rom die Hierar-

chie wieder voll ergänzen durfte (oft mit Kandidaten des Staates). Eines ist Tatsache: die gläubigen Menschen von der Straße konnten von dieser Vereinbarung kaum etwas für sich verbuchen.

Ohne Zweifel steht aber fest: Die Denkweise breiter Schichten der Kirche war nicht ins totale System zu integrieren. Die Kirche blieb vierzig Jahre lang irgendwie im „Hintergrund“, eine „unterirdische“ und vom Staat gefürchtete Macht, ein „Dorn im Auge“ für das Regime. Freilich war das kein „Gewinn“ für die Gläubigen, für die Kirche. Sie zog sich nach und nach freiwillig oder unfreiwillig in ein Ghetto zurück. Die oft zitierten „kleinen Schritte“ des verstorbenen Kardinals Lékai waren meist unbedeutende Ereignisse, oft vom Staat unterstützte „Volksfeste“, ja manchmal sogar Reklame. Die kirchliche Führung — mit einem Kardinal an der Spitze — schwieg fast immer, wenn sie hätte sprechen müssen. Die vatikanische Diplomatie erreichte — manchmal in ganz naiver Weise — nur Scheinerfolge.

Nach dem Tod Kardinal Lékais bekräftigte sein Nachfolger (es waren noch die Kommunisten an der Macht), die kleinen Schritte seines Vorgängers fortsetzen zu wollen. Leider mußten wir bald feststellen: Es gibt keine kleinen Schritte mehr, es gibt nur „vorsichtiges Bedenken“, eine „gut überlegte Zurückhaltung“ — wir traten auf der Stelle. Langsam entwickelte sich die allgemeine Überzeugung, daß — nach den Verordnungen des neuen Kodex — ein neuer Vorsitzender der Bischofskonferenz gewählt werden sollte. Der neue Vorsitzende ist erst seit mehreren Monaten im Amt; es ist zu hoffen, daß unter seiner Leitung die Kirche in der neu gegebenen Situation immer entschiedener ihre Stimme hören lassen wird.

Die gegenwärtigen Probleme

Die Probleme, mit denen wir *heute* konfrontiert werden, sind die Folgen der kurz

skizzierten traurigen Vergangenheit. Ohne Zweifel sind die ersten Schritte eines nach einer schweren Krankheit genesenden Menschen, eines Menschen, der seine Freiheit gerade wieder erlangt hat, noch wackelig. Die „unblutige Revolution“, die unser Land in den beiden letzten Jahren erlebt hat, ließ die Kirche betroffen bewußt werden, wie schwierig es ist, die ersten und äußerst wichtigen Schritte zu machen, wenn man keine Menschen und keine Mittel zum Neubeginn hat. Die Zahl der Priester sank in den vierzig Jahren der kommunistischen Herrschaft auf die Hälfte (von 4000 auf 2000), der Nachwuchs an Geistlichen wurde seit Jahrzehnten immer schwächer, die Kirche wurde durch das bisherige Regime all ihrer materiellen Mittel beraubt. Im Jahr 1989 — im Laufe des Regimewechsels — konnten wir immer wieder das Schlagwort lesen und hören: „Eine freie Kirche im freien Staat“. Doch das kommunistische Regime hatte der Kirche *alles* genommen — die neue Führung aber gab bisher fast nichts zurück. Wir denken gar nicht an die Rückgabe unseres Grundbesitzes, aber ohne die Seminare, die Ordenshäuser, die kirchlichen Vereinsräume zurückzubekommen, ist uns der Neubeginn beinahe unmöglich. Nach den vier Jahrzehnten müssen wohl nochmals ebenso viele weitere vergehen, bis die Kirche sich langsam wieder aufrichten kann. Ich weiß, daß der Priesternachwuchs in ganz Europa ein Problem ist, aber noch mehr bei uns. Die Statistik der vergangenen Jahrzehnte ist deprimierend. Eine besondere Ursache dieser in der ganzen Welt sichtbaren Erscheinung ist in unserem Land unter anderem, daß die religiöse Erziehung aus dem Leben von anderthalb Generationen zwangsweise eliminiert worden ist. Wenn es auch erschütternd klingt, scheint das Gewissen vieler „verstaatlicht“ worden zu sein. Aus dieser Tatsache folgt vielleicht, daß einige Oppositionsparteien im neuen

Parlament politisches Kapital aus der Debatte um die Einführung des fakultativen Religionsunterrichts schlagen möchten und dabei die Interessen der Jugend und der Nation vergessen. Auf widersprüchliche Weise wird die Kirche immer wieder aufgerufen, am moralischen Aufbau des Volkes mitzuhelfen, zugleich aber hält man es für diskriminierend, wenn auf irgendeine Weise diejenigen registriert werden sollen, die sich zum Religionsunterricht an- bzw. nicht anmelden.

Ich möchte aber nicht den Anschein erwecken, als würden unsere Probleme auch heute noch bloß „äußeren“ Ursachen entspringen. Denn in der Tat sitzt in der Seele der Priester und der Laien auch heute noch die durch Jahrzehnte eingepflanzte Angst. Die staatliche Aufsicht und die Verbote haben — leider — vielen die aktive kirchliche Arbeit „abgewöhnt“. Das gilt für einen Teil des Klerus ebenso wie für viele Laien. Die kirchliche Führung verrichtet auch heute noch nur „Feuerwehr-Arbeit“; sie handelt oft überstürzt. Bis zum heutigen Tag haben wir kein pastorales Programm zur Erneuerung der Kirche, das halbwegs durchdacht und ausgearbeitet wäre.

Eine kurze Diagnose über die heutige Lage könnte so lauten: Die fehlende Kontinuität ist ein riesengroßes Hindernis auf dem Wege der Erneuerung. Fast alles müssen wir neu und von vorne anfangen. Ferner haben wir noch kein Gefühl der Sicherheit, die staatliche Führung konnte uns davon — trotz frommer Versprechen — dieses noch überhaupt nicht vermitteln. Ich denke dabei zwar nicht an „Verfolgungen“, aber doch an die Absicht, die erreichte Bedeutungslosigkeit der Kirche aufrechtzuerhalten. Möglicherweise irre ich mich, doch vom Gegenteil hat mich bisher noch nichts überzeugt.

Zeichen der Erneuerung?

Es gibt natürlich auch Zeichen der Erneue-

rung und es wäre bedauerlich, wenn wir sie nicht zur Kenntnis nähmen. Diese sind — seit Jahren, auch in den sehr gefährlichen Zeiten — von der Basis her, von kleinen, freiwilligen und viele Opfer auf sich nehmenden Gruppen gekommen und zeitigen immer mehr Erfolge. Unsere Soziographen machen daraus zukunftsweisende, vielversprechende Angaben. Doch dürfen uns diese positiven, leider aber nicht allgemeinen Erscheinungen nicht vergessen lassen, daß die religiöse Erziehung durch Jahrzehnte fast völlig gefehlt hat, und daß auch im heutigen „freien Ungarn“ eine Stimmung herrscht, die gegenüber der Religion und dem Religionsunterricht feindlich eingestellt ist. Diese Stimmen kommen von den Lippen einer Generation, die ohne Gott und Religion, ohne religiöse Kenntnisse aufgewachsen ist. Ungarn ist ein Missionsgebiet geworden. (Das gilt freilich nicht nur von meinem Land.) In den vergangenen Jahrzehnten — bis zum heutigen Tag — wurde zwar eine große Anzahl der Kinder getauft, viel weniger gingen zur Erstkommunion, noch weniger wurden gefirmt, und von den Gefirmten hat nur eine kleine Zahl den Glauben gelebt.

Erfreulicherweise gab es und gibt es aber in unserem Land immer mehr Menschen, die den „unbekannten Gott“ suchen, obwohl sie oft mit dem Lahmen am See Betesda sprechen müssen: „hominem non habeo“ — es gibt keinen, der mir mit seinem Wort, mit dem Zeugnis seines Lebens den Weg zeigen würde. Obwohl die Zahl der Kleingruppen wächst, ist bei manchen eine gewisse Exklusivität, beinahe schon eine Ghetto-Mentalität zu finden. Es gibt kaum echte, offene christliche *Gemeinschaften*, die beweisen könnten, daß wir eine „Kirche der Berufung“ sind, deren Glieder die „Außenstehenden“ und Fernstehenden immer wieder einladen: Kommt und seht!

Wenn wir hinsichtlich der „Großkirche“ in

Ungarn Untersuchungen durchführen, müssen wir feststellen, daß unsere Institutionen vollständig zerfallen sind. Ich möchte keinesfalls behaupten, daß die Reinstitutionisierung die einzige oder wichtigste Sicherung der Zukunft wäre; freilich auch nicht, daß wir kein koordinierendes Institutionenzentrum, kein System brauchten. Als unlängst das Sekretariat der Bischofskonferenz eingerichtet wurde, mußten wir sehen, mit welcher fast übermenschlichen Kraft der junge Bischof-Sekretär Mitarbeiter zur Planung und Koordinierung der pastoralen Arbeit auf den Gebieten der Caritas, der Presse und anderer Arbeitsgebiete suchen mußte und wie mühsam der Neubeginn war. Auch bei uns gab es bis vor einem Jahr die „Actio Catholica“, aber die neue Bischofskonferenz mußte sie auflösen, war sie doch nichts anderes, als eine in die Kirche eingebaute „Bastion“ der staatlichen Behörden.

Ganz bestimmt muß und wird nach dem Erwachen auch der Wiederaufbau kommen. Der fordert aber nicht nur mühevollen Arbeit, sondern verlangt auch, daß man das Risiko des Versuchens, des Unternehmens auf sich nimmt. Bis heute finden sich kaum kundige und fachkundige Mitarbeiter, die den erforderlichen, aus dem Glauben quellenden Mut hätten.

Es fehlen ferner die Lehrer, die den Glauben vermitteln können. Eine der grundlegenden Bedingungen für ein Leben nach dem Glauben ist aber die „fides quae creditur“. Ein Beispiel: Zwei von den zwölf Lehrstühlen der Theologischen Fakultät in Budapest sind dzt. vakant. Im ganzen Land gibt es aber die zwei Personen nicht, die man mit dieser Aufgabe betrauen könnte. Es gibt nur wenige Priester, Eltern und Pädagogen, die zur Weitergabe des Glaubensinhaltes, zum Religionsunterricht geeignet sind. Wir haben auch keine brauchbaren Religionsbücher. Die Mehrheit der Bischofskonferenz sympathisiert

mit einem „herkömmlichen“ — meiner Meinung nach unzeitgemäßen — Religionsunterricht. Ich hielte es für einen nie mehr wiedergutzumachenden Fehler, wenn man die neuen Möglichkeiten, die neuen Methoden, die „Zeichen der Zeit“, nicht erkennt oder sie verkennt.

Im allgemeinen ist festzustellen: das Bild der ungarischen Kirche ist sehr ungleichmäßig, es ist nicht homogen. Wegen der Fehler und Verfehlungen, die infolge des äußeren Zwanges oder innerer Fehler, des „Schlafens“ der Priester, auftreten, die auf mehrere Jahrzehnte zurückreichen und bis heute wirksam sind, ist das „Erwachen“ sehr schwer. Der größere Teil des Klerus ist überaltert und — vielleicht eben deshalb — auch beim Kirchenbild der vor-konziliaren Zeit stehengeblieben. Fast 20 Jahre lang war ich in der Bischofskonferenz Referent für die Weiterbildung der Priester. Leider war die beispielhafte Unterstützung von seiten der Oberhirten minimal, ja manchmal entmutigte die geradezu mißtrauische Kritik.

Aufgaben für die Zukunft

Die Aufzählung der vorhandenen Probleme, die teils aus der äußeren Unterdrückung stammen und bis heute wirken, teils von innen kommen, ließe sich noch lange fortsetzen. Ich möchte aber lieber auf ein paar Aufgaben und Möglichkeiten hinweisen, die die nächste Zukunft betreffen.

Die Kirche Ungarns wird erst dann ihrer Sendung zur Neuevangelisation gerecht werden können, wenn sie sich selbst erneuert. Sie muß aus ihrem 40jährigen „Schlaf“ — sei dieser nun bedingt durch den Druck von außen oder durch eine gewisse innere Resignation — erwachen. Es liegt ein langer Weg vor uns. Die erste Voraussetzung der Erneuerung ist ein Wandel der Betrachtungsweise. Man sollte nicht die „Sündenböcke“ der Vergangenheit suchen und verurteilen, sondern das

Kirchenbild des II. Vatikanischen Konzils weiten Kreisen zu vermitteln suchen. Aus dem daraus resultierenden Gesinnungswandel würde sich dann langsam die ungarische Kirche erneuern. Man könnte an diese Arbeit so herangehen, daß man zunächst einmal all jene Priester und Laien, die bereits in diesem Geist denken und danach leben, gezielt einsetzt.

An der Erneuerung müssen natürlich alle mitwirken, aber in erster Linie doch die „gesandten“ Führer: die Bischöfe und die Priester. Unsere Bischofskonferenz müßte endlich — unter Einbeziehung von geeigneten Mitarbeitern — ein Pastoralkonzept ausarbeiten und alles daransetzen, daß dieses nicht „ein Stück Papier“ bleibt, sondern verwirklicht wird. Man könnte diese Arbeit mit Diözesansynoden beginnen, die natürlich entsprechend vorbereitet werden müßten. Jeder soll für sich selbst und für die ungarische Kirche Rechenschaft ablegen: die Bischöfe, die Priester und die Gemeinschaft der Gläubigen. Dann könnte/sollte eine Landessynode abgehalten werden. Das Beheben der Versäumnisse — unabhängig davon, wodurch sie bedingt waren — braucht viel Zeit, Planung, Energie und Geduld.

Eine weitere wichtige Aufgabe ist es, die anstehenden organisatorischen Fragen zu lösen. Voraussetzung für all das ist es, daß die Bischöfe die Priester und die Priester die Laien aktivieren. Dabei ist es wichtig (wir sind noch sehr weit davon entfernt), daß die Priester in den Laien echte Mitarbeiter sehen. Wenn wir die Aktivierung der Laien weiterhin vernachlässigen, wenn es noch immer Priester gibt, die von Laien-Mitarbeitern nichts wissen und nichts hören wollen, so ist jede Initiative der Bischofskonferenz umsonst, so ist die Ausbildung von Religionslehrern in der Hauptstadt und in den Bischofsstädten eine überflüssige Kraftanstrengung. Wir müssen klar erkennen, daß die ungarische Kirchenführung angesichts des katastro-

phalen Priestermangels schon fast unlösbaren Aufgaben gegenüberstehen wird, wenn sie nicht imstande ist, Laien in den kirchlichen Dienst zu berufen. Werfen wir endlich die klerikale Betrachtungs- und Handlungsweise über Bord; in der gegebenen Situation ist sie nicht nur ein Luxus, sondern eine selbstmörderische Mentalität und Praxis. Wir sollten endlich jene akzeptieren, die mit Leib und Seele wirklich Mitarbeiter sein wollen. Das ist unsere — vielleicht die einzige — Chance für die Zukunft.

Abschließend — aber in der Rangordnung ist es besonders wichtig — sei auf die Jugendarbeit Bezug genommen, von der unsere Zukunft abhängt. Ohne die Jugendlichen und ihre Einbeziehung in den Kreislauf des kirchlichen Lebens wird unsere Zukunft schrecklich sein. Die Jugend wurde in der Vergangenheit von der Kirche losgerissen; für die „zweite Generation“ ist nun die Kirche — mit wenigen Ausnahmen — ohne Bedeutung. Ich bin zwar schon 70 Jahre alt, ergreife aber für die Jugend „Partei“. Das bedeutet nicht, daß ich all ihre Fehler und Unterlassungen gutheiße (aber auch die der Alten nicht!), sondern, daß ich es für unbedingt notwendig halte, daß immer mehr junge Männer und Frauen in der Kirche meines Landes zu Worte kommen.

In den vergangenen Jahrzehnten lebte die ungarische katholische Kirche beinahe ständig in Krisensituationen. Die Lage wurde auch nach der „Wende“ nicht viel besser. Wir haben mehr Freiheit, aber wir wissen damit nichts anzufangen.

Durch die vielen Belastungen und Krisen, die wir durchgemacht haben, sind wir in mancher Hinsicht blind geworden. Wir müssen erst von unserer Blindheit geheilt werden, damit wir wieder mit den Augen des Glaubens sehen können. Wir müssen darauf vertrauen lernen, daß Christus selbst in unserem Land wirkt und uns im Heiligen Geist einen neuen Anfang

schenkt. Darin liegt unsere Hoffnung und unsere Kraft. Wir müssen erkennen: Die „neuen Zeiten“ sind Gnadenzeiten für die ungarische Kirche, sind ein Kairos. Christus wird auf neue Weise in unserem Land

seine Stimme hören lassen. Auch für uns gilt, was der Beter des Psalms 95 sagt: „Wir sind das Volk seiner Weide, die Herde, von seiner Hand geführt. Ach, würdet ihr doch heute auf seine Stimme hören!“

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.

Marina Thudichum

Geschichten zur Erstkommunion und für die Zeit danach

Mit 8 ganzseitigen,
vierfarbigen Illustrationen
von Klemens Ganzenmüller

48 Seiten, geb., DM 19,80
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

FRANZ GEORG FRIEDEL

Kirche in der ehemaligen DDR

Der Erfurter Pastoraltheologe berichtet als Zeitzeuge farbig und lebendig aus der ehemaligen DDR. Aus seinen Reflexionen ergeben sich aber auch wichtige Hinweise für die Zukunft: „Es wäre eine Todsünde der Kirche, wenn sie sich mit einem totalitären System verwechseln ließe.“ (Redaktion)

Rückblick auf die Ereignisse

Wenn wir Christen aus der ehemaligen DDR über die vergangenen zwei Jahre sprechen, können wir es nicht emotionslos und nüchtern tun. Wir kommen aus einem Vorgang, den wir wie ein Wunder erlebt haben. Am Sonntag nach der Öffnung der Grenzen — am 12. November 1989 — habe ich am Beginn des Sonntagsgottesdienstes einen uralten Text, nämlich den Psalm 126 vorgelesen. In diesem Augenblick „verstanden“ die Leute, es war unnötig, ein Wort der Erklärung zu sagen:

Als der Herr das Los der Gefangenschaft Zions wendete,

da waren wir alle wie Träumende,

da war unser Mund voll Lachen

und unsere Zunge voll Jubel.

Da sagte man unter den anderen Völkern:

„Der Herr hat an ihnen Großes getan.“

Ja, Großes hat der Herr an uns getan.

Da waren wir fröhlich.

Als ich am Nachmittag der Pastorin unseres Ortes von dieser Gottesdiensteröffnung erzählte, sagte sie, daß sie das Gleiche getan habe; und es war nichts abgesprochen. Der alte Text und seine selbstverständliche Aneignung in der

Situation des November 1989 gibt etwas von der Stimmung der Christen wieder, die in der DDR die „Wende“ erleben durften.

Der Paukenschlag des Falls der Mauer hatte eine lange Vorgeschichte. Er war mit leisen und lange vorher mehr gefühlten als gehörten Tönen vorbereitet: Ein erster Anfang war die Unterzeichnung der Schlußakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa vom 1. August 1975 mit der Festschreibung der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Überzeugungsfreiheit, der Bereitschaft, menschliche Kontakte über Grenzen hinweg zuzulassen. Es gab — zunächst nur auf dem Papier der Konferenz — Familienzusammenführung, Eheschließung zwischen Bürgern verschiedener Staaten, Reisen aus persönlichen und beruflichen Gründen, die Verbesserung des Informationsaustausches, die Verbesserung der Arbeitsbedingungen für Journalisten. Damals wurde etwas unterschrieben, auf das die Menschen sich berufen konnten. Vor allen Dingen kamen die Journalisten ins Land, die fast allabendlich in den meisten Haushalten der DDR-Bürger auf den Fernsehschirmen ungeschminkt berichteten. Und drei Viertel der Bevölkerung konnten sich nun informieren. Aufmüpfige Aktionen, die da und dort im Land geschahen — etwa Proteste von Umweltgruppen, Berichte, die in evangelischen Synoden gegeben wurden oder der „Fall Havemann“¹ —, konnten nicht in der Ver-

¹ Havemann war Akademiemitglied und Antifaschist, der mit Honecker im Zuchthaus gesessen hatte, aber in Ungnade gefallen war, weil er zunehmend den DDR-Kommunismus kritisierte. Der Staatssicherheitsdienst isolierte ihn und beschattete ihn ständig.

gangenheit verschwinden, sondern hatten Millionen von Zuschauern. Die Reisen, zuerst der Rentner, dann aber auch der jüngeren Personen, die „in dringenden Familienangelegenheiten“ sich eine Reise in die Bundesrepublik erkämpften, boten Erfahrungen mit dem Nachbarland, welche die beständige Propaganda gegen den bösen Westen konterkarierten. Es kam zu einer allmählichen Änderung der Atmosphäre. Die Arbeiter redeten ungenierter und nannten Mißstände beim Namen. Die Literaten stellten ihre unbequemen Fragen. Es schien, als hätten die Leute weniger Angst.

Ein nicht zu überschätzender Faktor im Geschehen war die Wahl Gorbatschows zum Generalsekretär der Kommunistischen Partei der Sowjetunion. Er war für viele das, was man heute einen Hoffnungsträger nennt. In vielerlei Gesprächen und Diskussionen konnte er gegen die stalinistische Grundlinie der SED ausgespielt werden. Die fast neurotische Anlehnung an die Sowjetunion wurde beendet durch das Verbot der sowjetischen Zeitschrift „Sputnik“, und es zeigte sich plötzlich, daß „von der Sowjetunion lernen“ nicht mehr „siegen lernen“ bedeutete, sondern höchstens — wie das Kabarett „Die Distel“ damals sagte — „russisch lernen“.

Die kleineren Funktionäre der Partei, die bisher durch ihre kleinen Privilegien in der Dienstbereitschaft zu Partei und Staat gehalten wurden, hatten allmählich den Eindruck, daß ihre Vergünstigungen angesichts der Reisemöglichkeiten gewöhnlicher Leute nichts mehr wert waren. Westverwandtschaft zu haben war plötzlich kein Stigma mehr, sondern eine ungeahnte Möglichkeit. Für die Funktionäre galt freilich weiterhin das Verbot, Kontakte zu haben. Das machte unzufrieden. Ein Markstein in der Vorgeschichte der Veränderungen von Oktober und November 1989 waren die Kommunal-

wahlen im Mai des Jahres. Wahlen in der DDR waren eigentlich eine Gehorsamsprobe der Bevölkerung. Es gab keine Auswahl, es gab keine Möglichkeit, eine Partei oder eine Gruppe anzukreuzen, man mußte nur einen Zettel falten und ihn in die Wahlurne stecken. Dieses Ritual wurde nicht ernst genommen. Die Kommunalwahlen im Mai waren von anderer Art. Es gab plötzlich Leute, die diese Wahl ernst nahmen. Es gingen plötzlich mehr Leute in die Wahlkabinen und strichen alle Kandidaten durch. Das war nach der allgemeinen Auffassung die einzige Möglichkeit, eine Nein-Stimme abzugeben, denn es war gesetzlich nicht geregelt, auf welche Weise eine Nein-Stimme zustande kam. Vertreter der evangelischen Kirche nahmen an der Auszählung der Stimmen teil und verglichen die Summe der Ergebnisse mit dem amtlichen Ergebnis dieses Wahlgebietes, das zumeist sehr viel besser war als das von den Beobachtern mitgezählte. In vielen Fällen wurde anschließend angefragt, wie diese Differenzen zustande kämen. Das Wahlergebnis wurde als „geschönt“ angefochten. Das alles waren völlig neue, Mut machende Erfahrungen. Gleichzeitig aber hatten viele Menschen das Gefühl, daß es in der DDR nur schlechter werden könnte und versuchten, über Ungarn, die Tschechoslowakei und Polen das Land zu verlassen. Sie wurden nicht — wie in früheren Jahren — zurückgeschickt, sondern sammelten sich in den Botschaften oder in eigens dafür eingerichteten Lagern, bis diese Länder die Grenzen öffneten. Manche Beobachter sind der Meinung, daß schon in diesem Augenblick das Schicksal der DDR besiegelt war. Im Lande selbst sammelten sich die Ausreisewilligen in den Friedensgebeten. Die Parole „Wir wollen raus“ schlug plötzlich um in den Ruf „Wir bleiben hier“. Die in den Kirchen Versammelten, die dort mit dem Wort Gottes konfrontiert wurden, Fürbitte hielten, Informationen

austauschten und Aktionen planten, drängten im Herbst 1989 dann auf die Straße. Dann ging es Schlag auf Schlag. Dabei war die Öffnung der Grenzen nicht das entscheidende Ereignis der Wendezeit, sondern nur die nicht zu übersehende Auswirkung dieses in das Leben der DDR tief einschneidenden Wandels.

Die eigentlichen Wendestunden sind zwischen der Nacht vom 7./8. Oktober bis zum Abend des 9. Oktober 1989 anzusetzen. In Berlin gab es damals in der Schönhauser Allee brutale Maßnahmen gegen Demonstranten. In Dresden gab es am 8. Oktober eine Nachmittagsdemonstration, die von der Polizei gewaltsam aufgelöst wurde. Am Abend kam es bei einer zweiten Demonstration zur Vermittlung durch die „Gruppe der Zwanzig“.² Es gab Gespräche. Behörden und Bürger gingen gewaltfrei miteinander um. In Leipzig, wo man für den 9. Oktober eine blutige Auseinandersetzung — eine „chinesische Lösung“ — befürchtete, ereignete sich nach den Friedensgebeten das sogenannte „Wunder von Leipzig“. Über 70.000 Menschen demonstrierten dann ohne Zusammenstöße mit den zum brutalen Einsatz bereiten Staatsorganen für die Erneuerung des Landes. Dann überstürzten sich die Ereignisse immer mehr, so daß die Aufnahmefähigkeit der Menschen und die Möglichkeit, Geschehnisse in Ruhe zu verarbeiten, fast überfordert waren. Am 18. Oktober trat Erich Honecker zurück. Die Zahl der Flüchtlinge, die das Land über Ungarn verließen, stieg weiter an. Am 24. Oktober wurde Egon Krenz Generalsekretär der SED und bald darauf Staatsoberhaupt. Am 29. Oktober verlangten 20.000 Berliner den Abriß der Mauer. Am gleichen Tag demonstrierten 300.000 Menschen in Leipzig. Am

4. November demonstrierten fast eine Million Menschen auf dem Ostberliner Alexanderplatz für Reformen. Am 9. November wurden die Grenzen zur Bundesrepublik geöffnet. Am 13. November wurde Modrow Ministerpräsident.³ Vom 1. Jänner 1990 an entfielen Zwangsumtausch und Visumpflicht für Bundesbürger. Am 18. März fanden die ersten freien Wahlen in der DDR statt. Am 6. Mai wurden Kommunalwahlen abgehalten. Am 17. Juni gab es eine gemeinsame Sitzung von Bundestag und Volkskammer in Berlin. Am 1. Juli wurde die Währungs-, Wirtschafts- und Sozialunion realisiert. Die D-Mark hielt Einzug. Am 3. Oktober erfolgte der Beitritt der DDR zum Geltungsbereich des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland und damit die eigentliche Vereinigung. Am 14. Oktober wurden die Landtage gewählt. Am 2. Dezember fand die gemeinsame Bundestagswahl statt. Das Tempo der Geschichte war in den letzten achtzehn Monaten stark beschleunigt, wir fragten uns manchmal, wieviel Geschichte ein Mensch eigentlich verträgt. Wir mußten uns manchmal in den Arm kneifen, um festzustellen, ob wir nicht träumten.

Es gibt aber auch eine Menge Probleme und Schwierigkeiten. Das wirtschaftlich ausgepowerte Land ist nicht in der Lage, effizient zu produzieren, so daß die Betriebe gegenüber der westdeutschen Wirtschaft nicht konkurrenzfähig sind und schließen müssen. Damit kommt eine große Welle der Arbeitslosigkeit auf die Menschen in den neuen Bundesländern zu. Von vorneherein sind also Hunderttausende vom wirtschaftlichen Aufstieg ausgeschlossen. Die Polizei hat kein Ansehen und keine Autorität bei den Menschen; sie

² Die 20 Personen, die am 8. Oktober zur Verhandlung mit dem Oberbürgermeister gewählt wurden, darunter ein katholischer Priester.

³ Vorher Parteisekretär des Bezirkes Dresden.

weiß das und hält sich zurück, so daß ein Raum der Unsicherheit entstanden ist. Die kommunistischen Werkdirektoren, die noch lange ihre Posten besetzt hielten, benahmen sich wie Unternehmer aus der Zeit des Frühkapitalismus. Sie entließen Arbeiter, die ihnen nicht paßten, sie stellten dafür neue Leute ihrer Weltanschauung ein. Sie wurden kaum gehindert, denn es gab noch keine selbstbewußten Gewerkschaften und Betriebsräte; wenn es sie überhaupt gab, waren sie verunsichert. Nach diesem kleinen Rückblick auf die Geschehnisse, in denen von der Kirche noch kaum die Rede war, sollen nun einige Überlegungen zur Rolle der Kirche in der Wendezeit folgen.

Kontinuität

Wenn wir über die Kirche in dieser Zeit nachdenken, dürfen wir nicht nur an Umbruch, an Umwälzung, an Neuanfang ohne Rückblick denken. Kirche gab es in den vierzig Jahren der kommunistischen Herrschaft und es wird sie weiter geben. Der Doppelauftrag von Anbetung und Dienst war vor der Nacht des 7. Oktober 1989 gegeben und bleibt seither genau so notwendig. Kirche und Glaube sind nach der Wende nicht das unerhört Neue, sondern das, was es „immer schon gab“: Die Gemeinde kommt am Sonntag zusammen, das Wort Gottes wird verkündigt, Kinder kommen zur Katechese in die Pfarrei oder der Pfarrer versammelt eine kleine Gruppe in der Familie. Jugend- und Familienkreise treffen sich am Abend. Christen versuchen, nicht nur die eine Stunde des Gottesdienstes am Sonntag mit Gott zu leben und ihm zu vertrauen, sondern auch in den anderen 167 Stunden der Woche. Die „Messe der Kirche“ und die „Messe des Lebens“ gehören auch weiterhin zusammen. Notsituationen waren vor der Wende Herausforderungen an die Gemeinde und werden es auch weiterhin sein.

Katholische Sozialeinrichtungen (es gibt in der Kirche im Bereich der Dresdner Pastorsynode [1973–1975] etwa 130 Kindergärten, 30 Krankenhäuser, etwa 100 Altersheime, dazu eine Reihe von Behinderteneinrichtungen) haben vorher ihren Dienst getan und werden ihn in größerer Freiheit und ohne Einschränkungen durch die Staatsmacht weiter tun. Auch die Sorge, daß aus einer Pfarrei eine Gemeinde wird — eine Hauptforderung der Dresdner Pastorsynode — bleibt bestehen. Der treue Besuch der Sonntagsmesse war früher durchaus ein Kriterium, das den Menschen selbst oft nicht bewußt war. Wer sonntags zur Messe ging, fällt damit auch immer eine Entscheidung gegen die Mehrheit, gegen die Partei, die den neuen Menschen schaffen wollte, gegen die marxistischen Machthaber, die den Massen einhämmern ließen, ihr Sieg sei eine historische Notwendigkeit. Wer da einfach weitermachte, relativierte den Marxismus, von dem es hieß, daß er allmächtig sei.

Wenn wir uns nach der friedlichen Oktoberrevolution fragen, was nun Aufgabe der Kirche ist, dann stehen nicht zuerst die Aufgaben, neue Wege, neue Methoden und neue Maßnahmen auf dem Programm. Wende kann für die Kirche nicht heißen, nun machen wir alles anders, nun fangen wir etwas ganz Neues an. Die uralten Wahrheiten bleiben aktuell und sind zu verkündigen und zu feiern: Wir sind Erlöste, wir sind ein Volk aus Priestern und Königen, wir sollen durch unser Leben Antwort auf unsere Berufung geben und wir werden denen, die nichts von Gott wissen, von Gott und seinem Christus erzählen. Das sind natürlich Aufgaben, welche die Kirche in jeder Gesellschaft hat, sei sie sozialistisch oder kapitalistisch, arm oder reich, links oder rechts, europäisch oder afrikanisch. In jeder Gesellschaft hat sie den Auftrag, ihre

Botschaft besonders den Mühseligen und Beladenen auszurichten.

Allerdings ist die Kirche auch nach der Wende immer eine zu reformierende. Ehe sie andere evangelisiert, muß sie sich selbst evangelisieren. Die Kirche ist Kirche des Wortes und des Dienstes, aber sie muß beständig versuchen, noch deutlicher Kirche der Wahrheit und Kirche der Liebe zu werden. Buße gehört zur Kirche. Sie könnte in unserer Situation eine sehr zeitbezogene Gestalt annehmen. Auch wir Christen haben in der sozialistischen DDR Kompromisse gemacht, vor allem wenn es um die Zukunft und die Ausbildung der Kinder ging. Auch Christen haben sich einschüchtern lassen und waren dem Druck und der Drohung gegenüber nicht gelassen genug. Sie haben sich partiell auf den real-existierenden Sozialismus eingelassen, obwohl er sich eigentlich beständig selbst widersprach, obwohl sie wahrnahmen, daß der unerhörte Anspruch und die mickrige Wirklichkeit immer weiter auseinandergerieten. Der Sozialismus war wunderbar nur in den Zeitungen und in den Schulbüchern. Es wird ja nicht erst im Rückblick deutlich, daß kein „Klassenfeind“ effizienter gegen die Idee des Sozialismus vorgehen konnte als die Partei und ihre Funktionäre. Christen könnten nun manchmal fragen: Warum haben wir uns eigentlich und wie weit haben wir uns darauf eingelassen? Christen sind manchmal für die Standfestigkeit in den vergangenen vierzig Jahren bewundert worden. Man bangte um sie in der übersteigerten Vorstellung einer Kirchenverfolgung. Es war freilich nicht einfach, in einer ideologischen Diaspora zu leben, in der die Christen die Andersdenkenden sind und beständig den Beweis für ihre Hoffnung antreten müssen. Es ist nicht leicht, dauernd aufgerufen zu sein, für eine Überzeugung einzustehen, die von der Meinung der Masse und von der offiziellen Meinung der Herr-

schen, welche Glauben als Aberglauben bezeichnen, abweicht. Es gab Christen, die im Gefängnis waren. Wir müssen aber sachlich bleiben, im eigentlichen Wortsinn sind die Christen nicht verfolgt worden.

Die neue Lage

Das Hauptkennzeichen der neuen Situation ist die Freiheit. Die gesellschaftliche Atmosphäre in der alten DDR war sehr viel anders als in der Bundesrepublik. Die Menschen wurden gegängelt. Man kann das Lebensgefühl eines DDR-Bewohners einem Bürger freier Länder am besten an den Gefühlen klarmachen, die er bei der Einreise in die DDR an der Grenze hat. Man nimmt ihm seine Papiere weg und läßt ihn mit seinem Auto stehen. Er weiß nicht, was nun geschieht. Er ist rechtlos. Er hat das Gefühl: „die machen mit mir, was sie wollen“. Die Situation des Grenzübertrittes war für Bürger freier Länder immer bedrückend. Aber das Gefühl war nach etwa einer Stunde vorbei.

In der Intensität, wie die Westbürger ihre Unfreiheit an der Grenze erlebten, erlebten DDR-Bürger ihre Situation freilich nicht. Auch hier gab es einen Gewöhnungseffekt. Nun stößt dieses in vierzig Jahren verinnerlichte Lebensgefühl, nichts machen zu können, auf das Gefühl der freien westlichen Gesellschaft, alles machen zu können. Beide Gesellschaften bewegen sich aufeinander zu. Im Laufe der Zeit werden sich Lebensverhältnisse und Lebensgefühl einander angleichen. Aber es wird vermutlich langsamer vor sich gehen, als die Einführung einer gemeinsamen Währung und einer gemeinsamen Verfassung denken läßt. Wasserwirtschaftler sagen, daß sich noch dreißig Kilometer nach dem Zusammenfluß von Donau, Inn und Ilz in Passau genau feststellen läßt, welches Wasser aus der Donau, welches aus dem Inn und welches aus der Ilz kommt. Ähnlich dürfte es

auch bei der Vermischung unserer Gesellschaften sein. Die Gesellschaft in der alten DDR war ein kleiner überschaubarer Bereich. Er endete auf der einen Seite an Werra und Elbe, auf der anderen Seite an der Oder. Auch die polnische Grenze, die sich am Anfang der siebziger Jahre etwas aufgetan hatte, wurde bekanntlich nach dem Erstarken der Solidarność-Bewegung 1980 wieder geschlossen. Die Ostseeküste war so schwer bewacht, daß man nicht einmal mit einem Paddelboot, ja nicht einmal mit einer Luftmatratze auf die offene See hinausfahren durfte. Ähnlich war es im Thüringer Wald oder im Erzgebirge. Die DDR war geprägt durch Geist und Praxis der Abgrenzung. Die Menschen hatten keine Gelegenheit zu vergleichen. Das Füllhorn von Gütern, das der Sozialismus über die Menschen ausschütten wollte, konnte die versprochenen „Trüffel, Automobile und Klaviere“ — wie es bei Lenin heißt — nicht bereitstellen. Kontakte zu Ausländern — Bürger der Bundesrepublik Deutschland gehörten zu „Ausländern“ — waren unerwünscht und verpönt. In bestimmten Positionen mußte jeder Kontakt mit Bekannten und Verwandten in westlichen Ländern abgebrochen werden. Auch über zufällige Kontakte mußte Bericht erstattet werden. Natürlich gab es Gespräche mit Westdeutschen. Im Fernsehen und in Reportagen sahen wir etwas über Technik und Wissenschaft. Fachleute, die Einsicht hatten, sagten, wir würden diesen Vorsprung niemals aufholen. Arbeiter erzählten jahrelang von katastrophalen Zuständen, von Materialmangel, von schlechter Organisation in den Betrieben. So etwas verursacht auf die Dauer Minderwertigkeitsgefühle; diese überschreiten im Lauf der Zeit den Bereich des Technischen. Die Leute in der DDR fragten sich, ob sie vielleicht auch menschlich nicht mithalten könnten. Die Westdeutschen gaben sich freier, gelöster, ungenierter. Man konnte

schon an der Art und Weise, wie sie miteinander, aber auch mit Verkäuferinnen in Handelseinrichtungen umgingen, sehen, woher sie kamen. Wir haben lachend von der japanischen Stewardess erzählt, die ihre Landsleute nach der Landung auf dem Ostberliner Flughafen Schönefeld informierte: „Wir sind soeben auf dem Flughafen von Ostberlin gelandet. Bitte stellen Sie Ihre Uhren um zwanzig Jahre zurück.“ Solche Witze entlasteten, aber sie hinterließen auch ein bitteres Gefühl.

DDR-Bürger lebten immer irgendwie im Dämmerlicht, bei zugezogenen Vorhängen. Die Augen stellen sich im Laufe der Zeit darauf ein. Man muß versuchen, auch in einer solchen Lage zu leben, Leben sogar zu verbessern, Beziehungen aufzubauen, die leben halfen. Man richtete sich in privaten Nischen ein.

Auch die Pfarrgemeinden waren solche Nischen, größere als die der Familie. Die Pfarrgemeinde brachte Menschen zusammen, sie informierte, sie bot eine Stätte freier Rede. Es hat mich tief beeindruckt, daß ein SED-Genosse einmal zu mir gesagt hat: „Herr Pfarrer, Sie haben es doch gut, in Ihren Kreisen können Sie immer frei reden.“ Die Pfarrei überschritt auch immer wieder die Blickweite, die vom eigenen Kirchturm bestimmt war, und richtete die Aufmerksamkeit auf die Weltkirche. Über die Kirche kam man in Kontakt mit Gästen aus anderen Ländern. Sie ermöglichte Gespräche und Informationen über andere Länder. Sie half bei der Versorgung mit Medikamenten. Es hat einige Glückliche gegeben, die in der Zeit, da nur Rentner die Grenzen überschreiten durften, nach Lourdes oder nach Rom fahren konnten, obwohl sie noch nicht die „Reisemündigkeit“ von 60 oder 65 Jahren erreicht hatten. Aber so etwas war eine Ausnahme. Man wird sagen dürfen, daß die „Weltkirchlichkeit“ der Kirche in der DDR nicht groß war. Sie war eine Binnen-

kirche. Sie fühlte sich aber mit der Person des Papstes mit der Weltkirche verbunden. Das war freilich mehr emotional als real. Die Grenze fiel buchstäblich in einer Nacht. Auf dieses abgeschirmte Land und seine Binnenkirche geht nun ein Feuerwerk von Eindrücken nieder. Es ist, wie wenn ein Vorhang weggezogen wird und die Leute ins helle Licht starren; es wirkt im ersten Augenblick schmerzhaft. Ich nenne einige Stichworte: politische Wahlen mit Wahlkämpfen, Gespräche am Runden Tisch, ein nicht aufzuhaltender Ansturm von Händlern jeder Art, die soziale Marktwirtschaft kam zuerst als Marktwirtschaft (nicht als soziale), Werbung, freie Presse, Geldumtausch mit Hoffnungen und Ängsten, Arbeitslosigkeit als Realität, in vielen Familien gibt es Arbeitslose, Reisefreiheit, Freiheit jeglicher Art, damit auch die negativen Seiten der Freiheit, angefangen von den Drogen bis hin zur Pornographie.

Auch im kirchlichen Bereich ist es hektisch geworden. Einladungen überfluten die Pfarreien. Es entsteht eine auf kirchlicher Schiene laufende Glaubenstouristik, die kaum zu bewältigen ist. Jetzt kommen die Angebote für Reisen nach Rom, Griechenland, Ägypten und Israel. Das gleichförmige Christentum, das seine Impulse nur aus der Pfarrei empfängt, wird aufgewirbelt und beunruhigt durch die Angebote der Verbände. Wir werden eingeladen, von unseren Erfahrungen zu erzählen. Pfarrer werden nun in Schulen eingeladen. Es gibt politische Aktionen katholischer Christen. In der Kommunalpolitik gibt es eine Menge katholischer Mandatsträger. Viele Pastoren und Pastorinnen der evangelischen Kirche haben sich parteipolitisch engagiert.

Es gibt auch merkwürdige Erfahrungen. Es kommen Ahnungslose, die noch niemals in diesem Land gewesen sind, und sagen: „Gelt, jetzt seid Ihr aber froh, daß der Dom in Erfurt wieder geöffnet ist.“ Er

war nur wenige Tage geschlossen, als ihn nämlich eine Gruppe von Ausreisewilligen aus Sömmerda besetzt hatten, die durch diese Besetzung ihre Ausreise erzwingen wollten. Es gibt auch eine Art Legitimationsdruck, der gefragt oder ungefragt erklären möchte, warum die evangelischen Gemeinden mehr zur Wende beigetragen haben als die katholischen. Die am 1. Juli eingetretene Währungs-, Sozial- und Wirtschaftsreform hat die Menschen außerordentlich beschäftigt. (Ich ärgere mich heute noch, daß ich die Selbstverständlichkeiten des Alltags mit diesem neuen, guten Geld kaufen muß — etwa Briefmarken oder Milch oder Zahnpasta.) Währung in D-Mark wurde früher sorgfältig aufgehoben, das Geld wurde nur für Waren ausgegeben, die anders nicht zu haben waren. Es wurde sehr geschont. Nun ist es die selbstverständliche Währung geworden. Alte Leute machen sich Gedanken darüber, wieviel Rente sie bekommen und in welchem Maß Mieten und andere Preise steigen werden. Die Preise für Strom sind am 1. Januar um 300 Prozent gestiegen. Rentnern in den sogenannten Feierabendheimen wird angekündigt, daß sie demnächst das Vier- bis Fünffache ihrer Rente als Pensionskosten zahlen müssen. Freilich wird die Leistung des Sozialhilfegesetzes Härten lindern helfen, aber für die alten Menschen ist es zunächst ein Schock. Die Arbeitslosigkeit macht vor keinem Beruf, angenommen dem des katholischen oder evangelischen Pfarrers, halt. Es gibt sehr viele Kurzarbeiter, die aber in Wirklichkeit nicht eine einzige Stunde arbeiten. Die Betriebe werden ihre Erzeugnisse nicht los. Die Kohlepreise sind auf das Fünffache gestiegen. Dabei ist immer mitzudenken, daß Renten, Löhne und Gehälter nur etwa 35 Prozent von denen in den alten Bundesländern betragen. In einer solchen Situation muß die Kirche ihr Wort verkünden.

Die Sorgen der Menschen

Was kann die Kirche in einer solchen Situation für die Menschen tun? Die Kirchen — auch die katholische — haben zur Zeit ein relativ großes Prestige. Die katholische wie die evangelische Kirche sind nicht kompromittiert, sie mußten keine Personen „austauschen“. Dieser gute Ruf darf jetzt nicht vertan werden durch Beserwisserei, die sagt: „Wir wissen, wo es langgeht“ oder durch Triumphalismus, der spricht: „Wir haben es ja immer schon gesagt.“ Christen müssen behutsam mit den Menschen reden, die nicht nur in der Sorge um das materielle Wohl sind. Die Herzen der Menschen sind durch vierzig Jahre hindurch verwüstet worden. Bei vielen Menschen, vor allen Dingen bei denen, die auf den Sozialismus gesetzt haben, ist ein existentielles Vakuum entstanden. Sie befinden sich in einer tiefen Vertrauenskrise. In der Zeitung der PDS⁴ „Neues Deutschland“ gab der frühere Generaldirektor von Carl Zeiss Jena, ein führender und bei seinen Arbeitern höchst unbeliebter Parteiökonom, im Mai ein Interview. Er beschließt es mit dem Satz: „Ich habe ein Auto, sieben Koffer und ein bißchen umgetauschtes Geld: ein Leben umsonst.“ Das ist die eine Möglichkeit der Lebensenttäuschung. Die andere könnte durch folgende Worte gekennzeichnet sein: „Wir haben uns das ganze Leben abgerackert, aber wir sind vierzig Jahre lang betrogen worden. Was haben wir nun?“ Das ist nicht ein individuelles Lebensgefühl von Menschen, die etwa sechzig Jahre alt sind, sondern auch ein kollektives, so daß auch ein sechzehnjähriges Mädchen sagen kann: „Wir sind vierzig Jahre lang betrogen worden.“ In einer solchen Lage muß die Kirche und

müssen die kirchlichen Mitarbeiter vor allen Dingen zuhören können und behutsam zu antworten versuchen. Kirche hat kein Konsumangebot zu machen, aber sie hat etwas besseres; sie kann ein Sinnangebot machen, sie kann darauf hinweisen, daß, wenn es den Gott Jesu Christi gibt, an keinem Platz wirkliche Sinnlosigkeit herrschen kann. Der alte Bischof Aufderbeck,⁵ der schon als junger Priester aus dem katholischen Sauerland in unsere Diaspora gekommen war, zuerst in eine bloß konfessionelle, dann in die harte ideologische Diaspora, sagte manchmal im Anschluß an den Psalm 16: „Auf dieses herrliche Land ist mein Los gefallen.“ Er meinte damit das graue Land der DDR. Der Glaube sieht dort Antworten, wo andere mit ihren Fragen ratlos sind. Kirche kann mithelfen, dieses Gefühl, hereingelegt worden zu sein, aufzuarbeiten. Sie kann fragen, ob jemand, der sich abgerackert hat und nun, da doch alles besser werden soll, zum Sterben kommt, in einem letzten Sinn wirklich schlechter dran ist als ein junger Mensch, der die sogenannte Soziale Marktwirtschaft noch vor sich hat. Die Kirche allein kann auf solche Fragen antworten. Sie kann auch mithelfen, die Mauer in den Köpfen abzubauen, Sperren abzureißen und Begrenzungen aufzuheben, die innerlich weiter bestehen, auch wo die äußere Mauer gefallen ist. Sie kann zur Geduld mahnen und sie kann kritisch das Wort ergreifen, wo manche Aufbauhelfer ohne Sensibilität für die Gefühle der Menschen einfach „abwickeln“ — das ist inzwischen der Fachausdruck dafür geworden, daß Betriebe, Abteilungen und Einrichtungen so umorganisiert werden, daß von ihnen nichts mehr übrig bleibt.

In der Vergangenheit war Kirche eine Stät-

⁴ Partei des Demokratischen Sozialismus, Nachfolgepartei der SED (= Sozialistische Einheitspartei Deutschlands).

⁵ Bischof von Erfurt, gest. 1981.

te der Freiheit, des freien Wortes vor allem. Sie war eine Gegenwelt zum verordneten Sozialismus. Sie muß eine Stätte des Zuhörens, des Eingehens auf Nöte, des Verstehens, der gemeinsam behutsam gesuchten Antworten bleiben. Sie war ein Schutzraum für das Menschliche. In einer liberalen Welt wird sich nun zeigen, ob es sich nur um ein komparativisches Verhältnis handelte, um ein Verhältnis von einem schrecklichen Sozialismus zu einer viel weniger schrecklichen Kirche. Und es wird sich erweisen, ob die Kirche nur deswegen liberal wirkte, weil die sie umgebende sozialistische Gesellschaft viel repressiver war. Es wird ihre Aufgabe sein zu zeigen, daß sie wirklich eine Stätte freier Menschlichkeit ist, gleichgültig in welcher Art von Gesellschaft sie lebt. Es wäre eine Todsünde der Kirche, wenn sie sich mit einem totalitären System verwechseln ließe.

Es gibt in kirchlichen Kreisen viele Antworten auf die Frage, was von unserer Kirche im Bereich der Dresdner Pastoral-synode in eine Kirche eines vereinigten Deutschlands hinübergenommen und bewahrt werden soll. Auf die Frage, was wir einzubringen haben, wird geantwortet: Die Zusammengehörigkeit der Christen in ihrer Gemeinde, die Katechese in Verbindung mit Gemeinde und Gottesdienst, die Kirche der vielen ehrenamtlichen Helfer, die Verbindungen zu den Ländern des Ostens, die guten gewachsenen Kontakte zu den evangelischen Gemeinden, die gemeinsame Suche nach Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, die Nähe der Hierarchie zur Basis. Alle diese Antworten sind nicht falsch; solche Züge sind bewahrenswert, aber sie sind wohl nicht DDR-typisch, denn jede Gemeinde oder jede Diözese, die an Gott glaubt und mit ihrer Vernunft arbeitet, kann so etwas verwirklichen. Manches davon läßt sich freilich in kleinen Verhältnissen leichter realisieren als in

großen. Die Antwort könnte auch lauten: Wir wissen darum, daß Freiheit nicht selbstverständlich ist. Aber vermutlich werden auch wir das in drei Jahren vergessen haben. Die wichtigste Antwort scheint mir zu sein: Die Kirche soll wie in den vergangenen vierzig Jahren eine Stätte sein, an der freie Menschen gemeinsam glauben. Wir wissen noch nicht, wie eine Kirche christlicher Liberalität sich in einer permissiven Gesellschaft, die nun auf uns zukommt, ausnimmt. Sie ist aber notwendig, denn im Kommandosystem des „demokratischen Zentralismus“ wurde von oben „durchgestellt“, von oben angeordnet, von oben befohlen. Oben — das war manchmal Moskau, meist Berlin. Wir vermuteten, daß die Telephone für die unteren Bereiche nur Hörmuscheln, aber keine Sprechmuscheln hatten, weil die Meinung der unteren Organe nicht gefragt war. Eine zentralistisch gesteuerte Kirche, in der Anweisungen von Rom „durchgestellt“ werden, wäre für die katholischen Christen aus der ehemaligen DDR nicht gut zu verkraften und sie wäre nicht zu lieben, was bisher für viele katholische Christen jedoch durchaus der Fall war.

Mission

Schon in der kommunistischen Zeit gab es zunehmend Leute, denen die Ideologie des Marxismus-Leninismus zum Halse herausging. Sie spürten, daß diese, am Schreibtisch von Marx ausgedachte und von Lenin in die Politik überführte Ideologie nichts ist für das arme Herz des Menschen. Vor allem Studenten, solche Menschen also, die den Marxismus am besten kennen mußten, spürten das Ungenügen. In Studentengemeinden, in Kreisen von Akademikern, aber auch in lebendigen Gruppen der Pfarrjugend gab es immer wieder Bekehrungen und Taufen. Viele Leute, die das Ungenügen der Ideologie am eigenen Leib erfahren hatten, wagten aber nicht, einen christlichen Weg ins

Auge zu fassen, weil sie die damit verbundene materielle Konsequenz scheuten. In der Zukunft wird Christsein vermutlich kein Makel mehr sein, der das Fortkommen hindert. Deswegen muß die Kirche nun Angebote an Nichtglaubende machen, sie muß nach Nichtgetauften Ausschau halten und sich auf die Suche nach Suchenden begeben. Dafür gibt es einen großen Kreis, der in Frage kommt. Die katholische Kirche sollte dabei nicht auf den Gedanken kommen, sich in evangelischen Kreisen auf die Suche zu begeben, so etwas sollte geradezu verboten sein. Der Kreis der Nichtglaubenden, der nachchristlichen Heiden ist groß genug: In Erfurt, einer Stadt mit 220.000 Einwohnern, gibt es etwa 30.000 evangelische und etwa 15.000 katholische Christen. Nur etwa sechs Prozent aller neugeborenen Kinder werden noch getauft. Nach einer Umfrage des Allensbacher Instituts für Demoskopie bezeichnet sich in der ehemaligen DDR nur ein Drittel der Bevölkerung als einer Konfession zugehörig, 28 Prozent sind aus der Kirche ausgetreten. Die größte Gruppe, 39 Prozent, hatte mit den Kirchen noch nie etwas zu tun. In dem Drittel, das sich als religiös bezeichnet, sind viele ältere Leute; 48 Prozent der katholischen Christen, 44 Prozent der evangelischen sind sechzig Jahre und älter. Wenn man anhand einer Analyse den Blick besonders auf die Jüngeren richtet, verschärft sich die Situation: Siebzig Prozent der 16- bis 29-jährigen waren niemals Mitglied einer Religionsgemeinschaft, weitere neun Prozent dieser Altersgruppe sind aus der Kirche ausgetreten, nur knapp zwanzig Prozent bezeichnen sich als Mitglied einer Religionsgemeinschaft.

Renate Köcher, die diese Analyse im Rheinischen Merkur vom 28. September 1990 vorstellt, folgert daraus: „Die Kirchen in der ehemaligen DDR haben schwere Zeiten vor sich.“

Unter missionarischem Aspekt ergibt sich jedenfalls für die Kirchen in den fünf neuen Bundesländern eine große Aufgabe. Sie wird dazu Helfer aus den alten Bundesländern brauchen. Eine Einführung in die Bibel für Hörer aller Fakultäten stößt z. B. bei den Studenten der Humboldt-Universität in Berlin auf Interesse. Pfarrer werden in die Schulen eingeladen, um vor den Lehrern über Religion zu sprechen. Ich konnte neulich an zwei Pädagogischen Hochschulen eine Vorlesung über das Christentum halten, wobei die Studierenden durchaus interessiert waren und ihre Fragen stellten. Weiterbildungsveranstaltungen für Lehrer haben auch die Religion zum Thema. Die erste frei gewählte Volkshochschule veranstaltete vor ihrer ersten Sitzung einen Gottesdienst, an dem Mitglieder aller Parteien teilnahmen, auch Herr Gysi,⁶ Frau Luft⁷ und Herr Modrow. Frau Luft sagte am Ende des Gottesdienstes zu Dr. Ducke,⁸ der mit den anderen beiden Moderatoren den Gottesdienst gehalten hatte: „Vielleicht hätten wir so etwas schon eher machen sollen“.

Das Ansehen der Kirche in diesem Land ist zur Zeit höher, als es dem zahlenmäßigen Anteil der Christen entspricht. Aber die Kirche kann nicht alle Anfragen beantworten, nicht alle Probleme bewältigen. Vor allen Dingen muß jeder Anschein vermieden werden, daß eine neue Ideologie die alte ablöst, nachdem nun nach den Marxisten eine „christliche Partei“ die erste Rolle spielt. In den verantwortlichen Stel-

⁶ Vorsitzender der PDS.

⁷ Wirtschaftsministerin in der Regierung Modrow.

⁸ Leiter der Studienstelle der Berliner Bischofskonferenz, Moraltheologe, Vorsitzender des „Runden Tisches“, an dem die politischen Kräfte der ehemaligen DDR um eine demokratische Ordnung ihres Landes rangen.

len der neuen Länder sind viele Christen, aber der neue Einfluß und die neue Macht dürfen nicht zu einer Rechristianisierung benutzt werden, die ähnlich vorgeht wie früher die Partei. Die Gewissensfreiheit der Menschen bleibt ein hohes, von der Kirche zu schützendes Gut.

Aber die Kirche sollte Angebote machen. Katechumenatsgruppen könnten eingerichtet werden, in denen in verschiedenen Etappen zunächst über Glaube und Religion informiert, später auf die Taufe geschritten wird. Solche Gruppen brauchen nicht mehr den Charakter geheimer Konventikel wie in der Vergangenheit, sondern jedermann sollte wissen, auf welchem Wege man in die Kirche aufgenommen werden kann, wo man zusammenkommt und welche Stufen auf dem Weg zu beschreiten sind.

Evangelisierung nach außen hin — Mission — geschieht im Fall der Kirche im Bereich der Dresdner Pastorsynode nicht nur aufgrund des Missionsbefehls Christi: „Gehet hin in alle Welt und taufet alle Völker und lehret sie“, sondern sie ist auch eine Aufgabe der Diakonie, ein Dienst an den Brüdern und Schwestern. Mission unter den Bedingungen dieser früher sozialistischen Gesellschaft würde dann bedeuten, von der Hoffnung zu berichten, die wir auch in den vergangenen Jahren haben durften, vom Glauben an Gott, der die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht. Christen sind vermutlich die einzigen gewesen, die sich nicht im Innersten wunderten, daß diese Periode des Sozialismus, die alles andere nur als Vorgeschichte ansah, so schnell zu Ende ging. Sie wußten immer, daß Gott die Mächtigen vom Thron stürzt, sie wußten allerdings nicht, daß es so schnell gehen könnte. In den vergangenen vierzig Jahren haben sich die katholischen Christen oft den Vorwurf gemacht, nicht genügend missionarisch zu sein. Werden sie nun ihre Chance ergreifen?

Schule und Bildung

Es gab in der ehemaligen DDR ein sogenanntes „Einheitliches sozialistisches Bildungssystem“, das nach eigener Einschätzung dem Bildungswesen in Westdeutschland „um eine ganze historische Epoche voraus“ sein sollte. Die Partei war stolz darauf und exportierte es in sozialistische Entwicklungsländer. Dieses System bearbeitete den Menschen vom Kindergarten bis zur Universität unter marxistisch-leninistischen Vorzeichen mit dem administrativen Druck der Staatsmacht. Alle Gesetze und Verordnungen des Bildungswesens versuchten mit pädagogischen Mitteln oder mit dem, was man dafür hielt, nicht nur ein neues Bewußtsein, sondern einen neuen Menschen zu schaffen. Man wollte Revolutionäre heranbilden und meinte damit Menschen, die der Partei und ihren Anordnungen ohne Gegenrede und ohne jeden Gegengedanken in blindem Gehorsam begeistert folgen. Parteilichkeit war eines der wichtigsten Erziehungsziele. Die Gesetze, die die Bildung betrafen, setzten voraus, daß alle DDR-Bürger diese Ziele bejahten. Wer irgendwie mit Erziehung zu tun hatte, war nicht nur angesprochen, sondern verpflichtet, die Zielvorgabe der Partei in pädagogische Maßnahmen umzusetzen. Der Direktor einer Schule, die FDJ-Gruppen, die Pioniere, jeder Lehrer und auch die Eltern waren verpflichtet, ihre Kinder kommunistisch zu erziehen. Aufgrund der Menschlichkeit mancher Lehrer, manchmal auch aufgrund der sozialistischen Schlamperei, wurde nicht alles in den Gesetzen Gebotene adäquat realisiert. Dennoch war das Leben von Eltern und Kindern, die eine andere Welt- und Lebensauffassung hatten, schwer, zumal sich die Partei zur Abstützung der Ideologie ein System von Feiern und Pseudosakramenten ausgedacht hatte, welches die Riten, die die Kirche seit Jahrhunderten

vollzog, ablösen sollte. Es gab eine sozialistische Feier zur Geburt, zum Eintritt in die Pubertät, zum Abschluß der Lehre, zum Eheabschluß und auch zum Begräbnis. Die Maschen dieses Systems waren sehr dicht geknüpft, und man konnte ihm nicht entkommen.

Die evangelische Kirche hat seit 1977 versucht, den Staat zu fragen, was es für christliche Menschen bedeute, daß die Kinder kommunistisch erzogen werden sollen. Während der Staatsratsvorsitzende sich nach und nach in ein Gespräch mit den Kirchenleitungen einließ, war es bis zum Ende der DDR unmöglich, mit Frau Honecker, der Bildungsministerin, zu reden. Das Bildungswesen und die Armee gaben sich in keiner Weise gesprächsbereit. Dieses Bildungswesen hat nicht erreicht, was es sich vorgenommen hatte; es hat nicht Revolutionäre herangebildet, sondern doppelzüngige Menschen, die die geforderte Meinung nachsprachen und die gewünschte Gesinnung heuchelten. Man wurde von Kindheit an hineinsozialisiert in eine Schizophrenie und unterschied beständig zwischen offizieller und tatsächlicher Meinung. So entstand eine Scheinwelt, in der auf gespenstische Weise alles klappte, vom Beifall für die Regierung bis zum Ergebnis der sogenannten Volkswahlen. Die Menschen wußten aber, daß es sich um ein Ritual handelt, um Vorspiegelung und Blendwerk. Ihr wirkliches Leben hatte damit nichts zu tun. Wenn jemand an einem sozialistischen Wahltag geäußert hätte: „Ich bin ja schon so gespannt, wie die Wahl heute ausgeht“, dann hätte man ihn wahrscheinlich für einen Provokateur gehalten.

Die sichtbare Konsequenz dieses Bildungssystems war eine beständige existentielle Überbeanspruchung der Lehrer, die bis hin zum vorzeitigen Ausscheiden aus dem Dienst oder gar bis zur psychotherapeutischen Behandlung ging. Die inneren Folgen für die jungen Menschen,

für Kinder und Jugendliche, waren ein tiefes Mißtrauen, ein beständiger Zwiespalt zwischen Denken und Sagen, der zu der Frage führt: „Denkt der andere wie ich, obwohl er etwas anderes sagt?“ In der ehemaligen DDR erzählte man sich von zwei Polizisten, die unterwegs waren; auf dem Weg fragte der eine den anderen: „Was denkst du?“ Der antwortete: „Das gleiche wie du.“ Darauf sagte der erste: „Dann muß ich dich festnehmen“. Man fragte sich beständig, denkt der andere so wie ich, obwohl er es nicht sagt oder sagen kann. Eine weitere Folge der sozialistischen Schule war ein beständiger Haß der Schüler auf die Schule. Dazu kam eine sich immer steigende Erziehungsunlust der Eltern, die der Meinung waren: wir können nichts tun. Das System der ideologischen Bearbeitung des Menschen in Gestalt von Volksbildung ist schnell zusammengebrochen, wie der Staat, der von sich behauptet hatte, das Ziel der deutschen Geschichte zu sein. Es ist der Schule nicht gelungen, Sozialismus als einen Wert zu verinnerlichen. Es gab zweifellos bei manchen Menschen das Ideal einer klassenlosen Gesellschaft. Für nicht wenige war das Wort Sozialismus ein heiliges Wort. Im Laufe der Zeit aber schwanden die Wertvorstellungen, die mit dem Begriff verbunden waren. Sozialismus als Idee, welche die Menschen faszinierte, verlor seine Überzeugungskraft in dem Maße, wie die politische und militärische Macht zunahm. Seit den Zeiten Lenins hielt sich ohnehin in den kommunistischen Parteien bei den entscheidenden Funktionären die Leitvorstellung durch, das wichtigste sei die Macht. In vielen Reden wurde das von den Funktionären der SED immer wieder gesagt. Die Macht war das eigentliche Glaubensbekenntnis der Partei, nicht der Sozialismus. Bert Brecht hat das so formuliert: „Der Mächtige hat immer recht“. Mit Macht läßt sich unterdrücken, aber nicht erziehen. Und so

scheiterte das Experiment einer einheitlichen sozialistischen Bildung, die mit den Methoden der Drillschule arbeitete, in dem Augenblick, als die sie stützende Gewalt zusammenbrach.

Der Religionsunterricht

Der Raum der Schule war von seiner Gesamtatmosphäre her atheistisch, antichristlich und antikirchlich. Diese Eigenschaften hatte die Schule schon, als sie am Anfang noch „demokratische Schule“ hieß. Die Kirche hat sich immer bemüht, mit den jungen Menschen im Gespräch über den Glauben zu bleiben. Der Religionsunterricht wurde von der Schule im Laufe der Zeit in den Raum der Kirche übernommen und war ganz in kirchlicher Hand. Die erste Verfassung von 1949 gab den Kirchen noch das Recht, in den Räumen der Schule Religionsunterricht zu halten. Dieses Recht ist ihnen dann bei der Verfassungsänderung von 1968 genommen worden. Aber die Kirchen waren davon nicht mehr betroffen, denn sie waren schon aus der Schule ausgezogen. Es machte sich nämlich nicht gut, unter einem Stalinbild Religionsunterricht zu halten. Die Katecheten erkannten bald, daß die Methode des schulischen Religionsunterrichtes, die Art und Weise, wie die Schule lehrt, in einer pfarrlichen Katechese am Nachmittag aufgegeben werden muß. Die katechetische Unterweisung wurde im Laufe der Zeit immer mehr „entschult“. Es kamen Spielelemente hinein, sie wurde mitgeprägt durch das Gespräch, bei dem jeder seine Meinung sagt. Die Sitzordnung wird so gestaltet, daß sie eine kommunikative Atmosphäre ermöglicht. Die Raumausstattung sollte möglichst nicht an Schule erinnern. Der Raum variierte allerdings manchmal von der Sakristei bis hin zum Wohnzimmer des Pfarrers. Katechese wurde eng verbunden mit dem Gemeinde-

leben, der Liturgie und dem Kirchenjahr. Sie spielte sich in einem rein kirchlichen Milieu ab. Sie wurde eine katholische bzw. evangelische Subkultur, die im Freizeitbereich angesiedelt war. Sie war nicht sehr anspruchsvoll, nicht sehr fordernd, aber kommunikativ und ein wenig gemütlich. Oft bringen die Kinder ihre nichtkatholischen Freunde und Freundinnen mit. Diese Katechese wird flankiert durch Kindernachmittage. Sie wird ergänzt im Sommer, in den Ferien, durch eine religiöse Kinderwoche. Sie wird vorbereitet durch eine religiöse Kleinkindarbeit, die sogenannte „Frohe Herrgottstunde“. Das war das christliche Gegengewicht gegen die atheistische Indoktrinierung.

Diese in der Gemeinde stattfindende Katechese ist den meisten Katecheten in der DDR, auch den Priestern und sogar den Bischöfen ans Herz gewachsen. In dieser Situation wird nun die Frage gestellt: Wie haltet ihr es mit dem Artikel 7,3 des Grundgesetzes, wonach Religionsunterricht ein ordentliches Schulfach ist? Wenn die Katecheten sich bei der Antwort dem Gefühl überlassen, lautet die Antwort ohne weiteres Nachdenken: Wir möchten nicht in die Schule. Und sie begründen das dann nachträglich so: Die gemeindeverbundene Katechese hat sich bewährt. Es ist ein gutes Arbeiten mit Kindern, deren Eltern an der Kirche interessiert sind. In einer gemeindlichen Katechese ist die Nähe zur Liturgie gegeben. Pfarreien und ihre Katecheten möchten am liebsten dabei bleiben und wollen die Möglichkeiten gemeindlicher Katechese in neuer Freiheit weiter ausbauen. Ein wesentlicher Gesichtspunkt bei der zögernden Haltung gegenüber einem Religionsunterricht in der Schule ist das Problem, wie man ihn organisieren soll. Es gibt nur wenige katholische Kinder. So gibt es zum Beispiel in den 11 katholischen Gemeinden von Magdeburg in jedem Jahrgang ungefähr 90 katholische Schülerinnen und

Schüler. Aber diese 90 Kinder sind auf 80 Schulen verteilt. In Rostock gibt es 4 katholische Gemeinden. Man zählt etwa 60 Schülerinnen und Schüler pro Jahrgang. Und diese 60 Kinder bzw. Jugendlichen verteilen sich auf 70 Schulen. Auch unter statistischem Gesichtspunkt ist das Nein der katechetisch Tätigen gerechtfertigt.

Es gibt aber auch andere Überlegungen: Wenn man sich z. B. vorstellt, daß die Aufgabe, Religionsunterricht in der Schule zu halten, nicht morgen beginnen muß, sondern ein Prozeß ist, der sich über die nächsten zehn Jahre erstrecken wird, wenn man eine Durchmischung der Gesellschaft in dieser Zeit annimmt und damit auch die Möglichkeit, daß es nicht nur eine Ost-West-, sondern West-Ost-Wanderung der Bevölkerung geben kann, wenn man westliche Religionslehrer konsultiert und sie von ihren Möglichkeiten in der Schule berichten hört, dann scheint es so, daß eine schnelle Ablehnung des schulischen Religionsunterrichts nicht richtig ist. Es könnte nämlich sein, daß eine Chance verpaßt wird, denn mit dem Religionsunterricht kommt nicht nur ein Fach in die Schule, sondern ein neuer Stand, der des glaubenden und methodisch gut ausgebildeten Religionslehrers.

Es wäre zur Zeit leicht, einige religiöse und religionsgeschichtliche Themen in die Lehrpläne der Schule einzuführen. Themen allein, vielleicht noch verstärkt durch Medien, dürften auf Kinder wenig Eindruck machen, wenn nicht lebendige Menschen dahinterstehen. Ein religionspädagogisches *Sachangebot* ist zu wenig, wenn nicht ein *personales* christliches Angebot hinzukommt. Ein Religionsunterricht in der Schule und unter den Bedingungen der Schule würde von der Kirche, die lange genug in einer Nische der Gesellschaft leben mußte, Engagement in der Öffentlichkeit erfordern. Das wird in den nächsten Jahren sehr nötig sein. Leh-

rer, die in der doppelten Loyalität gegenüber den Anforderungen der Schule und den Anforderungen, die der Glaube an den Menschen stellt, leben, könnte unsere Gesellschaft und unsere Schule gut gebrauchen. Natürlich ist so etwas nicht ministeriell anzuordnen, und es ist auch nicht in wenigen Jahren zu verwirklichen. Ein Grundsatz, der als Ziel der Bemühungen vor Augen stehen könnte, lautet: Wir sollen nicht in die Schule gehen, sondern wir müssen in der Schule sein.

Katholische und evangelische Kirche in der Wende

Immer wieder wird nach der Rolle gefragt, die die Kirche in der Wende gespielt hat. Hierbei werden die katholische und die evangelische Kirche verglichen. Es kann kein Zweifel sein, daß der Beitrag der evangelischen Kirche in der Vorbereitung der friedlichen Revolution im Oktober ungleich größer war als der der katholischen Kirche. Viele evangelische Pfarrer haben bereitwillig ihre Kirchen und Gemeinderäume für staatsverdrossene und protestierende Gruppen geöffnet, auch wenn deren Motive nicht religiöser Art waren. Katholische Pfarrer haben sich dabei schwerer getan. Man wird sagen müssen, daß das Protestpotential in der evangelischen Kirche größer war als in der katholischen. Persönlich stelle ich mir die Rolle der beiden Konfessionen in der Wende nach Art eines Pendels vor: Das evangelische Pendel schwingt weit aus, die Amplituden sind groß. Als Beispiel seien zwei Pfarrer genannt: der eine hat sich 1975 öffentlich aus Protest gegen den Staat verbrannt, ein anderer ist noch nach der Wende in die PDS eingetreten. Im großen Bereich des evangelischen Christentums war beides möglich. Es gab Christen, die froh waren, daß der Sozialismus vorbei war und solche, die sofort darangehen wollten, einen verbesserten Sozialismus auszudenken. Hier könnten viele Beispi-

le für weite, allerdings auch für gegensätzliche Auffassungen angeführt werden. Wenn wir uns die Rolle der katholischen Kirche wiederum nach Art eines Pendels vorstellen, dann schwingt es auch, aber die Amplituden sind sehr viel kürzer. Es schwingt ein bißchen hin und her, es gibt wenig Entgegenkommen gegenüber dem Staat, es gibt aber auch wenig öffentlichen Protest gegen ihn. Die katholische Kirche wirkte geschlossener, aber inaktiver. Mit dem geringen Pendelausschlag nach links ist keine Revolution zu machen, der kleine Ausschlag nach der anderen Seite bedeutete freilich auch keine Stärkung des Sozialismus. Das mag als bloße Überlebensstrategie erscheinen, vielleicht auch als Feigheit, hier ist nur festzustellen, daß es sich so verhielt. Man könnte die Positionen der Kirche auch mit einer biblischen Metapher verdeutlichen. Daniel in der Löwengrube — katholisch — verhielt sich ruhig. Er zog die Löwen nicht am Schwanz. Daniel — evangelisch — war lebendiger, er traute sich, sie manchmal zu ärgern und manchmal zu streicheln. Ich hoffe, es ist deutlich geworden, daß hiermit keine Wertung verbunden ist, und vielleicht haben andere Beobachter auch andere Wahrnehmungen gemacht.

Schluß

Nicht nur einzelne Menschen, Familien oder Gruppen haben in dieser Zeit nach der Wende Schwierigkeiten und Probleme. Auch die sich oft überzeitlich gebende katholische Kirche ist solchen Problemen ausgeliefert. Allein schon deswegen, weil „Freude und Hoffnung, Bedrängnis und Trauer der Menschen von heute, besonders der Armen und Notleidenden aller

Art, zugleich auch Freude und Hoffnung, Trauer und Bedrängnis der Jünger Christi“ sind, wie die Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils in ihrem Anfangssatz sagt. Es gibt auch eine Reihe spezifisch kirchlicher Sorgen und Fragen. Wie mag es weitergehen mit der Priesterausbildung? Wie wird der bescheidenen kirchlichen Presse die Zusammenarbeit mit den großen westlichen Kirchenzeitungen bekommen? Wie wird der Nachfolger des Sankt-Benno-Verlages Leipzig, die „Sankt-Benno-Buch- und Zeitschriften-Verlagsgesellschaft mbH“ — mit einer neuen aus dem Westen kommenden Leitung von den Katholiken in den neuen Bundesländern angenommen werden? Wie wird sich eine katholische Laienorganisation auf die Dauer einbringen können, welche Lösung wird es im Streit um den Paragraphen 218 geben? Wie geht es weiter mit den kirchlichen Finanzen und den Kirchensteuern, denn zur Zeit melden sich viele Leute von der Kirche ab. Es handelt sich um Menschen, die auch vorher keine Kirchensteuer gezahlt haben, die aber meinen, jetzt lohne es sich finanziell, aus der Kirche auszutreten. Wird die Zahl der Arbeitslosen weiter steigen? Es gibt viele Fragen und Probleme. Die Hauptfrage aber scheint diese zu sein: Werden die Gläubigen mit den Versuchungen, die aus dem Konsumismus kommen, ebenso kritisch umgehen, wie mit denen aus dem Kommunismus?

Aber es gibt wohl niemanden, der diese neuen Probleme und Fragen, die aus der Vereinigung der beiden deutschen Teilstaaten und der wiedergewonnenen Freiheit kommen, gegen die alten Probleme, die mit der Unfreiheit zusammenhingen, zurücktauschen möchte.

ALEŠ OPATRŇÝ

Kirche in der ČSFR

Der neue Referent für Bildung und Pastoral im eb. Ordinariat Prag reflektiert die Entwicklung seines Landes seit 1945. Er zeigt das negative, aber auch das positive Erbe aus dieser Zeit auf. Der Weg in die Zukunft führt seiner Meinung nach vor allem über einen Austausch der Erfahrungen in Ost und West. (Redaktion)

„Als der Herr das Los der Gefangenschaft Zions wendete, da waren wir alle wie Träumende“ (Ps 126,1).

So war uns vor einem Jahr, um Weihnachten 1989, zumute. Aber jetzt sind wir schon weiter und manche von uns meinen: Alles oder fast alles sei heute schon in Ordnung. Das stimmt aber nicht. Ich möchte hier kein Klagelied singen, aber auch in keinen Jubel der Blinden ausbrechen, sondern einfach davon berichten, vor allem aus der Sicht der Pastoral, wie wir gelebt haben und wie wir jetzt leben.

1. Unsere Vergangenheit: 1945–1989

Nach dem Zweiten Weltkrieg herrschte bei uns innerkirchlich der gemeinsame Wille, alles wieder zu beleben, alle Schäden der Okkupation bald wieder gutzumachen. Nach ein paar Jahren kam aber der große Schlag: die kommunistische Herrschaft ab Februar 1948. Das Ziel der Kommunisten war eindeutig: alles zu beherrschen und das Christentum, ja die Religion überhaupt zu liquidieren. Und mit der Religion auch alle, die für den Kommunismus eine wirklich, oder auch nur vermutliche Gefahr bedeuteten. Die Taktik war dieselbe wie in der UdSSR nach der Oktoberrevolution. Man übte Terror aus, verbreitete Angst und versuchte mit allen möglichen Mitteln die innere

Spaltung der Kirche zu erreichen. Und da die katholische Kirche ihr Zentrum außerhalb des Landes hat, wollten die Kommunisten alle Verbindungen zwischen der hiesigen Kirche und Rom, aber auch zwischen der Hierarchie und den anderen Christen unterbrechen. Sie rechneten damit, daß man eine Herde ohne Hirten besser manipulieren könne. Deshalb wurden fast alle Bischöfe, Theologieprofessoren und viele prominente Christen isoliert oder interniert. Dies hat dem Leben der Kirche schwer geschadet, es jedoch nicht ausgelöscht. Seitdem war unser Leben eher ein Kampf ums Überleben.

Dieser Kampf hatte zwei Auswirkungen: Einerseits brachte er eine gewisse innere Festigung mit sich, andererseits führte er zu einer Haltung der Defensive, die man etwa als Ghetto-Mentalität bezeichnen könnte. Die härtesten Jahre waren die Jahre um 1950. Damals war der Druck sehr brutal.

Die sechziger Jahre waren etwas leichter, aber immer noch wollte der Staat alles kontrollieren und höchstens ein Überleben, jedoch keine Entwicklung dulden. Der „Prager Frühling“ im Jahre 1968 bedeutete zwar eine große Erleichterung, brachte jedoch, wie bekannt, die Freiheit noch nicht, weder für die Gesellschaft, noch für die Kirche.

Die siebziger Jahre waren die Jahre der sogenannten Normalisierung. Die kommunistische Macht ging damals nicht so brutal vor wie früher, agierte aber weiterhin unermüdlich gegen die Kirche. Durch unzählige administrative Schwierigkeiten und durch ständige Versuche, die Kirche innerlich zu spalten, sollte das Leben der

Kirche paralyisiert werden. Die berüchtigte Organisation „Pacem in terris“ war dafür ein sehr willfähiges Instrument. Die achtziger Jahre brachten eine allmähliche Veränderung. Der Kommunismus war nicht mehr so geschlossen, und vor allem war nun eine junge Generation da, die sich nicht mehr so leicht einschüchtern ließ wie die ältere. Die Kirche wurde nun aktiver, allerdings nicht überall. Größere Städte lebten intensiver als andere Orte. Diese schweren Zeiten seit 1948 hatten eine ambivalente Auswirkung. Einerseits waren es Jahre von großer kultureller, gesellschaftlicher, religiöser und moralischer Devastation, andererseits aber haben sie uns eine große Läuterung gebracht. Die christliche Existenz forderte zwar ihren Preis, aber sie gab dem Leben einen Sinn, förderte die Zusammengehörigkeit und erweckte Hoffnung.

2. Die sanfte Revolution: November 1989

Es ist für uns jetzt nicht mehr so wichtig, wie jene Tage verliefen und wer die positiven und die negativen Helden sind. Für die katholischen Christen bedeuteten jene Tage jedenfalls eine unglaubliche Befreiung, die zwar zunächst von manchen skeptisch verfolgt wurde, die aber nun von allen genutzt werden sollte. Doch da kam der erste Schock über uns: Wir erlebten, daß wir schwach sind und daß es praktisch unmöglich ist, die Chancen, die nun endlich da waren, wirklich zu nützen. Wir müssen zugeben, daß der moralische Zustand unseres Volkes katastrophal ist, daß der praktische Materialismus, ja ausgesprochener Atheismus bei uns stark sind. Seit November 1989 existiert bei uns allgemeine Religionsfreiheit, aber das bedeutet noch lange nicht, daß die Menschen nun in großen Scharen zur Kirche kommen.

Unsere neue Freiheit wirkt gewissermaßen wie ein starkes Licht, und wir können

jetzt klar den wahren Zustand bei uns sehen. Und da müssen wir leider feststellen, daß zwar die äußeren Feinde weggefallen sind, daß uns aber nun unsere eigenen Schwächen, mangelhafte Ausbildung und Unfähigkeit im Wege stehen. Dies auszusprechen ist jedoch nicht populär. Es ist für viele Christen ein Rätsel, wieso jetzt, obwohl wir frei sind, vieles schlechter ist als früher.

3. Unser Erbe

Seit November 1989 sind wir in einer völlig neuen Situation. Wir sind jetzt eher in der Position eines Gärtners, der wieder die Möglichkeit hat, seinen eigenen Garten zu bearbeiten, der lange Zeit katastrophal vernachlässigt wurde. Seit Monaten und Jahren wachsen darin Kraut und Unkraut durcheinander.

Doch unsere Kirche hatte die Kraft zum Überleben, und ich hoffe, sie hat diese Kraft noch immer. Sie kennt das Leben unter Druck und hat es auch gelernt zu improvisieren. Sie hat eine praktische Kenntnis des Kreuzes, sie weiß, wie furchtbar das Kreuz sein kann. Aber jetzt, da auch wir die Freiheit haben, ist der Drang stark, ohne Kreuz zu leben. Vielleicht verstehen wir jetzt besser, wo die Tradition ihre Grenzen hat. Wir wissen jetzt, daß die Tradition weder nur ein Hindernis für das kirchliche Leben ist, noch ein universales Heilmittel. Wie die orthodoxen Russen wissen auch wir, daß tiefe Tradition eine Kraft hat, in schwierigen Verhältnissen zu überleben und die Glaubensweitergabe zu ermöglichen, daß sie aber in der Freiheit auch zur Last werden kann.

Wir waren in der Vergangenheit von der Weltkirche sehr stark isoliert, und manche denken, dies war ein Vorteil. Verschiedene Krisen und Schwierigkeiten der nachkonziliaren Zeit verliefen bei uns nicht so dramatisch oder waren scheinbar

überhaupt nicht vorhanden. Doch das kann eine Illusion sein. Manche unserer Probleme haben eine authentische Ursache, wir konnten sie nur nicht reflektieren, diskutieren, erleben und deshalb auch nicht lösen. Daher glaube ich, daß wir manche latente Krisen und Schwierigkeiten zwar hatten, sie aber erst jetzt voll ans Licht gekommen sind. Wir spüren jetzt sehr deutlich, daß notwendige Strukturen bei uns zum Teil gelähmt oder nicht vorhanden sind. Wir haben in unserem Lande jetzt zwar alle Diözesanbischöfe, jedoch keine funktionierenden Ordinariate. Es gibt keine Jugendorganisationen, keine Frauen- oder Männerbewegung und auch keine anderen Laienorganisationen. Wir haben praktisch keine speziellen Pastoralmethoden für körperlich und geistig Behinderte entwickelt, keine Krankenpastoral usw.

Frühere, geheim entwickelte Initiativen waren für die damalige Zeit oft ganz gut, sie genügen aber jetzt nicht mehr für all das, was in einer lebendigen Kirche notwendig ist. Und die Transformation von einer Geheimexistenz zum normalen Leben ist ein sehr schwieriges Unterfangen.

Ich halte es für nötig, all dies auszusprechen, da unsere Nachbarn oft der Meinung sind, daß, weil wir jetzt frei sind, alles so laufen müsse wie in Deutschland oder Österreich. Wir brauchen verschiedene Hilfen, und es ist für uns eine große Freude zu wissen, daß es diese Hilfsbereitschaft bei unseren Nachbarn gibt. Wirklich hilfreich für uns ist aber nur eine Hilfe, die uns dort unterstützt, wo wir gerade sind, und nicht dort, wo wir sein sollten oder könnten.

Zusammenfassend sei nochmals festgehalten: Unser negatives Erbe ist u. a. eine defensive Haltung, eine anhaltende Tendenz, verborgen zu wirken, also eine Mentalität des Ghettos. Dazu kommen eine schwache theologische Ausbildung, die

Isolation von der Weltkirche, ein schwaches Selbstbewußtsein und ungenügend entwickelte kirchliche Strukturen. Das positive Erbe ist unsere Erfahrung mit dem Kreuz, die Erfahrung der Kraft des Evangeliums. Wir haben gelernt, daß es unbedingt nötig ist, nicht isoliert zu leben, sondern Gemeinschaften zu bilden. Wir haben auch gelernt, wie begrenzt und kurz die Macht des Bösen ist.

Es gibt noch ein verborgenes Erbe: die Opfer der unzähligen Unbekannten, die Leid und Gefängnis erlitten, und dann noch das Erbe derjenigen Christen, die mit den Machtstrukturen verbunden waren, die sogenannten Friedenspriester (Mitglieder von „Pacem in terris“), die Priester und Laien, die Mitarbeiter der Geheimen Staatspolizei waren usw. Obwohl diese Gruppierungen für das Leben der Kirche insgesamt schädlich waren und einen bestürzenden Mangel an Glauben bezeugten (Kollaboration statt Kreuzweg), stellen sie für das Leben der Kirche heute kein Problem mehr dar. Hier kann man gut die heilende Kraft der Vergebung erleben, auch wenn verschiedene Wunden bis heute noch offen sind.

4. Vermutliche neue Schwierigkeiten bzw. Phänomene

Die schwere Decke des Totalitarismus ist weg, und nun wollen fast alle intensiv, frei und erfolgreich leben. Das bedeutet u. a., daß die Differenzen zwischen den Kirchen, Regionen, Nationalitäten und Gruppen schärfer geworden sind. Für den Ökumenismus bedeutete der Totalitarismus zwar ein praktisches Hindernis (der Staat kannte sehr gut das alte „Divide et impera“), aber er war auch eine starke Herausforderung. Der Druck hat uns solidarisch gemacht. Jetzt ist es umgekehrt. Alle Religionen sehen ihre Chance, neue Mitglieder zu gewinnen, vor allem die kleinen Kirchen, und daher sind die ökumeni-

schen Kontakte schwächer geworden. Weitere Schwierigkeiten werden durch den Nationalismus verursacht. Er war früher auch latent da, er hatte aber kaum die Möglichkeit, sich zu manifestieren.

Unsere lange Isolation von der Welt und von der Weltkirche erweckt jetzt in uns eine gewisse Angst vor dem, was für uns unbekannt ist: Pluralität der Parteien, Strömungen und Meinungen, die ganze Breite der nachkonziliaren Theologie. Wir können aber wirklich nicht ohne weiteres in alle Bereiche der westlichen Verhältnisse eintreten. Die Angst vor dem, was in der Theologie aus dem Westen kommt, verursacht wiederum eine neue Isolation, die uns sehr wenig hilft. Eine gewisse, relativ langsame Akkommodation wird wahrscheinlich notwendig sein. Die Versuchung des Konservatismus oder der Idealisierung der Vergangenheit sind überall latent oder akut. Die Ursache hierfür sehe ich in der Einschränkung des kirchlichen Lebens während der letzten Jahrzehnte und dem relativ hohen Alter unseres Klerus. In Böhmen und Mähren sind etwa zwei Drittel der Priester älter als sechzig Jahre.

Unsere größte Schwierigkeit besteht aber wohl darin, daß ein klares Konzept für alle Bereiche des kirchlichen Lebens fehlt. Die Vergangenheit zwang uns dazu, nur auf Druck zu reagieren und verschiedene Wege zu suchen, die ein Überleben und vielleicht sogar eine Entwicklung ermöglichen würden, aber nur „im Schatten“. Mit den neuen Verhältnissen müssen wir uns aber auf eine neue Art auseinandersetzen: in der Arbeit, beim Planen usw. Es ist nicht leicht, die neue Situation gleich richtig zu verstehen und schnell neue, meist unbekannte Wege einzuschlagen.

5. Regionen

Die Religiosität in unserem Lande ist nicht homogen. Das ist nicht nur ein Ergebnis

des früheren Totalitarismus, sondern hat historische Wurzeln.

Das größte intellektuelle Potential befindet sich sicher in Prag. Diese Stadt ist reich auch an bekannten christlichen Persönlichkeiten. Die Kirche selbst aber lebt in der Prager Region in der Diaspora. Die Pfarreien im Innern von Prag bilden eher „personale Gemeinden“ als eine organisch geformte Kommunität.

In einigen Regionen in der Mitte und auch im Süden und Osten Böhmens kann man Kreise oder Bezirke finden, wo noch die traditionelle Kirche lebt. Die schlimmste Situation ist aber im westlichen und nördlichen Grenzgebiet gegeben, in den früheren Teilen des Sudetenlandes. Diese Gebiete sind menschlich, ökologisch und religiös verwüstet.

Mähren gilt als ein Gebiet, das fast homogen katholisch ist. Besonders der südöstliche Teil Mährens ist noch geprägt von einer lebendigen Volkskirche mit deren positiven, aber auch negativen Seiten. In jedem Fall ist die christliche Tradition in Mähren viel stärker als in Böhmen. Es ist sicher nicht ohne Bedeutung, daß Mähren in der Hussitenzeit religiös nicht so gelitten hat wie Böhmen.

Die Slowakei ist ein Land der Tradition, das in mancher Hinsicht Polen ähnlich ist. Zwar gibt es auch in der Slowakei Gebiete mit einer geringen Religiosität, doch das Selbstbewußtsein der slowakischen Katholiken ist allgemein größer als bei den Tschechen. Das Element des Nationalismus, das im tschechischen Katholizismus praktisch nicht vorhanden ist, ist in Mähren stärker zu spüren und in der Slowakei sehr stark. Die Idee eines Slowakischen Staates ist nicht nur Vergangenheit. Die Religiosität in unserem Staate hat also eine in Richtung nach Osten steigende Tendenz.

Es ist eine Frage, wieweit die katholische Kirche eine integrierende Rolle zu spielen imstande ist. Der kommunistische Druck

hat uns selbstverständlich mehr zusammengehalten als jetzt die Freiheit. Es scheint, daß die Religion selbst erst ihr eigenes Antlitz finden, ihre eigene Identität erkennen muß, bevor sie einen Integrationsprozeß auslösen kann. Es wird auch notwendig sein, überall in unserem Land nüchtern festzustellen, wie es wirklich mit dem Glauben, dem Leben in der Kirche und mit der Möglichkeit der weiteren Entwicklung des Christentums in unserem Lande aussieht. Es gibt Gebiete, in denen man sich Illusionen hingibt, anderswo kommen allmählich die Früchte der vergangenen Zeit, die Früchte der Arbeit und des Leidens zutage.

6. Ökumenismus

Obwohl der Katholizismus in allen Gebieten unseres Landes überwiegt, ist die Frage des Ökumenismus nicht bedeutungslos. Der Totalitarismus hat zwar kein Verständnis für die Ökumene gehabt, das Regime war um ein „Divide et impera“ bemüht; diese Position führte aber auf der anderen Seite zu einer gewissen Solidarität der Unterdrückten. Jetzt aber ist der Wunsch stärker geworden, sich selbst zu präsentieren, was am meisten bei den kleinen Kirchen feststellbar ist. Das bedeutet eine gewisse Lauheit im ökumenischen Kontakt. Es stellen sich aber neue Aufgaben, z. B. bei den religiösen Programmen des Rundfunks und des Fernsehens, die solche ökumenische Zusammenarbeit verlangen. Da unsere Gesellschaft sehr tief vom Atheismus geprägt ist, müssen die Christen notwendigerweise näher zusammenrücken.

Die Frage nach den Sekten verlangt außerordentliche Aufmerksamkeit. Ähnlich wie in die ehemalige DDR strömen Vertreter verschiedener Sekten in unsere Länder; einige haben noch christliche Prägung, andere sind östlicher Herkunft (Hare Krishna, Transzendente Meditation),

wieder andere gehören mehr in den Bereich des Okkultismus.

Eine gewisse Gefahr bedeutet bei uns der Mangel an guter Information der Gläubigen und des ganzen Volkes, was manchmal zu einem ganz naiven Anschluß an diese Sekten führt. Ein gewisser Hunger nach Transzendentelem und Sinnvollem bei einem Teil der Jugend birgt die Gefahr, daß gerade sie sich Sekten anschließt.

7. Das Leben der Pfarrgemeinde

Die kommunistische Führung erlaubte nur zwei Bereiche einer Pfarrgemeinde: den Gottesdienst und die Erhaltung der Kirchengebäude. Alle anderen Aktivitäten, also das normale „Gemeindeleben“, waren rechtlich eingeschränkt. Es lag an den örtlichen Verhältnissen und am Mut des jeweiligen Priesters, was er sich getraute. Sehr streng wurden die Versammlungen der Kinder und besonders der Jugend verfolgt. Keine Vereinigung der Jugend, aber auch keine Vereinigung der Frauen, der Männer usw., war innerhalb der katholischen Kirche möglich. Jetzt ist der Neuaufbau eines normalen Lebens der Pfarrgemeinde als eines Organismus, in dem verschiedene Menschen verschiedene Rollen haben, nötig. Bei uns herrscht weithin der sogenannte „Einmannbetrieb“. Dieser Arbeitsstil wird hauptsächlich bei den alten Priestern schwer zu ändern sein. Aber auch für jüngere Priester bedeutet eine Gemeinde als Organismus ein noch unerforschtes Feld der Tätigkeit. Überdies haben sich die Menschen durch das vergangene Regime an eine ziemlich große Passivität gewöhnt. Sie haben daher eine Tendenz entwickelt, zu warten, daß sich jemand um sie kümmern wird. Kümmerte sich niemand, so verfielen sie eher in das Schimpfen als selbst etwas zu unternehmen, weil es oft eben auch keine Möglichkeit für eigenes Wirken gab. Der Wiederaufbau eines breiten

Lebens der Pfarrgemeinde wird ein langer Prozeß sein.

8. Die Orden

Obwohl sich die Orden offiziell nicht frei betätigen durften, konnte eine Reihe von Ordensgemeinschaften im geheimen neue Mitglieder aufnehmen. Mit größerem oder kleinerem Erfolg versuchten sie, ein gutes Ordensleben zu führen. Ordensbrüder und Ordensschwestern lebten manchmal isoliert, manchmal in kleinen Kommunitäten (zwei bis vier) in normalen Wohnungen. Ein Kommunitätsleben in offiziellen Ordenshäusern zu führen, war nur für ältere und alte Schwestern möglich; sie standen unter der strengen Aufsicht des Staates. Die männlichen Orden hatten keine Möglichkeit eines gemeinsamen Lebens. Nun versuchen Männer und Frauen, ihr Leben in den Kommunitäten wieder zu erneuern. Eine der ersten Bedingungen für das Leben in der Kommunität ist allerdings das Haus, in dem die Kommunität leben kann. Praktisch sind alle Klöster von staatlichen Institutionen besetzt, verkauft, verpachtet und sehr oft devastiert worden. Die Rückgabe an den ursprünglichen Besitzer verläuft sehr mühsam und wird in vielen Fällen zur Propaganda gegen die Kirche und gegen die neue Ordnung mißbraucht. Auch wenn es gelingen wird, mit diesen Schwierigkeiten fertig zu werden, bleibt das Problem, das Leben der Kommunität zu erneuern, weil die Kontinuität unterbrochen wurde. Aber junge Leute kommen in die Orden und kommen mit großer Begeisterung. Zur Erneuerung des vollen Lebens der Kirche ist die Erneuerung des Ordenslebens eine Notwendigkeit.

9. Zusammenfassung und Ausblick

Die letzten vierzig Jahre hatten für die Christen Folgen, die nicht nur schlecht waren. Sie waren vor die Wahl gestellt: Wenn sie sich für das Evangelium ent-

schieden, waren sie beruflich und finanziell benachteiligt. Ein anderer Weg, der aber letztlich nichts brachte, war die Kolaboration.

Der kommunistische Staat wollte alle Kirchen langsam vernichten oder paralysieren. Unsere Kirche überstand diese schwierigen, aber auch wertvollen Jahre. Sie ist aber schwer verwundet, wie ein Patient nach einem Unfall. Sie bedarf, wie ich meine, der Wiederbelebung, der Rehabilitation und der Resozialisierung.

Wiederbelebung: Unsere Kirche muß neu belebt werden, nicht nur als eine Institution, sondern als ein Organismus. Das betrifft eine Reihe von Strukturen und Tätigkeiten der Kirche. Das Wirken der Bischofskonferenz, die Bildungsarbeit, ein Angebot von Einkehrtagen und Exerzitien, die caritative Arbeit auf der Ebene der Diözese — all das sind für uns neue Aufgaben. Zur Wiederbelebung ist auch das Anknüpfen von Kontakten mit den Christen im Ausland nötig; das soll zu einer organischen Eingliederung in die Weltkirche führen.

Rehabilitation: Nach einer gelungenen Operation ist es nötig, die Beweglichkeit der Gelenke wieder zu erreichen, daß sie wieder ihre normale Funktion übernehmen können. Nach der sanften Revolution haben viele angenommen, daß diese Phase übersprungen werden könnte. Es herrschte die optimistische Überzeugung, daß sich mit dem Gewinn der Freiheit die volle Funktionsfähigkeit der Kirche einstellen werde. Das war natürlich eine Illusion. Auch unsere Freunde im Ausland verfallen ihr manchmal und nehmen an, daß die Kirche bei uns sofort so wie bei ihnen funktionieren müßte. Aber der Gewinn der Freiheit war höchstens das Ende einer Operation. Es folgt, um beim Vergleich zu bleiben, nun das schwierige Stadium nach der Operation, die Rehabilitation. Das braucht Zeit, was im Grunde selbstverständlich ist. Es ist aber auch

wichtig, daß das operierte Organ nicht gleich voll belastet wird. Das ist, übertragen in das heutige Leben der Kirche bei uns, ein Problem. Die neuen Möglichkeiten zwingen manche von uns zu einem Tempo, das man nicht lange durchhält. So gesehen ist heute das Leben in der Kirche mühevoller und reicher an Streß, als es in der Zeit der Unfreiheit war.

Resozialisation: Die Kirche war zu einem Leben gezwungen, das einem Ghetto ähnlich war. Die Menschen außerhalb der Kirche wußten meistens nur, daß die Kirchen existieren, aber sie betraf sie nicht. Nun aber ist es notwendig, in einen dauernden Dialog mit allen Menschen zu treten und sich an der Lösung aller wichtigen

Probleme zu beteiligen. Für die Menschen um uns aber ist es nötig, sich an die Kirchen zu gewöhnen. Es ist einfach notwendig, die starken Reste der totalitären Mentalität zu überwinden, die bei uns immer noch da sind. Nur schrittweise wird es der Kirche bei uns zum Bewußtsein kommen, wo überall hin sie gehört, welchen Teig sich durchsäuern soll. Außerdem ist es nötig, die frühere Isolation in Europa und in der Welt zu überwinden. Wir brauchen die Weltkirche, die Nachbarkirchen, aber auch die anderen Christen. Und wir hoffen, daß diese alle auch unsere Erfahrungen und unseren Glauben brauchen. Wir alle sind reich, wir alle sind auch irgendwo arm. Wir alle müssen miteinander teilen.

Wolfgang Palaver (Hg.)

100 Jahre Katholische Soziallehre

Bilanz und Ausblick

Mit der Enzyklika *Rerum novarum* wurde vor 100 Jahren die Geburtsstunde der katholischen Soziallehre eingeläutet.

Was ist der Kirche seitdem in den sozialen Fragen gelungen, wo konnte sie entscheidend in die gesellschaftlichen Prozesse eingreifen, wie praxisnah und verbindlich waren ihre Aussagen wirklich?

Antworten darauf geben namhafte Theologen, Wirtschaftswissenschaftler, Politologen und profunde Kenner der Soziallehre der Kirche.

KULTURVERLAG



Mit Beiträgen von:

Alberto Bondolfi
Herwig Büchele
Franz Furger
Norbert Greinacher
Friedhelm Hengsbach
Erich Kitzmüller
Werner Kroh
Wolfgang Palaver (Hg.)
Anton Pelinka
Eduard Ploier
Severin Renoldner
Alois Riedlsperger
Gerhard Steger
Lieselotte Wohlgenannt

ca. 320 Seiten, brosch.,
DM 34,80 / öS 248,-
ISBN 3-85395-160-0
Erscheinungstermin:
April 1991

ERNST CHR. SUTTNER

Der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche

Fallen auch zwischen den Kirchen die Mauern? Prof. Suttner, Vorstand des Instituts für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Universität Wien, der der offiziellen Dialogkommission zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche seit der ersten Stunde angehört, informiert in seinem Beitrag über Fortschritte und Schwierigkeiten des Gesprächs. Es sind Annäherungen zu verzeichnen, die zu Hoffnungen berechtigen. Aber noch sind viele Probleme ungelöst. Ehrliche Arbeit und gemeinsames Beten werden die Kirchen dem Ziel der Einheit, die keine Einheitlichkeit sein muß, kontinuierlich näherbringen. Tatsächlich ist die festgestellte Einheit schon größer, als viele anzunehmen bereit sind. (Redaktion)

Es wäre ein Mißverständnis zu meinen, der theologische Dialog suche einen Kompromiß in bezug auf die Lehrgegensätze. Um Kompromisse geht es bei Verhandlungen zwischen den Staaten. In der Diplomatie sucht man den Ausgleich, und wenn ein solcher glückt, wird Frieden geschaffen. Ganz anders ist der Auftrag einer Dialogkommission der Kirchen. Denn die Kircheneinheit ist kein Ergebnis menschlichen Tuns; sie kann es nur zwischen jenen geben, die in gleicher Weise vom Heiligen Geist begnadet sind. Die Kircheneinheit kann nicht von uns geschaffen werden, wo sie nicht von Gott her besteht; sie kann von uns nur entdeckt werden, wenn Gott alle erforderlichen Voraussetzungen bereits schenkte, wenn dies aber (wegen des Ballasts aus der Geschichte der Kirche) bislang nicht bemerkt wurde. Von vielen Katholiken und Orthodoxen werden Zweifel erhoben, ob zwischen unseren Kirchen die Voraussetzungen für

die Kircheneinheit bestehen. Darum stellt sich der Dialogkommission in erster Linie die Frage, ob nur die eine von den beiden dialogführenden Seiten die vom Heiligen Geist belebte Kirche Gottes ist, die andere dieser Gnade hingegen verlustig ging. Oder ob die Unterschiede zwischen beiden Gemeinschaften vordergründig sind, weil hinter den verschiedenen Erscheinungsformen in beiden Kirchen derselbe Gottesgeist am Wirken ist und es also Kurzsichtigkeit und Oberflächlichkeit wäre, wegen der Verschiedenheit der Erscheinungsformen weiterhin die tiefe, in Gott wurzelnde Einheit zwischen beiden Kirchen zu übersehen.

Um auf diese Frage die Antwort zu erarbeiten, hat sich die Dialogkommission in der ersten Arbeitsphase mit den Gnadengaben der Kirche befaßt. In ihrer zweiten Phase hat sie sich den Unzulänglichkeiten unserer Kirchen zuzuwenden, die zum Entstehen der zwischen uns aufgetürmten Probleme führten, und sie hat deren Gewicht zu prüfen. Denn den Unzulänglichkeiten und den von ihnen verursachten trennenden Problemen stehen über die Kirchengrenzen hinwegreichende Elemente der Heiligung und der Wahrheit gegenüber. Diese Gaben zu würdigen, sich an ihnen zu freuen und dem Herrn dafür zu danken, ist die geistliche Aufgabe beim Dialog. Forschungsauftrag beim Dialog ist es, die vorhandenen Elemente der Heiligung und der Wahrheit abzuwägen gegen die Unzulänglichkeiten. Die Dialogkommission muß ihre geistliche und ihre forschungsmäßige Pflicht ernst nehmen. Dann kann sie zu jenem wahrhaft theologischen Urteil über die Nähe

bzw. Ferne zwischen den getrennten Kirchen finden, das die Kirchen, die sie eingesetzt haben, von ihr erwarten. Denn Theologie ist nicht nur forschendes Suchen, sondern mit lobpreisendem Dank an Gott verbundenes Nachdenken über das Heilswerk.

Der bisherige Verlauf des Dialogs

Die Dialogkommission hat einen „theologischen Dialog“ zu führen, einen „Dialog der Wahrheit“, dessen Aufgabenstellung eben umschrieben wurde. Ihm ging etwas voraus und ihn muß begleiten, was der große Patriarch Athenagoras I. den „Dialog der Liebe“ nannte: das ausdrückliche Bemühen beider Kirchen, ihr gegenseitiges Verhältnis zu entkrampfen und die Spannungen zwischen ihnen zu vermindern, damit neue wechselseitige Zuneigung aufblühe. Dies hat eine Ähnlichkeit mit dem, was in der heutigen Politik „vertrauensbildende Maßnahmen“ genannt wird. Aber es ist mehr. Es ist eine echte ekklesiologische Notwendigkeit. Denn Gott ist die Liebe, und nur jene, die lieben, können die Wahrheit erkennen.

Der Beginn des „Dialogs der Wahrheit“ und die Zusammensetzung der Kommission, die ihn führen soll, wurden nach vielerlei Vorarbeiten bekanntgegeben, als Papst Johannes Paul II. am Andreasfest des Jahres 1979 den ökumenischen Patriarchen in dessen Bischofsstadt besuchte. Seither führte die Dialogkommission 6 Vollversammlungen durch:

1980 auf Patmos und Rhodos (Gastgeber: das ökumenische Patriarchat)

1982 in München (Gastgeber: das Erzbistum München-Freising)

1984 auf Kreta (Gastgeber: die halbautonome Kirche von Kreta)

1986 und 1987 in Bari (Gastgeber: das Erzbistum Bari-Bitonto)

1988 im Kloster Valamo (Gastgeber: die Orthodoxe Kirche von Finnland)

1990 in Freising (Gastgeber: wiederum das Erzbistum München-Freising)

Diese Versammlungen waren durch zahlreiche Treffen verschiedener Unterkommissionen gut vorbereitet. So gelang es, in München, in Bari und in Valamo je eine gemeinsame, sehr ausführliche theologische Erklärung zu verabschieden.¹ Diese Erklärungen sind die Frucht der ersten Arbeitsphase im Dialog. Mit der Freisinger Tagung wurde die zweite Arbeitsphase eröffnet.

Die drei theologischen Erklärungen der Kommission

Ehe wir uns mit den Aussagen in den theologischen Erklärungen der Dialogkommission befassen, sei ein Wort erlaubt zur Kritik, die an ihnen wegen ihrer schweren Lesbarkeit geübt wird. Zugegeben: Die Texte sind schwierig zu lesen. Aber kann es anders sein? Die Kommission hat die Aufgabe, für unterschiedliche Traditionen gemeinsame Texte zu erstellen. Dies kann sie nur tun, wenn sie sich weder der geläufigen Sprache und Argumentationsweise der einen noch der anderen Seite bedient. Für ihre je eigene Vortragsweise besitzen Katholiken und Orthodoxe eine entsprechende katechetische Erfahrung.

¹ a) „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“, verabschiedet von der 2. Vollversammlung in München, 30. 6.—6. 7. 1982, französischer Urtext in: Irénikon 55 (1982) 350—362; deutsche Übersetzung in: Una Sancta 37 (1982) 334—340. b) „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“, verabschiedet von der 4. Vollversammlung in Bari, 9.—16. 7. 1987, französischer Urtext in: Irénikon 60 (1987) 336—349; deutsche Übersetzung in: Una Sancta 42 (1987) 262—270. c) „Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes“, verabschiedet von der 5. Vollversammlung in Valamo, 19.—27. 6. 1988, französischer Urtext in: Irénikon 61 (1988) 347—359; deutsche Übersetzung in: Una Sancta 43 (1988) 343—351.

Dürfte die Kommission sich „typisch orthodox“ oder „typisch katholisch“ ausdrücken, besäße sie eine erprobte Rede-weise, die leichter verstanden würde; allerdings jeweils nur auf einer Seite, nicht auf der anderen. Versucht man aber, „für beide“ zu sprechen, fehlen im katechetischen Gebrauch erprobte Formulierungen. Um in den gemeinsamen Erklärungen die Redewendungen zu vermeiden, die durch Kontroversen aus vergangenen Jahrhunderten belastet sind, muß in ihnen manches in bisher nicht üblicher und daher der katechetischen Erfahrung entbehrender Form zum Ausdruck kommen. Außerdem ergibt sich, weil die Anliegen beider Seiten eingebracht werden müssen, eine sehr breite Zusammenstellung von Teilaspekten der zu untersuchenden Fragen. Ein Text, der vorträgt, was den Orthodoxen und was den Katholiken zum Thema wichtig erscheint, und der dies unter Verzicht auf alle konfessionsspezifischen Redewendungen zu tun hat, muß auf beiden Seiten schwerfällig erscheinen. Doch ist zu hoffen, daß die Dialogkommission im Lauf ihrer Arbeit noch zu einer flüssigeren *gemeinsamen Sprache* finden wird.

a) *Das Dokument von München*

Als die Kommission 1982 in München ihr erstes Dokument verabschieden konnte, war die Freude groß. Denn seit dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39), seit mehr als 500 Jahren also, wurde zum ersten Mal wieder im Auftrag der beiden Kirchen eine gemeinsame theologische Erklärung vorgelegt. Diese verschweigt nicht, daß es Probleme gibt zwischen den beiden Kirchen. Aber nicht die Probleme, sondern die gemeinsamen Lehren über die hl. Eucharistie sind das Thema. Mancher Katholik, dessen Wissen über die orthodoxe Kirche, bzw. mancher Orthodoxe, dessen Informationen über die katholische Kirche aus landläufigen apologeti-

schen Handbüchern stammen, staunt über den Umfang des gefundenen Konsenses. Weil es aber unmöglich ist, den reichen Inhalt des Dokuments knapp zu umreißen, sei im folgenden etwas dem Übergang der Dialogkommission zur zweiten Arbeitsphase Angepaßtes versucht: Es soll auf jene Züge verwiesen werden, von denen sich hoffen läßt, daß sie besonders hilfreich sein können bei der Behandlung der neuerdings anstehenden Probleme. Dabei ist freilich einzuräumen, daß die Auswahl subjektiv sein wird. Verwiesen wird auf das, was dem Referenten besonders wichtig erscheint. Andere würden vielleicht anderes in den Vordergrund rücken. Zweifellos ist eine Bestandsaufnahme über das, was beim Erfüllen der künftigen Pflichten besonders hilfreich sein kann, am Übergang in die neue Phase des Dialogs erforderlich. Diese Bestandsaufnahme ist allerdings nicht die Aufgabe eines einzelnen Kommissionsmitglieds, sondern Sache der ganzen Kommission. Doch müssen die einzelnen Mitglieder ihre Meinung einbringen, wenn eine gemeinsame Auffassung erarbeitet werden soll. So mag, was folgt, ein vorbereitender Beitrag sein für eine Beurteilung des erlangten „status quaestionis“ durch die Kommission.

Besonders zukunftsweisend erscheint, daß das Dokument folgende zentrale Aussagen macht: Überall dort ist die Kirche, wo in Wahrheit Eucharistie gefeiert wird; Einheit ist geboten zwischen allen lokalen Verwirklichungen der Kirche Christi, die Eucharistie feiern, weil es nur eine einzige Eucharistie gibt; diese Einheit bedeutet im Licht des Geheimnisses des Leibes Christi Aufeinanderangewiesen- und Eingordnetsein der einzelnen Kirchen in die eine, vom Haupt her belebte und geführte Kirche und ist im Licht des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit zugleich Perichorese (gegenseitige Durchdringung) ranggleicher Kirchen, die vom Heiligen Geist

in gleicher Fülle begnadet sind. Ich sehe darin vier wichtige Hilfen für die künftige Arbeit der Dialogkommission.

1. Für beide Kirchen, also auch für die katholische Kirche, wird gesagt, daß die Theologie überall dort die Kirche im wahren Sinn anerkennt, wo vom Bischof, bzw. in seinem Auftrag, Eucharistie gefeiert wird. Es ist also eine Verzeichnung der katholischen Ekklesiologie, wenn man ihr Verständnis von der Einheit der Kirche in einer Weise darstellt, die es ausschließen würde, die Mehrzahl zu gebrauchen und von Kirchen Gottes auf Erden zu reden. Dies ist bereits eindeutig bezeugt in der dogmatischen Konstitution des 2. Vat. Konzils über die Kirche. Das Konzil rückte eine Tatsache wieder ins Licht, die weit hin vergessen war. Es gab viele Katholiken, und es gibt zweifellos noch heute solche, in deren ekklesiologischem Denken die katholische Kirche so sehr als ein einheitliches, ja geradezu monolithisches Ganzes um den Papst erscheint, daß sie eine einzelne Bischofskirche oder den regionalen Zusammenschluß mehrerer Bischofskirchen zu Metropolen bzw. Patriarchaten nicht im eigentlichen Sinn als die Kirche Gottes anzusprechen wagen, sondern darin nur einen Teil, so etwas wie ein Bruchstück der Kirche sehen. Die ekklesiologischen Vorstellungen dieser Kreise beherrschen das Bild, das in den apologetischen und konfessionskundlichen Handbüchern anderer christlicher Kirchen von der katholischen Ekklesiologie gezeichnet wird. Es hat große Tragweite für die Behandlung der ekklesiologischen Divergenzen im weiteren Verlauf des Dialogs, daß katholischerseits die Ergänzungsbedürftigkeit einer Ekklesiologie festgestellt ist, die nur in der Einzahl, nicht auch in der Mehrzahl von Kirche Gottes auf Erden spricht. Man-

che Besorgnisse auf orthodoxer Seite, die sich von der vermeintlich exzessiven, nach der Befürchtung vieler sogar monolithischen Einheit der katholischen Kirche herleiten, dürften damit an Gewicht verlieren.

2. Umgekehrt entzieht die Aussage, daß die Gemeinschaft zwischen den Bischofskirchen innerhalb einer Region in die Gemeinschaft zwischen den Schwesterkirchen hinein überschritten werden muß,² mancher Besorgnis auf katholischer Seite den Boden. Wie nämlich die Einheitsvorstellungen bestimmter Katholiken auf orthodoxer Seite Beunruhigung und Widerspruch auslösten, so haben manche Aussagen von orthodoxen Theologen über die kirchliche Autokephalie bei Katholiken Befürchtungen und die weit verbreitete Vorstellung geschaffen, daß es für die orthodoxe Ekklesiologie über die autokephalen Kirchen hinaus keinen institutionellen Ausdruck der Einheit mehr gäbe. Auch dies ist in der gemeinsamen Erklärung als unbegründet bzw. ergänzungsbedürftig ausgewiesen. Das Münchener Dokument zeigt, wieviel Anlaß Katholiken wie Orthodoxe haben, ihre alten Bedenken zur Ekklesiologie der Schwesterkirche neu auf Stichhaltigkeit zu überprüfen.

Die Einsicht, daß überall, wo wahrhaft Eucharistie gefeiert wird, die Kirche ist, und zwar die eine Kirche, weil es nur die eine reine Braut Christi gibt, wird Orientierung sein bei aller weiteren Arbeit der Dialogkommission. Die Dialogkommission wird erstens zu bedenken haben, daß niemals eine Kirche durch ihr ekklesiales Glaubenszeugnis von der Wahrheit wegführt. Denn die Kirche darf die göttliche Wahrheit unfehlbar lehren. Unfehlbar lehren heißt nicht die Fülle der Wahrheit aussprechen können; dies ist der irdischen

² Siehe Münchener Dokument, Teil III, Abschnitt 3b.

Kirche nicht gewährt. Nach dem hl. Paulus gilt: Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser prophetisches Reden, und erst wenn das Vollendete kommt, wird das Stückwerk vergehen (vgl. 1 Kor 13,9–10). Unfehlbar lehren heißt vielmehr, daß das kirchliche Lehren bei aller Verbesserungsbedürftigkeit dank des Beistandes des Heiligen Geistes auf die Wahrheit hin ausgerichtet bleibt. Wir dürfen den Besonderheiten im Leben und Lehren einer bestimmten Kirche durchaus reserviert gegenüberstehen, aber es wäre widersinnig, prüfen zu wollen, ob eine Gemeinschaft, von der wir erkannt haben, daß sie wirklich die Kirche Christi ist, ihre Gläubigen in die Irre führt. Dies schließt unser Glaubensbekenntnis als Unmöglichkeit aus.³ Vielleicht ist die Lehre einer bestimmten Kirche zu einem bestimmten Thema sehr oder sogar über die Maßen einseitig. Deswegen hat jede Kirche die Pflicht, auf andere Kirchen zuzuhören, und sich im erforderlichen Ausmaß zu korrigieren. Doch steht fest, daß das Korrigieren stets im Zusammentragen der Einsichten bestehen muß. Nie kann es erfolgen durch glattes Verwerfen der bisherigen Lehre einer Kirche und durch bloße Übernahme von dem, was eine andere Kirche lehrt. Denn das Glaubenszeugnis jeder vom Heiligen Geist geführten Kirche muß Würdigung erfahren und darf niemals in einem bestimmten Punkt schlicht und einfach zurückgewiesen werden. Dies wird, wenn Katholiken und Orthodoxe sich gegenseitig als Kirche anerkannt haben, bei der Besprechung der Lehrun-

terschiede zwischen ihnen die Leitlinie abgeben müssen. Die Einsicht, daß es viele Kirchen gibt, die miteinander die eine Kirche sind, hat ferner zur Folge, daß aus ekklesiologischer Notwendigkeit auch bei Kircheneinheit zwischen den Kirchen Grenzen bestehen bleiben. Es ist undenkbar, daß bei der Einigung die kirchlichen Autonomien eingeschmolzen werden, denn dies wäre ein Verstoß gegen ein Grundgesetz der im Dokument von München vorgetragenen gemeinsamen Ekklesiologie von Katholiken und Orthodoxen. Daraus ergeben sich Rückschlüsse auf die Modalitäten einer Einigung unserer Kirchen. Schließlich steht als eine weitere Folgerung aus der genannten Einsicht die Vermutung für das Zusammengehören aller Kirchen, sodaß im Dialog die Beweislast nicht bei jenen liegt, die für die Einheit eintreten, vielmehr bei den anderen, die wegen der de facto bestehenden Probleme meinen, daß sich die Kirchen voneinander nicht nur durch legitime Eigenarten oder eventuell durch zu verbessernde Einseitigkeiten unterscheiden, daß es vielmehr zwischen ihnen eine geistliche Spaltung gebe, von der das Schisma eine zwar betrübliche, aber doch unausbleibliche Folge sei. Dann aber muß die Dialogkommission keine Begründung für das Beenden des Schismas erarbeiten, wie manche von ihr erwarten. Sie hat dann vielmehr zu fragen, wie und woher es die Kirchen weiterhin rechtfertigen könnten, sich voneinander fernzuhalten.⁴

3. Wichtig erscheint, daß die Münchener Erklärung den christologischen und den

³ Hierzu ausführlicher unser Beitrag: „Er führt seine Kirche auf dem Weg der Wahrheit“, in: *Der christliche Osten* 44 (1989) 298f.

⁴ Vgl. die Mahnung des Metropoliten Damaskinos Papandreou: „Es ist von kirchlicher Seite noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, ob unsere Unterschiede eine gegenseitige Kommunionverweigerung rechtfertigen. . . . Ich denke, man muß in der Tat auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: ‚Dürfen wir miteinander kommunizieren?‘, sondern auch: ‚Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?‘ Denn auch dies darf doch nur geschehen, wenn wirklich das Wesentliche des Glaubens und der Kirchenordnung dazu zwingt. Geschieht es ohne solchen zwingenden Grund, machen wir uns schuldig.“ (Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou. Hg. von W. Schneemelcher, Stuttgart 1986, S. 91.).

trinitarischen Vergleich nebeneinanderstellt, den das Neue Testament beim gleichnishaften Reden von der Kircheneinheit verwendet. Die beiden Vergleiche ergänzen einander. Der eine zeigt, wie die Kirche ihr Leben von oben her, von ihrem Haupt, empfängt, und er macht deutlich, daß sie im Gehorsam zum Erlöser und Heiland, der sie begründete und führt, und zu den Amtsträgern, die in Christi Sendung stehen, auf das Eschaton zuzugehen hat, damit schließlich alles dem Vater übergeben werde. Der andere Vergleich erläutert, wie der Heilige Geist, der Lebendigmacher, in den Erlösten ewiges Leben aufblühen und die von ihm getragenen vielen, an jedem Ort je voll begnadeten und daher ranggleichen Kirchen zur Koinonia zusammenwachsen läßt, damit sie die Einheit und wechselseitige Liebe der drei göttlichen Personen abbilden, bei denen es weder Subordination noch Herrschaft des einen gegenüber dem anderen gibt. In unterschiedlicher Deutlichkeit ist beides in der Ekklesiologie unserer beiden Kirchen gewahrt. Daß die gemeinsame Erklärung beides nebeneinandersetzt,⁵ weist für die weitere Kommissionsarbeit den Weg, daß es gilt, beide Sichtweisen anzuerkennen, nicht zwischen ihnen auszuwählen.

4. Vielversprechend ist, daß die Dialogkommission mit dem 2. Vat. Konzil gleicher Auffassung ist, welches Kriterium beim Fragen nach der ekklesialen Würde einer anderen Ortsgemeinde Anwendung finden solle. Das 2. Vat. Konzil richtete diesbezüglich das Augenmerk auf die Eucharistie und sagte im Ökumenismusdekret von den Ortskirchen, die „in der Kraft der apostolischen Sukzession das

Priestertum besitzen“, daß „sich durch die Feier der Eucharistie in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes aufbaut und wächst“. In der Eucharistiefeier anerkennt das 2. Vat. Konzil nämlich „die Quelle des Lebens der Kirche und das Unterpfund der kommenden Herrlichkeit, bei der die Gläubigen, mit ihrem Bischof geeint, Zutritt zu Gott dem Vater haben durch den Sohn, das fleischgewordene Wort, der gelitten hat und verherrlicht wurde, in der Ausgießung des Heiligen Geistes, und so die Gemeinschaft mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit erlangen, indem sie der göttlichen Natur teilhaftig geworden sind.“⁶ Als ebenso entscheidend wird die Feier einer wahren Eucharistie in der Münchener Erklärung bezeichnet:

„Tatsächlich wird das Ereignis, das ein für allemal eingetreten ist, aktualisiert und manifestiert, wenn die Lokalkirche die Eucharistie feiert. Dann gibt es in der Ortskirche weder Mann noch Frau, weder Sklaven noch Freie, weder Juden noch Heiden. Dann wird eine neue Einheit mitgeteilt, die alle Trennungen übersteigt und die Gemeinschaft mit dem Leib Christi wieder herstellt. . . . Sie ist die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, welcher die zerstreuten Kinder Gottes sammelt. Die Einheit von Taufe und Firmung trägt dann ihre Frucht. Und durch die Kraft des Leibes und des Blutes des Herrn, welches erfüllt ist vom Heiligen Geist, wird die Sünde geheilt, die nicht aufhört, auch die Christen anzugreifen, und die das Hindernis für die Wirksamkeit des Lebens für Gott in Christus Jesus, das wir in der Taufe empfangen haben, darstellt. Dies gilt auch von der Sünde der Spaltung, deren sämtliche Formen dem Willen Gottes widersprechen.“⁷

Das 2. Vat. Konzil und die Dialogkommission sprechen gleichermaßen deutlich davon, daß die Teilnehmer einer jeden wahren Eucharistiefeier mit der Fülle der Heilsgaben Gottes beschenkt werden. Allerdings trat die Dialogkommission aus

⁵ Teil III, Abschnitte 1 und 2.

⁶ Vgl. *Unitatis redintegratio*, Nr. 15. Weitere Ausführungen über die Verwendung dieses Kriteriums durch das 2. Vat. Konzil und über Perspektiven für den Ökumenismus, die sich daraus ergeben, in unserem Beitrag: „Die ökumenische Dimension der Liturgie“, in: K. Schlemmer (Hg.), *Gottesdienst — Weg zur Einheit*. (= *Quaestiones disputatae*, 122), Freiburg 1989, S. 127–142.

⁷ Teil II, Abschnitt 1.

gutem Grund noch nicht heran an die Frage, in welchen Ortskirchen die Feier einer wahren Eucharistie anerkannt werden darf. Sie hätte sonst schon im ersten Dokument über die gegenseitige Anerkennung unserer beiden Kirchen bzw. über ihre gegenseitige Verwerfung befinden müssen. Ein solcher Schritt kann nicht gleich zu Beginn des theologischen Dialogs gesetzt werden. Die Unausweichlichkeit aber, mit der bereits das erste gemeinsame Dokument auf ihn hindrängt, beweist, daß sich die Kommission von Anfang an um die Kernfrage mühte. 5. Vieles, dem über die vier besprochenen Punkte hinaus im Dokument großes Gewicht zukommt, wurde hier übergangen, weil — wie gesagt — nur herausgestellt werden soll, was in besonderer Weise Hilfe sein mag für das Gespräch über anstehende Probleme. Ein ausdrücklicher Hinweis erscheint aber noch angebracht auf die Aussage, daß sich das eucharistische Geheimnis vollzieht „in dem Gebet, welches die Worte, durch die das fleischgewordene Wort das Sakrament eingesetzt hat, und die Epiklese miteinander verbindet.“⁸ Dies charakterisiert den Geist, in dem der Dialog aufgenommen wurde. Zu dem leidigen Streit, ob das eucharistische Mysterion durch die Einsetzungsworte oder durch die Epiklese (Gebet zur Herabrufung des Hl. Geistes) vollzogen wird, kam es erst, als das Schisma zwischen Lateinern und Griechen längst bestand und als unsere zerstrittenen Väter jeden Anlaß, die Kontroversen zu vermehren, gerne aufgriffen. Wie die Geschichte zeigt, wurden mehrfach Verschiedenheiten, die es seit ältesten Zeiten gab und die man lange Zeit nebeneinander gelten ließ, irgendwann zu Kontroversfragen hochgespielt. Daß die Dialogkommission, wie dieses Beispiel zeigt, über

solches ruhig hinweggeht, muß hervorgehoben werden.

b) Das Dokument von Bari

Wie die Einleitung der Erklärung von Bari (1987) feststellt, handelt diese von der Einheit im Glauben als Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten, von der Zusammengehörigkeit von Taufe, Firmung (Myronsalbung) und Eucharistie als den sogenannten Initiationssakramenten und von der Beziehung zwischen diesen Sakramenten und der Einheit der Kirche (Nr. 4). Dabei gilt besondere Aufmerksamkeit der Frage, wie der Glaube, der als göttliches Geschenk vollendet ist, dennoch von der Kontingenz geschichtlichen Daseins betroffen wird, weil Gott diese Gabe den heilsbedürftigen Menschen, die endlich sind, tatsächlich zueignet und der Glaube dadurch unauflösbar zugleich Antwort des Menschen ist, der die göttliche Gabe annimmt (Nr. 5). Gemäß der Absicht, das für künftige Themen der Dialogarbeit Wichtige herauszustellen, sei hingewiesen auf eine Feststellung über das Wachstum des Glaubens aufgrund gewährter *Communio* im sakramentalen Leben und auf Ausführungen über die Wichtigkeit und zugleich geschichtliche Bedingtheit der Formulierungen im Glaubensbekenntnis und in den Standardgebeten der Eucharistiefeier. Denn beides erscheint hilfreich, wenn ein Gespräch geführt werden muß über Unterschiede in der Lehre.

1. Wer vom Glauben als der Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten handelt, muß, so stellt das Dokument fest, Bedacht nehmen, „daß der Glaube als vorausgehende Bedingung, die schon in sich selbst vollendet ist, vor der sakramentalen Gemeinschaft betrachtet werden muß, daß er aber durch die sakramentale

⁸ Teil I, Abschnitt 6.

Gemeinschaft, welche Ausdruck des Lebens der Kirche und Mittel für das geistliche Wachstum jedes ihrer Glieder ist, vermehrt wird. Das muß bedacht werden, damit man das Problem des Glaubens als Bedingung der Einheit nicht auf unzulängliche Weise angeht“ (Nr. 3). Wenn also die Kommission bei ihren weiteren Arbeiten einen Schatten entdecken wird, der die alarmierende Sorge wachruft, daß ein Ungenügen des heiligen Glaubens vorliege, wird jedesmal zu prüfen sein, von welcher Art der entdeckte Schatten ist. Es muß gefragt werden, ob er vielleicht wegen der Verweigerung der Gemeinschaft entstand. Ein Schatten, von dem dies gälte, dürfte keineswegs zu einem verbotenden Hindernis für die sakramentale Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen erklärt werden. Er müßte im Gegenteil durch ein geistliches Wachstum überwunden werden, das erst aus der sakramentalen Gemeinschaft erfließt. Denn „die Kirche ernährt und entwickelt durch die Sakramente die Gemeinschaft des Glaubens ihrer Glieder“ (Nr. 6). Die Kommission wird sich diese Einsicht vor Augen halten müssen, um sich vor dem verhängnisvollen Irrtum zu bewahren, daß sie unter Hinweis auf den entdeckten Schatten die Sakramentengemeinschaft in jenen Fällen ablehnt, in denen diese das angemessene Heilmittel darstellt.

2. Unzweideutig bekennt sich die Erklärung zur Wichtigkeit und Unverletzlichkeit der kirchlichen Glaubensformeln. Deren Geringachtung betrachtet sie als schweren Verlust und Verstoß gegen die Glaubenseinheit. Doch betont sie zugleich deren historische Bedingtheit, denn die Formulierungen wurden zu einem bestimmten Zeitpunkt geschaffen. Sie konnten, wie in der Erklärung ausdrücklich gesagt wird, in früherer Zeit und können noch heute mit anderslautenden Formulierungen koexistieren, sofern gewisse Bedingungen erfüllt sind. Die

stets als Vorbedingung für die Einheit in den Sakramenten einzufordernde Einheit im Glauben ist deshalb nicht gleichbedeutend mit einer Forderung auf Einheitlichkeit in den Formulierungen.

Außerdem wird herausgestellt, daß in bestimmten Fällen konkrete Entwicklungen, die in einem Teil der Christenheit eintraten, von dem anderen Teil als legitime Entwicklungen betrachtet wurden. In besonderer Weise zukunftsweisend für die weitere Arbeit im Dialog ist, daß die Erklärung von Bari auch Kriterien angibt, an denen die Legitimität von Entwicklungen überprüft werden kann, die in einem Teil der Christenheit erfolgten. In den Jahrhunderten des Schismas zwischen Griechen und Lateinern gingen nämlich beide Seiten in Einzelfragen der Lehrentwicklung ihren je eigenen Weg. So wird die Dialogkommission in mehreren Fällen zu prüfen haben, ob die verschiedenen Ausformulierungen der kirchlichen Lehre, zu denen es im Lauf des 2. Jahrtausends in der orthodoxen bzw. in der katholischen Kirche kam, „als ein legitimer Ausdruck des Glaubens betrachtet werden (können), der die Sakramentengemeinschaft nicht unmöglich macht“ (Nr. 32). Indem die Dialogkommission von konkreten Entwicklungen in einem Teil der Christenheit spricht, die legitim sein können, weist sie jene aprioristische Apologetik als ekklesiologisch unrichtig ab, die kirchlichen Lehrentwicklungen nur dann Gültigkeit und Legitimität zuerkennen will, wenn diese auf ökumenischen Konzilien sanktioniert wurden. Dies eröffnet neue Wege im Dialog und gibt methodische Anleitung für weitere wichtige Schritte. Denn damit ist einerseits eingeräumt, daß nicht nur die Gesamtkirche, sondern auch eine Gemeinschaft von Ortskirchen (z. B. ein Patriarchat) einer bestimmten theologischen Lehre das Siegel der Gültigkeit aufdrücken kann. Andererseits wird damit aber auch zuge-

standen, daß keiner Lehre ein Ausschließlichkeitsanspruch zukommt, die deswegen Gültigkeit beanspruchen darf, weil sie durch bestimmte Kirchen feierlich anerkannt wurde und von deren Schwesterkirchen nicht verworfen werden darf. Eine solche Lehre wurde in einem bestimmten geistesgeschichtlichen Kontext ausformuliert und empfing in diesem Kontext von einer bestimmten Gemeinschaft von Ortskirchen das Siegel ihrer Gültigkeit. Darum ist sie für jene Gläubigen, die der nämlichen geistesgeschichtlichen Tradition zugehören, selbstverständlich verbindliche kirchliche Theologie. An diese Gläubigen das Ansinnen zu stellen, daß sie die betreffende Lehre solange einer völlig freien Diskussion unterziehen lassen sollten, bis alle Kirchen ihr ausdrücklich beipflichten, wäre unerhört. Aber nicht weniger unerhört wäre es, die geistesgeschichtliche Bedingtheit der Zustimmung durch die Gemeinschaft nur bestimmter Ortskirchen außer acht zu lassen und unverzüglich für die Gesamtkirche verbindlich machen zu wollen, was situationsbezogen für gültig erkannt wurde. Die Dialogkommission wird dies zu bedenken haben, wenn sie bestimmte Einzelthemen aus der westlichen Tradition (wie z. B. die Filioque-Frage⁹ oder die tridentinische Sakramententheologie) bzw. aus der östlichen Tradition (wie z. B. die palamitische Distinktion zwischen Gottes Wesen und seinen Energien) besprechen wird müssen.¹⁰

3. Bezüglich der sogenannten Initiations-sakramente befaßt sich das Dokument mit der unterschiedlichen Spendepraxis von Katholiken und Orthodoxen. Es stellt fest, daß Bedingungen der Geschichte die Unterschiede herbeiführten, und macht klar, daß verschiedenes pastorales Vorgehen, sofern es die nötigen Bedingungen wahr, ebenso legitim sein kann wie unterschiedliches Formulieren in der kirchlichen Glaubensverkündigung. Doch wurden anders als in den Passagen, in denen von den verschiedenen Lehrformulierungen und ausdrücklich auch von den Bedingungen ihrer Legitimität die Rede ist, die nötigen Bedingungen für die Legitimität unterschiedlichen pastoralen Vorgehens nicht niedergeschrieben. Nur wird „in Erinnerung gerufen, daß das 879/80 gemeinsam durch die beiden Kirchen gefeierte Konzil von Konstantinopel festgesetzt hat, jeder (Patriarchal)-Sitz solle die alten Gewohnheiten seiner Überlieferung beibehalten, die Kirche von Rom ihre eigenen Gewohnheiten, die Kirche von Konstantinopel die ihrigen, ebenso die orientalischen Throne“ (Nr. 53). Diese pauschalen Worte am Schluß der Erklärung lassen aber unausgesprochen, auf welche Gewohnheiten sie genau vom genannten Konzil bezogen wurden, wie weit oder wie eng also die Variabilität sein darf, die sie rechtfertigen können. Der Hinweis auf das Konzil möge von Kirchenhistorikern als Forschungsauftrag verstanden werden.

⁹ Hinsichtlich dieser Frage wird unter Anwendung der in der Erklärung von Bari vorgelegten Richtlinien nach einer Lösungsmöglichkeit gesucht in dem Beitrag: „Ist das Filioque noch kirchentrennend?“, in: *ThPQ* 137 (1989) 248–258.

¹⁰ In allen solchen Fällen stellt sich die Frage, ob Entwicklungen, die in einem Teil der Christenheit eingetreten sind, zu echten Kontradiktionen zwischen den Kirchen führten und eine Glaubensspaltung zwischen ihnen anzeigen. Oder ob die verschiedenen Kirchen sich voneinander dadurch unterscheiden, daß sie in nicht deckungsgleichen Aussageweisen über dasselbe Glaubensgeheimnis (das transzendenter Art ist und notwendigerweise jeden sprachlichen Ausdruck sprengt) reden und dabei je einen anderen Aspekt der Wahrheit in den Vordergrund rücken. Dann besteht zwischen ihren Lehren keine Kontradiktion, sondern polare Spannung. Ausführungen hierzu und über das Problem, bis zu welchem Grad in solchen Fällen die Kompatibilität der kirchlichen Lehren von der Theologie einsichtig gemacht werden muß, ehe die Zustimmung zur *Communio* zwischen den Kirchen erteilt werden kann, im Abschnitt „Kirchengemeinschaft bei unterschiedlichem Ausdruck für den Glauben?“ des in Anm. 9 benannten Beitrags.

c) *Das Dokument von Valamo*

1. In diesem Dokument (1988) heißt es: „Durch seine Weihe erhält der Bischof alle Vollmachten, die zur Erfüllung seiner Aufgaben notwendig sind“ (Nr. 29) und: „Durch seine Weihe wird jeder Bischof Nachfolger der Apostel, welche auch immer die Kirche ist, der er vorsteht, oder welche Vorrechte diese Kirche auch hat unter den übrigen Kirchen“ (Nr. 49). So wird außer Streit gestellt, daß das Weihen sakrament den Bischöfen die geistliche Würde und die verantwortungsvollen Pflichten ihres Dienstes überträgt, und daß allen Bischöfen durch die Weihe dieselbe Amtsvollmacht gegeben wird. Das 2. Vat. Konzil hat eine innerkatholische Unsicherheit bezüglich der Relation zwischen Priester- und Bischofsweihe behoben. So konnte katholischerseits diese Aussage mit der erforderlichen Klarheit gemacht werden, um tief wurzelnden orthodoxen Besorgnissen zu begegnen, die katholische Ekklesiologie sähe im Papst etwas wie ein „Überbischofsamt“. Auch wurde ausdrücklich herausgestellt (Nr. 27 und 29), daß es der kanonischen Rechtmäßigkeit bedarf, damit ein Bischof geweiht werden und er als Geweihter seine Amtsvollmachten ausüben kann. Daß die katholische Ekklesiologie herkömmlicherweise zwischen „*potestas ordinis*“ und „*potestas regiminis*“ unterscheidet, ist also nicht unbegründet, und dem Mißverständnis wird gesteuert, daß die hohe Wertschätzung für die Sakramentalität der Bischofsweihe dazu zwingt, neben der sakramentalen Weihe jede andere Grundlage für Amtsausübung in der Kirche in Zweifel zu ziehen. Eine Klärung dieser Art, die hitzigen Streitereien der letzten Jahrhunderte den Boden entzieht, erlaubt zu hoffen, daß manche Kapitel konfessioneller Polemik zwischen unseren beiden Kirchen, die — ähnlich der Kontroverse um den Augenblick der Konsekration der

eucharistischen Gaben — nach dem Ausbruch des Schismas aufgebläht wurden, bei ehrlichem Aufeinander-Hinhören zur Ruhe kommen werden. Entbrannten die meisten Streitfragen doch deswegen, weil man den echten „Sitz im Leben“ für die Aussagen und kirchlichen Lebensformen der anderen nicht zur Kenntnis nahm, sondern ihnen aus Mißverständnis Motive unterstellte, die ihnen ferne lagen.

2. Besondere Hoffnung machen die Schlußworte des Dokuments, die dazu auffordern, das Thema des Primats des Bischofs von Rom nicht als isoliertes Problem zu betrachten, vielmehr das Gespräch darüber anzugehen mit Blick auf die Notwendigkeit einer Gemeinschaft zwischen den Ortskirchen (Nr. 55). Es ist einer theologischen Dialogkommission angemessen, kein Thema, dem eine der Schwesterkirchen größtes geistliches Gewicht beimißt und worin sie eine Kernfrage ihrer Ekklesiologie erblickt, in der Vorgehensweise polemischer Apologeten zu behandeln. Diese handeln bekanntlich sogar die wichtigsten Fragen wie isolierte Einzelthemen ab, in der Hoffnung, sie auf diese Weise umso leichter aufgreifen und abschmettern zu können.

Über ein Thema von großem Gewicht kann eine theologische Dialogkommission nur dann die Beratung in einer ihrem kirchlichen Auftrag würdigen Weise aufnehmen, wenn sie den vollen ekklesiologischen Kontext der Fragestellung mitbedenkt. Der Aufruf im Dokument von Valamo zur Kontextualisierung des Papstthemas ist ein Hoffnungszeichen für den Dialog.

3. Unmittelbar vor diesem Aufruf heißt es:

„Auf den ökumenischen Konzilien, die in kritischen Augenblicken im Heiligen Geist versammelt waren, haben die Bischöfe der Kirche mit höchster Autorität gemeinsam Glaubensentscheidungen getroffen und Kanones erlassen, um die Überlieferung der Apostel unter geschichtlichen Bedingungen zu bestätigen, welche unmittelbar den Glauben, die Einheit und das

Werk der Heiligung des ganzen Volkes Gottes bedrohten und so die Existenz der Kirche selbst und ihre Treue zu ihrem Gründer, Jesus Christus, aufs Spiel setzten“ (Nr. 54).

Die Dialogkommission fügt an die Feststellung keine Schlußfolgerung an. Aber es ist nur zu evident, daß es des öfteren kritische Augenblicke gab, und daß es um der Treue der Kirche zu ihrem Gründer willen mehrfach einer Bestätigung der Überlieferung der Apostel unter geschichtlichen Bedingungen bedurft hätte und heute wieder bedarf. Ohne es direkt auszusprechen, fragt die Kommission hier nach der Gegenwart. Wenn die Kirche unserer Tage sich hinreichend müht und wenn sie mit genügender Intensität darum betet, wird der Dialog hoffentlich hilfreich sein, damit im dritten Jahrtausend auf angemessene Weise wieder geschieht, was die Kirche in den Jahrhunderten der gemeinsamen Konzilien tat, was aber im zweiten Jahrtausend unterblieb.

Der Anfang der zweiten Arbeitsphase war nicht leicht

Die 5. Vollversammlung beschloß 1988, die künftige Kommissionsarbeit auf jene Schwierigkeiten zu verwenden, um dererentwillen sich unsere Kirchen seit langem voneinander abgrenzen. Als im Juni 1990 in der oberbayrischen Bischofsstadt Freising die 6. Vollversammlung tagte, begann die neue Phase, und für sie war zunächst die rechte Arbeitsweise zu

suchen. Bekanntlich war die Methodenfrage im Dialog von Anfang an schwierig; die erste Vollversammlung war ihr ganz und gar gewidmet. Denn es gibt in der Kirchengeschichte kein Modell für den gegenwärtigen Dialog. Ohne daß man sich auf ein Vorbild aus früherer Zeit hätte stützen können, mußte man ein Verfahren entwerfen, das dem sehr unterschiedlichen Herkommen beider Seiten angemessen ist.¹¹ Da eine ganze Vollversammlung nötig war, um ein solches Verfahren für die *erste Arbeitsphase* zu finden, in der es um die *Gemeinsamkeit* zwischen den beiden Kirchen ging, sollte sich keiner wundern, daß es erst recht schwer war, für die *zweite Phase*, für das Behandeln der *Schwierigkeiten*, die rechte gemeinsame Vorgehensweise zu finden.

Eine weitere Erschwernis erwuchs aus den jüngsten Umwälzungen im kirchlichen Leben Ost- und Südosteuropas. Denn diese ließen eine von den Fragen, die man 1988 als die ersten Themen für die neue Phase vorgeschlagen hatte, in einer Weise eskalieren, die damals niemand vorausahnen konnte. Man hatte als eigentliche Tagesordnung für die erste Begegnung der zweiten Phase festgelegt, die ekklesiologischen und kanonischen Konsequenzen aus den bisherigen Arbeiten zu ziehen und nach der Konziliarität und Autorität in der Kirche zu fragen. Dabei wäre die Papstfrage in den Blick getreten.¹² Daneben sollten erste Vorarbeiten geleistet wer-

¹¹ Zu den Verfahrensschwierigkeiten, die eine Folge des unterschiedlichen Herkommens sind, vgl. E. Chr. Suttner, Die Partnerkirchen im offiziellen orthodox-katholischen Dialog. Ihre Einheit und ihre Vielgestaltigkeit, in: Una Sancta 36 (1981) 333–345; 37 (1982) 13–14.

¹² Bezüglich der eigentlich vorgesehenen Themen wurde die Freisinger Vollversammlung ernsthaft vorbereitet. Über Konziliarität und Autorität in der Kirche lag ein weit gereifter Textentwurf vor (der als Arbeitsunterlage für die Plenarsitzung der Diskretionspflicht unterliegt und daher nicht veröffentlicht werden konnte). Auch das Papstthema war zwischen Theologen beider Kirchen eifrig diskutiert worden. Daß auch in dieser Frage alte Fronten aufbrechen, zeigte sich z. B. beim Regensburger ökumenischen Symposium 1989, als von keinem der anwesenden orthodoxen Teilnehmer Widerspruch eingelegt wurde gegen die These: „Die Kontroverse über den Papst zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche geht nicht über die prinzipielle Frage, ob es einen Bischof geben könne, dem eine besondere Sorge auferlegt ist für die Einheit des Bischofskollegiums und damit für die Kircheneinheit überhaupt. Die Kontroverse geht vielmehr über die Modalitäten, unter denen das päpstliche Amt als Dienst an der Einheit zu führen ist.“ Vgl. den bald erscheinenden Dokumentationsband über dieses Symposium.

den, damit in absehbarer Zeit auch die Gravamina der Orthodoxie zur Sprache kämen, die für sie mit der Existenz der mit Rom unierten östlichen Kirchen verbunden sind. Doch in der Zwischenzeit kam es zur überraschenden Befreiung großer unierter Kirchen, denen mehr als 40 Jahre die Religionsfreiheit verweigert war. In der Vehemenz der Entwicklung geschahen dabei und geschehen noch immer Dinge, die besser nicht sein sollten. Die Turbulenzen bestürzten einzelne orthodoxe Kirchen so sehr, daß sie nicht einmal ihre Vertreter nach Freising kommen ließen. Mit nur unvollständig versammelten orthodoxen Gesprächspartnern begann daher die zweite Arbeitsphase des Dialogs über ein Thema, über das mitten im Umbruch

der Verhältnisse niemand „sine ira et studio“ sprechen kann. Verständlich, daß die Situation mehr als einmal ausweglos zu sein schien. Doch immer wieder war zu verspüren, daß Gottes Geist, der beide Kirchen erfüllt, die Delegierten zusammenband, weil viel für den Dialog gebetet wurde. In mühsamster Geburt kam nach Verlängerung der Sitzung um einen Tag, und auch dann erst spät in der Nacht, doch eine gemeinsame Erklärung zustande.¹³ Daß es sie gibt, macht dankbar für das Gelingen des Übergangs zur zweiten Arbeitsphase. Daß sie weit davon weg ist, den berechtigten Wünschen der Kirchen wirklich Rechnung zu tragen, zeigt, wieviel Arbeit noch vor uns liegt.

¹³ Eine deutsche Übersetzung ist veröffentlicht in *Una Sancta* 45 (1990) 327–329.

Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe

Manfred Schulze Fürsten und Reformation

Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation

Wer wagt es, die Kirche zu reformieren? Wer kann sie im 15. Jahrhundert reformieren? Der Papst will es nicht und die Konzilien sind ohnmächtig. Fürsten sind von alters her der Arm der Kirche. Schon vor der großen Wende im 16. Jahrhundert haben sie sich als Reformatoren verstanden. Sie haben Besetzungen und Reformationen durchgesetzt. 1991. Ca. 230 Seiten (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 2). ISBN 3-16-145738-2 Leinen. Ca. DM 138,—

Matthias Benad Domus und Religion in Montaillou

Katholische Kirche und Katharismus im Überlebenskampf der Familie des Pfarrers Petrus Clerici am Anfang des 14. Jahrhunderts

Eine Fallstudie zum Zusammenhang von Alltagserfahrung und religiöser Weltdeutung bei den Anhängern katharischer Asketen.

1990. XI, 398 Seiten und 12 Kunstdruckseiten (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 1). ISBN 3-16-145562-2 Leinen. DM 178,—



J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen

KURT KOCH

Communio und Missio

Zur Mitverantwortung der Laien für die Kirche in ihrer Sendung

Kirchliche Gemeinschaft und Weltsendung sind die beiden Pole, um die das Leben der Kirche kreist. Sie werden jedoch heute nicht selten auseinandergerissen, so daß unheilvolle Polarisierungen die unerfreuliche Konsequenz sind. Die theologische Reflexion hat sich demgegenüber darauf zu besinnen, daß der „Kreislauf“ des christlichen Glaubens und der Kirche gesund bleiben kann. Denn von ihm her läßt sich auch die Sendung der Laien für die Kirche in der heutigen Welt adäquat bestimmen. Der Verfasser ist Ordinarius für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät Luzern.*

Die außerordentliche Bischofssynode im Jahre 1985 verfolgte das Ziel, eine umfassende Bilanz der seit dem Konzil vergangenen zwanzig Jahre zu ziehen und eine grundsätzliche Orts- und Kursbestimmung der Kirche heute und morgen vorzunehmen. Anlässlich dieser Bischofssynode wurde das Postulat aufgestellt, sich in neuer Weise auf die Mysteriendimension der Kirche, auf ihr „Geheimnis“, zu besinnen. Dieses Postulat wurde vor allem von den deutschen Bischöfen eingebracht, während die englischsprachigen Beiträge mehr das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft, die Bischofskonferenzen der Dritten Welt aber besonders die Sendung der Kirche in der heutigen gesellschaftlichen Lebenswelt betonten.¹ Deshalb konnte der Verdacht laut werden, die

Rede von der Kirche als Mysterium sei allzu sehr mißbrauchbar als Versuch und Versuchung zu einer spiritualistischen Dämpfung der Sendung der Kirche in der heutigen Welt sowie als Zeitzeichen zu einem — erneuten — Rückzug der Kirche in ein innerkirchliches Getto.

I. Communio der Kirche und Missio in der Welt

Tiefer gesehen kann es sich bei dieser postulierten Rückbesinnung auf das Geheimnis der Kirche freilich nicht um eine Alternative zur kirchlichen Sendung in der heutigen Welt handeln, wohl jedoch um Akzentsetzungen, die aber notwendigerweise zusammengehören und auf keinen Fall isoliert werden dürfen. Denn die Betonung der mysteriologischen Dimension der Kirche kann prinzipiell keinen Gegensatz zur Sendung der Kirche in der Welt darstellen; sie erweist sich vielmehr als deren Fundament, ohne das die kirchliche Sendung auch ohne letzte Begründung und ohne religiöse Energiequelle verbleiben müßte. Daß man an dieser Stelle nur zum Schaden einer gesunden Ökonomie des kirchlichen Lebens trennen kann, was unlösbar zusammengehört, zeigt übrigens die konziliare Bestimmung der Kirche als universales Heils-sakrament für die Welt selbst, insofern der lateinische Begriff „sacramentum“ die Übersetzung des biblischen Terminus

* Vortrag auf dem vom Katholischen Laienrat Österreichs veranstalteten „Forum Ostarrichi“ in Neuho-fen/Ybbs am 29. August 1990. Diese Bildungswoche verfolgte das Ziel, das Nachsynodale Apostolische Schreiben „Christifideles laici“ von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt fruchtbar zu machen für das apostolische Wirken der Laien in Kirche und Gesellschaft Österreichs.

¹ Vgl. dazu: Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper, Freiburg i. Br. 1986.

„mysterion“ ist. Deshalb ist gerade der Sakramentsbegriff in der Lage, gegen alle heute wiederum aktuell gewordenen dualistischen Verhältnisbestimmungen von Kirche und Welt eine „neue, differenzierte, die Autonomie der Welt wie die Autonomie der Kirche wahrende Sicht der Einheit der beiden Bereiche“² zum Ausdruck zu bringen.

Daß man das Geheimnis der Kirche und ihre Sendung in der heutigen Welt auf keinen Fall auseinanderdividieren darf, dies schärft auch das nachsynodale apostolische Schreiben „Christifideles laici“ ein, indem es die Weltsendung der Kirche, insbesondere der Laien, im Geheimnis der Kirche verwurzelt, das es als „Communio“, als Gemeinschaft, faßt: Communio und Missio gehören untrennbar zusammen. Denn die Communio erweist sich zugleich als „Quelle und Frucht der Sendung“.³ Die Weltsendung der Kirche wird dabei vor allem in die Verantwortung der Laien gelegt: „Im Rahmen der Sendung der Kirche vertraut der Herr den Laien in Gemeinschaft mit allen Gliedern des Volkes Gottes einen großen Anteil von Verantwortung an.“⁴ Es ist genau der „Weltcharakter“ der Laien, „der sie auf eigene und unersetzliche Weise zur christlichen Inspirierung der weltlichen Ordnung verpflichtet“.⁵ Deshalb wird die *Hauptverantwortung der Laien in der Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt* gesehen, genauerhin im Praktizieren einer „lebensmäßigen Synthese zwischen dem Evangelium und den täglichen Pflichten ihres Lebens“.⁶

Wenn der Weltbezug das hervorstechende

Kennzeichen des Laien ausmacht, muß in allererster Linie nach einem gesunden Verhältnis zwischen Kirche und Welt überhaupt gefragt werden. Dieses liegt im Kerngeheimnis des Christusglaubens verwurzelt, wie es das Konzil von Chalkedon als *inkarnatorisches Grundprinzip* artikuliert hat. Dieses Konzil sagt von Christus, er sei wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich und in ihm bestünden die zwei Naturen „unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert“. Will man diesem inkarnatorischem Grundprinzip treu bleiben, muß dieses Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus auch gültig und konsequenzenreich sein für das Verhältnis von Kirche und Welt und für das Verhältnis von Communio und Missio in der Kirche selbst und muß auch dieses als „unvermischt und ungetrennt“ wahrgenommen werden.⁷ Doch diese belebende Polarisierung wird auch und gerade heute oft in die beiden Pole auseinanderdividiert und in eine unheilvolle Polarisierung überführt, so daß die gegenwärtige Kirche von zwei großen Versuchungen geschüttelt wird:

1. Die erste Versuchung, die der sogenannten „*Konservativen*“, liegt im Kern darin, daß sie den Pol „unvermischt“ derart verabsolutieren, daß die Tendenz aufkommt, Kirche und Welt zu trennen, daß sie dabei aber blind werden für den anderen Pol „ungetrennt“. Von daher wird verstehbar, warum die „*Konservativen*“ gegen die Kirche, die sich mit und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Welt hin geöffnet hat, den Vorwurf erheben, sie

² W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: E. Klinger/K. Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. FS für K. Rahner, Freiburg i. Br. 1984, 221–239, zit. 236.

³ CL 32.

⁴ CL 32.

⁵ CL 36.

⁶ CL 34.

⁷ Vgl. dazu: K. Koch, Kirchliches Leben im Zeichen des Mysteriums Gottes, in: A. Schilson (Hg.), Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Mainz 1989, 315–332.

habe sich allzu sehr verweltlicht, und es seien durch die geöffneten Fenster in die Kirche allzu viele Übel eingedrungen, die sich in der modernen Gesellschaft angesammelt haben. Ganz konsequent erblicken die „Konservativen“ dann auch die notwendige Therapie der gegenwärtigen Kirchenkrise im Schließen der bisher erreichten Offenheit der Kirche zur Welt hin. Gewiß, diese „konservative“ Position enthält auch Richtiges. Mit gutem Instinkt spüren die „Konservativen“, daß die Kunst, inmitten des großen Pluralismus der heutigen Welt die eigene christliche und katholische Identität zu bewahren, auch von der gegenwärtigen Kirche nicht immer genügend beherrscht wird. Um die Ecke lauert dabei jedoch die Gefahr, die eigene Identität der Kirche allein auf dem Weg der Absonderung der Kirche von der Welt und der Errichtung einer kirchlichen Sonderwelt, gleichsam eines ekklesiologischen „Naturschutzparkes“, zu retten, ohne freilich zu merken, daß aus lauter Angst um die eigenen Konturen der Kirche das inkarnatorische Prinzip selber verraten wird.

2. Die zweite Versuchung, die der sogenannten „Progressiven“, liegt demgegenüber darin, daß sie den Pol „ungetrennt“ derart überpointieren, daß das „unvermischt“ nivelliert und die Kirche einer gefährlichen Verbürgerlichung ausgeliefert zu werden droht. Die Diagnose der „Progressiven“ lautet dahingehend: Die gegenwärtige Kirchenkrise hat ihre Ursache darin, daß die Kirche noch immer zu weltfremd ist. Dementsprechend wird zum energischen Wagnis von neuen Schritten der Kirche auf die Welt hin aufgerufen. Denn die Therapie der gegenwärtigen Kirchenkrise kann gemäß dieser Sicht allein in der entschlossenen Öffnung der Kirche für die Welt liegen. Richtig dar-

an ist, daß es wirkliche Nachfolge Jesu Christi nicht geben kann ohne konkrete Einmischungen der Kirche in die Welt. Die große Versuchung dieser Position besteht aber darin, Ein-Mischung der Kirche in die Welt und Ver-Mischung von Kirche und Welt nicht mehr sauber voneinander zu unterscheiden.

Geht man diesen beiden Versuchungen auf den Grund, erkennt man, daß beide das inkarnatorische Geheimnis des christlichen Glaubens verraten. Daher sind sie darauf angewiesen, aufeinander zu hören und voneinander zu lernen: Kirche und Welt dürfen eben weder voneinander getrennt noch miteinander vermischt werden. Sie müssen vielmehr — sakramental — miteinander vermittelt und zugleich voneinander unterschieden werden: „unvermischt und ungetrennt.“ Konkret impliziert diese Gratwanderung, um einen treffenden Vergleich von *Medard Kehl* aufzugreifen,⁸ daß man das eher „benediktinische“ Ideal, das sich an den biblischen Motiven von der Kirche als dem „Licht der Welt“ und der „Stadt auf dem Berg“ orientiert und damit den Kontrast der Kirche gegenüber der Welt betont, in einem gesunden Gleichgewicht hält mit dem eher „franziskanischen“, beziehungsweise „jesuitischen“ Ideal, des stärker auf die biblischen Bilder von der Kirche als „Salz der Erde“ und als „Sauerteig“ zurückgreift und damit den solidarischen Bezug der Kirche zur Welt akzentuiert.

II. Weltdienst und Heildienst

Diese Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt muß, soll sie glaubwürdig wahrgenommen werden können, freilich auch neues Licht werfen auf die kirchliche Würde des Laien selbst. Dazu ist zunächst eine selbstkritische Aufarbei-

⁸ M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986, 193.

tung von verhängnisvollen Weichenstellungen in der Kirchengeschichte erforderlich im Blick auf das traditionellerweise im Vordergrund stehende Verhältnis zwischen Kirche und Welt und in der Folge auch zwischen den sogenannten „Kirchenchristen“, den Amtsträgern, und den sogenannten „Weltchristen“, den Laien. Besonders seit der Gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert wurde der bereits früh eingetretene pastorale Graben zwischen Amt und Volk noch vertieft, und zwar dadurch, daß man bestrebt war, zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich präzise zu unterscheiden. Die verhängnisvolle Konsequenz dieser Unterscheidung lag nicht nur darin, daß die ursprüngliche, auch biblisch verbürgte Unterscheidung zwischen Kirche und Welt, genauer zwischen Christen und Nichtchristen, in die Kirche selbst hineinverlegt und als Unterscheidung zwischen den kirchenchristlichen Amtsträgern und den weltchristlichen Laien geschichtswirksam wurde, sondern auch darin, daß es zu einer prinzipiellen Aufteilung von Kirchendienst und Weltdienst kam, und der geistliche Bereich den Klerikern vorbehalten und der weltliche Bereich den Laien zugewiesen wurde: Während der Heildienst zur ausschließlichen Aufgabe des Amtes erklärt wurde, galt der Weltdienst als die besondere Domäne des Weltchristen, eben des Laien. Was vom Neuen Testament her gar nicht vorstellbar ist, wurde schließlich durch die fatale Aussage des Gratianischen Dekretes für die Zukunft der Kirche festgeschrieben, daß es in der Kirche zwei grundverschiedene Gattungen von Christen gibt: die

Geistlichen und die Fleischlichen, beziehungsweise Weltlichen.

Diese Grundunterscheidung zwischen dem weltlichen Bereich der Laien und dem geistlichen Bereich des Klerus gilt es zu überwinden,⁹ damit der nur allzu berechtigte Eindruck von *Leo Karrer* nicht mehr aufkommen kann, der wohl die Stimmung vieler engagierter Laien heute weitergibt: „Wir Laien sollen in der Welt erwachsen sein. Aber im innerkirchlichen Bereich werden wir unmündig gehalten.“¹⁰

Zwar enthält die traditionelle Unterscheidung zwischen dem Weltdienst der Laien und dem Heildienst des Klerus durchaus auch Richtiges. Dieses besteht darin, daß in der Tat der Dienst an der Welt, nämlich die Durchdringung und Durchsäuerung aller weltlichen, kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Bereiche mit dem Salz des christlichen Evangeliums, zur primären Glaubensverantwortung und Sendung gerade der Laien gehört. Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums betont deshalb sehr stark den Weltcharakter der Laien, von denen sie sagt, sie übten ihre wahrhaft christliche Sendung mitten in der Welt aus, nämlich in den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens, und sie seien in diesem elementaren Sinn wirkliche *Weltchristen*:

„Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den anderen kund zu tun.“¹¹

In der gleichen Stoßrichtung hebt auch

⁹ Vgl. K. Koch, *Kirche der Laien? Plädoyer für die göttliche Würde des Laien in der Kirche*, Fribourg 1991. In Vorbereitung.

¹⁰ L. Karrer, *Klerikalisierung der Laien und Laisierung des Klerus. Christen sind Mitglieder einer lebendigen und menschenfreundlichen Kirche*, in: Ch. Bender/M. Thull (Hg.), *Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt*, Hildesheim 1987, 32–35.

¹¹ LG 31.

das nachsynodale Schreiben „Christifidelis laici“ den „Weltcharakter“ der Laien hervor:

„Die ganze Kirche ist für diesen Dienst an der Menschheitsfamilie verantwortlich. Aufgrund ihres ‚Weltcharakters‘, der sie auf eigene und unersetzliche Weise zur christlichen Inspirierung der zeitlichen Ordnung verpflichtet, kommt den Laien in diesem Rahmen aber eine besondere Aufgabe zu.“¹²

Mit dieser spezifisch weltlichen Profilierung der Sendung der Laien kann jedoch auf der anderen Seite nicht gemeint sein, daß nicht auch die Amtsträger und selbst die Ordensleute „in der Welt“ lebten — wo denn sonst? Doch während deren Sendung nicht unmittelbar die Gestaltung der weltlichen Verhältnisse berührt, liegt demgegenüber die spezifische Berufung der Laien in der gottgemäßen Regelung der zeitlichen und weltlichen Wirklichkeiten, so daß den Laien in diesen Bereichen eine spezifische Zuständigkeit und authentische Kompetenz zukommt, die von den Amtsträgern dann auch respektiert werden muß.

Von daher versteht es sich von selbst, daß man diese weltliche Existenz der Laien auf keinen Fall negativ oder auch nur pejorativ mißverstehen darf, sondern daß man sie als positive und spezifische Berufung verstehen muß. Und diesen Weltcharakter der Laien gilt es gerade in der heutigen Situation der Kirche zu betonen, in der man durchaus eine neue Form der Weltflucht feststellen muß, indem man die Sendung der Laien vornehmlich im innerkirchlichen Bereich ansiedeln oder gar absorbieren will. In der Linie dieser heute etwas modisch gewordenen Weltflucht gilt derjenige Laie als ein guter Katholik, der möglichst viele Ämter und Aufgaben in der Kirchengemeinde übernimmt, bis er dann schließlich „pfarramtsgeschädigt“ ist und weder genügend Zeit noch Energie

hat, seine Hauptsendung „am weltlichen Tatort“ wahrzunehmen. Wenn sich somit die primäre Sendung der Laien auf die weltlichen Bereiche von Ehe und Familie, von Beruf und Arbeit, von Politik und Wirtschaft, von Wissenschaft und Kultur bezieht, muß jedoch auf der anderen Seite ebenso betont werden, daß dieser primäre Dienst der Laien in der Welt und an der Welt auf gar keinen Fall zu einem bloß weltlichen Dienst heruntergestuft werden darf. Er ist vielmehr gerade als *Weltdienst* zugleich *Heilsdienst*, weshalb man mit *Alexandre Ganoczy* geradezu von der „Heilsnotwendigkeit des Laienapostolates“ sprechen muß:

„Nur durch den laikalen Beitrag kommt jenes menschliche Ganzsein zustande, das das Heil bedeutet und eschatologisch im Werden ist. Gott will seine Gnade, die als seine ungeschuldete Selbstmitteilung auf die Selbstwerdung jedes und aller Menschen abzielt, weitgehend durch seine schwerpunktmäßig ‚weltbezogenen‘ Laien-Apostel vermitteln.“¹³

Der *Dienst der Laien in und an der Welt* ist aber nicht nur Heilsdienst im allgemeinen, sondern zugleich auch ein *kirchlicher Dienst* im speziellen. Wenn nämlich bereits das konziliare Dekret über das Laienapostolat von einem einzigen Plan Gottes spricht, der sowohl die Schöpfung als auch die Erlösung umgreift, so hat dies Konsequenzen für eine gesunde Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt: Wenn die christliche Kirche als ganze ihrem ureigenen Wesen nach entweder Kirche in der Welt und Kirche für die Welt ist oder ihre authentische Existenzberechtigung verliert, dann kommt umgekehrt dem Weltdienst der Laien eine elementare kirchliche Dimension zu. Von daher liegt die kirchliche Aufgabe der Laien nicht nur darin, das Evangelium in der Welt präsent und wirksam zu machen und die heutige Welt mit ihm zu durchdringen, sondern

¹² CL 36.

¹³ A. Ganoczy, Das Apostolat der Laien nach dem II. Vatikanum, in: E. Klinger/R. Zerfuß (Hg.), Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils, Würzburg 1987, 86–106, zit. 94.

auch darin, alles dazu beizutragen, daß die Fragen und Probleme, die Erfahrungen und Erkenntnisse der heutigen modernen Welt in der Kirche präsent und für die Kirche fruchtbar werden können, um auf diesem Weg „für Frischluftzufuhr in der Kirche“ zu sorgen.¹⁴

In diesem elementaren Sinn hat gerade der Weltdienst der Laien innigen Anteil am sakramentalen Grundwesen der Kirche und provoziert erst recht die Notwendigkeit und Unabdingbarkeit der spezifischen Mitverantwortung und Mitentscheidung der Laien innerhalb der Kirche selber. Sind diese nämlich in der Welt kompetent, ja sogar kompetenter als die Amtsträger, und ist ihr Weltdienst ein wirklich kirchlicher Dienst, dann kann und darf ihnen nicht weiterhin ihre Glaubenskompetenz in der Kirche selbst abgesprochen werden. Daß sich diese Glaubenskompetenz der Laien keineswegs nur auf organisatorische Fragen, beispielsweise auf die Auswahl der Weinmarke beim Pfarreiapéritif, bezieht, sondern auch gerade auf Glaubensfragen selbst, hat Kardinal *John H. Newman* hellichtig erkannt und in einem Artikel aus dem Jahre 1859 dargelegt, in welchem er darauf hinwies, daß während der arianischen Krise im 4. Jahrhundert, in der es um das Bekenntnis zur wahren Gottheit Jesu Christi ging, es gerade *nicht* die Bischöfe waren, sondern das gläubige Volk, das den wahren katholischen Glauben durchgetragen und gerettet hat.¹⁵

III. Göttliche Lebensliebe und kirchliche Diakonie am Leben

Bei der Frage nach der Mitentscheidung der Laien in der Kirche handelt es sich

nicht nur um den entscheidenden Ernst- und Testfall für die Glaubwürdigkeit des Weltdienstes der Laien. Diese Frage vermag vielmehr auch neues Licht zu werfen auf das vordringliche Postulat einer religiös-theologischen Verwurzelung der Welt-sendung der laikalen Diakonie. Diese gilt es als fundamentale Sendung der ganzen Gemeinde wiederzuentdecken. Ebenso ist es angebracht, jenen umfassenden und dialektischen Prozeß sensibel wahrzunehmen, den der reformierte Theologe *Jürgen Moltmann* als „Diakonisierung der Gemeinde“ und als „Gemeindewerdung der Diakonie“ bezeichnet hat: „Diakonie ist die Lebensform der Gemeinde Christi, und die Gemeinde Christi tritt durch diakonisches Leben öffentlich in Erscheinung.“¹⁶

Die unbedingte Voraussetzung für das Gelingen dieses Prozesses liegt in der notwendigen Re-Theologisierung der sozialen Arbeit der Kirche im Sinne der urkirchlichen Diakonie. Die damalige Verhaltensweise muß uns auch heute zu denken geben: Die Entschiedenheit der urchristlichen Gemeinden, dem Leiden der damaligen Menschen entgegenzutreten, muß auf die heidnische Welt solchen Eindruck gemacht haben, daß ihr Einsatz für die Armen in den antiken Städten wohl mehr Evangelium unter die Leute bringen konnte als die explizite Verkündigung des Evangeliums selbst. Oder präziser formuliert: Ihre Diakonie war ein inneres Element ihrer Verkündigung. Sie erwies sich als die beste Verkündigung des christlichen Evangeliums, und sie enthielt ein missionarisches Potential, das man nicht überschätzen kann.

Diesbezüglich befinden sich die christli-

¹⁴ *W. Kasper*, Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt. Geschichtliche und systematische Perspektiven, in: *StdZ* 112 (1987) 579–593, zit. 587.

¹⁵ *J. H. Newman*, Über die Befragung der Gläubigen in Sachen des Glaubens, in: *Ausgewählte Werke*, Band 4, Mainz 1959, 253–292.

¹⁶ *J. Moltmann*, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen, Neukirchen 1984, 38.

chen Gemeinden von heute wiederum in einer ähnlichen Situation: Entweder gelingt es ihnen, von der heutigen gesellschaftlichen Umwelt als durch und durch diakonische Gemeinden wahrgenommen zu werden, oder sie werden überhaupt nicht mehr zur Kenntnis genommen. Wirklich diakonisch können die Gemeinden aber nur werden, wenn ihre Diakonie aus der Kernmitte des christlichen Evangeliums fließt. Diese Kernmitte enthält die befreiende Verheißung der Diakonie Gottes selber am Menschen und an seinem Leben. Die ganze biblische Botschaft verkündet Gott als einen Gott nicht des Todes, sondern des Lebens: Gott ist ein Liebhaber des Lebens und als solcher buchstäblich ins Leben der Menschen verliebt. Denn Gottes Urabsichten und elementare Anliegen für den Menschen heißen „Leben“, genauer „Leben in Frieden“ (1 Kor 7, 15). Von daher versteht es sich von selbst, daß die christliche Kirche von Gott dazu berufen ist, sich in der heutigen Welt als Zeichen und Werkzeug der Urabsichten Gottes für seine Menschen unter Tatbeweis zu stellen. Ihre elementarste Sendung liegt deshalb darin, Gottes Heilsakrament für die Welt zu sein und die Lebensabsichten Gottes für die Menschen in Erinnerung zu halten, durch ihre eigene Praxis anschaulich zu machen und, vom Geiste Gottes angetrieben, selber voranzutreiben. Nur als „Anwalt des Menschen“ und seines Lebens¹⁷ ist die christliche Kirche wirklich das Sakrament Gottes und seiner Uranliegen für die Menschen. Wird in diesem Sinne die Diakonie der christlichen Kirche religiös-theologisch vertieft, stellt sie sich als weit mehr heraus

denn als bloß profane Vorfeldarbeit der Kirche für Mission und Evangelisation; sie ist vielmehr die wohl glaubwürdigste Gestalt jener Mission, die das apostolische Schreiben „Christifideles laici“ als „neue Evangelisierung“ bezeichnet und postuliert¹⁸, weil sie als Nachvollzug der Diakonie Gottes selbst am Leben der Menschen Gottesdienst und damit sakramentale Epiphanie der Herrlichkeit Gottes mitten in der Welt ist. Denn wenn der biblisch offenbare Gott in einer letztlich unbegreifbaren Weise ein Gott der Menschen, „für uns Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen“ ist, dann findet auch die christliche Kirche ihre vornehmliche Existenzberechtigung im diakonalen Dienst am Menschen, und dann ist, wie dies Papst *Johannes Paul II.* immer wieder betont, der Mensch der entscheidende „Weg der Kirche“.

Diese Aussage ist freilich noch zu abstrakt, um die Weltverantwortung der Laien konkret anzuregen. Denn „der Mensch“ ist ein Abstraktum, den es in der konkreten Realität nicht gibt. Da aber christliche Diakonie auf den konkreten Menschen zielt, ist eine Aufschlüsselung der elementarsten Dimensionen des Menschseins des Menschen unerlässlich¹⁹, die jene Weltverantwortung der Laien einzufangen vermag, die „Christifideles laici“ mit den Worten umschreibt: „Die Würde des Menschen fördern“²⁰.

1. Der Mensch beginnt als befruchtete Eizelle, er wird zum Embryo, zum Fötus, zum Kind, zum Jugendlichen, zum Erwachsenen, zum Kranken, zum Alternenden, zum Sterbenden, und er ist deshalb

¹⁷ P. M. Zulehner, *Kirche — Anwalt des Menschen*. Wer keinen Mut zum Träumen hat, hat keine Kraft zum Kämpfen, Wien 1980.

¹⁸ CL 34.

¹⁹ Vgl. dazu: K. Koch, *Solidarität mit den Leiden und Nöten der Menschen*, in: L. Karrer (Hg.), *Handbuch der praktischen Gemeindefarbeit*, Freiburg i. Br. 1990, 230–245.

²⁰ CL 37.

ein elementar *zeitliches* bzw. geschichtliches Wesen — mit der Konsequenz, daß das Personsein des Menschen letztlich nichts anderes ist als dessen Kontinuität im Wandel seiner verschiedenen Entwicklungsphasen. In diesem Sinn durchläuft die menschliche Person eine ganze Reihe von Zeitgestalten, die man zwar voneinander unterscheiden kann, in denen aber der Mensch seine Identität bewahren muß. Im Urteil des christlichen Glaubens hat dabei jede dieser menschlichen Zeitgestalten vor Gott die gleiche Würde. Deshalb muß ihr auch vor den Menschen in der Gesellschaft das gleiche Recht zukommen. Und deshalb hat sich die Weltverantwortung der Kirche aller dieser Zeitgestalten des menschlichen Lebens anzunehmen, insbesondere denjenigen, die in der heutigen Gesellschaft unter einem negativen Vorurteil stehen. Dies gilt in ganz besonderem Maße vom noch ungeborenen menschlichen Leben. Dessen glaubwürdiger Schutz macht heute eine besondere Bewährungsprobe der Treue der christlichen Kirche zu den Lebensabsichten Gottes aus, worauf *Jürgen Moltmann* pointiert hinweist: „Jede Abwertung des Fötus, des Embryos und der befruchteten Eizelle gegenüber dem geborenen und erwachsenen Leben ist der Anfang einer Ablehnung und einer Entmenschlichung des Menschen.“²¹ Selbstverständlich steht dabei der Schutz des ungeborenen Lebens „nur“ stellvertretend und paradigmatisch für alle anderen Zeitgestalten des menschlichen Lebens, die auf der „Börse“ unserer heutigen Leistungsgesellschaft einen schlechten „Kurswert“ haben: vor allem für das leidende, kranke, behinderte, alternde und sterbende Leben.

2. Der Mensch ist nicht nur eine äußerst differenzierte Einheit seiner Zeitgestalten, sondern auch eine ebenso differenzierte

Einheit von Leib und Seele und somit ein ganz und gar *natürliches* Wesen, das zur Natur gehört und auf die Natur angewiesen ist. Entgegen den dominierenden Tendenzen in der westlichen Kulturgeschichte, in der die Distanzierung der Seele vom Körper durch Religion und Erziehung maßgeblich befördert wurde, bedeutet diese anthropologische Einheit von Seele und Leib, daß es keinen Primat der Seele und keine Inferiorität des Leibes geben darf, sondern daß Leib und Seele zusammen zu ihrer Ganzheit (zurück-)finden sollen. Vollends die im christlichen Kerngeheimnis der Inkarnation, der „Fleischwerdung“ Gottes angelegte Tendenz Gottes zum Menschen auch in seiner materiellen Leiblichkeit schließt Berührungsängste vor der Leiblichkeit des Menschen aus. Diese fundamentale Erkenntnis hat *Friedrich Oetinger* auf die Kurzformel gebracht: Die Leiblichkeit des Menschen ist das „Ende aller Werke Gottes“. In dieser Sicht aber muß die Kirche die lange eingeübte Apartheid zwischen Seel-Sorge der Kirche, bzw. des Klerus, und Leib-Sorge der Welt, bzw. der Laien überwinden und auch den Leib des Menschen sowohl als Thema der theologischen Reflexion als auch als Adressat der Weltverantwortung der Kirche zurückgewinnen und damit jene Einheit wiederfinden, die bereits in der Lebenspraxis Jesu exemplarisch aufgeschienen ist. Er hat nicht nur Sünden verziehen, sondern zugleich immer auch Kranke geheilt.

Mit seiner Leiblichkeit ist der Mensch zudem am radikalsten mit der ganzen außermenschlichen Natur verbunden und teilt ihr Schicksal. Deshalb versteht es sich für die Weltverantwortung der Kirche von selbst, daß sie ihre leibhaftige Sorge für den Menschen auch ausdehnt auf die ganze Schöpfung Gottes, daß sie eine neue

²¹ J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 291.

Ehrfurcht vor allem Leben entwickelt und eine integrale Schöpfungsgemeinschaft favorisiert, aus der der Mensch sich nicht mehr weiterhin selber exkommunizieren darf. Wie sich nämlich im Menschen Seele und Leib wechselseitig durchdringen, so können auch die Menschheit und die ganze Natur nur in einer wechselseitigen Durchdringung zueinander und so zu sich selbst finden und ein lebensförderndes Verhältnis eingehen. Dies impliziert genauer, daß die Weltverantwortung der christlichen Kirche heute notwendigerweise unter einem *ökologischen* Vorzeichen stehen muß.

3. Mit der leiblichen Existenz des Menschen ist immer auch seine gemeinschaftliche Existenz gegeben, so daß der Mensch auch als ein ganz und gar *soziales* Wesen in Erscheinung tritt. Die Weltverantwortung der Kirche besteht daher auch darin, sich für die humane Erkenntnis stark zu machen, daß Menschen nur dann als Personen nach Leib und Seele zu leben vermögen, wenn sie die göttliche Würde der Gemeinschaft wiederentdecken, und zwar in der zweifachen Richtung, daß einerseits die menschliche Personalität nur in Sozialität entfaltet und daß andererseits die Sozialität nur von Personen gebildet und gelebt werden kann. Ebenso wird die Weltverantwortung der Kirche gegen alle Trennungen zwischen und unter den Menschen angehen, die die Personalität wie die Sozialität der Menschen bedrohen: sowohl gegen die Trennung zwischen Ost und West als auch gegen die Trennung zwischen Nord und Süd, sowohl gegen die Trennung zwischen jung und alt als auch gegen die Trennung zwischen Männern und Frauen, sowohl gegen die Trennung zwischen reich und arm als auch gegen die Trennung zwischen weiß und schwarz, sowohl gegen die Trennung zwischen Einheimischen und sog. „Ausländern“ als auch gegen die Trennung zwischen Arbeitern und Akademikern. Nicht zuletzt im

engagierten Beitrag zu einer gesunden Ökologie der zwischenmenschlichen Beziehungen findet die Weltverantwortung der Kirche heute nicht nur ein breites Arbeitsfeld, sondern auch den entscheidenden Tatbeweis ihrer eigenen Glaubwürdigkeit.

4. Sozialität wird von den Menschen nicht nur in der Partnerschaft von Mann und Frau gelebt, sondern auch in der Solidarität von alten und jungen Menschen. Denn die Menschen sind als Generationen geschaffen, sie leben in Generationen mit- und füreinander und erweisen sich auch als *Generationenwesen*. Die einfachste Form des Generationenvertrags impliziert dabei die wechselseitige Verpflichtung, daß die Eltern für ihre Kinder, solange sie klein und hilfsbedürftig sind, sorgen, und daß die Kinder sich ihrer Eltern annehmen, wenn diese alt und pflegebedürftig geworden sind. Wie es aber auf dieser sozialen Ebene heute ungemein viel persönlichen Egoismus gibt, so grassiert heute weltweit gesehen eine noch viel gefährlichere Spielart des Individualismus, nämlich der kollektive Egoismus der gegenwärtigen Menschheitsgeneration gegenüber allen noch kommenden Generationen. Dadurch nämlich, daß die heutige Generation — durch den Verbrauch von nicht mehr regenerierbaren Energiequellen der Erde, durch die Aufhäufung von großen ökonomischen Schuldenbergen und durch die Deponierung von industriellem Giftmüll in der Erde — die mögliche oder gar wahrscheinliche Verelendung der kommenden Generationen verursacht, steht zu befürchten, daß die Menschen der Gegenwart den kommenden Generationen keine lebenswerte Welt mehr hinterlassen, daß sie deren zukünftiges Erbe bereits heute verausgaben und den heute notwendigen Generationenvertrag der Menschheit aufkündigen. Angesichts dieser prekären Situation ist es für die christlich-kirchliche Weltverantwortung

tung ein dringendes Gebot der gegenwärtigen Stunde, daß sie in ihre Glaubensverantwortung auch und gerade die kommenden Generationen, die heute noch gar keine Stimme haben, einbezieht, daß sich unsere Demokratien zu Zukunftsdemokratien wandeln und kommenden Generationen bei den heutigen Weichenstellungen gewissermaßen ein wichtiges Mitentscheidungsrecht einräumen.

IV. Christlicher Glaube und politische Weltverantwortung

Christliche Weltverantwortung der Kirche und besonders der Laien versteht sich als integrale Hilfe am ganzen Menschen, damit sein Leben in allen seinen Dimensionen gelingen kann. Dazu gehört selbstverständlich auch die politische Dimension, weshalb „Christifideles laici“ hervorhebt, alle in der Kirche seien „Adressaten und Protagonisten der Politik“:

„Um die zeitliche Ordnung im genannten Sinn des Dienstes am Menschen christlich zu inspirieren, können die Laien *nicht darauf verzichten, sich in die ‚Politik‘ einzumischen*, das heißt in die vielfältigen und verschiedenen Initiativen auf wirtschaftlicher, sozialer, verwaltungsmäßiger und kultureller Ebene, die der organischen und systematischen Förderung des *Allgemeinwohls* dienen“²².

Diese politische Dimension der kirchlichen Weltverantwortung ergibt sich nicht nur daraus, daß der Mensch selber ein elementar politisches Wesen ist, sondern auch daraus, daß die christliche Kirche sich nie in einem luftleeren Raum vorfindet, sondern immer in bestimmten gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen, die das Gelingen des Lebens der Menschen fördern oder behindern oder gar verunmöglichen können. Deshalb kann sich die Weltverantwortung der Kirche und folglich der Laien nie um den konkreten Schritt herumdrücken, sich auch

Rechenschaft zu geben über ihre politischen Implikationen und Wirkungen. Denn sie beinhaltet auch die wachsame Sorge gegenüber jenen gesellschaftlichen Vorgängen und politischen Prozessen, die nicht selten eine gesunde Atmosphäre für das Gedeihen des menschlichen Lebens vergiften, da ohne Berücksichtigung des konkreten gesellschaftlich-politischen Kontextes die Weltverantwortung der Kirche nur zu schnell der Gefahr erlage, die sozialen Leiden der Menschen bloß zu lindern oder zu kompensieren, sie aber nicht zu verhindern und zu überwinden. Sie wäre dann aber nichts anderes als bloß okkasionelle Wundbehandlung und gelegentliche Notlinderung, nicht jedoch antizipative Vorwegnahme jenes neuen Lebens, das der christliche Glaube eröffnet.

Diesen in der Sicht des christlichen Evangeliums unauflösbaren Konnex zwischen individueller Hilfe und sozialkritischer Diakonie in der Weltverantwortung der Laien hat der Begründer der Bewegung der katholischen Arbeiterjugend, der belgische Kardinal *Joseph Cardijn*, mit einem anschaulichen Vergleich umschrieben. Ihm reicht es nicht aus, daß sich die Kirche allein um die einzelnen „Fische“ kümmert, wenn das „Fischwasser“ selbst krank geworden ist. In dieser Situation können für die christliche Kirche, sofern sie ihrer Sendung treu bleiben will, nicht nur die einzelnen „Fische“, sondern muß vielmehr auch das „Fischwasser“, d. h. die konkreten gesellschaftlichen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse Themen des kirchlichen Denkens und Handelns sein. Gerade wenn die Kirche wirklich besorgt ist um den einzelnen Menschen, kann sie diese Sorge nicht mehr gleichsam in politischer Neutralität oder gar Unschuld wahrnehmen. Viel-

²² CL 42.

mehr muß sich die Sendung der Kirche gerade um der einzelnen Menschen willen in politischer Verantwortung um die gesellschaftlichen Lebensverhältnisse der einzelnen Menschen kümmern und in politischer Phantasie sich vor allem für deren Sanierung einsetzen, d. h. „Politik der Liebe“²³ üben.

Die Weltverantwortung der Kirche und deshalb der Laien weist von daher immer eine sozialkritische und politische Dimension auf, und zwar im besten christlichen Sinn des Wortes. Mit Recht hat anlässlich der 80-Jahr-Feier der Veröffentlichung der ersten Sozialenzyklika von Papst Leo XIII. — „*Rerum novarum*“ — Papst Paul VI. die Politik die „vorzügliche Weise, den christlichen Einsatz im Dienst der anderen zu leben“, genannt²⁴. Mit dieser Definition hat der Papst eine christliche Ehrenrettung der politischen Aufgabe vorgenommen, die die Christen verpflichtet, die Definition der Politik nicht denjenigen „Politikern“ zu überlassen, die sie manchmal verraten, sondern denen zu Hilfe zu kommen, die sich um die Wiedergewinnung der gehaltvollen Ausrichtung der politischen Verantwortung bemühen:²⁵

1. Christen haben *erstens* energisch in Erinnerung zu rufen, daß es Politik im christlichen Verstande kategorisch nicht mit *Gemeinheiten* zu tun hat, sondern mit der *All-Gemeinheit* und deshalb mit Gerechtigkeit. Unter politischer Verantwortung ist jegliches Bemühen der Menschen zu verstehen, das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen gerecht zu ordnen: Im Licht des christlichen Glaubens ist Politik zu verstehen und vor allem zu vollziehen als gerechte Verteilung der

menschlichen Lebensmöglichkeiten. Mit Recht hebt „Christifideles laici“ hervor, eine „Politik, die auf den Menschen und auf die Gesellschaft ausgerichtet ist“, finde ihre „kontinuierliche Richtlinie“ in der „Verteidigung und Förderung der Gerechtigkeit“, die sie als „moralische Kraft“ versteht, „die das Bemühen um die Anerkennung der Rechte und Pflichten aller und eines jeden auf der Grundlage der Personwürde des Menschen trägt“²⁶.

2. Von dieser Neudefinition der politischen Verantwortung her versteht es sich von selbst, daß der christliche Glaube *zweitens* auch eine entscheidende Ausrichtung der politischen Aufgabe freizusetzen vermag. Denn im alltäglichen Verstand wird die „Politik“ zumeist als die „Kunst des Möglichen“ betrachtet. Tiefer gesehen, handelt es sich dabei jedoch um eine sehr resignative Definition der Politik. Demgegenüber können Christen, die aus dem langen Atem, dem geduldig — leidenschaftlichen Pneuma der möglichen Unmöglichkeiten Gottes selbst heraus leben, aus ihrer eigenen Glaubensüberzeugung heraus Politik gar nicht anders definieren und verwirklichen denn als die Kunst, das angeblich Unmögliche doch noch möglich zu machen.

Diesen utopisch-politischen Überhang des Glaubens konsequent zu vertreten, macht die spezifische Sendung der Christen in ihrer politischen Verantwortung aus. Papst Paul VI. hat daher immer wieder eingeschärft, der Christ sei in seinem Glauben verpflichtet, „seine politischen Entscheidungen im Zusammenhang mit dem Evangelium zu sehen“.²⁷ Dieser „Zusammenhang mit dem Evangelium“

²³ A. Jäger, *Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik*, Gütersloh 1986.

²⁴ OA 46.

²⁵ Vgl. dazu genauer: K. Koch, *Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums*, Freiburg i. Br. 1989.

²⁶ CL 42.

²⁷ OA 46.

muß sowohl den Inhalt und erst recht die Praxis der politischen Verantwortung der Christen von Grund auf verändern. Dabei sind es vor allem zwei fundamentale Parteilichkeiten, die das spezifische Gesicht der politischen Verantwortung im Geist des christlichen Evangeliums prägen:

1. Die politische Verantwortung der Christen zeichnet sich aus durch eine fundamentale *Parteilichkeit für das Ganze*, für das ganze Haus Welt, in dem die Menschen leben. Dem oberflächlichen Bewußtsein von heute erscheinen freilich „Parteilichkeit“ und „Ganzheitlichkeit“ sehr schnell als konträre Gegensätze. Doch Parteilichkeit im Sinn des christlichen Glaubens zielt ja gerade nicht auf eine bestimmte Partei, sondern meint ein tatkräftiges Plädoyer für das Ganze. Mit Recht hebt jedenfalls „Christifideles laici“ hervor, die Politik finde ihr Grundkriterium in der „*Bemühung um das Allgemeinwohl*“, verstanden als „Wohl *aller* Menschen und des *ganzen* Menschen“²⁸. Konkret impliziert diese ganzheitliche Option, daß nicht nur alle Aspekte eines politischen Problems ins Blickfeld gerückt, sondern auch dieses Problem selbst im größeren Kontext der zahllos anderen politischen Probleme der Gegenwart betrachtet werden soll. In diesem Sinne sind Christen in besonderem Maße verpflichtet, den unteilbaren Einsatz für die Würde des menschlichen Lebens zu favorisieren und deshalb sowohl für die *Lebendigkeit* der Ungeborenen als auch für die *Menschlichkeit* der Geborenen einzutreten — wie dies beispielsweise Franz Alt hellsichtig propagiert: „Abtreibung und Aufrüstung, der Krieg gegen die Ungeborenen und der Krieg gegen die Geborenen, hängen so zusammen wie der Frieden in der Familie und der Friede zwischen den Völkern.“²⁹

2. In einer Welt wie der heutigen, die unter Ungerechtigkeit und Gewalt leidet, muß die christliche Liebe für Gerechtigkeit von selbst die konkrete Gestalt der leidenschaftlichen Vorliebe für die Unterdrückten und Armen annehmen und muß sich die christliche Parteilichkeit für das Ganze vor allem auch als *Parteilichkeit für die Armen* auslegen. Doch auch diese Option für die Armen stößt im öffentlichen Bewußtsein von heute auf energischen Widerstand und wird nicht selten selbst von Christen als mit dem kirchlichen Versöhnungsauftrag unverträglich eingeschätzt. Da christliche Parteilichkeit aber nie bedeuten kann, Partei zu ergreifen für eine Partei in einem partei-politischen Sinn, sondern immer Parteilichkeit für Gerechtigkeit für alle Menschen meint, müssen gerade die Armen und unter Ungerechtigkeit leidenden die ersten und bevorzugten Adressaten der politischen Verantwortung der Christen sein.

V. Mystische Zentripetalität und politische Zentrifugalität

Von diesen beiden Parteilichkeiten als den Kriterien einer christlich orientierten Politik her dürfte schließlich auch einleuchten, daß die Frage nach dem Verhältnis zwischen Christsein und politischer Verantwortung überhaupt nicht zu vermeiden ist, und zwar schlicht deshalb nicht, weil die Weltverantwortung der Christen stets politisch war und es auch heute ist. Sie hat selbst und gerade dann eine politische Funktion, wenn die Kirche sich ganz auf sich selbst zurückziehen will, auch wenn Christen dabei kaum noch verspüren, wie sehr sie damit ihre gesellschaftliche Sendung in der heutigen Welt verkehren. Heute aber ist die Zeit mehr als reif für die Erkenntnis geworden, daß Christen, die beispielsweise den Armen bloß eine

²⁸ CL 42.

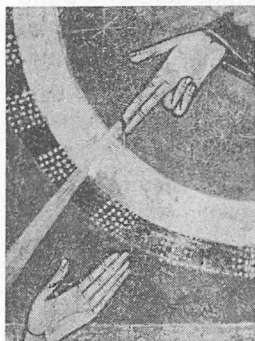
²⁹ F. Alt, *Liebe ist möglich. Die Bergpredigt im Atomzeitalter*, München 1985, 9.

gute und liturgisch schöne Magie verabreichen und den Reichen ein gutes Gewissen besorgen, genauso politisch sind wie Christen, die den Reichen ein schlechtes Gewissen beschern und mit den Armen für Gerechtigkeit kämpfen. Welche „Politik“ aber für Christen die gemäße ist, läßt sich nur aus den Quellen des christlichen Glaubens beantworten.

Zusammenfassend kommen wir nochmals auf den prinzipiell unaufkündbaren Lebenszusammenhang zwischen dem Geheimnis der Kirche und ihrer Sendung in der heutigen Welt, zwischen *Communio* und *Missio*, zurück. Nun zeigt sich, daß die in den Gesellschaften Europas und sogar in den christlichen Kirchen heute heftig und kontrovers verhandelte Frage, ob sie überhaupt gesellschaftspolitisch werden dürfen, falsch gestellt ist. Die eigentliche Frage ist vielmehr die, ob Christen und Kirchen sich so sehr von ihrem Glauben bewegen und berühren lassen, daß sie auch gesellschaftspolitisch brisant zu wirken beginnen. Wenn die Kirche somit aber in ihrem mystischen Brennpunkt gleichsam von Haus aus politisch

ist, so läßt sich das Grundgeheimnis der missionarischen *Communio* der christlichen Kirche auf die Kurzformel bringen: Je frömmere die Christen sind, umso politischer werden sie sein. Und umgekehrt: Je politischer engagiert die christlichen Laien sind, umso mystischer verwurzelt müssen sie sein.

Oder theologisch ausgedrückt: *Communio* und *Missio*, Sammlung und Sendung der Kirche gehören untrennbar zusammen und bilden eine spannungsvolle wie spannende Einheit: *Communio* ohne *Missio* bleibt ein unverbindlicher kirchlicher „Naturschutzpark“; und *Missio* ohne *Communio* verkommt zu einer boulevardähnlichen Veräußerlichung des Geheimnisses der Kirche. Vielmehr gilt umgekehrt: Die *Communio* selbst ist missionarisch; und die *Missio* geht aus der *Communio* hervor. Dieses spannungsvolle Zusammenspiel von *Communio* und *Missio* wieder neu ins Bewußtsein der ganzen Kirche zurückzurufen, erweist sich denn auch als ein dringendes Gebot der gegenwärtigen Stunde und eine besondere Selbstverpflichtung der Laien in der Kirche.



Eugen Drewermann Was uns Zukunft gibt

In einfacher Sprache vermittelt der Autor tiefe Einsichten zu unserem Dasein und gibt Anregungen, unser Leben so zu gestalten, daß wir dabei wirklich glücklich werden.

232 Seiten,
gebunden DM 32,—

In jeder Buchhandlung

Walter-Verlag

PETER HOFRICHTER

Die Stellung der Christen zum Staatsdienst in vor- und nachkonstantinischer Zeit

Der aktuelle Zusammenbruch christentumsfeindlicher Herrschaftssysteme in Ostmitteleuropa hat auch die Problematik des Staatsdienstes im Zeichen widriger Ideologien erneut ins Bewußtsein gehoben. Unabhängig davon fordern Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen überall rechtliche Anerkennung. Die teilweise analogen, teilweise aber auch ganz andersartigen Gegebenheiten der christlichen Frühzeit dürften nicht zuletzt auch in diesen Zusammenhängen von Interesse sein.¹ Der Verfasser ist Ass.-Prof. an der Theol. Fakultät der Universität Salzburg und leitet die Abteilung für Patrologie und alte Kirchengeschichte.

Dem Thema und der Fragestellung entsprechend, empfiehlt sich ein chronologisches Vorgehen. Ich möchte daher zunächst (1.) den neutestamentlichen Befund darlegen, dann (2.) die Verfolgungszeit und schließlich (3.) die Verhältnisse nach der Konstantinischen Wende behandeln. Da der zivile und der militärische Bereich des Staatsdienstes jeweils eine unterschiedliche Betrachtung erfordern, soll das erste Augenmerk jeweils dem Thema der Zivilverwaltung gelten; der Militärdienst, der ein in der Literatur²

vielbehandeltes Problem darstellt, soll jeweils an zweiter Stelle besprochen werden.

1. Die Anfänge im Neuen Testament und in profanen Quellen

Auf die Frage, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuern zu zahlen, lassen die synoptischen Evangelien Jesus die eindeutige Antwort geben: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“ (Mk 12,17 parr). Die Frage, ob und inwiefern man den Gesetzen und Vertretern des Staates gehorchen müsse, hat Paulus im Römerbrief ausführlich beantwortet (Röm 13,1-7). Zur beruflichen Arbeit im Dienst des Staates macht das Neue Testament hingegen keine direkten Aussagen. Allerdings mahnt Paulus im 1. Korintherbrief: „Jeder soll in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat“ (1 Kor 7,20). Rückschlüsse auf die Einstellung der Urkirche speziell zum Staatsdienst lassen sich nur indirekt gewinnen.

Die Evangelien berichten zwar nicht von *Beamten* der römischen Zivilverwaltung unter den Anhängern Jesu, wohl aber von „Zöllnern“, oder besser Steuerpächtern, die als selbständige Unternehmer die

¹ Vortrag am 18. Österreichischen Historikertag in Linz, 24.–29. September 1990.

² A. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, München 1902. A. v. Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Darmstadt 1963 = Tübingen 1905. H. Leclercq, Militarisme, in: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (= DACL) 11, Paris 1933, 1108–1181. R. H. Bainton, Die frühe Kirche und der Staat, in: R. Klein (Hg.), Die frühe Kirche und der Staat (WdF 267), Darmstadt 1982, 187–216 = ders., The Early Church and the War, Harvard Theological Review 39 (1946) 189–212. H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung, München 1961. J. Helgeland, Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (= ANRW) II: Prinzipat 23, 1: Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu Römischen Staat und heidnischer Religion), Berlin—New York 1979, 725–834. L. E. Swift, The Early Fathers on War and Military Service (Message of the Fathers of the Church 19), Delaware/Michigan 1983.

Abgaben, die für eine bestimmte Region festgesetzt waren, abzuführen hatten. Die Einbringung stand in ihrer eigenen Verantwortung, wurde aber von der staatlichen Exekutive unterstützt. Mehreinnahmen schlugen als persönlicher Gewinn zu Buche. Entsprechend schlecht war der Ruf der Zöllner. Das Matthäusevangelium nennt sie wiederholt in einer Linie mit Sündern, Heiden und Huren, aber es erwähnt auch einen Zöllner im Zwölferkreis, nämlich Matthäus. Mehr erfahren wir im Lukasevangelium über den „Zöllner“ Zachäus, bei dem Jesus eingekehrt ist (Lk 19,1-10). Zachäus verspricht, zu Unrecht eingehobene Steuern doppelt zurückzuerstatten; von einem Aufgeben seines Berufes ist aber keine Rede, sie wird ihm auch nicht zugemutet. Lukas läßt schon Johannes den Täufer die „Zöllner“ nur ermahnen: „Verlangt nicht mehr, als festgesetzt ist“ (Lk 3,13). Nach dem Johannesevangelium gehörte auch ein Mitglied der autonomen jüdischen Zivilverwaltung, des Synedriums, zu den Gesprächspartnern und Anhängern Jesu, nämlich Nikodemus (Joh 3,1.9; 7,50). Als Mitglied des Synedriums wird im Markusevangelium auch Josef von Arimathäa vorgestellt, der für das Begräbnis Jesu sorgt (Mk 15,53 par Lk 23,51.) Der Beruf wird mitgeteilt und ist in keinem Fall Thema der Erörterung oder gar Polemik.

Die nachösterliche Mission reichte bis in die höchsten Ränge der römischen Beamtschaft. In der Apostelgeschichte berichtet Lukas von der Bekehrung des zyprischen Prokonsuls Sergius Paulus in Paphos. Der Magier Elymas wird dort in der Auseinandersetzung mit Paulus von Gott mit Blindheit geschlagen. „Als der Prokonsul dies alles sah“, schreibt Lukas,

„wurde er gläubig, denn er war betroffen von der Lehre des Herrn“ (Apg 13,12). In Athen gewinnt Paulus den Dionysius, ein Mitglied des Areopags, für den Glauben; auch sein Amt wird notiert (Apg 17,34). Paulus selbst macht uns im Römerbrief Mitteilung von einem anderen Christen in der öffentlichen Verwaltung: In der Grußliste nennt er unter vielen anderen Erastos, den οἰκονόμος oder „Finanzstadtrat“ von Korinth (Röm 16,23). Dieser Mann ist sogar inschriftlich belegt. Im Steinpflaster beim Theater von Korinth findet sich eine gut erhaltene Inschrifttafel aus dem ersten Jahrhundert: „Erastus pro aedil(itate) s.(uis) p.(ensis) stravit“: „Erastos hat aufgrund des Ädilenamtes die Pflasterung gestiftet.“³ Von diesem Erastos heißt es nicht, wie bei den bisher Genannten, daß er in seinem Amt bekehrt wurde, sondern, daß er als Christ dieses Amt innehatte. Analoges gilt für die „Heiligen aus dem Haus des Kaisers“, deren Grüße Paulus den Philippern (Phil 4,22) bestellt. Wenn der Philipperbrief nicht in Rom, sondern in Ephesus geschrieben ist, meint Paulus wohl Leute in kaiserlichen Diensten.

Weniger zahlreich, aber ebenso deutlich und vorbehaltlos sind die Zeugnisse des Neuen Testaments über Gläubige im *Militärdienst*: Allgemein bekannt ist der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 8,5-13 parr). Zu nennen sind ferner der Hauptmann, der Jesus am Kreuz sterben sieht und bekennt: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15,39), und der gottesfürchtige und von Petrus in Cäsarea bekehrte Cornelius, Hauptmann der italienischen Kohorte (Apg 10,1). Die Genannten werden durchwegs als Offiziere vorgestellt, und man hat auch hier den Eindruck, daß die neutestamentlichen

³ Publiziert von Th. L. Shear, Excavations in the Theatre District of Corinth in 1929, American Journal of Archeology 33 (1929) 515–546: 525, allerdings mit der Auflösung von „pro“ als Procurator. Zur Datierung 525f: „The archeological evidence indicates that this pavement was in existence in the middle of the first century.“ Shear identifiziert diesen Erastos daher mit dem Mitarbeiter des Paulus.

Schriftsteller Wert darauf legten, den militärischen Rang und damit die gesellschaftliche Stellung dieser Gläubigen mitzuteilen. Der verantwortliche Militärdienst wird also keineswegs als kompromittierend, sondern als ehrend betrachtet. Umsomehr gilt der Dienst des gewöhnlichen Soldaten nicht als erniedrigendes Los, sondern als ein Beruf neben anderen. In der Predigt Johannes des Täufers nach Lukas werden nach den Steuerpächtern auch die Soldaten ermahnt: Ihnen wird gesagt: „Mißhandelt niemand, erpreßt niemand, begnügt euch mit eurem Sold“ (Lk 3,14). Zahlreiche Bilder und Vergleiche in der paulinischen Briefliteratur sind aus dem Soldatenleben genommen.⁴

Gegen dieses einhellig positive Zeugnis des Neuen Testaments zugunsten der Berufstätigkeit im Dienste des römischen Staates erhebt sich allerdings wie auch in anderen Bereichen der Verdacht einer gewissen apologetischen Tendenz. Von einem *Aufgeben öffentlicher Funktionen* durch Christen spricht zwar nicht das Neue Testament selbst, sehr wohl aber die Tradition: Der Steuerpächter Zachäus soll später Bischof von Cäsarea geworden sein,⁵ der Prokonsul Sergius Paulus ebenfalls Bischof, und zwar im gallischen Narbonne,⁶ Dionysius der Areopagite wird Bischof von Athen oder Korinth,⁷ und der korinthische Finanzstadtrat Erastos

begegnet später als Bischof von Philippi.⁸ Während also das Neue Testament die hohe öffentliche Stellung von Gläubigen hervorhebt, wird später auf die Mitteilung Wert gelegt, daß sie eine leitende kirchlichen Funktion übernommen und wohl ihren früheren Beruf verlassen haben. Dies betrifft allerdings nur Leute aus der Zivilverwaltung; von der Übernahme kirchlicher Ämter durch im Neuen Testament erwähnte Offiziere und Soldaten weiß die Tradition nichts — wahrscheinlich, weil ein vorzeitiges Ausscheiden aus dem Militärdienst kaum möglich war, vielleicht auch weil Soldaten wegen des Blutvergießens als eines kirchlichen Amtes unwürdig galten.

Tatsächlich deuten außerneutestamentliche Quellen darauf hin, daß den Christen schon im ersten Jahrhundert Abstinenz vom öffentlichen Leben vorgeworfen wurde. Tacitus berichtet im Zusammenhang mit der neronischen Christenverfolgung nach dem Brand von Rom, daß den Christen zwar nicht die Brandstiftung nachgewiesen werden konnte, daß sie aber sehr wohl wegen „odium humani generis“ der Bestrafung zugeführt wurden.⁹ Als „odium humani generis“ oder griechisch „μισανθρωπία“ bezeichnete man aber die Nichtbeteiligung am öffentlichen Leben und die Verweigerung der Dienste für das Gemeinwohl.¹⁰ In diesel-

⁴ Harnack, *Miles Christi*, nennt: 1 Thess 5,8; 2 Kor 6,7; Röm 613f. 23; 13,12; Eph 6,10—18; außerdem die Bezeichnung des Apostels und Missionars als Soldat: Phlm 2; Phil 2,24; als Kriegsgefangener: Röm 16,7; Col 4,10; Phlm 23; als Söldner: 1 Kor 9,7; als geistiger Kämpfer: 1 Kor 14,8; 2 Kor 10,3—6; ferner 1 Tim 1,18; 2 Tim 2,3; 3,6.

⁵ Apostolische Konstitutionen, 7,46,3: F. X. Funk, *Didaskalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn 1905, 453,13f; und pseudoklementinische Homilien 3,72; Recognitionen 3,65—66; aber möglicherweise Verwechslung: *Acta Sanctorum*, August 4,18.25.

⁶ *Martyrologium Romanum*, Typis Vaticanis 1956; *Das Römische Martyrologium*, übersetzt von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Regensburg 1962: 22. März.

⁷ Eusebius, *Kirchengeschichte*, 3,4,10f: SC 31,191f; deutsch: H. Kraft (Hg.) — Ph. Haeuser, Darmstadt 1967, 153.

⁸ *Martyrologium Romanum*, 26. Juli.

⁹ *Annalen* 15,44,2—5: „... haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt.“ Vgl. E. Koestermann, Text, Stuttgart 1965; Kommentar, Heidelberg 1968, 257.

¹⁰ Cicero, *De officiis* 1,9,29: „Es gibt auch Menschen, die teils aus Sorge um die Sicherung des Vermögens, teils aus einer gewissen Menschenverachtung heraus (odio quodam hominum) behaupten, sie kümmern

be Richtung weist vielleicht auch eine Bemerkung des Sueton in seiner Vita des Domitian zur Hinrichtung eines Vetters des Kaisers, des Prokonsuls Flavius Clemens. Nach dem Historiker Cassius Dion wurden er und seine Frau Domitilla des Atheismus beschuldigt,¹¹ nach Eusebius war Domitilla Christin.¹² Sueton bekundet sein politisches Unverständnis für die Beseitigung des Flavius Clemens, denn er sei „von einer geradezu verächtlichen Gleichgültigkeit gegenüber dem Staat“ gewesen.¹³

Das optimistische und problemlose Bild, das das Neue Testament an seiner Oberfläche vermittelt, wird also etwas zurechtzurücken sein. Die Relativierung innerweltlicher Werte und die Naherwartung der Parusie können nicht ohne Einfluß auf die Haltung gegenüber innerweltlichen und damit auch staatlichen Ehren und Aufgaben geblieben sein, auch wenn solche Konsequenzen zunächst nicht beabsichtigt waren.

2. Die inneren und äußeren Konflikte der Verfolgungszeit

Der Vorwurf der *Nichtbeteiligung am öffentlichen Leben* gegen die Christen scheint sich bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts weiter zu verdichten. Er wird auch im „Octavius“ des Minucius Felix

erhoben¹⁴ und schließlich auch in der Schrift des Celsus, auf die Origenes erst einige Jahrzehnte später antworten wird.¹⁵ Möglicherweise hängt die kritisierte Haltung nicht nur mit der Naherwartung der Wiederkunft Christi, sondern auch mit einer enkratitischen (von gr. ἐγκρατεῖς = enthaltsam) Strömung im Christentum des zweiten Jahrhunderts zusammen. Wir finden diese Tendenz nicht erst bei Tatian, sondern schon in den apokryphen Apostelromanen.

Die positiven Quellen zu unserem Thema fließen in dieser Zeit eher spärlich. Die Apologeten stellen die Christen zwar als loyale Staatsbürger dar, die für den Kaiser beten.¹⁶ Zur Frage des Staatsdienstes im engeren Sinn äußern sie sich nicht. Erst Tertullian macht dazu in seinem Apologeticum gegen Ende des zweiten Jahrhunderts eine Aussage, die allerdings an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt: „Gestern sind wir erschienen, und schon haben wir alles, was euer ist, erfüllt: Städte und Inseln, Garnisonen, Gemeinden, Ortschaften, ja Heerlager, Stadtbezirke und Dekurien, Palast, Senat und Forum.“¹⁷ Damit wird gesagt, daß es nicht nur überall im Reich, sondern auch *auf allen Ebenen des Staatsdienstes Christen* gab. Tertullians Zeitgenosse Klemens von Alexandrien nahm überhaupt eine positi-

sich um ihre eigenen Angelegenheiten, und die niemand Unrecht zu tun scheinen. Diese Leute bleiben von der einen Art von Ungerechtigkeit frei, geraten aber in eine andere hinein. Denn sie sondern sich von dem Leben der Gemeinschaft ab, weil sie nicht dazu beitragen an Arbeitseifer, an Mühe und an Fähigkeiten.“ Übers.: *Antonie Wlosok*, Rom und die Christen (Der altsprachliche Unterricht, Beiheft 13,1), Stuttgart 1970, Textbeilage 21; Text und Kommentar: A. H. Holden, Amsterdam 1966, 13.

¹¹ 67,14,1: E. Cary, Dio's Roman History, with an English Translation, 8, London—Cambridge/Mass. 1961, 348f.

¹² Kirchengeschichte 3,18,4: SC31,122f; Kraft-Haeuser 168: nach Dion Verwandte des Kaisers, nach Euseb Nichte des Klemens.

¹³ Domitian 15,2: „Flavium Clementem patrulium suum contemtissimae inertiae“ (Text: M. Ihm, Suetonius 1, Leipzig 1958=1908, 329,17f; Übersetzung: Cäsarenleben, hg. v. M. Heinemann [Kröner 130], Stuttgart 1957, 489).

¹⁴ 12,5—7; B. Kytzler, Minucius Felix, Lateinisch und deutsch, München 1965, 82—85. 194—199.

¹⁵ Contra Celsum 8,74f: GCS 3,291f; BKV 53, 393 f.

¹⁶ Vgl. Justin, 1 Apol. 1,17; Text und Übersetzung bei Rahner, Kirche und Staat 42.

¹⁷ Apologeticum 37,4: „hesternisumus, et vestra omnia implevimus. urbes insula castella municipia conciliabula castra ipsa tribus decurias palatium senatum forum; sola vobis reliquimus templa“ (C. Becker, Tertullian: Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und deutsch, München 1961,178f).

ve Haltung zum öffentlichen Leben ein: „πολιτεύεσθαι ἔξον“ — „Die Teilnahme am politischen Leben steht dem Christen frei, aber er soll auch die Dinge in der Welt auf ihre Weise nach dem Willen Gottes betreiben“, schreibt er im „Paidagogos“.¹⁸ Eine in diesem Zusammenhang wertvolle und bisher wenig beachtete Quelle, die — bei aller Vorsicht der Benützung — dieses Bild ergänzt und belebt, ist das Martyrologium Romanum. Die Durchsicht des römischen Märtyrerverzeichnisses überrascht durch die Fülle des einschlägigen Materials.¹⁹ Die zahlreichen Angaben zum Amt und zur Stellung der Betroffenen zeigen, daß die Kirche auch in nachtestamentlicher Zeit auf Glaubensbrüder im Staatsdienst stolz war. Angaben zu bürgerlichen Berufen finden sich nämlich kaum.

Das Martyrologium nennt folgende Beamte: unter Nero am 29. 4. den Palastbeamten Torpes, unter Trajan am 3. 7. den Kämmerer Hyazinth und am 5. 9. den Palasthauptmann Romulus; unter Hadrian zwei Tribunen: am 30. 3. den Quirinus und am 19. 6. den Hypatius und außerdem am selben Tag den Soldaten Leontius, unter Antoninus Pius am 25. 9. den Soldat Herkulanus; unter Commodus und Alexander Severus werden ausschließlich Senatoren genannt: unter Commodus am 19. 8. Julius und unter Alexander Severus am 11. 5. Simplicius mit Familie und Haus und am 10. 5. Palmatius mit Familie und Haus.

Die für Christen bestehende Rechtsunsicherheit forderte also im Laufe des zweiten Jahrhunderts zunehmend prominentere Opfer. Es sind in dieser Zeit wohl nur tragische Einzelfälle, die allerdings Rück-

schlüsse auf das Eindringen des Christentums in die staatliche Hierarchie zulassen. Die Genannten sind noch in der überwiegenden Mehrzahl Zivilbeamte.

In seinen späteren Schriften lehnt Tertulian die Übernahme öffentlicher Ämter durch Christen ab.²⁰ Er macht sich über Bewerber für politische Ämter lustig und schließt für Christen jede Funktion mit Entscheidungsgewalt über Leben und Tod aus.²¹ Auch Cyprian von Karthago äußert in seinem Brief an Donatus Verachtung für die Ehren der Verwaltungsämter.²² Origenes lehnt die Übernahme öffentlicher Aufgaben auch für Notzeiten ab, die Leistungen der Christen für das Gemeinwohl sind nach seiner Auffassung andere: nämlich Gebet und Anleitung zum sittlichen Leben, und ihre Ämter sind die Kirchenämter, zu denen sich niemand drängen darf.²³

Das wirkliche Leben ging andere Wege. Dort, wo ein ideologischer Konflikt zwischen Kirche und Staat nicht im Wege stand, war auch ein Bischof bereit, höchste staatliche Aufgaben zu übernehmen. Im Reich von Palmyra, das sich für kurze Zeit bis Antiochien ausdehnte, war Paul von Samosata führender Bischof und hoher Funktionär der Finanzverwaltung (ducenarius) und verfügte über eine staatliche Leibwache.²⁴ Im Römischen Reich finden sich christliche Verwaltungsbeamte in immer größerer Zahl und in zunehmend höheren Positionen.

Daß der heidnische Kult für Christen tat-

¹⁸ 3,11=3,78,3: GCS 212, 279, 20—22: „πολιτεύεσθαι ἔξον, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν κόσμῳ κοσμίως κατὰ θεὸν ἀπάγειν οὐ κεκώλυται“; BKV/2 8, 203.

¹⁹ Einzelfragen der Hagiographie können hier außer Betracht bleiben, statistisch sind die Daten jedenfalls relevant.

²⁰ De idolatria 17f: CC.SL 2, 1117—1120; BKV 7, 164—168; De corona 13: CC.SL 2, 1060—1063; BKV 24, 257f.

²¹ De idolatria 17,3: CC.SL 2, 1118,23—6; BKV 7, 164f; De pallio 5: CC.SL 2, 748f; BKV 7,30.

²² Ad Donatum 11: SC 291, 103—107; BKV 34, 50f.

²³ Contra Celsum 8,75: GCS 3, 292; BKV 53, 393f.

²⁴ Eusebius, Kirchengeschichte 7,30,8: SC 41, 216, mit Kommentar von G. Bardy; unzureichend übersetzt bei Kraft-Hauser 348. M. Simonetti, Paolo di Samosata, in: Dizionario patristico e di antichità cristiane 2, Casale Monferrato 1984, 2633—2635.

sächlich immer weniger ein Hindernis war, öffentliche Ämter zu übernehmen, zeigen die Bestimmungen der Synode von Elvira im Jahr 306 über die Behandlung von Christen, die das Amt eines Priesters für den Kaiserkult übernommen hatten.²⁵ Wie schon um die Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert nennt das Martyrologium Romanum auch für die zweite Hälfte des dritten und das beginnende Jahrhundert Senatoren als Blutzeugen.

Unter Valerian am 3. 3. in Palästina Asterius; unter Numerianus am 26. 12. in Rom Marinus; unter Probus am 19. 9. in Phrygien Dorymedon. Der Mäzen des Origenes in Cäsarea, Ambrosius, war Decurio, und unter Aurelian ist im Martyrologium am 21. 8. auch ein Gerichtsschreiber Anastasius verzeichnet.

Bis zu Diokletian, wohl auch infolge der wohlwollenden Duldung der Christen in den ersten zwei Jahrzehnten seiner Regierung, war die gesamte Verwaltung von Christen durchdrungen. Zu den Opfern der 303 einsetzenden Verfolgung zählen Consuln, Statthalter, ein Quästor, Senatoren, Palastbeamte, Gerichtsschreiber, und Inhaber höchster Ehrenstellen.

Consuln: unter Diokletian am 1. 12. Olympiades in Umbrien; unter Maximian am 8. 10. Demetrius in Thessalonike; Statthalter: unter Maximian am 30. 12. Venustianus in Soletio; ohne Angabe des Kaisers: am 3. 9. wird Philippus, der auf die Statthalterwürde von Ägypten verzichtet hat, von seinem Nachfolger Terentius hingerichtet; Quästor: unter Galerius Maximianus am 7. 2. Adaucus in Phrygien; Senatoren: unter Maximian am 4. 8. Eleutherius in Konstantinopel und am 21. 10. Quinctinus in der Vermandois; Palastbeamte: unter Diokletian am 12. 3. ein Kammerdiener Petrus in Nikomedien und am 12. 8. Anicet in Nikomedien; Gerichtsschreiber: am 3. 12. Cassianus in Tanger; und unter Diokletian in

„höchsten Ehrenämtern“ am 9. 9. Dorotheus und Gorgonius in Nikomedien.

Schließlich ist hier auch der pensionierte Vorsteher der Statthalterkanzlei von Ufernorikum, Florianus, zu nennen, der am 4. Mai 304 wegen seines christlichen Bekenntnisses bei Lorch in der Enns ertränkt wurde.²⁶

Analog zu den Verhältnissen im Verwaltungsdienst verläuft die Entwicklung in der Armee. Einfache christliche Soldaten werden bis zu Beginn des 3. Jahrhunderts wohl deshalb kaum als Märtyrer genannt, weil sie nur in Ausnahmesituationen gefährdet waren; es gab sie aber. Tertullian zitiert einen Brief des Kaisers Mark Aurel, in dem dieser selbst bezeugt hätte, „die Gefahr des Verdurstens bei dem Feldzug in Germanien sei durch einen Regen vertrieben worden, den die Gebete von ‚zufällig christlichen‘ Soldaten erwirkt hatten“.²⁷ Nach Eusebius waren diese christlichen Soldaten, deren Gebet durch den Regen sogar die Feinde in die Flucht geschlagen habe, Angehörige der meletianischen Legion.²⁸ Andererseits lehnt Tertullian den militärischen Dienst in jeder Form ab. Seine Polemik zeigt aber auch hier, daß tatsächlich zahlreiche Christen im Heer dienten,²⁹ und zwar nicht nur als neubekehrte Soldaten, sondern auch weil sich Christen aus freien Stücken zum Militärdienst meldeten.

Die Probleme, die der Militärdienst für einen Christen mit sich brachte, waren vielschichtig. Zunächst waren es die heidnischen religiösen Feiern, die ihn in Gewis-

²⁵ Canones 2—4 und 55: F. Rauchert (Hg.), Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien nebst den apostolischen Kanones (SQS 12), Freiburg—Leipzig 1896, 13f; dazu Bigelmair 114—119.

²⁶ Der Gedanke an eine vorangehende Zwangspensionierung ist allerdings abwegig, weil der christliche Glaube des Florianus zuvor nicht bekannt war: H. Wolff, Die Anfänge des Christentums in Osträtien, Ufernorikum und Nordwestpannonien. Bemerkungen zum Regenwunder und zum hl. Florian. in: Ostbairische Grenzmarken 31 (1989) 27—45, 32.

²⁷ Apologeticum 5,6: Becker 74f; und Ad Scapulam 4,6: 2,1131,35—38; BKV 24, 271. Dazu ausführlich: Wolf, Anfänge, Ostbairische Grenzmarken 31,28—30.

²⁸ Eusebius, Kirchengeschichte 5,5,1—3: SC 41,29f; Kraft-Haeuser 247, wohl nach dem Zeugnis des Apollinaris von Hierapolis.

²⁹ De corona 1,1: CC.SL 2, 1039; BKV 24, 231f.

senskonflikte brachten. Der einfache Soldat nahm daran zwar gewöhnlich nur als Zuschauer teil und mußte als Christ nicht Stellung beziehen. Auszeichnungen konnten ihn allerdings in Konflikte bringen. Schwer vereinbar mit dem christlichen Bekenntnis waren hingegen die aktiven religiösen Funktionen der Offiziere. In jedem Fall war der christliche Soldat aufgrund der Rechtslage stets dem Wohlwollen seiner Kameraden ausgeliefert. Eine offizielle Anzeige konnte ihn das Leben kosten. Und schließlich war es das Tötungsverbot, das dem militärischen Dienst, jedenfalls im Ernstfall des Einsatzes, prinzipiell entgegenstand. Wie ernst jedes dieser Probleme war, ist durch gut dokumentierte Beispiele belegt:

Die Auszeichnung mit dem Lorbeerkranz wurde einem einfachen Soldaten zum Verhängnis. Er weigerte sich wegen der religiösen Implikationen, den Kranz aufzusetzen, und wurde wegen dieser Widersetzlichkeit hingerichtet. Der Fall veranlaßte Tertullian zu seiner Schrift „De corona“.

Leichter mag die Ablehnung einer Ehrung dem Soldaten Dasius in Mösien gefallen sein. Ihn traf die Wahl zum Festkönig eines Saturnfestes, zu dessen Höhepunkt er sich dem Gott opfern lassen sollte. Er zog es vor, wenn schon, dann lieber gleich für Christus zu sterben.³⁰

Den christlichen Soldaten Marinus in Cäsarea kostete der Karriereeid eines Kameraden das Leben. Marinus wurde zum Centurio befördert. Sein Mitbewerber konnte diese Entscheidung durch die Anzeige des Marinus als Christ zu seinen Gunsten korrigieren. Marinus wurde degradiert und hingerichtet.³¹

Wegen Wehrdienstverweigerung wurde

der Afrikaner Maximilian exekutiert. Er widersetzte sich der Rekrutierung mit der Begründung, daß es ihm als Christ nicht erlaubt sei, zu töten. Der Rekrutierungsoffizier wies ihn ausdrücklich auf die vielen anderen Christen hin, die sehr wohl in der römischen Armee dienten. Maximilian beharrte auf seiner Auffassung.³² Sein Grab in Teveste, dem heutigen Tebesa in Algerien, wurde zu einem der bedeutendsten Wallfahrtsorte der Spätantike. In das dritte Jahrhundert gehört auch die Kirchenordnung des Hippolyt mit einem eigenen Abschnitt über den Soldatenberuf und das Tötungsverbot. Die überlieferten Bearbeitungen unterscheiden sich aber zum Teil beträchtlich. Die syrische Fassung des „Testamentum Domini“ ist am ausführlichsten: „Wenn einer Soldat oder in einer Machtstellung ist, so möge er belehrt werden, nicht zu überfallen, nicht zu töten, nicht zu plündern, seinem Zorn nicht freien Lauf zu lassen, nicht aufzubauschen, niemandem etwas zuleide zu tun; ferner laßt ihn mit dem Sold, der ihm gegeben wird, zufrieden sein. Wenn sie aber im Herrn getauft werden wollen, so sollen sie dem Dienst und der Machtstellung entsagen.“³³ Nach der ägyptischen Kirchenordnung sollte der bekehrte Soldat nur Unrecht und Menschenmord vermeiden. Nur wer über die Blutgerichtsbarkeit verfügte, mußte seine Stellung aufgeben. Wurde aber ein Katechumene oder Christ Soldat, verfiel er der Exkommunikation. In der arabisch überlieferten Canones des Hippolyt heißt es hingegen kategorisch: „Ein Mann, der die Macht hat, die Todesstrafe zu verhängen, oder ein Soldat sollen niemals aufgenommen werden.“ Wer als Christ zwangsrekrutiert wird, ist hier von der Exkommunikation

³⁰ R. Pillinger, *Das Martyrium des heiligen Dasius*, Wien 1988.

³¹ Vgl. Helgeland, *Christians in the Roman Army*, ANRW II, 23,1 774.

³² Helgeland, *Christians in the Roman Army*, ANRW II, 23,1, 777; Akten bei Leclercq, *Militarisme*, DACL 11, 1133–1137 und bei Swift, *Fathers on War* 72–74.

³³ CSCO 368 = SS 162, 49, 15–24.

ausgenommen, darf aber kein Blut vergießen.³⁴ In den für die nachkonstantinische Zeit aktualisierten Bearbeitungen in der Didaskalia und in den Apostolischen Konstitutionen wird dem christlichen Soldaten an der entsprechenden Stelle nur mehr das Unrechttun untersagt.³⁵

Welche Rolle solche Bestimmungen in der Praxis gespielt haben, läßt sich schwer abschätzen. Einerseits war die Zwangsaushebung der übliche Vorgang bei der Ergänzung des Heeres, und nur vermögende Leute konnten sich ihr entziehen. Auch war der christliche Glaube nicht an die Taufe gebunden, sondern man schob die Taufe ohnehin immer weiter auf, um sich das Problem einer späteren Buße zu ersparen. Andererseits könnte aber gerade die Befolgung des Tötungsverbotes im Einsatzfall die militärrechtliche Exekution christlicher Soldaten nach sich gezogen haben. Jedenfalls nimmt die Zahl der in der Armee hingerichteten Christen im 3. Jahrhundert stark zu.

Für die zweite Jahrhunderthälfte verzeichnet das Martyrologium Romanum sieben einzelne Namen und vier Massenhinrichtungen: Unter Dezius werden nur einzelne Opferverweigerer genannt: am 5.2. Isidor und Minias, am 14.9. Caerealis, am 25.11. Mercurius und am 7.12. Agatho; je ein einzelner Name erscheint auch unter Valerian und unter Trebonianus Gallus: am 3.3. Marinus und am 5.9. Herkulanus. Aber von Kaiser Gallien an werden bereits Massenexekutionen berichtet: unter Gallien am 31.1. die Hinrichtung von 40 Soldaten in Rom; unter

Claudius Gothicus am 25.10 ebenfalls in Rom die Hinrichtung von 46 Soldaten und unter Aurelian Massenhinrichtungen am 8.7. von 50 Soldaten in Porto bei Rom und am 10.8. von 165 Soldaten in Rom selbst.

Die letzte und größte Christenverfolgung unter Diokletian und seinen Mitkaisern begann mit der heidnisch-religiösen Restauration in der Armee. Zahlreiche Massenhinrichtungen von Soldaten zeigen, daß die Armee bereits in großen Teilen christlich war.

Folgende Soldaten-Exekutionen werden unter Diokletian und Maximian verzeichnet: am 1.1. an der Via Appia 30 Mann; am 5. 9. in Armenien Eudoxius, Zeno, Makarius und 1104 (?) Gefährten; am 26.9. in Rom Callistratus und 49 Neubekehrte; am 19.11. in Isaurien Azas und 150 Gefährten; am 3.12. in Rom der Tribun Claudius mit Familie und 70 Soldaten. Unter Maximian allein werden fast durchwegs Angehörige der sogenannten Thebanischen Legion³⁶ genannt: am 26.8. in Ventimiglia der Offizier Secundus und Bergamo der Soldat Alexander; am 22.9. in Sitten Mauritius, Exuperius und vier weitere namentlich genannte und ungenannte Gefährten ohne Zahlenangabe; am 30.9. in Solothurn Victor und Ursus und schließlich am 20.11. in Turin die Thebaner Octavius, Solutor und Adventor. Unter Licinius kommt es wiederum zu Massenhinrichtungen an christlichen Soldaten: Am 29.3. in Kappadokien werden 40 verzeichnet, am 20.11. in Leontini auf Sizilien: Mercurius und Kameraden.

Neben weiteren einzelnen Soldaten-Märtyrern³⁷ werden unter den Märtyrern auch Offiziere aller Ränge notiert: der schon genannte Tribun Claudius mit seiner Familie am 3.12. in Rom unter Diokletian und am 19.8. der Tribun Andreas in Kilikien unter Maximian; am 16.8. der Centurio Ambrosius (in Ferentino im Hernikerland) und unter Diokletian und Maximian am 30.10. der Centurio Marcellus in

³⁴ Synoptischer Druck der beiden Fassungen der Kirchenordnung Hippolyts und des 8. Buchs der Apostolischen Konstitutionen: *H. Achelis*, Die Canones Hippolyti (TU 6/4), Leipzig 1891; die angeführten Stellen a. a.O. 81–83. Vgl. auch: *Funk*, Didaskalia 2, 107,10–15, und *W. Till — J. Leipold*, Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts (TU 58), Berlin 1954, 11.

³⁵ *Achelis*, Canones Hippolyti 81f; *Funk*, Didaskalia 1, 534,29–536,3; 2, 86,8–10.

³⁶ Im 4. Jahrhundert existierten mehrere „thebanische“ — also oberägyptische — Legionen. In Betracht kommt besonders die von Maximian begründete legio prima Maximinia Thebaeorum (Notitia dignitatum Or. 8,36): *H. Leclercq*, Maurice d' Agaune (Saint-), in: DACL 10, Paris 1932, 2699–2729: 2701. Zu den Namen der Märtyrer und Literatur: *Samir Fawzy Girgis*, Die koptische Herkunft der thebäischen Legion. Festschrift zum 700jährigen Jubiläum der Eidgenossenschaft und 1700jährigen Martyrium des heiligen Mauritius (St. Pachomius-Publikationen 8), Zürich-Wien 1990.

³⁷ Unter Diokletian am 28.8. in Brioude in der Auvergne der heimliche Christ Julianus; am 2. 10. in Nikomedien: Eleutherius und am 22. 12. ebenfalls in Nikomedien Zeno; unter Maximian am 27. 3. in Pannonien Alexander; am 19. 10. in Ägypten Varus; unter Licinius am 9. 8. in Sebaste in Armenien Severianus und am 2. 1. der Rekrut Marcellinus.

Tanger. Am bekanntesten ist wohl der Befehlshaber der ersten Kohorte der Prätorianer in Rom, Sebastian, dessen Schicksal am 20.1. notiert ist. Als weitere Offiziere werden genannt: ein Valentinus mit seinem Sohn am 16.12. in Ravenna unter Maximian und ein Heerführer Theodorus am 7.2. in Heraclea in Pontus unter Licinius.

3. Die konstantinische Wende

Mit der Konstantinischen Wende änderte sich auch zwangsläufig die Haltung der Kirche zum nunmehr christlichen Staat. Im Bereich der Verwaltung machte sich Konstantin die Organisation der Kirche unmittelbar zunutze. Den Bischöfen verlieh er einen beamtenähnlichen Status. Er ließ sie mit der Staatspost reisen³⁸ und setzte sie zur Appellationsinstanz im Gerichtsverfahren ein.³⁹ Aufgrund ihrer Autorität wuchsen den Bischöfen auch oft Kompetenzen von Bürgermeistern und Statthaltern zu. Andererseits blieben Kleriker aber frei von der Verpflichtung zur Übernahme kostspieliger städtischer Ämter, wie des Decurionates.⁴⁰ Die Flucht vor dem Decurionat in den Klerikerstand nahm offenbar solche Ausmaße an, daß sie später verboten werden mußte.⁴¹

Eine weniger materiell bedingte Weltflucht erfaßte aber auch den christlich gewordenen Beamtenadel. Der kirchlichen Karriere wurde vielfach der Vorzug

vor hohen staatlichen Ämtern gegeben. Ambrosius, der Statthalter von Liguria und Emilia, ließ sich zum Bischof von Mailand weihen. Paulinus von Nola, Statthalter von Kampanien, wird dort schließlich Mönch und Bischof. Augustinus gibt seinen staatlich besoldeten Posten als Rhetoriklehrer in Mailand auf, gründet ein Kloster in seiner Heimatstadt Tagaste und wird schließlich Bischof von Hippo Regius. Als Vorbild seiner Lebenswende nennt er einen Beamten in Trier, der nach der Lektüre der Vita des Mönchsvaters Antonius auf der Stelle Mönch wurde und nicht mehr auf seinen Posten zurückkehrte.⁴² Andererseits nahmen Bischöfe, Mönche und Charismatiker durchaus gesellschaftliche und staatliche Verantwortung wahr. Der Neuplatoniker Synesios von Kyrene wird wegen seiner politischen Fähigkeiten von seiner Stadt zum Bischofsamt gedrängt.⁴³ Papst Leo der Große ist zur Zeit des Vandalensturms und der Hunnengefahr de facto Statthalter in Rom. In Ägypten berät Abt Schenute von Atripe Feldherren und versorgt in Krisenzeiten in seinem Weißen Kloster die Bevölkerung.⁴⁴ Am norischen Donaulimes sorgt der heilige Severin während der Auflösung des Römischen Reiches für das Überleben der Romanen und organisiert ihren schrittweisen Rückzug.⁴⁵

³⁸ Brief Konstantins an Chrestus, den Bischof von Syrakus: *Eusebius*, Kirchengeschichte 10,5,21–24: SC 55, 109f; *Kraft-Haeuser* 434f.

³⁹ Codex Theodosianus 1,27,1: *Th. Mommsen — P. H. Meyer*, Theodosiani libri XVI, 1/2, Berlin 1962, 61; Übersetzung: *Volkmar Keil*, Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen (Texte zur Forschung 54), Darmstadt 1989, 147f.

⁴⁰ Brief Konstantins an Zeuzius und andere Bischöfe; nach *Keil*, Quellensammlung 90–95: 93f; nach *H. Kraft*, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (BHTh 20), Tübingen 1955, 189, Brief 12,8; datiert um 330; vgl. Codex Theodosianus 16,2,7: *Mommsen-Mayer* 1/2, 837.

⁴¹ Codex Theodosianus 16,2,3, vom 18. 7. 320: *Mommsen-Meyer* 835f; Übersetzung: *H. Dörries*, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (AAWG.PH 34), Göttingen 1954, 179, Nr. 60.

⁴² *Augustinus*, Confessiones 8,6,15: *M. Skutella*, Stuttgart 1969, 166f.

⁴³ *H. v. Campenhausen*, Synesios, in: *Pauly-Wissowa* (RE), 4A (1931), 1362–1365. Synesios, Brief 57: *J. Vogt*, Begegnung mit Synesios, dem Philosophen, Priester und Feldherrn. Gesammelte Beiträge. Darmstadt 1985, 20f.

⁴⁴ *J. Leipold*, Schenute von Atripe und die Entstehung des ägyptischen Mönchtums (TU 25/1), Leipzig 1903, 172f.

⁴⁵ Severin gehörte als „inlustrissimus vir“ dem höchsten Beamtenadel an, er scheint zur Zeit des untergehenden Reiches aber in Noricum ohne offiziellen Auftrag gewirkt zu haben. Sein Hagiograph Eugippius zeich-

Der militärische Sieg Konstantins unter dem Zeichen Christi stellte den Militärdienst für Christen nicht mit einem Schlag außer Streit. Für christliche Soldaten war nun die Gefahr vorüber, nicht aber der Gewissenskonflikt. Prinzipielle Gegner der Gewaltanwendung mochten nun ein Ende des Kriegswesens überhaupt erwarten. Natürlich konnte Konstantin auch nach dem Sieg bei der Milvischen Brücke nicht auf seine Armee verzichten. Die Synode von Arles 314, die der Kaiser selbst einberufen hatte, belegte daher jeden, der das Heer in der Zeit des religiösen Friedens verläßt, mit Exkommunikation.⁴⁶ Einzig Offizieren, die in der Verfolgung degradiert worden waren, stellte Konstantin später eine ehrenvolle Entlassung frei.⁴⁷ Dagegen behandelte das Konzil von Nizäa (325) Soldaten, die im Krieg des Licinius gegen Konstantin das Heer des Licinius verlassen und dann freiwillig wieder zurückgekehrt waren, als Abtrünnige im Glauben und schloß sie zehn Jahre lang von der vollen kirchlichen Gemeinschaft aus.⁴⁸ Nicht der Kriegsdienst an sich, sondern der Kampf auf der Seite der Feinde des Glaubens wurde nun geächtet. Im Laufe des vierten Jahrhunderts erfuhr das Tötungsverbot, das dem Militärdienst jetzt nur noch als einziger Grund entgegenstand, eine zunehmend differenziertere Interpretation. Basilius der Große

unterschied zwar schon zwischen Krieg und Mord, meinte aber doch, daß der christliche Soldat, der seine Hände verunreinigt hat, drei Jahre den Sakramenten fernbleiben soll.⁴⁹ Dem großen Athanasius blieb es vorbehalten, die Qualität einer Handlung ganz von den Umständen abhängig zu machen und entgegen dem fünften Gebot die Tötung des Feindes als „gerecht und lobenswert“ zu bezeichnen.⁵⁰ In dem Maße, wie das nunmehr christliche Imperium mit dem alttestamentlichen Gottesvolk Israel zusammengeesehen wurde, übernahmen Theologen wie Eusebius oder Ambrosius jetzt auch die alttestamentliche positive Wertung des Krieges und der Gewalt gegen Feinde und Übeltäter.⁵¹

Der Militärdienst wurde aber auch in nachkonstantinischer Zeit aus religiöser Überzeugung verlassen. Martin von Tours, der 335 von Kaiser Konstans seine Entlassung erreicht, und Pachomius von Tabennesse in Oberägypten, der aus der Erfahrung der Kaserne zum Organisator des Klosterwesens wird, sind wohl die bekanntesten Beispiele dafür. Mit dem Klerikerstand und dem Mönchtum galt der Militärdienst als unvereinbar. Schon Papst Siricius verbot um 386 die Weihe von Männern, die noch nach ihrer Taufe Soldaten waren.⁵² Schließlich untersagte das Konzil von Chalzedon (451) im Kanon

net ihn weder als staatlichen Beamten noch als kirchlichen Amtsträger oder Mönch, sondern als charismatische Persönlichkeit von hoher Autorität. Vgl. dazu F. Lotter, Severinus von Noricum, Legende und historische Wirklichkeit (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 12), Stuttgart 1976, 223–254, und R. Zinnhobler, Der heilige Severin. Sein Leben und seine Verehrung, Linz 1982, bes. 25–29.

⁴⁶ Canon 3 (SC 241, 44): De his agitur etiam qui arma proiciunt in pace, placuit abstinere eos a communione.

⁴⁷ Eusebius, Leben des Konstantin 2,33: GCS 7, 55, 10–13; BKV 9,70.

⁴⁸ Canon 12: Rauchert, Kanones 40.

⁴⁹ Brief 188,13: PG 32, 681.

⁵⁰ Brief an Amun, PG 26, 1173.

⁵¹ Swift, Fathers on War 96–110: Eusebius, Kirchengeschichte 9,9,5–8: Kraft-Haeuser 399; Leben des Konstantin 1,6; BKV 9,8; Ambrosius, Über die Pflichten des Klerus 3,3,23: PL 16, 151; In Tobiam 15,51: CSEL 32,2, 547; In Psalms 118, 15,22: CSEL 62,5, 341.

⁵² Brief 5,2 an die Bischöfe von Afrika: PL 13, 1158f; ähnlich Innozenz I. in Brief 2 an Victorianus: PL 20, 472A und Brief 4 an die Synode von Toledo: PL 20, 492A; vgl. Swift, Fathers on War, 157. An der zuletzt genannten Stelle werden auch Christen, die ein öffentliches Amt bekleidet haben, von den Weihen ausgeschlossen.

7 allen Klerikern den Dienst in der Armee und die Annahme weltlicher Ehrenämter: „denn dem Kaiser gebührt, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“⁵³ Im Hintergrund entwickelte sich nun die Vorstellung von einer Art Zwei-Klassen-Christentum, in dem Kleriker und Mönche einem höheren Standard der Ethik zu entsprechen hatten als andere Christen.

Innerhalb eines Jahrhunderts hatte sich das Verhältnis zwischen Kirche und staatlichem Militärdienst völlig verändert. War der Militärdienst für Christen in vor-nizänischer Zeit gefährlich und zumindest in der Theorie anrühlich gewesen und sollten unter Diokletian die Christen in der Armee noch ausgerottet werden, so kehrten sich die Verhältnisse schließlich in ihr Gegenteil um. Kaiser Theodosius II. erklärte um 416 das christliche Bekenntnis zur Bedingung für den Dienst in der Armee.⁵⁴ Nichtchristen waren von nun an vom Militärdienst ausgeschlossen.

Die wohl nachhaltigste theoretische Grundlage für die Mitwirkung der Christen in allen Belangen des Staates lieferte Augustinus. Obwohl Augustinus den Römischen Staat gerade nicht mit der *Civitas Dei* gleichsetzte, war er doch überzeugt, daß Nichtchristen und Christen im gemeinsamen Interesse zusammenwirken müssen. Nicht wie nach Cicero die Gerechtigkeit, sondern das gemeinsame Interesse aller Menschen an der Erhaltung und Herstellung des innerweltlichen Friedens und Wohlstandes ist nach Augustinus für den Staat konstitutiv.⁵⁵ Wohl auch aufgrund dieser seiner Staatsauffassung ist es verständlich, daß Augustinus schließlich dem christlichen Kaiser und seinen christlichen Beamten die Anwen-

dung administrativer und militärischer Gewalt gegen andere Christen, gegen die Donatisten Nordafrikas, zumuten konnte. Die christlich-radikale Alternative zu dem auch unter christlichem Vorzeichen problematischen öffentlichen Leben und zu dem immer mehr in administrative und politische Belange verstrickten Klerus wurde daher zunehmend das weltflüchtige Mönchtum.

Versuch einer Zusammenfassung

Die ganz allgemeine Relativierung innerweltlicher Werte, das 1. und das 5. Gebot des Dekalogs: „Du sollst neben mir keine fremden Götter haben“, und: „Du sollst nicht töten“ (Ex 20,3,13; Dtn 5,7,17; Mt 5,21f), das Jesus-Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43f) und das Petruswort aus der Apostelgeschichte: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29), begründeten sowohl in vor- als auch in nachkonstantinischer Zeit eine kritische Reserve der Christen gegenüber dem uneingeschränkten Loyalitätsanspruch des Staates. Der theoretische und tatsächliche Einfluß dieser Prinzipien auf die Bereitschaft zur beruflichen Tätigkeit im Dienste des Staates war jedoch je nach persönlicher Auffassung, nach Zeit und Umständen sehr unterschiedlich. Eine Rechtfertigung für heutige kontroversielle Auffassungen läßt sich aus der christlichen Antike nicht gewinnen, es sei denn, daß auch damals schon die gesellschaftliche Wirklichkeit und der Zustand des kollektiven Gewissens den Rahmen für die immer je radikalere Realisierung christlicher Grundsätze vorgegeben hat.

⁵³ *Leclercq*, *Militarisme*, DACL 11,1,1153; *Rauchert*, *Kanones* 90f. Ähnlich auch *Apostolische Kanones* 83 (82); *Rauchert*, *Kanones* 12.

⁵⁴ *Codex Theodosianus* 16,10,21: *Mommesen-Meyer* 1/2, 904; *Swift*, *Fathers on War* 157.

⁵⁵ *CD* 19,24: *C.J. Perl*, *Der Gottesstaat. De Civitate Dei*, 2, Paderborn 1979, 509–511.

WALTRAUD HERBST R I T H

Teresa von Avila — Gotteserfahrung in den Zeichen der Zeit

„Mystisch“ und „weltfremd“ werden oft als synonym angesehen. Die Autorin, Mitglied des Edith-Stein-Karmels in Tübingen, zeigt jedoch an der Gestalt der hl. Teresa von Avila, wie stark auch ein Mystiker seiner Zeit verpflichtet ist. Der Weg des Menschen zu Gott führt stets nur über die Zeit. (Redaktion)

Lehrmeisterin des Gebetes

Teresa von Avila ist eine der sympathischsten Gestalten der Kirchengeschichte. Sie ist nicht nur geistvoll, sondern auch mütterlich, nicht nur mystisch begabt, sondern auch menschlich. Als sie auf ihren Gründungsreisen die Franziskanerinnen in Sevilla besuchte, stellten diese mit Erleichterung fest: „Gepriesen sei Gott, der uns eine Heilige sehen ließ, die wir alle nachahmen können. Sie spricht, schläft und ißt wie wir und ihre Art ist nicht umständlich oder voll Frömmelei.“¹

Was hat es nun mit dieser fröhlichen und geistreichen Teresa auf sich? Teresa berichtet in ihrer Autobiografie, sie habe von ihrem 20. bis 40. Lebensjahr körperlich und seelisch viel gelitten. Im Kloster der Menschwerdung von Avila, in das die 20jährige 1535 eintrat, fand sie ein Ordensleben vor, das sie ohne geistliche Führung ließ. Mühsam mußte sie sich mit Hilfe einiger Lektüre über franziskanische und augustinische Spiritualität einen Weg

bahnen, auf dem sie eine tiefere Beziehung zu Gott fand. Teresa, die später unzählige Menschen das Beten lehren sollte, schreibt von dieser Zeit: „Jahrelang beschäftigte ich mich sehr mit dem Verlangen, die Stunde des Gebets möchte vorbei sein. Ich lauschte mehr auf das Schlagen der Uhren als auf gute Gedanken. Man hätte mir keine größere Buße auferlegen können als mich zum Gebet zu sammeln. Die Traurigkeit, die mich beim Betreten des Gebetsraumes überfiel, war unerträglich.“²

1554 erfuhr Teresa vor einem Bild des gegeißelten Christus eine Umwandlung. Sie wurde fähig, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen und den inneren Weg, den sie bis dahin gegangen war, mit vielen zu teilen. Von jetzt ab wollte sie alle Menschen das innere Beten lehren: Theologen und Laien sowie zahlreichen Frauen und Männern, die seit 1562 in ihre Reformklöster eintraten.

Teresa nannte ihren Weg „Freundschaft mit Gott“. „Ich glaube“, sagt sie, „in diesem Leben gibt es nichts Höheres als die Übung des inneren Betens. Oft sprechen wir im Verborgenen mit dem, der uns liebt.“³ Gott wird gesucht in der innersten Mitte (centro) des Menschen. In einer Zeit, in der die Frau als unfähig galt, innerlich frei und ohne vorgelegte Texte zu beten, wagte es Teresa, von Gebetstexten wegzugehen zu dem, den diese Texte meinen. Für diese Art des Betens führte sie in ihren Klöstern

¹ Riforma, Bd. 7, Buch II, Kap. X, 42. Zit. v. P. Silverio, a.a.O. III, IX. Diese Worte wurden auch v. d. Ehrw. Ana de Jesús (Lobera) bezeugt. Hier zitiert nach: Giorgio Papásogli, Teresa von Avila, Paderborn 1959, 304.

² Teresa von Avila, Leben von ihr selbst geschrieben, München 1952, 90.

³ Ebd., 79 u. 80.

zwei Stunden in der Tagesordnung ein: eine am Morgen und eine am Abend. Teresa erkannte, daß Beten nicht formelhaft bleiben darf, sondern die Tiefe des Menschen erreichen muß. Dazu bedarf es der Einübung, der Wahl bestimmter Gebetszeiten, in denen der Betende vor Gott so sein darf, wie er ist. Als Hilfen zur Sammlung nennt Teresa: Stille, einsamer Ort, Lektüre, Anschauen von Bildern, Betrachtung der Natur, Augenschließen, sich nicht an aufsteigende Gedanken binden — und immer wieder: mit Jesus wie mit einem Freund umgehen.

In ihren Schriften zeigt Teresa großes Einfühlungsvermögen für die unterschiedlichen Wege, die der Mensch zu sich selbst und zur Erfahrung mit Gott gehen kann. Teresa ist eine freiheitsliebende und großzügige Natur, und sie will auch andere zur Freiheit des Geistes führen. Nicht ohne Grund wurde Teresas geistliche Erfahrung über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus bekannt und wirksam. Suchende Menschen in anderen Religionen erkannten in ihr eine glaubwürdige geistliche Lehrerin.

Teresa macht dem Menschen Mut, bei sich selbst zu sein, indem sie ihn auf die Gegenwart Gottes in seinem Innern aufmerksam macht.

Alles Elend, hat Pascal ein Jahrhundert später gesagt, kommt daher, daß der Mensch nicht allein auf seinem Zimmer bleiben kann. Bei Teresa wird das Bei-sich-Sein zum Bei-Gott-Sein, das Innere des Betenden zu einer Burg, in die der Mensch, der die Last des Alltags zu tragen hat, immer wieder zurückkehren kann. „Wir sollen innerlich erfahren“, schreibt Teresa, „daß Gott uns hört, daß er uns nahe ist. Wir erkennen dies an dem großen inneren und äußeren Frieden, den Gott

den Menschen schenkt und an dem Unterschied, der zwischen dieser Freude und einem nur diesseitigen Glück besteht. Es ist, als würde die Leere ausgefüllt, die die Sünde in unserem Innern verursacht hat. Tief im Innersten seines Wesens fühlt der Mensch diesen Frieden, ohne zu wissen, woher und wie er gekommen ist“.⁴

Die jüdische Philosophin Edith Stein wurde durch die Lektüre der Lebensbeschreibung Teresas von Avila zur Konversion angeregt. Von den Gebetszeiten, die im Karmel dem inneren schweigenden Beten gewidmet sind, sagt sie: „Sie sind die Grundlage unseres Lebens, jetzt erst weiß ich, was mir bisher in meinem Leben gefehlt hat.“⁵

Freundschaft mit Gott — Freundschaft mit den Menschen

Teresa von Avila, von der Paul VI. sagte, sie könne der heutigen Menschheit helfen, „nicht unmenschlich zu sein“, war im besten Sinn ein Mensch. Ihr Leben beweist, daß leidenschaftliche Christusliebe das Menschliche nicht verkürzt, sondern erfüllt, vollendet. Teresa paßt in keine Schablone vorgefaßter Meinungen über Heiligkeit. Ihr freies, ungezwungenes Benehmen, ihr selbständiges Urteil, ihr ganz und gar menschliches Verhalten fielen ihren Zeitgenossen auf.

Unablässig war Teresa mit den Menschen, die ihr begegneten, im Gespräch. Gemeinsam mit ihnen suchte sie die Zeichen der Zeit zu erkennen. Trotz Schwierigkeiten und Anfeindungen sah sie in der Kirche Christi die Ausspenderin der Freude. Sie ließ sich nicht niederdrücken, sondern ermunterte die anderen zur Freude. Sie selbst war, wie Morcillo sagt, „eine Frau mit frohem Geist“.

In Teresas Menschlichkeit sieht Kardinal

⁴ Ebd., 135.

⁵ Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen, 1. Teil, Gesammelte Werke VIII, Freiburg 1976, 164.

König die Aktualität ihrer Lehre. „Die Botschaft der Kirchenlehrerin“, schreibt er, „ist heute nicht weniger aktuell als zu ihren Lebzeiten. Die heutige Zeit verlangt nicht so sehr nach theoretischen Überlegungen, sondern nach Zeugnissen gelebten Christentums. Gerade das finden wir bei Teresa. Ihr ist es gelungen, die Botschaft Christi in einer echten, gesunden Menschlichkeit sichtbar werden zu lassen. Sie verstand es, offen zu sein für die echten, menschlichen Werte. Ihre Botschaft ist nicht eine Sache individualistischer Innerlichkeit, sondern sie ist bestimmt von den beiden zentralen Wirklichkeiten des Christentums, dem Mysterium Christi und der Kirche. Ihr fehlt nicht die persönliche Gotteserfahrung der christlichen Mystik, so daß ihrem Zeugnis angesichts der Gott-ist-tot-Theologie besondere Bedeutung zukommt.“⁶

Heinrich Dumoulin sagt von Teresa, sie habe in vorbildlicher Weise die Synthese von Dialogfähigkeit, Mystik und Glaubensverkündigung gelebt.

Zum einseitigen Bild, das wir uns oft von Heiligen machen, gehört die Meinung, der Heilige habe alle natürliche Liebe radikal aus seinem Herzen gerissen, um „Gott allein“ lieben zu können. Ein solcher Mensch wäre kein Heiliger, nicht einmal ein Christ. Wahres Christsein heißt, sich ergreifen zu lassen „von einer Überfülle an Freundschaft zu allen“,⁷ wie Roger Schutz es sagt.

Terasas Fähigkeit zur Freundschaft mit den Menschen wurde vertieft und geläutert durch ihre Freundschaft mit Gott.

Heute stehen wir dem Begriff „Freundschaft mit Gott“ skeptisch gegenüber, weil wir nicht sehen, um was es eigentlich in der Freundschaft geht, welche Anforderun-

gen sie stellt. „Müßte man nicht den Menschen unserer Zeit zeigen“, sagt Barbara Albrecht, „daß zumindest ein Grund für ihre Glaubensverwirrung und Not der ist, daß sie vergessen haben, was zur Eigenart einer wahren Freundschaft gehört? Zur Freundschaft gehört nicht nur der lebendig erfahrene Austausch von Personen, der deutlich und beglückend vernommene Ruf und Anspruch, sondern auch das Schweigen und das Aufeinanderwarten in großer Geduld. Es gehört dazu der womöglich für lange Zeit geforderte Verzicht auf die erfüllende Erfahrung dieser Freundschaft, weil der Freund auf unbestimmte Zeit ‚außer Landes‘ gegangen ist (vgl. Mt 21,33). Wahre Freundschaft ist eine persönliche Beziehung der durchgehaltenen Treue zueinander und verlangt einen starken Glauben an den Freund, auch wenn dieser sich verbirgt . . . Der nahe Freund kann jederzeit zum fernen Freund werden.“⁸

Die lebenssprühenden, oft humoristischen Briefe Teresas zeigen in kleinen Zwischenbemerkungen, wie sehr sie diesen Weg der Treue, des Durchhaltens, des Aufeinanderwartenkönnens mit Menschen und Gott geübt hat. Dieses Durchhalten in Treue gelang ihr nur, weil sie wußte, daß sie zuerst geliebt war, daß menschliche und göttliche Liebe unverdiente Gnade ist. Teresa hat uns vorgelebt, daß den Menschen nichts so sehr zum Menschen macht als seine Freundschaft mit Gott. Teresa besaß die Fähigkeit, viele Freunde zu haben, weil sie mit vielen ein gemeinsames Ziel — die Verwirklichung der frohen Botschaft Christi und die Freundschaft mit Gott — anstrebte. „Wenn die Freundschaft echt ist, erfordert sie, daß die Freunde ein Umgreifendes

⁶ Kardinal Franz König, in: Teresa de Jesús, Eine Frau als Kirchenlehrerin, Festschrift der Zeitschrift „Christliche Innerlichkeit“, Heft 2 und 3, 6. Jg., Wien 1970/71, 3.

⁷ Roger Schutz, Die Regel von Taizé, Gütersloh 1963, 43.

⁸ Barbara Albrecht, Freundschaft mit Gott heute, in: Teresa de Jesús, Eine Frau als Kirchenlehrerin, 51.

gemeinsam haben, daß beide teilhaben an einer Wirklichkeit, die sie selbst und ihre Freundschaft übersteigt".⁹ Teresa war mit den unterschiedlichsten Menschen auf eine tiefe und existentielle Weise verbunden. Ihre reiche und vielschichtige Person war fähig, viele Freundschaften zu pflegen. Wenn Menschen wie sie feststellten, der oder jener sei ihr Freund, dann meinten sie das nicht wie der Skeptiker in der oberflächlichen Bedeutung, die das Wort im landläufigen Sprachgebrauch besitzt. Für Teresa handelte es sich wirklich um Freunde, das heißt um Männer und Frauen, denen sie existentiell verbunden war. Teresas Freundschaft mit Johannes vom Kreuz schloß nicht ihre Freundschaft mit Jerónimo Gracián aus. Domingo Báñez, Francisco de Salcedo, Pedro de Alcántara, um nur einige zu nennen, waren ihr ebenso in Freundschaft verbunden wie Luisa de la Cerda, die Priorin von Sevilla oder Ana de Jesús.

Teresa von Avila gilt über die Grenzen der Kirche hinaus als eine der großen Wegweiserinnen im geistlichen Leben. Nicht nur im Westen, auch im Osten werden ihre Gebeterfahrungen ernst genommen. P. Enomiya-Lassalle wurde durch seine Erfahrungen mit der Zen-Meditation in Japan angeregt, sich mit der Lehre Teresas und des Johannes vom Kreuz zu befassen. Ihre Gestalt und Wegweisung ist über vier Jahrhunderte lebendig geblieben, vor allem auch im weiblichen und männlichen Zweig ihrer Ordensgründung, dem terecianischen Karmel.

Teresa bezieht sich in ihrer Wegsuche auf den Geist des Gebetes und der Einsamkeit, der zu Beginn des 13. Jahrhunderts auf dem Berg Karmel in Israel gelebt wurde, sowie auf das, was sie in ihrer Zeit, dem unruhigen, gärenden 16. Jahrhundert, als wichtig und weiterführend auf dem

Weg zu Gott ansah: Gemeinschaft, evangeliumsgemäßer Lebensstil, schwesterliches Miteinander, Einsatz für die Kirche. In seiner Dissertation „Gott-Mensch-Welt in der Sicht Teresas von Avila“ (1978) hat P. Ulrich Dobhan zu wichtigen Fragen Stellung genommen bezüglich Teresas Herkunft, zu ihrem geistigen Umfeld, zu ihrer Lage als Frau im damaligen Spanien. Heute wissen wir, daß Teresas Großvater väterlicherseits Jude war. Dies vertieft nach unserem Empfinden den Reichtum ihrer Persönlichkeit. Teresa war also nicht, wie lange Zeit angenommen wurde, von „reinstem Adel“, sondern sie war eine *Conversa*. Zu diesen, wegen ihres jüdischen Blutes verachteten Menschen gehörten vor allem Händler und Kaufleute. Unter ihnen fühlte Teresa sich wohl, sie waren die treuesten Förderer ihres Reformwerkes.

Die Erfahrungen mit Gott ernstnehmen

An Teresa fasziniert uns, daß sie ein Mensch war, der seine Erfahrungen mit Gott ernst genommen hat. Teresa spekuliert nicht über Gott, sie malt sich keine Phantasien aus, sie erfährt etwas, und sie nimmt diese Erfahrungen ernst, sie geht damit um, sie zieht daraus Konsequenzen. Sünde ist für Teresa: Die Erfahrung mit Gott nicht ernst nehmen, sie verdrängen durch anderes, selbst wenn das andere nicht schlecht, sondern gut wäre. Teresa ist von unerbittlicher Konsequenz, darum hat sie auch so gelitten, wenn sie von ihrem Weg abirrte. Ihre Selbstanklagen sind echt, sie weiß, auf wen sie nicht achtet, wenn sie ihre Erfahrung mit Gott vernachlässigt.

Was aber ist diese Erfahrung? Man könnte sagen, Teresa hatte von Kindheit an ein ausgesprochenes Gespür für Transzendenz. In ihrem Verlangen nach Ewigkeit,

⁹ Ignace Lepp, *Psychoanalyse der Liebe*, Freiburg ⁴1964, 175.

das sie als Kind durch ihre Flucht zu den Mauren sättigen wollte, zeigt sich die außerordentliche Wachheit Teresas für das, was bloß Menschliches übersteigt. Fast seismographisch wird sie später die Schwingungen und Nuancen ihrer Wahrnehmung des Göttlichen in ihrer Lebensgeschichte und in der „Inneren Burg“ beschreiben. „Bekanntlich heißt Vereinigung Einswerden zweier Dinge, die vorher getrennt waren. Herr, so sehr liebst du uns, daß wir wirklich von einem Einswerden sprechen können, das du mit dem Menschen in dieser Verbannung eingehst.“¹⁰ Teresa lebt im Spannungsfeld: Erfahrung mit Gott, Erfahrung mit dieser Welt. Sie wird die ersten achtzehn Jahre im Kloster schmerzlich um die Vereinigung beider Wirklichkeiten ringen. Allein auf sich gestellt, ohne geistliche Führung, außer einiger Literatur, fühlt sie sich von einem Todesschatten bedrängt, der ihr die Erfahrung des Göttlichen rauben will. Teresa kann ihre Erfahrung weder festhalten noch hervorbringen. Sie ist eine Gnade, die kommt und geht. Sie verlangt Antwort, und diese Antwort bedeutet für den nur natürlichen Menschen Tod.

„Die Liebe ist für mich wie ein großes Feuer. Das Feuer braucht immer Nahrung, damit es nicht erlischt. Leider ist es bei mir so, daß ich manchmal schon froh wäre, wenn ich nur einige Strohhalme hineinwerfen könnte. Manchmal muß ich über mich lachen, manchmal bin ich traurig über mich.“¹¹ Teresa, die eine tiefe Einheit mit Gott im Gebet verspürt und sich dann wieder hinausgeworfen weiß in die Vergänglichkeit dieser Erde, lernt in kleinen Dingen Gott zu antworten, bis sie zu größeren fähig wird. „Ich fühle mich innerlich angeregt, etwas für den Herrn zu tun. Weil

ich nicht mehr tun kann, schmücke ich Bilder mit Blumen, reinige ich den Gebetsraum oder tue andere unbedeutende Dinge, daß ich mich darüber schäme.“¹² Bald erkennt Teresa den tiefen Wert jeder menschlichen Tat, wenn sie in Beziehung steht zur göttlichen Liebe.

Ein Zeichen für die Echtheit ihrer Gotteserfahrung ist Teresas Identifikation mit dem gekreuzigten Christus. „Wenn andere Gutes von mir reden, quält mich das. Ich schaue sogleich auf das Leben Christi oder das der Heiligen. Ich habe Angst, ich könnte einen anderen Weg gehen als sie, die so viel Schmach und Verachtung leiden mußten. Verfolgt man mich, gerate ich nicht in Unruhe, sondern bin Herrin in meinem Innern, auch wenn meine Natur den Schmerz empfindet. Hier scheint die Seele in ihrem eigenen Reich zu sein, sie fühlt die Welt unter ihren Füßen.“¹³

Gleich Ignatius von Loyola erkannte Teresa, daß der Mensch seine ganze Kraft einsetzen muß, um auf die ungeschuldete Liebe Gottes zu antworten. Und Teresa setzte ihre ganze Kraft ein. Ihr menschliches Tun wird durch das göttliche nicht gelähmt, sondern befreit und wirksam. Teresa erfährt sich als Partnerin Gottes, als sein Geschöpf, das er zur Liebe, zur Freundschaft erschaffen hat. Sie suchte Räume zu schaffen, in denen kleine Gruppen von Menschen sich zusammenschlossen wie die Jünger um Jesus. Jesus und die Zwölf, das war ihr Programm.

Teresa ist nicht nur fähig, tiefste innerste Erfahrungen in ihren Büchern niederzuschreiben, sie hat auch organisatorisches Talent. Obwohl sie weiß, daß der Mensch Erfahrung mit Gott nicht herbeizwingen kann, wollte sie mit der Lebensordnung in ihren Klöstern eine Atmosphäre, eine

¹⁰ Teresa von Avila, *Leben*, 163.

¹¹ Ebd., 294.

¹² Ebd., 294.

¹³ Ebd., 301/302.

Disposition für geistliches Tun schaffen. Nach Teresa ist der Mensch nicht nur passiver Empfänger der überwältigenden Gnade Gottes, sondern auch aktiver Mitarbeiter am Werk Christi. „In dieser Einheit mit Gott kann der Betende von seinem Reichtum austeilen, ohne Angst zu haben, er würde etwas verlieren. Ja, er sehnt sich danach, mit anderen zu teilen, damit er nicht für sich allein reich sei. Fast ohne es wahrzunehmen, wird er jetzt hilfreich für seinen Nächsten.“¹⁴ Die Sehnsucht, mit anderen zu teilen, trieb Teresa die letzten zwanzig Jahre ihres

Lebens an, siebzehn Frauenklöster und drei Männerklöster zu gründen. Keine Schwierigkeit, keine Anfeindung war ihr zuviel. Sie vergleicht das Innere des Menschen mit einer festen Burg, in deren innerstem Gemach der Betende eine tiefe, unzerstörbare Einheit mit Gott erfährt. „Habt ihr einmal die Seligkeit dieser Burg erfahren, werdet ihr in allen Dingen Ruhe finden — seien sie auch voller Qual und Mühe, aus der Hoffnung, daß ihr dorthin zurückkehren könnt. Diese Hoffnung kann euch niemand rauben.“¹⁵

Literatur zu Teresa von Avila:

Theresia von Avila, Sämtliche Werke übertragen von Aloysius Alkhofer OCD und Ambrosius Hofmeister, 6 Bände, Kösel, München 1931–1960.

Teresa von Avila, Die innere Burg, übersetzt von Fritz Vogelgsang, Diogenes, Zürich, 1979.

Textauswahlen:

Waltraud Herbstrith (Hg.), Vor Gottes Angesicht. Beten mit Teresa von Avila, Reihe Edith-Stein-Karmel Tübingen, Bd. 3, Kaffke, München 1981.

Antonio Sagardoy (Hg.), Gott hat mich überwältigt, die Autobiographie der hl. Teresa von Avila, Herder, Wien—Freiburg—Basel, 1981.

Erika Lorenz (Hg.), Teresa von Avila, Ich bin ein Weib — und obendrein kein gutes, Texte zum Nachdenken, Herder-TB Nr. 920, Freiburg 1982.

Irene Behn (Hg.), Teresa von Avila, Wege zum Gebet, Klassiker der Meditation, Benziger, Zürich 1982.

Ulrich Dobhan (Hg.), Teresa von Avila, Freundschaft mit Gott, Serie Piper, Texte christlicher Mystiker, München 1987.

Reinhard Körner (Hg.), Teresa von Avila, Die Botschaft vom Gebet, Weg zur christlichen Vollkommenheit, St. Benno-Verlag, Leipzig 1989.

Bücher — Studien:

Ulrich Dobhan, Gott—Mensch—Welt in der Sicht Teresas von Avila, Peter Lang, Frankfurt/M., Bern, Las Vegas, 1978.

Waltraud Herbstrith, Teresa von Avila. Die erste Kirchenlehrerin, Reihe Edith-Stein-Karmel Tübingen, Bd. 2, Kaffke, München 1981.

Waltraud Herbstrith (Hg.), Gott allein. Teresa von Avila heute, mit Beiträgen von Alfons Auer, Walter Kasper, Jürgen Moltmann u. a., Herder, Freiburg 1982.

Waltraud Herbstrith (Hg.), Teresa von Avila — Martin Luther, Große Gestalten kirchlicher Reform, mit Beiträgen von: Anna Maria Strehle OCD, Helen Schüngel-Straumann, Rogelio Garcia-Mateo SJ, Walter Zeeden u. a., Reihe Edith-Stein-Karmel Tübingen, Bd. 12, Kaffke, München 1983.

Veronika Elisabeth Schmitt OCD, Gebet als Lebensprozeß, Teresa von Avila — Edith Stein, Reihe: Edith-Stein-Karmel Tübingen, Bd. 11, Kaffke, München 1982.

Papst Paul VI., Eine Frau wird Kirchenlehrerin, Homilie im Petersdom zu Rom, 1970, in: Teresa de Jesús, Eine Frau als Kirchenlehrer, Festschrift der Christlichen Innerlichkeit, Heft 2 + 3, Jg. 6, Wien 1970/71.

Teresa de Jesús, Weisheit der Liebe, Festschrift der Christlichen Innerlichkeit, Heft 2—4, 17 Jg., Wien 1982.

Joseph Kotschner O. Carm (Hg.), Der Weg zum Quell. Teresa von Avila 1582—1982, mit Beiträgen von Otger Steggink, Ulrich Dobhan, Ernest E. Larkin u. a., Patmos, Düsseldorf 1982.

Josef Sudbrack SJ, Erfahrung einer Liebe. Teresa von Avilas Mystik als Begegnung mit Gott, Herder, Freiburg 1979.

¹⁴ Ebd., 171.

¹⁵ *Teresa von Avila*, Innere Burg, Stuttgart 1966, 216/17.

Erika Lorenz, Teresa von Avila. Licht und Schatten, Novalis-Verlag, Schaffhausen 1982.

Waltraud Herbstrith (Sr. Teresia a Matre Dei), Schweigen als Begegnung mit dem Heiligen — unter besonderer Berücksichtigung Teresas von Avila und Johannes vom Kreuz, in: Raimund Sesterhenn (Hg.), Katholische Akademie Freiburg, Schnell und Steiner, München—Zürich 1983.

André Stoll (Hg.), Teresa von Avila. Von der Liebe Gottes, Insel-TB Nr. 741, Insel-Verlag, Frankfurt/M. 1984.

Waltraud Herbstrith, Teresa von Avila, in: Karl-Heinz Weger SJ (Hg.), Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon, Herder-TB, Nr. 1393, Freiburg 1987, S. 367/68.

Waltraud Herbstrith, Teresa von Avila, in: Johannes Thiele (Hg.), Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Portraits. Wege der Mystik, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1988, S. 279 f.

Ergänzende Literatur:

Hugo M. Enomiya Lassalle SJ, Zen und christliche Mystik, Aurum-Verlag, Freiburg 1986.

Heinrich Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik, Karl-Alber-Verlag, Freiburg—München 1966.

Waltraud Herbstrith, Elisabeth Moltmann-Wendel. Formen christlicher Spiritualität heute, in: Funk-Kolleg Religion 2, Patmos, Düsseldorf 1985, S. 254—266.

Ildefonso Moriones OCD, Das Teresianische Charisma. Eine Studie über die Ursprünge, Teresianum, Rom 1973.

Blaise Pascal, Pensées, übers. v. E. Wasmuth, Heidelberg 1954.

NEUERSCHEINUNGEN

Josef Heinzmann

**Nein zur Ehescheidung —
Ja zu den Geschiedenen**

96 S., brosch.,
Fr. 14.80/DM 16,50

Ein Wort der Ermutigung
für (wiederverheiratete)
Geschiedene.

Kurt Koch

Kirche der Laien?

96 S., brosch., ill.,
Fr. 14.80/DM 16,50

Plädoyer für die göttliche
Würde des Laien in der
Kirche.

Franz-Toni Schallberger

Der Spur des Lebens folgen

96 S., brosch., ill.,
Fr. 14.80/DM 16,50

Mit Maria von Magdala
den Auferstehungsweg
gehen.

**KANISIUS-VERLAG, Postfach 1052, CH-1701 Freiburg
In Österreich: HERDER Auslieferung, Fugbachgasse 4, 1020 Wien**

Oberösterreichische
LANDESBANK



**HYPOTHEK
BANK**



Die gute Hand fürs Geld

CLAUS - PETER M Ä R Z

Eingedenken, Mitdenken und Vorausdenken

Zu den Herausforderungen der Theologie im Gebiet der ehemaligen DDR

Auf die Bedeutung der Theologie nach dem Fall der Mauer verweist der Autor in seiner Ansprache, die er am Beginn des akademischen Jahres 1990/91 anlässlich der Immatrikulation der Studienanfänger am Phil.-Theol. Studium in Erfurt gehalten hat. Aufhorchen läßt vor allem Punkt 2, der davor warnt, das bisherige „verordnete Systemdenken“ durch ein neues zu ersetzen. (Redaktion)

Überall in unserem Land gibt es derzeit Immatrikulationen — sei es in Halle oder Leipzig, in Berlin, Jena oder Naumburg. Dabei ist allenthalben das Bemühen zu erkennen, den Beginn dieses Studienjahres 1990/91 auch zum Zeichen eines generellen Neuanfangs der Hochschulen in unserem Lande zu machen.

Wenn man die verschiedenen Berichte liest, dann trifft man überall auf ähnliche Themen: Es ist die Rede vom geistigen Neuanfang unserer Gesellschaft, dem die innere Erneuerung der Hochschulen und Universitäten dienen soll. Es wird die Forderung erhoben, daß auch und gerade die wissenschaftliche Arbeit jene geistigen Heilungskräfte freisetzen müsse, durch die unsere Gesellschaft wieder zu sich selbst finden kann. Es wird darauf verwiesen, daß moralische Erneuerung nur aus einer verantworteten geistigen Besinnung erwachsen kann. Mehrfach ist dabei auch die bedeutungsvolle Gründung der Berliner Universität im Jahre 1810 angesprochen worden, die in einer Zeit des äußeren Niedergangs und der Resignation durch die Erneuerung der akademischen Arbeit

ein wirksames Zeichen der geistigen Erneuerung in Deutschland überhaupt gesetzt hat.

Deutlicher als man es jemals in diesem Lande öffentlich zu hören bekommen hat, trifft man bei all dem auf ein neues Fragen nach dem Menschen, dem auch alle wissenschaftliche Arbeit zu dienen hat. Und das kann angesichts dessen, was die jüngste Vergangenheit an den Tag gebracht hat, auch gar nicht anders sein: Zu deutlich steht auch für uns das „Potential dessen, was durch Menschen verübt, was Menschen angetan und was von Menschen erlitten worden ist“, ¹ im Raum, als daß man jetzt nicht neu fragen müßte, was denn auch die Wissenschaft einer Gesellschaft und dem einzelnen Menschen schuldig ist: Was sie schuldig ist an engagierter Stellungnahme, an innerer Orientierung, an Klarstellung, an kritischer Begleitung des gesellschaftlichen Lebens und auch am Aufweis von menschlichen Perspektiven und Hoffnungsbildern.

Jeder weiß, daß die inneren und äußeren Probleme der Hochschulen und Universitäten in unserem Lande groß sind. Jeder weiß auch um die Skepsis, die da bisweilen nicht unbegründet dem Erneuerungswillen entgegenschlägt. Doch die entscheidenden Fragen sind genannt und man wird sich ihnen auf Dauer nicht mehr entziehen können.

Auch wir als Theologen werden uns diesen Fragen nicht entziehen können. Sie stehen auch für uns als „Zeichen der Zeit“ über dem Beginn dieses Studienjahres

¹ E. Biser, Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung, Graz 1986, 302.

1990/91: Was denn den Menschen trägt, nachdem so vieles zerbrochen ist und so viele Sicherungssysteme ihre Bedeutung verloren haben; wie denn überhaupt ein menschliches Leben gelebt werden müßte, wenn es sich nicht vor der Zeit selbst aufgeben will.

Und wir brauchen als Theologen diese Fragen auch nicht zu scheuen. Sie entziehen uns nicht der Sache, für die wir angetreten sind. Sie führen uns vielmehr mitten in das Zentrum der Theologie hinein, die doch von verschiedenen Zugängen her immer nur das eine will: dem Menschen eine neue von Gott geschenkte Existenz als verantwortete Lebensmöglichkeit zu erweisen.

Wahre Theologie leitet sich deshalb selbst aus diesem Geschenk ab. Sie versteht sich als Gabe des Geistes, neu über den Menschen denken und reden zu dürfen. Theologie zielt darum im letzten auch nicht auf die Vermittlung von Formeln und Erkenntnissen ab, sondern auf die Vermittlung von Existenz, auf die Vermittlung von neuer Existenz. Ihr Bemühen gilt der Beschreibung, Begründung und Verdeutlichung dessen, was der Mensch von Gott her sein kann und sein darf.

Es wird uns deshalb mehr zu Theologen machen, wenn wir das, wovon unsere Gesellschaft derzeit umgetrieben wird, in unser Nachdenken über Gott einbringen. Es wird uns mehr zu Theologen machen, wenn wir lernen, durch die Ängste und Hoffnungen, die täglich auf uns eindringen, unsere theologische Arbeit mitbestimmen zu lassen.

Ich möchte wenigstens drei Perspektiven nennen, durch die angesichts der Defizite unserer Gesellschaft die theologische Arbeit besonders herausgefordert sein könnte:

1. Wir kommen aus einer Zeit, in der programmiert der Bruch von Tradition betrieben und eingefordert wurde. Wir kommen aus einer Zeit, in der Geschichte

verfälscht, verdrängt und verschwiegen wurde. Und — was noch schlimmer ist — wir kommen aus einer Zeit, in der man Menschen ihr inneres Herkommen vergessen ließ, um sie haltlos und gefügig zu machen.

Wir erleben jetzt, wie dieser Versuch, Geschichte zu löschen, viele Menschen entwurzelt, heimatlos und geistig orientierungslos gemacht hat. Der recht wahllose Griff nach allen möglichen Traditionen, den wir derzeit hierzulande beobachten können, bringt auf seine Weise diese Not der Geschichtslosigkeit zum Ausdruck.

Wir werden uns als Theologen in dieser Situation darauf zu besinnen haben, daß es Theologie von ihrem Wesen her mit der Erinnerung und mit dem „Eingedenken“ zu tun hat. Als „Eingedenken“ der nie abgebrochenen Geschichte Gottes mit dem Menschen, als Erinnerung an das Handeln Gottes auch in der Geschichte jedes einzelnen will Theologie auf die Ursprünge verweisen, von denen wir herkommen und aus denen wir leben. Und so wird sie gerade jenen Menschen, denen man das Heimatrecht in der eigenen Geschichte genommen hat, ein gutes und befreiendes Wort sagen können: Daß das „Eingedenken“ des Gottes, für den es keine ausgetrennten Räume gibt und der uns auch in den Linien der eigenen Biographie entgegentritt, auch mit der eigenen Geschichte wieder versöhnen kann.

2. Zum „Eingedenken“ muß das brüderliche „Mitdenken“ der Theologie hinzutreten: Wir kommen aus einer Zeit des verordneten Systemdenkens. Wir wissen, daß dieses nicht zuletzt deshalb allen Kredit verspielt hat, weil ihm das Mitfühlen und Mitdenken mit dem einzelnen Menschen abging. Wir haben erlebt, wie erbarmungslos blind ein solches Denken im geschlossenen System sein konnte, wie es alle Initiativen gelähmt und alle geistige Bewegung abgeblockt hat. Wir haben

noch vor Augen, wie das je eigene Schicksal und der je eigene Weg des einzelnen Menschen einfach eingeordnet und neutralisiert wurden.

Wir als Theologen werden in dieser Situation bei aller notwendigen Anstrengung des Begriffes nicht vergessen dürfen, daß Theologie immer auch ein brüderliches „Mitdenken“ mit dem Schicksal von Menschen ist. Wir werden Theologie als Antwort auf die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“² zu entwerfen haben. Menschen, die die scharfen Kanten eines geschlossenen Systems erlebt und erlitten haben, dürfen in unserer Theologie nicht wieder auf ein nach allen Seiten hin abgesichertes Gebäude von Lehrsätzen treffen. Sie müßten vielmehr überall offene Stellen, unmittelbare Zugänge und Einladungen zum Eintritt finden. Wir sollten uns bemühen, Theologie als „menschenfreundliche Glaubenswissenschaft“³ zu betreiben, die nicht vergißt, daß sie immer auch den „Kleinen“ und „Unmündigen“ verpflichtet bleibt.

3. Zum „Eingedenken“ und zum brüderlichen „Mitdenken“ muß das gläubige „Vorausdenken“ treten: Unsere Gesellschaft ist schon seit längerer Zeit von zerbrochenen Hoffnungen und zerstörten Visionen bestimmt. Die großen Bilder hatten sich längst vor der „Wende“ aufgebraucht, die Visionen waren schon lange zu beliebigen Worthülsen verkommen. Heute fühlen sich viele Menschen betrogen und um die besten Jahre ihres Lebens geprellt. Nicht

wenige möchten die Frage nach der Zukunft überhaupt nicht mehr stellen.

Erinnern wir uns deshalb daran, daß Theologie zu allen Zeiten auch das Nachdenken über die Zukunft Gottes für den Menschen gewesen ist. Sie hat als gläubiges und vertrauendes „Vorausdenken“ Bilder der Zukunft entworfen, damit die Menschen im Vertrauen auf das Kommen die Gegenwart bestehen konnten. Zu solcher verantwortlichen Rede vom Kommen Gottes werden wir Theologen hier und heute in besonderer Weise gerufen sein. Und wir werden so von dieser Zukunft Gottes zu reden haben, „daß sie in das menschliche Dasein wieder die große innere Linie hineinbringt“, die fähig macht, „zwischen Unwesentlichem und Wesentlichem zu unterscheiden“.⁴ Wir werden dieses „Vorausdenken“ so zu betreiben haben, daß sich Menschen wieder neu ihren Hoffnungen anvertrauen können, „weil sie in dem, was Jesus das Reich Gottes nennt, den umfassenden Sinn für das eigene Dasein und darüber hinaus für die Geschichte gefunden haben“.⁵

Drei Perspektiven des theologischen Denkens sollten hier skizziert werden: das „Einge-Denken“, das brüderliche „Mit-Denken“ und das vertrauende „Voraus-Denken“. Sie sollten nicht mehr als Merkszeichen sein, die vielleicht daran erinnern können, daß wir als Theologen hier und heute auf sehr spezifische Weise gefordert sind, und daß unsere theologische Arbeit für die innere Erneuerung dieser Gesellschaft von eminenter Bedeutung sein kann.

² Beginn der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“.

³ H. Frankemölle, *Menschlichkeit*, in: *ders.*, *Biblische Handlungsanweisungen*, Mainz 1983, 222–231, hier 231.

⁴ J. Blank, *Lernprozesse im Jüngerkreis Jesu*, in: *ThQ* 158 (1978) 163–177, hier: 174.

⁵ Ebd.

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Rundblick

Unter den Personalveränderungen an der *römischen Kurie* ist vor allem die Berufung des bisherigen „Außenministers“ des Vatikans, Angelo Sodano zum Staatssekretär am 1. Dezember 1990 zu nennen. Der 1927 in Isola d'Asti (Piemont) geborene Prälat wurde 1968 ins Staatssekretariat berufen und war bis 1977 auch für die Probleme der Kirche im geteilten Deutschland zuständig; daher gilt er auch als ein Deutschlandexperte. Von 1977 bis 1988 war Sodano Nuntius in Chile, wo er während der Diktatur von Pinochet wertvolle Erfahrungen über die Dritte Welt sammeln konnte. Sodano spricht sehr gut spanisch, dazu englisch, französisch und deutsch. Kenner glauben, daß der Papst mit dieser Berufung den Nord-Süd-Problemen eine besondere Bedeutung zumesen will. „Sanft, aber entschieden“, beschreibt sein Bruder Alessandro den neuen Staatssekretär, und sein neunzigjähriger Vater Giovanni sagte: „Hoffen wir, daß er es gut machen wird“.

Kardinal Casaroli, der schon am 24. November 1989 fünfundsiebzig Jahre geworden war, ging in den verdienten Ruhestand. Vom Vater der Ostpolitik wird allgemein gesagt, daß der kluge, offene und mutige Kirchenmann zu den großen Staatssekretären der Kirchengeschichte zählt. Der italienische Ministerpräsident Andreotti sagte im Zusammenhang mit der Verabschiedung Casarolis: Schade, daß es in der Kirche die Pensionierung gibt. Als Nachfolger Sodanos in das päpstliche „Außenministerium“ wurde der Nahostexperte Jean Louis Tauran bestimmt. Der Kardinal Alphons Lopez Trujillo wurde im November 1990 zum

Vorsitzenden des päpstlichen Rates für die Familie berufen. Trujillo, seit 1979 Erzbischof von Medellín in Kolumbien, ist der jüngste Kardinal der Kirche. Unter die „Affäre Marcinkus“ hat der Papst einen Schlußstrich gezogen und im Oktober 1990 das Rücktrittsgesuch des amerikanischen Bischofs als Propärist der päpstlichen Kommission für den Staat der Vatikanstadt angenommen. Auf eigenen Wunsch kehrte Marcinkus in seine Heimatdiözese Chicago zurück, wo er als Seelsorger wirken will.

In *Italien* kämpft die Kirche gegen die Verbrechen der Mafia. Der Bischof von Agrigento erklärte im September 1990 bei der Beerdigung des Richters Rosario Livatino, der von der Mafia erschossen worden war: „Das Mafiawesen ist schlimmer als die Gewaltherrschaft Hitlers“. Selbst der Papst machte im November 1990 eine fünftägige Reise in die Metropole der Camorra, nach Neapel. Die Stadt, von der Dichter schwärmen „Neapel sehen und sterben“, ist heute ein Ort der Gewalt. In den letzten zehn Jahren sind an die 1600 Menschen ermordet worden. In der Stadt am Vesuv ist aber nicht nur das Verbrechen daheim. In ihr grassieren auch das Elend, die Kinderarbeit und das allgemeine Chaos. Pagani im Hinterland Neapels, das die „Hauptstadt“ der Redemptoristen ist, weil hier vor 200 Jahren der hl. Alphons von Liguori gestorben ist, wird heute die Stadt des „Far West“ genannt. Dorthin hat sich Johannes Paul ebenfalls begeben und die Bevölkerung zu einer Neuevangelisierung aufgerufen.

In *Südtirol* erregte im Oktober 1990 der dortige Bischof Wilhelm Egger mit einem Hirtenbrief zur Marienverehrung Aufse-

hen. Der international anerkannte Bibelfachmann betonte, daß die Marienverehrung biblisch und kirchlich sein muß. Er scheute sich auch nicht, auf Fragen der Privatoffenbarungen und auf Erscheinungen in Medjugorje einzugehen. In diesem Zusammenhang erklärte er, daß, solange die Übernatürlichkeit der Vorgänge nicht feststeht, Pilgerfahrten dorthin „nicht als offizielle Veranstaltungen der Diözese oder einer Pfarrei organisiert“ werden dürfen.

In Österreich geben Statistiken Anlaß zur Sorge. Im Jahre 1989 wurden 15.489 Ehen geschieden. Das bedeutet gegenüber 1988 eine Zunahme von 3,8 Prozent. Täglich treten in der Alpenrepublik mehr als 100 Menschen aus der Kirche aus. Vor zehn Jahren waren es etwa 50. Ein klares Nein sprachen die Bischöfe zur Aushöhlung des 8. Dezembers durch das Offenhalten der Geschäfte an der Grenze zu Deutschland aus. Das Salzburger Rupertusblatt brachte das ganze Gerangel auf einen Nenner: „Es geht in diesem Lande nicht um Werte, sondern rein ums Geld!“ Für die Ärmsten der Armen machte sich Bischof Stecher von Innsbruck stark. Er sprach sich im November 1990 nachdrücklich gegen die Abschiebung von 7000 Flüchtlingen aus Rumänien aus. Kardinal König feierte am 1. August 1990 seinen 85. Geburtstag. Zu diesem Anlaß sagte Weihbischof Krätzl: „Sein Ansehen ist noch gewachsen bei Christen und Nichtchristen“; er wird heute „noch mehr gebraucht, als man gestern gedacht hätte.“ Sein 800-Jahr-Jubiläum feierte der Deutsche Orden im Oktober 1990 in Wien, wo der Sitz des Hochmeisters ist. Insgesamt gehören heute 70 Priester, 300 Schwestern und 500 Laien, die sogenannten Familiaren, dem Orden an. Im November 1990 wurde in Köln auch Kardinal Joachim Meisner Mitglied des Deutschen Ordens.

Am 3. Oktober 1990 wurde die deutsche Einheit wiederhergestellt. Der ehemalige

DDR-Ministerpräsident Erich Honecker hat sich geirrt, als er einmal sagte: „Den Sozialismus in seinem Lauf halten weder Ochs noch Esel auf“ und „die Mauer wird noch hundert Jahre stehen“. Mit festlichem Glockengeläut und zahlreichen Gottesdiensten haben die Christen den Tag der deutschen Einheit gefeiert. Angesichts der sozialen und wirtschaftlichen Nöte auf dem Gebiete der ehemaligen DDR forderten die Oberhirten zu Solidarität auf. Im neuen Deutschland sind 37 Prozent evangelisch, 35 Prozent katholisch und 28 Prozent der Menschen ohne religiöses Bekenntnis. Aufgrund dieser veränderten Konfessionszahlen wird Deutschland künftig „protestantischer“ sein. Heftigen Widerstand gab es in der Kirche gegen die Übernahme der DDR-Fristenlösung. Als die Bundestagspräsidentin und Vorsitzende der CDU-Frauenunion Rita Süßmuth vorschlug, jede Frau solle künftig nach einer Pflichtberatung und einer Bedenkzeit von drei Tagen selber entscheiden, ob sie abtreiben will oder nicht, forderte Erzbischof Dyba von Fulda ihren Rücktritt. Auch der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Kruse, bezeichnete den Vorschlag als „ethisch unakzeptabel“.

In der Schweiz machte im vergangenen Jahr vor allem das Bistum Chur von sich reden, wo der neue Bischof Haas nicht von allen angenommen wird. Zu einem Konflikt mit der Hochschule Chur kam es, als Haas den neugewählten Rektor Albert Gasser nicht bestätigte. In einem Brief teilte der Bischof dem gewählten Rektor mit, er sei nach gewissenhafter Überlegung zur Überzeugung gekommen, daß eine Bestätigung dieser Wahl nicht verantwortbar wäre, weil Gasser zur Bischofsernennung von Haas eine „ablehnend-kritische Haltung“ eingenommen habe. Die Spannungen mit Bischof Haas hatten auch Auswirkungen auf die Stadt Zürich, wo es übrigens seit der Reformation erstmals

mehr Katholiken als Protestanten gibt. Es gibt Tendenzen zur Abtrennung des Gebietes vom Bistum Chur.

In *Frankreich* spitzen sich die Konflikte zwischen Anhängern des exkommunizierten Traditionalisten-Bischofs Marcel Lefebvre und den Katholiken zu. In der Kathedrale von Pontoise nördlich von Paris kam es im August 1990 zu gewalttätigen Auseinandersetzungen. Schließlich mußte sogar die Polizei eingreifen, um die Ruhe wiederherzustellen. Erfreulicher sind die Nachrichten, die aus Taizé kommen, wo man 1990 die Fünfzig-Jahr-Feier dieser ökumenischen Einrichtung begangen hat. Scharenweise kommen vor allem Jugendliche in das burgundische Dorf, um dort zu beten und andere gleichgesinnte Jugendliche zu treffen.

In Löwen in *Belgien* trafen sich im September 1990 auf Einladung der theologischen Zeitschrift „Concilium“, die ihr 25jähriges Bestehen feierte, rund 500 Theologen aus der ganzen Welt zu einem Kongreß mit dem Titel „An der Schwelle zum dritten Jahrtausend“. Der Kongreß endete ohne Schlußerklärung. Ein Text, in dem die Gelehrten ihren Standpunkt gegenüber Rom definieren wollten, fand nicht die Dreiviertelmehrheit der Anwesenden. Nicht wenige Theologen aus der Dritten Welt waren der Meinung, daß die Europäer und Nordamerikaner sich zu sehr von antirömischen Affekten leiten ließen.

In *Osteuropa* kommen nach der Wende neue Ängste auf. Man fürchtet sich vor den möglichen Auswirkungen der Marktwirtschaft. Gerade die christliche Soziallehre könnte in den nachmarxistischen Staaten den Übergang von der bisherigen Planwirtschaft zur Marktwirtschaft erträglicher gestalten. Auch die Kirche steht in diesen Staaten vor nicht wenigen Problemen. In *Ungarn* macht der Kirche der große Personalmangel zu schaffen. In der *Tschechoslowakei*, wo der hochverdiente Kardinal Tomasek und die Treue

der Katholiken zum Heiligen Stuhl wesentlich zur sanften Revolution beigetragen haben, ist nun die Kirche frei und bringt gute Früchte. Das Prager Priesterseminar wurde der Kirche offiziell wieder zurückgegeben. Das Prämonstratenserkloster Strahov im Herzen Prags wird wieder von Ordensleuten besiedelt. Die Slowakischen Seminare melden Rekorde an Neueintritten. Jubel gab es für Mutter Teresa, die in der Slowakei die erste Niederlassung ihrer Ordensgemeinschaft eröffnet hat.

In *Polen* verdichtet sich der Verdacht, daß der Mord an Pfarrer Jerzy Popieluszko im Oktober 1984 von hohen Stellen des kommunistischen Apparates organisiert wurde. Nach den Schlußfolgerungen der polnischen Strafexpertin Krystyna Daszkiewicz, die die Popieluszko-Akten studiert hat, soll es im polnischen Innenministerium auch Pläne für das Attentat auf Papst Johannes Paul II. gegeben haben. In *Jugoslawien* macht sich die Kirche große Sorgen um die politische Entwicklung des Landes. Erzbischof Sustar von Laibach betonte im Oktober 1990, daß die katholische Kirche alles tut, um zu einer Entspannung der Lage beizutragen. Nach den Worten des Oberhirten gibt es wegen der Vermischung konfessioneller und nationaler Fragen auch „einige Spannungen“ zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. Spannungen gibt es auch innerhalb der katholischen Kirche wegen Medjugorje. Kardinal Ratzinger hat in einem Schreiben aufmerksam gemacht, daß die katholische Kirche die Organisation offizieller Pilgerfahrten nach Medjugorje verboten hat.

Ein großer religiöser Aufbruch ist in der *Sowjetunion* zu verzeichnen. Wie zwei Umfragen im Sommer 1990 ergeben haben, vertrauen die Bürger des Landes den Kirchen mehr als allen anderen Institutionen. Dies gilt vor allem für die Russisch-Orthodoxe Kirche, deren neues

Oberhaupt seit Juni 1990 der Metropolit von Leningrad Alexi ist. Am 1. Oktober 1990 hat der Oberste Sowjet das Gesetz über die Gewissensfreiheit verabschiedet. Damit anerkennt Moskau offiziell die Religionsfreiheit. Das jetzige Gesetz trat an die Stelle des Religionsgesetzes von 1929, das Grundlage für eine jahrzehntelange Verfolgung der Gläubigen war. Der betont herzliche Empfang des Staatspräsidenten Michail Gorbatschow im November 1990 in Rom durch Johannes Paul II. machte die epochalen Veränderungen, die die Beziehungen zwischen Kreml und Vatikan erfahren haben, deutlich. Probleme bleiben mit dem Moskauer Patriarchat bezüglich der ukrainisch-katholischen Kirche.

In den USA verdient der Entwurf eines Pastoralbriefes genannt zu werden, den die Bischöfe der Vereinigten Staaten im Hinblick auf das 500-Jahr-Jubiläum der Entdeckung und Evangelisierung Amerikas im Jahre 1992 veröffentlichen wollen. Darin bitten die Oberhirten die Eingeborenen um Verzeihung für das den Indianern — wie auch den Afroamerikanern, Mestizen und Mulatten — zugefügte Unrecht im Zusammenhang mit der europäischen Kolonialisierung. Große Auseinandersetzungen gibt es in den USA bezüglich der Abtreibung. Erzbischof Rembert Weakland von Milwaukee wurde in diesem Zusammenhang wegen seiner Position vom Vatikan ermahnt.

Auch die *lateinamerikanische Kirche* wird von großen Problemen bestimmt. Nach einer langen Phase anhaltender Spannungen zwischen der Lateinamerikanischen Konferenz der Ordensoberen (CLAR) und dem Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) scheint sich wieder Frieden einzustellen. Schlagzeilen machte die Nachricht, daß mit der Erlaubnis des Papstes in Brasilien zwei verheiratete Männer zu Priestern geweiht worden sind. Allerdings wurden die beiden Männer unter

der Bedingung konsekriert, daß sie in Zukunft mit ihren Frauen „wie Bruder und Schwester“ leben. Schwere Konflikte scheint es zwischen Erzbischof Jose Cardoso Sobrinho von Recife in Brasilien und den Gläubigen des Erzbistums zu geben. Diese Auseinandersetzungen kommen ganz besonders ungelegen, weil zur Zeit religiöse Eiferer in Lateinamerika besonderen Zuspruch erfahren und immer mehr Menschen die etablierte Kirche verlassen. Man spricht von einer wahren Invasion von Sekten. Allein in Brasilien kehren 400 Katholiken pro Stunde der katholischen Kirche den Rücken und treten zu neuprotestantischen Gruppierungen, zu evangelischen Sekten oder zu orientalischen Religionen über.

Während in Lateinamerika eine Invasion von Sekten stattfindet, scheint *Afrika* vom Islam erobert zu werden. Kardinal Silvio Oddi ist der Meinung, daß früher der Kommunismus für die Kirche längst nicht so gefährlich war wie heute der Islam. In 24 Staaten besteht, nach Informationen des Internationalen katholischen Missionswerkes Missio, die Gefahr, daß der Islam das Christentum und andere nicht-muslimische Religionen auslöschen könne. Nichtsdestoweniger steigt derzeit noch die Zahl der Katholiken nirgendwo in der Welt so rasch wie in Schwarzafrika. Heute sind es 75 Millionen. Im Jahre 2000 sollen es bereits 130 Millionen sein. Afrika weist auch steigende Priesterzahlen auf. Papst Johannes Paul II. spricht deshalb vom „Kontinent der Hoffnung“. Daher reiste er vom 1. bis 10. September 1990 zum siebten Mal in den schwarzen Kontinent und besuchte die Länder Tansania, Burundi, Ruanda und die Elfenbeinküste. Überall trat er für Freiheit, Brüderlichkeit und sozialen Fortschritt ein. In der tansanischen Hauptstadt Daressalam sagte er, daß Aids die größte Herausforderung für den schwarzen Kontinent sei. Am 10. September

weihte er an der Elfenbeinküste den umstrittenen „afrikanischen Petersdom“ ein. Diese Kirche wird so genannt, weil sie eine Monumentalkopie des Petersdoms in Rom darstellt. Diese Konsekration hat dem Papst auch Kritik eingebracht. Man sollte aber vielleicht auch bedenken, daß dieses Werk für die Katholiken Afrikas, wo überall mit arabischen Geldern prächtige Moscheen entstehen, einen besonderen Symbolwert hat.

Vom 17. bis 27. Juli 1990 tagte in indonesischen Bandung die fünfte Vollversammlung der *asiatischen Bischofskonferenz*. Zu diesem Anlaß richtete der Papst einen Brief an die Oberhirten, in dem er sie zu noch größeren Anstrengungen bei der Evangelisierung aufforderte. Die großen Herausforderungen der katholischen Kirche in Asien sind Säkularisierung und Materialismus. In *China*, wo die Zahl der Christen im Steigen begriffen ist, bekämpft Peking nach dem Tiananmen-Massaker im Juni 1989 die katholische Untergrundkirche, während die offiziell anerkannten Katholiken in China kaum unter der Welle der Repression zu leiden haben. Kirchliches Wachstum melden auch die *Philippinen*. In den vergangenen drei Jahren lag die Wachstumsrate der Zahl der Priester bei 6,9 Prozent. Im August 1990 feierte in *Indien* der „Engel der Sterbenden“, Mutter Teresa von Kalkutta, ihren 80. Geburtstag. In diesem Zusammenhang hat sie eine Botschaft an das deutsche Volk veröffentlicht, in der sie für die Gratulationen zu ihrer Geburtstagsfeier dankte. Gleichzeitig rief sie aber die Deutschen auf, Abtreibungen, die das „große Böse“ in der modernen Welt darstellen, nicht zuzulassen.

Explosiv war die Lage am *Persischen Golf*. Papst Johannes Paul II. hat schon im August 1990 die „schweren Verletzungen des internationalen Rechts und der UNO-Charta“ im Zusammenhang mit dem Golfkonflikt verurteilt. In seiner Weihnachts-

ansprache auf dem Petersplatz nannte er den Versuch einer militärischen Lösung des Konflikts ein „Abenteuer ohne Wiederkehr“. Unverständlich für den Westen war der Jubel der arabischen Christen für den irakischen Präsidenten Saddam Hussein. Der für die im Irak lebenden 400.000 katholischen Chaldäer zuständige Patriarch Raphael I. Bidawid lobte den irakischen Staatschef sogar öffentlich. Offenbar sehen diese Christen in dem Diktator den Mann, der in die festgefahrene Situation des Nahen Ostens Bewegung bringt. Vor allem hoffen die in Palästina lebenden arabischen Christen, daß es auch für sie zu einer gerechteren Lösung kommen könnte.

2. Gedenken an das 2. Vatikanum

Anläßlich des 25. Jahrestags der Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 8. Dezember 1965 fanden in aller Welt Gedenkveranstaltungen statt. Dabei wurden die bahnbrechenden positiven Auswirkungen des Konzils hervorgehoben. Gleichzeitig wurde aber auch daran erinnert, daß der Prozeß der Verwirklichung wichtiger Anstöße des Konzils erst im Gang ist. Dabei wurde auch Klage geführt über Versuche, den Weg des Konzils unter Beibehaltung des Wortlauts der Konzilsbeschlüsse wieder zu verlassen und zur Abwehr-Haltung der Jahrzehnte nach dem 1. Vatikanischen Konzil (1869/1870) zurückzukehren.

Papst Johannes Paul II. würdigte das Zweite Vatikanum als „Ereignis der Vorsehung“. Er betonte die positiven Auswirkungen dieses außerordentlichen Ereignisses für die Kirche. Das Konzil habe „wichtige pastorale Richtlinien“ gegeben und habe die Hoffnungen für das Wachstum des Reiches Gottes in der heutigen Welt erneuert, betonte der Papst bei einem Gottesdienst in der römischen Basilika Santa Maria Maggiore. „Es hat sich um ein Ereignis der Vorsehung gehandelt, um ein

neues Pfingsten, das nicht aufhört, der Kirche Früchte innerer Erneuerung zu bringen, damit diese mit immer größerem Elan auf die großen Menschheitserwartungen antworten kann“, sagte der Papst wörtlich über das Konzil.

3. Jubiläum des Jesuitenordens

Die *Gesellschaft Jesu* feierte ihren 450jährigen Bestand. Am 27. 9. 1540 durch Papst Paul III. errichtet, setzte es sich der durch Ignatius von Loyola gegründete Orden zum Ziel, „unter dem Kreuzesbanner für Gott zu streiten und dem Herrn allein und dem römischen Papst, seinem Vicarius auf Erden, zu dienen“. Schon von daher erklärt sich das 4. Gelübde der Jesuiten, der „Papstgehorsam“, der zu den drei üblichen Gelübden anderer Orden hinzukommt. Eine Begründung für dieses Gelübde zur Zeit der Entstehung des Ordens liegt auch darin, daß die Angriffe der Reformatoren gegen das Papsttum kompensiert werden sollten.

Beim Tode des hl. Ignatius († 1556) zählte sein Orden, der zu einem der wichtigsten Werkzeuge der Kirche bei der katholischen Erneuerung nach dem Einbruch der Reformation wurde, bereits 1000 Mitglieder. 1574 waren es schon 4000, 1626 über 16.000. Noch stürmischer verlief die Entwicklung nach der Aufhebung des Ordens (1773) und seiner Wiedenzulassung (1814). Zählte die Gesellschaft im Jahre 1816 nur 674 Mitglieder, so waren es im Jahre 1880 bereits über 10.500. Der bisherige Höchststand war um 1968 mit mehr als 35.500 Ordensangehörigen gegeben. Die seither allgemein sinkenden Priesterszahlen gingen auch am Jesuitenorden nicht spurlos vorüber. 1986 wies er nur mehr etwas über 25.000 Mitglieder auf. Gewisse Spannungen des Ordens mit Papst Johannes Paul II. scheinen gegenwärtig ausgeräumt zu sein.

Die Gegenwartsbedeutung des Jesuitenordens läßt sich u. a. daran erkennen, daß ihm acht päpstliche Institute unterstellt sind (Päpstliche Universität Gregoriana, Collegium Germanicum, Bibelinstitut, päpstliche Sternwarte, Kollegien für Rußland, Lateinamerika und Brasilien, Orientalisches Institut), daß ein hoher Einsatz in der Mission geleistet wird (Asien, Indien, Afrika, Japan u. a.; 1988 waren über 6000 Jesuiten im Missionseinsatz), daß derzeit weltweit 177 Universitäten und Fakultäten und an die 400 Gymnasien von Jesuiten betreut sowie 1320 Zeitschriften in 50 Sprachen von ihnen herausgegeben werden.

4. Die achte Bischofssynode in Rom

Zu den meistbeschäftigten Behörden im Vatikan gehörte im vergangenen Jahr wahrscheinlich das Generalsekretariat der Bischofssynode. Der kleine Arbeitsstab unter dem belgischen Erzbischof Jan Schotte mußte neben anderen Projekten die 8. ordentliche Generalversammlung der Bischöfe im Oktober 1990 in Rom vorbereiten. Thema der Bischofsversammlung waren Fragen über Priesterbildung und -ausbildung. Die „Lineamenta“ mit einem entsprechenden Fragebogen wurden bereits im Mai 1989 publiziert.

Das „Instrumentum laboris“, das im Juli 1990 vorgestellt wurde, erwies sich als bunte Zusammenstellung teils sich ergänzender, teils sich widersprechender Anregungen und Erwartungen an die Priester. Einigkeit bestand darin, daß trotz des gesellschaftlichen Umbruchs und trotz des großen Priestermangels das Anforderungsniveau an die intellektuellen und menschlichen Qualitäten der Kandidaten nicht gesenkt werden dürfe. Angemahnt wurde dabei ausdrücklich die „Treue zum Lehramt“. In erster Linie sollte aber der Priester ein „Mann Gottes“ sein.

In seiner Eröffnungsrede bedauerte der

Papst, daß die Bischofskonferenzen der Volksrepublik China, Vietnams und Thailands nicht rechtzeitig Delegierte nach Rom entsenden konnten.

An dem Treffen nahmen 238 Bischöfe aus 147 Ländern teil. Dazu kamen noch die Experten und die „Auditores“. Unter letzteren waren auch Laien, und zwar vier Männer und drei Frauen.

Im Verlaufe der Synode kam auch das Problem des Zölibates zur Diskussion. Der brasilianische Bischof Valfredo Bernardo Tepe sagte, die Weihe erfahrener und im Glauben fester Männer — seien sie verheiratet oder nicht — solle ernsthaft geprüft werden. Er forderte die Synodalväter auf, angesichts des Priestermangels vor allem in der Dritten Welt, die Weihe verheirateter Männer ins Auge zu fassen. Er erinnerte daran, daß in Brasilien Priester Gemeinden von 50.000 bis 100.000 Gläubigen allein betreuen müssen. Das Reizwort Zölibat ist aber keineswegs zum zentralen Thema der Synode geworden. Auf die Gefahr, daß das priesterliche Leben „bloßes Management“ werde, hat der Regens des Würzburger Priesterseminars, Karl Hillenbrand, hingewiesen. Über das Thema „Streß im Priesterleben“

referierte die kanadische Psychologin Jeannine Guindon. Über die Hilfe und Beheimatung, die Bewegungen den Priestern geben könnten, berichtete Silvano Cola, Priester der Fokolarebewegung.

Mit einer feierlichen Konzelebration der Synodalväter mit dem Papst und einer Botschaft an das Volk Gottes endete die Synode ohne Sensationen.

Das Fazit der geleisteten Arbeit ist etwa dieses: In einer „von Individualismus geprägten Welt“ sei der Priesterzölibat ein „Zeichen“, das auf die Liebe Gottes hinweise. Bei der Priesterausbildung spielt das Priesterseminar eine entscheidende Rolle. Es empfiehlt sich ein zusätzliches Vorbereitungsjahr vor dem Eintritt ins Priesterseminar. Neben den Professoren und Geistlichen käme den Familien und auch den Laien — Männer wie Frauen — in der Seminarbildung eine besondere Rolle zu.

Große Genugtuung über den Verlauf der Synode äußerte der Papst selbst. Der Vertreter der Schweizer Bischofskonferenz, Eugenio Corecco, sagte: Die 41 Thesen des Schlußdokuments sagen viel mehr aus als das Arbeitspapier, das Grundlage unserer Beratung war.



**Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.**

Käserer 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

Das aktuelle theologische Buch

Religion und Kirche in Ungarn

Unter diesem Titel ist kürzlich ein 580 Seiten starker Band erschienen,¹ der einen umfassenden Überblick über die Entwicklung der Religiosität in Ungarn der letzten 40 Jahre vermittelt. Das Werk setzt sich aus 34 Einzelstudien zusammen, — Forschungsergebnisse, die der bekannte ungarische Religionssoziologe Dr. Miklós Tomka zwischen 1969 und 1988 — mit wenigen Ausnahmen in ungarischen — Zeitungen und Zeitschriften veröffentlichte. Die Bestandsaufnahme weist ein überaus breites Spektrum auf und reicht von den Möglichkeiten der Religionsforschung, den Gegebenheiten der gesellschaftlichen und konfessionellen Struktur, der religiösen Situation im allgemeinen bis hin zu konkreten Messungen über Weltanschauungen und religiöses Verhalten unter den Jugendlichen, der Rolle der Religion in der Familie, religiöse Praxis u.v.a.m.

Der Wert dieser Studien beruht vor allem auf der Tatsache, daß sie eine riesige Lücke füllen: Die Kirche verfügte seit dem II. Weltkrieg über keine Institution, die Bestandsaufnahmen oder Messungen über die Religiosität der Bevölkerung durchgeführt hätte, was unter dem Einfluß des vom Atheismus geprägten Kommunismus eine weitestgehende Desorientiertheit der Kirchenführung zur Folge haben mußte. Zwar hatte das Philosophische Institut der Ungarischen Akademie der Wissenschaften Ende der 60er Jahre ein religionssoziologisches Forschungsprogramm begonnen, dann aber doch nicht gewagt, die Verantwortung für die Abweichung zwischen den ideologischen Standpunkten und den durch die Forschung ermittelten Daten und Fakten zu übernehmen, und hatte die Religionsforschung wieder aus seinem Programm gestrichen. Einige wenige Religionsforscher — so auch Tomka — führten in der Folge — vielfach unter großen Schwierigkeiten und sogar Gefahren — auf eigene Ver-

antwortung religionssoziologische Forschungen durch.

Es ist M. Tomka zu verdanken, daß eine Reihe von Fragen allgemein fachlicher Art, aber auch spezifisch ungarischer Probleme geklärt werden konnten. So hatten z. B. die offiziellen Stellen und Schriften bis dahin von 10—12 % gläubigen Menschen im Lande gesprochen, wogegen die Religiosität der ungarischen Bevölkerung — wie Tomka nachwies — in Wirklichkeit mit 40—50 % anzusetzen ist. Seitdem werden sowohl in den kirchlichen als auch staatlichen Quellen die von Tomka ausgewiesenen Zahlen angegeben. Weiters dokumentierte er — im Gegensatz zur ideologisch gebundenen marxistischen Religionsforschung —, daß die Religiosität als bedeutender persönlichkeits- und verhaltensformender Faktor zu werten ist (z. B. für die familiäre Moral, für Überlegungen hinsichtlich der Kinderzahl in der Familie u. a. m.) und wies einerseits nach, daß religiöse Menschen innerhalb der ungarischen Gesellschaft eine Gruppe bilden, die sich durch spezifische Merkmale von den anderen unterscheidet, andererseits, daß Religiosität — ganz im Gegensatz zu der herkömmlichen marxistischen Auffassung — ein zu gesellschaftlich wertvollem Verhalten motivierender Faktor ist bzw. sein kann. Beachtung verdienen auch seine Forschungen, durch die nachgewiesen wird, daß die in den Jahren 1978—1980 innerhalb der Kirche Ungarns registrierbare Entchristlichung nicht mit dem weltweiten Trend zur Entchristlichung erklärt werden kann; in Ungarn hat der Entchristlichungsprozeß das in den westeuropäischen Ländern zu beobachtende Maß bei weitem überschritten und auch wesentlich rascher um sich gegriffen; in Ungarn hat dieser Prozeß spezifisch ungarische Ursachen, denen nach Meinung Tomkas gezielt entgegengewirkt werden

¹ TOMKA MIKLOS, *Religion und Kirche in Ungarn*. Ergebnisse religionssoziologischer Forschung 1969—1988. Ungarisches Kirchensoziologisches Institut und Institut für Kirchliche Sozialforschung, Wien 1990. (580). Kart. S 200.—.

müßte. Ab den 80er Jahren hat die Religiosität — wie die Forschungsergebnisse zeigen — in Ungarn wieder zugenommen, womit auch jene These des Marxismus widerlegt wird, daß die Entchristlichung einen notwendigen, stetigen Prozeß darstellte.

Die Tatsache, daß der Sammelband in deutscher Sprache herausgegeben wurde, ist auf den erfreulichen Umstand zurückzuführen, daß im deutschsprachigen Raum großes Interesse an der kirchlichen und religiösen Situation der kommunistischen Ära in den ehemaligen „Ostblock-Staaten“, so auch in Ungarn, besteht. Da eine 40jährige Entwicklung durch keine wie auch immer geartete politische Veränderung von heute auf morgen umgestellt werden kann, entspricht der Großteil der von Tomka erforschten Gegebenheiten auch der heutigen Situation, ist also durchaus aktuell. In Ungarn ist das Werk von eminentem zeitgeschichtlichen Wert und deswegen von Interesse, weil es eine authentische Analyse und Dokumentation einer Epoche darstellt, in der vier Jahrzehnte hindurch mit den Methoden eines totalitären Staates und einer religionsfeindlichen Ideologie versucht wurde, ein durch tausend Jahre von christlicher Tradition geprägtes Land umzuwandeln. Eine derartige Dokumentation ist als Ausgangspunkt für einen Neubeginn unerlässlich. Darüber hinaus sind aber die von Tomka behandelten Themen, wie „Das Unbehagen der Jugend und die Religion“, „Religiöse Sprache in religionsloser Gesellschaft“ u. a. m. auch für die Lage von Religion und Kirche in Österreich und anderen Ländern Europas, die mehr und mehr vom Säkularisierungsprozeß beeinflusst werden, von zunehmender Bedeutung.

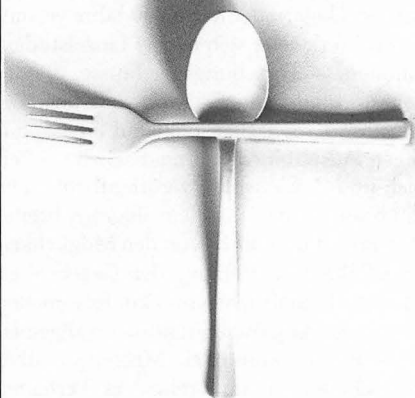
Wien

Hugo Bogensberger

Ulfrid Kleinert

Sozialarbeit gehört zum Glauben

Berufspraxis
der Gemeindediakonie



Lambertus

1991, ca. 180 S., kart., ca. DM 16,-

Steht die Notwendigkeit qualifizierter Diakonie für jede ernstzunehmende Theologie der Gemeinde außer Frage, so wird sie meist noch als zweitrangig angesehen und behandelt. In diesem Buch wird nicht nur die Situation der evangelischen Diakoninnen und Diakone in den Kirchengemeinden beschrieben und kommentiert. Es werden Konsequenzen formuliert für das Verhältnis von Theologie und kirchlicher Praxis, für Fort- und Ausbildung diakonischer Mitarbeiter und für den Alltag der Gemeindearbeit.

Martin Rupprecht

Ich war obdachlos

Geschichte eines Lebens und dessen seelsorgliche Begleitung

1991, ca. 100 S., kart., ca. DM 20,-

„Ich habe im Schillinghotel geschlafen. Kennst Du das? Das sind die Toiletten, wenn du einen Schilling reinwirfst, dann kannst Du die ganze Nacht drinbleiben, sofern du Papier mithast.“ Franz erzählt aus seinem Leben: Vom schmerzvollen Weg als Familienvater hinab zum alkoholkranken Obdachlosen auf den Straßen in Wien.

Lambertus-Verlag GmbH
Postfach 1026
D-7800 Freiburg



Besprechungen

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

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

■ THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, *Band 18: Katechumenat/Katechumenen — Kirchenrecht.* (778). Walter de Gruyter, Berlin-New York 1989. Hld. DM 396,—.

■ THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, *Band 19: Kirchenrechtsquellen — Kreuz.* (818). Walter de Gruyter, Berlin-New York 1990. Hld. DM 396,—.

■ THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, *Register zu Band 1—17.* Erstellt von Frank Schumann und Michael Wolter. (VI/229). Walter de Gruyter, Berlin-New York 1990. Hld. DM 118,—.

Die Fülle der Wissensinhalte macht den Zugang zum Problem. Noch ist TRE mit dem Buchstaben K nicht zu Ende, schon drängen sich 19 dicke Bände im Regal. Die Herausgeber liefern dazwischen hinein als Hilfsmittel schneller Erschließung einen eigenen Registerband zu Band 1—17. Darin sind die in jedem Band beigegebenen Einzelregister zusammengefaßt, ergänzt, geprüft und vereinheitlicht: Bibelstellen, Namen, Orte, Sachen, Mitarbeiter. Das ist zugleich eine anschauliche Bilanz der geleisteten Arbeit, der Weite des Horizonts und der Internationalität dieses Werkes. Ich habe fürs erste 15 Stichproben gemacht und bin auf keinen Fehler gestoßen. Ein gutes kleines Omen für die Genauigkeit der Arbeit.

In den Bänden 18 und 19 lautet die Hauptmasse der Stichworte auf „Kirche“ und zugeordnete Begriffe. 767 Seiten wurden dafür verwendet, sie machen einen ganzen Band aus. Ich habe zum Vergleich die Seiten zusammengezählt, die für die Stichworte „Gott“ bis „Gottesurteil“ beschrieben wurden, und kam auf die Zahl 287. Meine Verblüffung über den groben Unterschied in der Quantität vermag ich nicht in ein verlässliches Urteil aufzulösen. Ist es nur Zufall? Oder handelt es sich um das lexikalische Symptom dessen, was Henri de Lubac einmal Ekklesiozentrismus genannt hat? Wohin konzentriert sich heute in den Kirchen die Aufmerksamkeit? Auf sie selbst statt auf den Ursprung, ohne den sie völlig sinnlos sind?

Im Band 18 gibt es daneben eine Reihe bedeutender Artikel: „Katharina von Siena“ (30—34); „Katharsis“ (35—37), leider ohne Erwähnung des biblischen Bezuges von Reinigung und Wortgeschehen. Das „Katholische“ wird in einigen Stichworten umkreist, das „Römisch-Katholische“ auf einen späteren Band verschoben. Im Artikel „Keuschheit“ (113—134) vermißt man einen Abschnitt über das AT, das frühe

Judentum, die Apokalyptik. Zu „Kierkegaard“ (138—155) wird ein sehr informativer und dichter Text geboten. Zum Stichwort „Kind“ (156—176) werden biblische, historische, pädagogische und soziale Aspekte beschrieben. Wo bleibt aber der anthropologische Gesichtspunkt, da doch das Kind immerhin schon Mensch ist? In der Bibliographie wäre nachzutragen: G. Siewerth, *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln 1957², und A. Schilson, *Das Kind, Armut als Reichtum*, Freising 1980.

Im Band 19 gib es einen Artikel über „Kitsch“ (217—221), der folgerichtig in die Frage mündet, wie sich Religion (nicht: Theologie!) und Kunst zueinander verhalten. Gleich zwei Texte sind den Begriffen „Klassik“ und „Klassizismus“ (230—241) gewidmet, aber für „Kosmologie“ wird verwiesen auf „Mythos“ und „Urgeschichte“ — ein unverständlicher Verzicht. Vorzüglich sind wieder die biographischen Beiträge geraten, über Theodor Klauser (241—244), Friedrich Klopstock (271—275), Adolph Kolping (376—378), Konstantin I (489—500), Nikolaus Kopernikus (591—595), um nur einige zu nennen. Der Artikel über das „Kreuz“ (712—779) bringt zwar 16 schöne Bildtafeln und einen eigenen Abschnitt zur Ikonographie. Dieser ist jedoch auf die Reformationszeit bis zur Gegenwart beschränkt. Aber gerade die Phase des Altertums ist hier aufschlußreich, eben im Zusammenhang mit dem Scandalum crucis. In der Literaturangabe zu Abschnitt III (732) fehlen die Aufsätze von Peter Stockmeier.

Salzburg

Gottfried Bachl

■ SCHWAGER RAYMUND, *Jesus im Heilsdrama.* Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. (Innsbrucker theol. Studien 29). (308). Tyrolia, Innsbruck 1990. Kart. S 310,—.

In den letzten Jahren ist die Erlösungslehre stärker in das theologische Gespräch gerückt. Diese wachsende Beachtung der Erlösungslehre hat Raymond Schwager durch seine Veröffentlichungen zu diesem Thema mitangestoßen. Nun legt er den „Entwurf einer biblischen Erlösungslehre“ vor. In einem ersten Teil fragt er von der Gegenüberstellung der Güte und des Zornes Gottes zurück nach biblischen und religionsgeschichtlichen Vorstellungen und zeigt, da es im biblischen Bereich in dieser Gegenüberstellung letztlich um ein Drama, um eine Handlung geht und nicht um einen Gegensatz in Gott. Im zweiten Teil „Dramatik im Geschick Jesu“ (41—202) beschreibt er in fünf Akten das Erlösungsgeschehen, wie es in der Bibel bezeugt wird. Der erste Akt verkündet die anbrechende Gottesherrschaft und den Anspruch Jesu in dieser Verkündigung. Angefügt werden Bemerkungen zum Verhältnis vom vorösterlichen Jesus und nachösterlicher Prophetie und zu der Erfassung der Gottesherrschaft in wissenschaftlicher Methode. Der zweite Akt beschreibt die Ablehnung der Gottesherrschaft und das Gericht. Hier werden vor allem die Probleme um den Menschensohn und um die Gerichtsworte besprochen. Der

dritte Akt schildert den Heilbringer im Gericht. Es geht um den Prozeß gegen Jesus, um Jesu Verhalten gegenüber den Feinden und um Jesu Todesverständnis. Diese Überlegungen werden hingeführt zu einer Vorstellung des Kreuzes als Selbstgericht der Sünde im Gericht über Jesus. Im vierten Akt werden Fragen um die Osterbotschaft besprochen und im fünften Akt wird geschildert, wie die Gemeinde sich in pneumatischer Erfahrung sammelt und als Kirche verwirklicht. Der dritte Teil versucht eine Systematik (203–287). Das Kreuz wird als Gericht erschlossen, in dem Jesus sich mit den Sündern identifiziert und in seiner Hingabe die Macht des Bösen verwandelt. Es werden Opfertheorien besprochen und auf das Geschehen des Kreuzes bezogen. Leitend ist das Bemühen eine „Selbsttötung“ Jesu in jeglicher Weise auszuschließen. Das Geschehen des Heiles wird schließlich noch in den Rahmen des dreifaltigen Gottes gestellt. Die Arbeit schließt mit einem Ausblick auf die „Dramatik christlichen Lebens“ und auf die Bedeutung der Eucharistie als Darstellung des Kreuzes in seiner verwandelnden Kraft. Zwei Grundanliegen nennt Vf. im Vorwort: Er sucht die Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode und will diese zu einer „Kritik an der aufklärerischen Idee vom autonomen moralischen Subjekt führen“. Zum anderen will er „die exegetisch-bibeltheoretischen Fragen mit einer systematischen Betrachtung der Erlösungslehre“ verbinden. Die Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode wird mehr geführt als Auseinandersetzung mit einzelnen Thesen und Hypothesen von Exegeten, die diese Methode benutzen. Letztlich bleibt der Verfasser den wesentlichen Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese treu. Leitend ist ihm eine Auseinandersetzung mit der Unterscheidung von Historie und Geschichte bei Bultmann, wie sie zur Zeit sicher nicht mehr aktuell ist. Er betrachtet die Ergebnisse der Exegese jeweils im Rahmen des vom Exegeten gegebenen Vorverständnisses. Aus verengten Horizonten legt er manches Ergebnis und damit auch manches Wort der Schrift in einen weiteren Horizont hinein aus. Allerdings liest er die Bibel mit seinen Vorgaben und legt sie aus von dem Vorverständnis her, das ihm in den letzten Jahren zugewachsen ist. Dies darf nicht als Vorwurf verstanden werden, er verfähre unkritisch. Es wird nur klar, daß auch seine so gewonnene Sicht und so gewonnene Auslegung der neutestamentlichen Daten durchaus von seinem Vorverständnis abhängig ist. Schwager spricht etwas viel von Beweggründen im Handeln und Reden Jesu, die so nicht bezeugt sind. So gründet er vieles auf Vermutungen.

Am Ende hat der Rezensent das Buch etwas unbefriedigt aus der Hand gelegt. Es wird vieles aufgegriffen, eigenem Vorverständnis eingefügt, bleibt aber dann doch etwas blaß und unsystematisch. Schwager weiß sich Hans Urs von Balthasar verpflichtet, weicht aber doch auch bewußt von ihm ab. Er erreicht nicht die Tiefe des Denkens von Hans Urs von Balthasar. Der dreifaltige Gott, den er im Erlösungsgeschehen handelnd sieht, wußte, auf was er sich einläßt, wenn er eine endliche Freiheit schafft.

Dieses Drama der Begegnung von unendlicher und endlicher Freiheit ist wohl zu wenig in den Blick genommen.

Passau

Philipp Schäfer

■ KERN WALTER (Hg.), *Die Theologie und das Lehramt*. (Quaestiones disputatae, Bd. 91). (240). Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982. Ppb. DM 50,—.

Der Band veröffentlicht die Referate der im Januar 1981 veranstalteten Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen. Über den unmittelbaren Anlaß dieser Thematik hinaus, dem Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis von H. Küng, hat die Frage der Beziehung der Theologie zum Lehramt auch für die folgenden Jahre ihre Aktualität behauptet. Dabei geht es keineswegs nur um die eine oder andere sachliche Kontroverse, sondern vor allem um eine paradigmatische Verhältnisbestimmung im ganzen. Bereits die Namen der Autoren der einzelnen Beiträge lassen ein hohes wissenschaftliches Niveau derselben erwarten, in der Tat führt nirgendwo das stets präsente theologische Anliegen zu kurzatmigen Antworten. Auch sind die Problemzugänge beachtenswert vielfältig und weiträumig. Die geschichtliche Entwicklung der Beziehung von Lehramt und Theologie (M. Seckler) und das Verständnis der urchristlichen „Lehre“ (F. Hahn) kommen zur Darstellung, dazu die „Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen“ (P. Eicher); „Sprachphilosophische Überlegungen zum Verhältnis von Wahrheit und Institution“ (R. Schaeffler) haben Platz, wie auch die Lehrunfähigkeit (W. Kasper) als Zuspitzung der Bindung katholischer Theologie eigens erörtert wird. Keinen dieser Aspekte möchte man missen.

Obschon eine Gewichtung der Beiträge schwerlich möglich ist, sei hier namentlich der geschichtliche Beitrag von M. Seckler hervorgehoben, insofern er erkennen läßt, „wie begrenzt und einseitig das Thema Lehramt und Theologie in den heutigen Diskussionen vielfach abgehandelt wird“, und deutlich macht, daß „das Verhältnis von Lehramt und Theologie sich erheblich differenzierter und vielschichtiger, in gewisser Hinsicht aber auch eindeutiger darstellt, als es im Streit der Parteien heute oft den Anschein hat“ (53). Vor allem muß die Eigenart dieser beiden Lebensfunktionen der Kirche beachtet und gewahrt werden (50.57f), deren „Partnerschaft“ gleichwohl nicht eine „Gleichstellung und Gleichrangigkeit beider auf derselben Ebene“ bedeutet (50). Darum ist weder ein (im Spätmittelalter, bei Luther und Döllinger anzutreffender) „Suprematieanspruch der theologischen Wahrheit über die kirchliche Institution“ (38), aufgrund dessen sich die Theologie zur Kontrollinstanz gegenüber dem hierarchischen Lehramt erhebt (38–43.45–49), noch ein (zumal unter Pius XII. vertretener) Totalanspruch des (seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sprachlich auf die Hierarchie eingeschränkten) kirchlichen „Lehramtes“ (52), dem die Theologie erklärend-vermittelnde Hilfsdienste zu leisten haben (49–53), zutreffend. Lehramt und Theologie „können nicht aufeinander reduziert werden“, sie „müssen zum

Wohl des Ganzen miteinander kooperieren“ (58). In bezug auf die Konflikte, die dabei nun einmal nicht auszuschließen sind, gibt es „ein weltliches und christliches Ethos der Konfliktaustragung“ (59). Diesem wie selbstverständlich anmutenden Hinweis kommt eine nicht geringe Bedeutung zu. Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen stellen immer auch einen ethischen Anspruch. Dieser ersetzt nicht das Bemühen um die Sachfrage, schafft dafür jedoch eine unverzichtbare Voraussetzung. Der vorliegende Band namhafter Theologen setzt über die sachliche Information hinaus auch in dieser Hinsicht Maßstäbe.

Linz

Alfons Riedel

■ LEHMANN KARL (Hg.), *Lehrverurteilungen — kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*. (Dialog der Kirchen, Bd. 5) (374.). Herder, Freiburg i. Br./Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, Ppb. S 374.—/DM 48,—.

■ PANNENBERG WOLFHART (Hg.), *Lehrverurteilungen — kirchentrennend? III. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*. (Dialog der Kirchen, Bd. 6). (352). Herder, Freiburg i. Br./Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990. Ppb. S 374.—/DM 48,—.

Um die Bedeutung dieser beiden Bände erfassen zu können, wird man sich wohl noch einmal die Grundsätze wie die Ergebnisse der Studie „Lehrverurteilungen — kirchentrennend?“ (als Bd. I erschienen 1986) vergegenwärtigen müssen. Bemerkenswert an der Studie ist einmal, daß in ihr offizielle Dokumente verschiedener Kirchen aus dem 16. Jahrhundert und die in ihnen enthaltenen Verurteilungen der Positionen anderer Kirchen kritisch untersucht werden und die Frage nach ihrer Berechtigung und Geltung konkret beantwortet wird. Zum anderen sind aber auch der Erwartungshorizont sowie die darin einbezogenen hermeneutischen und methodischen Überlegungen bedenkenswert. Man stellte sich den Fragen, ob durch die damaligen Verurteilungen die damaligen Auffassungen und Lehren der je anderen wirklich getroffen worden sind, ob die damaligen Verurteilungen die je anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aufgrund inzwischen geschehener Entwicklungen heute noch treffen und welche Bedeutung die verbleibenden Unterschiede zwischen den Kirchen angesichts der damaligen Verurteilungen heute noch besitzen. Ein Positivum der Studie ist m. E., daß sie zu den eben wiedergegebenen Fragen differenzierte und konkrete Antworten wagt. Manche dieser Antworten haben überrascht und sind in der Zwischenzeit auf Kritik gestoßen. Unbestritten waren und sind wohl das ganze Unternehmen sowie seine hermeneutischen und methodischen Grundlagen nicht.

In den Bänden II und III werden die Materialien publiziert, die von den Autoren der Studie und anderen Experten im Verlauf des Gesprächs erarbeitet wurden und die zum Teil die Grundlagen der Diskussionen in den Arbeitskreisen darstellten.

Bd. II beinhaltet Beiträge zum Thema „Lehrverurteilungen und Verwerfungen“ und deren mögliche Neu-

bewertung sowie Materialien zur Diskussion um die Rechtfertigung. Die Aufsätze zum ersten Themenkreis behandeln im einzelnen die Möglichkeit der Aufhebung von Lehrverurteilungen (W. Pannenberg), die ökumenische Bedeutung einer intensiven Beschäftigung und möglichen Neubewertung von Positionen des 16. Jahrhunderts (K. Lehmann), die sprachphilosophische Problematik im Hinblick auf Abgrenzungen und Verwerfungen (R. Schaeffler), die Verwerfungssätze in den evangelisch-lutherischen (G. Wenz) und in den reformierten Bekenntnisschriften (H. H. Eßer) sowie den Umgang mit der reformatorischen Lehre auf dem Konzil von Trient (E. Iserloh). Die Thematik „Rechtfertigung“ wird mit einem exegetischen Beitrag über die paulinische Lehre (K. Kertelge) eröffnet. V. Pfnür, F. Beißer, J. F. G. Goeters u. K. Lehmann befragen die verschiedenen Bekenntnisschriften und ihre Verwerfungen im Hinblick auf die katholische Lehre und die Trienter Lehraussagen, während O. H. Pesch der Frage nachgeht, wen denn die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes wirklich treffen. Ausführungen zu Beichte und Buße in der lutherischen Reformation (B. Lohse) und zum Teildokument „Rechtfertigung des Sünders“ im Kontext bisheriger ökumenischer Dialogdokumente (H. Meyer) beschließen die theologischen Darlegungen. Ein kleiner „Werkstattbericht“ zum genannten Teildokument (O. H. Pesch) gibt Einblick in den Gang der Diskussion und die Art und Weise des Zustandekommens dieses Textes. Deshalb dürfte gerade dieser Beitrag zur Würdigung der Studie wichtig sein.

Die in Bd. III gesammelten Aufsätze kreisen um die Themen „Sakrament“ und „kirchliches Amt“. Da die meisten Beiträge nicht direkt auf die Referate, die in den entsprechenden Arbeitsgruppen oder im Plenum gehalten wurden, zurückgehen, können sie schon auf das erwähnte Dokument Bezug nehmen. Die eigentliche Thematik wird ergänzt und abgerundet z. B. durch die Ausführungen zur kontroversen Rezeption der Amtslehre des Lima-Dokuments in der evangelischen Kirche und Theologie (L. Kugelmann) und den Aufsatz über das Papsttum bei Luther und in den lutherischen Bekenntnisschriften (H. Meyer). Direkter auf die konkrete Fragestellung der Studie bezogen sind die hermeneutischen Erwägungen zur allgemeinen Sakramentenlehre (D. Sattler/Th. Schneider), die Verwerfungen zur Sakramentenlehre in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften (W.-D. Hauschild), die Untersuchung der Irrtumsliste über die Sakramente, die dem Trienter Konzil vorlag (V. Pfnür) sowie der Verwerfungen zur Ämterlehre in den Reformierten Bekenntnisschriften (H. H. Eßer). Von grundsätzlicher und systematischer Bedeutung sind die Beiträge, die Teilthemen wie die „Sakramente nach lutherischer Lehre“ (G. Wenz), die Abendmahlsauffassung der reformierten Kirche (A. J. C. Heron), das „Amt der Schlüssel“ in den reformatorischen Kirchen (H. H. Eßer), die katholische Lehre vom kirchlichen Amt (H. Fries), die Sakramentalität des Dienstamtes (A. Ganoczy) und das kirchliche Amt in der Sicht der lutherischen Theologie (W. Pannenberg) behandeln. Einer wichtigen Frage gehen die Überlegungen zur

**Ein brennend
aktuelles Buch:**

Alfons Thome

*Die Leiden der
Völker begriffen*



Giorgio La Pira
Christ und Politiker

Paulinus-Verlag

**Das Ringen
um eine dauerhafte
Friedenslösung
im Nahen Osten**

160 S., kt., 18,- DM
ISBN 3-7902-1203-2

In Ihrer Buchhandlung!

Alfons Thome

Die Leiden der Völker begriffen

Giorgio La Pira – Christ und Politiker

Giorgio La Pira (1904–1977), Weggefährte und Freund Papst Pauls VI., ist bei uns zu Unrecht nur wenig bekannt. La Pira war Professor, Bürgermeister von Florenz, Abgeordneter der Democrazia Cristiana im römischen Parlament, Initiator zahlreicher internationaler Kongresse und ein unermüdlicher Kämpfer für soziale Gerechtigkeit und Frieden in der ganzen Welt. Mehrere Reisen führten ihn zu den Brennpunkten des politischen Geschehens seiner Zeit: nach Moskau und Hanoi, Ägypten und Jordanien, Israel und Marokko. Er korrespondierte mit Chruschtschow und anderen Staatsmännern, verhandelte mit Ho Chi Minh und nahm in Paris als Sachverständiger teil an der Friedenskonferenz für Vietnam. Schon sehr früh warnte er vor den Gefahren eines Atom-



**PAULINUS
VERLAG**

krieges und forderte die Großmächte zur Abrüstung auf. Aus dem Geist des Evangeliums hat er wie kein anderer „Die Leiden der Völker begriffen“.

ökumenischen Bedeutung der apostolischen Sukzession (W. Kasper) nach.

Der Aufsatz von W. H. Neuser „Das Heilmittel des Wortes“ steht in einem deutlichen Kontrast zu den Ausführungen der anderen Autoren. Denn in ihm wird einmal das Wort als Heilmittel so stark herausgestellt, daß dem Sakrament als einem nicht ganz und gar im Wort aufgehenden Zeichen der Boden entzogen scheint, zum anderen werden aber wesentliche Punkte der Basis, von der aus die Wertungen der Studie verstehbar werden, schlichtweg gelehnet. Das gilt z. B. von der in der Studie behaupteten positiveren Einschätzung einer Theologie des Wortes und der Predigt innerhalb der katholischen Kirche, aber auch von den dort behaupteten Konsensen und Konvergenzen zwischen Protestanten und Katholiken bezüglich der Rechtfertigung, der Eucharistielehre sowie der Amtsauffassung. Damit werden also nicht nur die (oder doch wesentliche) Ergebnisse des Dokumentes über die Lehrverurteilungen in Frage gestellt, sondern im Grunde wird sogar ein eigentlicher Fortschritt der ökumenischen Bemühungen wenigstens zwischen Katholiken und Protestanten verneint. Nach Meinung des Herausgebers (W. Pannenberg) dokumentiert dieser kritische Beitrag von Neuser „einen wichtigen Aspekt der im Arbeitskreis selbst geführten Diskussion“.

Die beiden Vorsitzenden der „Gemeinsamen Ökumenischen Kommission“ (Bischof E. Lohse und Bischof P. W. Scheele) erbitten in dem Schlußbericht zur Studie von den Leitungen der betroffenen Kirchen die verbindliche Feststellung, „daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht mehr treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte“. Ob eine solche Feststellung durch die Studie möglich geworden ist, läßt sich an Hand der nun publizierten Materialien sicher noch differenzierter begründen. Die Bedeutung der Veröffentlichungen besteht also einmal sicher in einer Verstehens- und Beurteilungshilfe. Wenn die Rezeption der Studie zu der oben umschriebenen Feststellung der Kirchenleitungen führen sollte, dann würde sie sicher zu einem grundlegenden Dokument des ökumenischen Prozesses, das Gegenstand eingehender Beschäftigung werden muß. Unter den vielen Beiträgen in Bd. II und III finden sich aber auch solche, die unabhängig von dem näheren Kontext von eigenständiger Bedeutung sind, z. B. die Abhandlungen, in denen Verwerfungen und Verurteilungen, die sich in den verschiedenen Dokumenten finden, zusammengestellt sind; zu nennen sind aber auch mehr historisch ausgerichtete Untersuchungen und nicht zuletzt die Darlegungen zu hermeneutischen und systematischen Fragestellungen.

Sicher verlangt die Lektüre der beiden Bände fundierte theologische Kenntnisse; sicher sind sie primär bedeutsam für diejenigen, die sich direkt am ökumenischen Dialog theologischer Art beteiligen. Dennoch werden auch die Leser Interessantes erfahren und auf Anregendes stoßen, die in der Theologie allgemein und speziell in der Ökumenik den Dingen auf den Grund gehen wollen.

Regensburg

Heinrich Petri

AUGUSTINUS

■ AUGUSTINUS AURELIUS, *Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer. Eingeleitet, übertragen und erläutert von Thomas Gerhard Ring OSA.* (Sankt Augustinus — Der Lehrer der Gnade. Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, Prolegomena Bd. 1). (118). Augustinus, Würzburg 1989. Hln. DM 59,—.

Als erster Band der Werke zur Gnadenlehre Augustins wird hier erstmals in lateinisch-deutscher Ausgabe die relativ wenig beachtete *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* (CSEL 84, 1-52) vorgelegt. Dies geschieht, wie Hg. in seiner ausführlichen Einleitung (11—29) darlegt, mit Bedacht. Ist doch die Gnadenlehre Augustins nicht erst Frucht der Auseinandersetzung mit den Pelagianern, sondern bereits in seiner Römerbriefexegese wohl aus dem Jahr 394 grundgelegt. Sie wird hier exegetisch, nicht polemisch entfaltet, wobei sich jedoch gerade in der Auslegung von Röm 7 und in der Sicht des „initium fidei“ gegenüber der späteren Lehre beachtliche Unterschiede ergeben. Augustinus hat deshalb diesem frühen Werk in Retr. 1,23 eine ausführliche Kritik aus seiner späteren Sicht gewidmet. Die Übersetzung dieser wichtigen Revision ist der Einführung beigegeben (25—29). Augustins Werk ist aber in einer weiteren Hinsicht von Bedeutung. Es ist das nicht weiter ausgefeilte Ergebnis eines Gesprächs mit Mitbrüdern aus seiner Zeit als Presbyter. Sie zeigt uns den Stil des sprechenden Augustinus, der sich im Unterschied zu den Frühwerken nicht sehr um stilvolle Latinität bemüht, sondern eher um die Präzision des Gedankens, der aber gerade wegen der oft aphoristischen Kürze des Ausdrucks nicht selten schwer zu erfassen ist.

Die lateinische Textgestalt folgt der Ausgabe von J. Divjak in CSEL 84. Die Verbesserungsvorschläge von J. Rousselet (RevE Aug 18, 1972, 233—236) wurden mit wenigen Ausnahmen berücksichtigt. Die Übersetzung versucht dem Sprechen des Augustinus möglichst treu zu bleiben. Philologische Genauigkeit und theologische Präzision des Ausdrucks, die man dem Übersetzer in allem bescheinigen muß, gehen dabei über sprachliche Glätte und Gefälligkeit. So wird die Mühe der Lektüre belohnt durch einen Einblick, wie Augustinus um die Erklärung der schwierigen Stellen des Römerbriefes ringt. Das kleine Büchlein, das die längst fällige Ausgabe der Schriften zur Gnade eröffnet, verdient deshalb aus philologischer, exegetischer und dogmatischer Sicht großes Interesse. Ein Anmerkungssteil (104—110) und ausführliche Register erleichtern die Benützung. Regensburg

Ulrich G. Leinsle

■ CLERICI AGOSTINO, *La correzione fraterna in S. Agostino.* (Edizioni Augustinus „Quaerere Deum“ 7). (123). Palermo 1989. L. 12.000.

Die theologischen, zumal die praktisch-lebensdienlichen Gedanken des hl. Augustinus finden von Jahr zu Jahr wieder mehr Beachtung. Vor allem in Italien und Frankreich gibt es schon eine größere Anzahl von handlicher Literatur von und über den großen heiligen Kirchenlehrer. Nicht übersehen sollte man

auch, daß Augustinus in den Ländern Lateinamerikas viel Resonanz findet (etwa mit der Schrift „De catechizandis rudibus“).

Wie sehr Augustinus biblische Leitmotive aufzugreifen wußte, die wir in unserer Zeit eher auszublenden belieben, beweist auch das vorliegende Büchlein: Es handelt von der brüderlichen Zurechtweisung. Ein derartiger Impuls scheitert nicht selten an falsch verstandener Diskretion. Wie notwendig die recht verstandene Mitsorge um das Seelenheil des Mitchristen ist, hat auch Thomas von Aquin ausführlich unterstrichen (STh II II 33).

Vf. der vorliegenden Schrift zeichnet nach, wie sich das Thema im Laufe des Lebens des hl. Augustinus entfaltete und stets brisant ist. Augustinus lehrte immer wieder (z. B. auch in der Ordensregel aus der Zeit vor 400), daß es zu unterscheiden gilt zwischen dem Irrtum und dem Irrenden. Die Frage nach der correctio (bzw. correctio) spielt auch in die Überlegungen und Auseinandersetzungen über Gnade herein (z. B. im Streit mit den Donatisten), ebenso auch in die Diskussion um die Prädestination (Augustinus verfaßt eine eigene Schrift „De correptione et gratia“); auch den Manichäern gegenüber mußte sich der Kirchenvater um einen klaren Standpunkt in dieser heiklen Frage mühen.

Die Bandbreite des in der correctio Gemeinten ist groß. Man kommt aber um das „Einem-anderen-Nahetreten“ nicht herum. Nur der Geist des Heilenwollens, des brüderlichen Wohl-Wollens gibt der Correctio die Legitimation — und auch die Erfolgchance.

Linz/St. Florian

Ferdinand Reisinger

■ SORDI MARIA/PIZZOLATO LUIGI FRANCO/SOLIGNAC AIME/PAREDI ANGELO/CAPRIOLI ADRIANO/MIRABELLA ROBERTI MARIO/GATTI PERER MARIA LUISA/MARTINI CARLO MARIA, *Agostino a Milano. Il Battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio* (22—24 aprile 1987). (Augustiniana, Bd. 3). (108). Edizioni Augustinus, Palermo 1988. Ln. Lit. 28.000.

Die Beiträge der 2. Session des Symposions „Agostino nelle terre di Ambrogio“ beschäftigen sich mit dem Aufenthalt Augustins in Mailand (334—337), insbesondere mit seiner Taufe am 24. April 387. Die historische und soziale Situation der Kaiserstadt Mailand, in der sich die geistigen Strömungen und Religionen der Spätantike mischen, beleuchtet M. Sordi (13—22). L. M. Pizzolato gibt eine Analyse des geistigen Entwicklungsgangs Augustins in seiner Mailänder Zeit, dessen wesentliche Etappen bekannt sind (23—41). Bedeutender ist in diesem Zusammenhang die Darstellung des neuplatonischen Zirkels in Mailand durch A. Solignac (43—56). Als Haupt dieses Kreises erscheint weniger Ambrosius als vielmehr der in Philosophie und Theologie hochgebildete Simplicianus, der theologische Ratgeber des Ambrosius. Er ist zugleich das Bindeglied zwischen Augustinus und Marius Victorinus und dürfte auch bei der Bestellung Ambrosius' zum Bischof maßgeblich beteiligt gewesen sein. Die Verbindung von plotinischer Metaphysik und christli-

chem Glauben, wie sie Ambrosius gepredigt hat, ist wesentlich Simplicianus' Gedankengut. Daneben erscheint vor allem Flavius Marcellus Theodorus als Verfasser philosophiegeschichtlicher, naturphilosophischer und psychologischer Werke von Bedeutung, aus denen Augustinus z. T. geschöpft hat. Das Verhältnis Augustins zu den niedrigeren Schichten der Mailänder Bevölkerung illustriert A. Paredi (57—62).

Mit der Bedeutung der Taufe bei Ambrosius und dem jungen Augustinus setzt sich A. Caprioli eingehend auseinander (63—75). Augustinus teilt offenbar das Desinteresse der Gebildeten seiner Zeit an den Riten der Kirche. Um so wichtiger ist ihm Ambrosius' Taufverständnis als Initiation zu einer philosophisch-religiösen Lebensform, wie es in Ambrosius' verlorenem Werk *De sacramento regenerationis, seu de philosophia* niedergelegt war. Gleichwohl bejaht Augustinus den Charakter der Volkskirche. In welchem Baptisterium Augustinus getauft wurde, kann nach dem archäologischen Befund von M. Mirabella Roberti nicht eindeutig gesagt werden, da 387 neben dem älteren Baptisterium (S. Stefano) bereits das von Ambrosius in klarer Grabes- und Auferstehungssymbolik geschaffene neue Baptisterium (S. Giovanni) bestand (77—83). Mit der Ikonographie der Taufe Augustins und der vor allem in den augustianischen Orden heimischen Rückführung des Hymnus „Te deum“ auf dieses Ereignis befaßt sich M. L. Gatti Perer (85—99; Tafeln). Den Schluß des insgesamt beachtenswerten Bandes bildet ein Vortrag des Mailänder Kardinals C. M. Martini über den Vorrang des Wortes und das Verhältnis von Aktion und Kontemplation bei Augustinus (101—108).

Linz

Ulrich G. Leinsle

■ MADEC GOULVEN/DE CAPITANI FRANCO/TUNINETTI LUCA F./HOLTE RAGNAR, *De Libero Arbitrio di Agostino d'Ippona*. (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese, Bd. 6). (84). Edizioni Augustinus, Palermo 1990. Kart. L. 15.000.

Die „Lectio Augustini“ befaßt sich im vorliegenden Bändchen mit den 3 Büchern *De libero arbitrio*, deren erstes Augustinus vor seiner Rückkehr nach Afrika 388 in Rom verfaßt hat, während Buch II und III erst ca. 395 vollendet wurden. Gemeinhin wird diese Schrift zu den antimanichäischen gezählt. In der antipelagianischen Auseinandersetzung rückt Augustinus deutlich von der hier vertretenen Ansicht hinsichtlich des freien Willens ab (Retr. I, 9, 1—3). Einen geeigneteren Zugang zum Werk bietet jedoch die Augustinus in seiner Frühzeit lebhaft beschäftigende Frage nach dem Ursprung des Bösen. Während er in *De Ordine* noch das Böse in der Weltordnung zu lokalisieren bestrebt ist, wird jetzt die Frage gestellt, woher das Böse kommt (Unde malum?), näherhin weshalb wir Böses tun (Unde malum facimus?). Das Böse wird also, wie G. Madec in seiner kenntnisreichen und kritischen Exposition des 1. Buches deutlich macht, eindeutig in das Handeln des Menschen verlegt. Damit stellt sich aber die Frage nach der Freiheit seines Wollens und das Problem der Theodizee. Besonders stellt Madec die einheitliche Konzeption der drei Bücher

und die philosophische Argumentation des 1. Buches heraus, das noch mehr in der Problematik von Cassiciacum steht als die weiteren Bücher (13–34). Als das zentrale Thema des 2. Buches sieht *F. De Capitani* die Existenz Gottes an, deren sich Augustinus nicht in einem formalen Gottesbeweis, sondern in einem Aufstieg zur unveränderlichen Wahrheit vergewissert. Augustinus' Programm des „Credo ut intelligam“ und die Einführung des Gottesleugners als „insipiens“ lassen auf Anselm von Canterbury vorausblicken. Stärker hätte wohl die Bedeutung der Dialektik und Arithmetik hier einbezogen werden müssen, ebenso das unbedingte Festhalten an der Gutheit eines jeden Lehrgegenstandes und am stoischen Gegensatz von Weisen und Toren. Klar aufgezeigt ist die Schwierigkeit, das Böse im neuplatonisch-christlichen guten Kosmos des Seienden unterzubringen (35–57). Explizit mit dem Übergang vom Glauben zur Einsicht befaßt sich *L. F. Tuninetti* in einem kurzen Exkurs, der mehr das Wachsen der Erkenntnis als den Gegensatz beider Erkennungsweisen akzentuiert (59–65). Das 3. Buch, das nun die Freiheit des Menschen auch in seinen heilsgeschichtlichen Gegebenheiten betrachtet und eine Theodizee entwirft, wird von *R. Holte* in einer klaren Einleitung vorgestellt. Deutlich werden die Beschränkungen der Freiheit durch die Unterordnung unter Gott und das ewige Gesetz (*lex aeterna*) herausgearbeitet, ebenso die Schwierigkeit, die sich aus der Verbindung von Freiheit des Willens und Vorherwissen Gottes ergeben (67–84). Die Beiträge von Madec und Holte werden neben dem französischen bzw. englischen Original auch in italienischer Übersetzung vorgelegt. Insgesamt ist das Bändchen eine brauchbare Einführung zur eigenen „Lectura Augustini“.

Regensburg

Ulrich G. Leinsle

■ AUGUSTINUS VON HIPPO, *Regel für die Gemeinschaft*. Einführung und Kommentar von *Jan van Bavel* O.S.A., Übersetzung von *Ludger Horstkötter* O.Praem. (138). Augustinus-Verlag, Würzburg 1990. Brosch. DM 19,80.

Dieser Kommentar zur Regel des hl. Augustinus zeichnet sich durch großes Einfühlungsvermögen aus. Die Ausgewogenheit des Regelwerks, das Fehlen des „Asketismus“, der „demokratische“ Akzent (gegenüber dem „paternalistischen“ anderer Regeln), werden überzeugend vermittelt bzw. herausgearbeitet. Es wird gezeigt, daß Augustinus das Gemeinschaftsleben vor allem als Mittel zur Überwindung der Selbstsucht aufgefaßt hat.

Die Bezeichnung des hl. Augustinus als „Mönch“ (10) halte ich für problematisch. Ganz glücklich ist offenbar der Verfasser selbst nicht mit dieser Terminologie, wenn er an einer Stelle die Gemeinschaft des Heiligen von den „Mönchs- und Nonnenklöstern“ abhebt (102). Wieso die Version der Regel für Frauen an den Beginn des Kommentars gestellt wurde, diejenige für Männer aber nur als Anhang geboten wird, wird nirgends erklärt und widerspricht auch der gängigen Ansicht, nach der die Männerregel früher und direkt von Augustinus sei, während die Umschrift

für Frauen dem hl. Fructuosus v. Braga zugeschrieben wird.

Auch wenn Ausgabe und Kommentar nicht für wissenschaftliche Zwecke bestimmt sind, hätte man sich einen eingehenderen kritischen Apparat gewünscht. Für den Einband wäre sicher ein besseres Bild zu finden gewesen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

PASTORALTHEOLOGIE

■ EICHER PETER (Hg.), *Neue Summe Theologie*. 3. Der Dienst der Gemeinde. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989. (608). Ln. DM 225,—. (Gesamtwerk).

In der Konzeption dieses letzten Buches der „Summe“ zeigt sich am deutlichsten die Herkunft dieses Werkes aus der französischsprachigen Theologie. Es handelt sich hier nicht um ein Kompendium der Pastoraltheologie, wie der Titel vermuten ließe — zumindest nicht um „Praktische Theologie“ nach der üblichen Methode einer engen Verflechtung mit Humanwissenschaften. Der französischen Theologie liegt die Spiritualität näher als die Pragmatik. Das macht die Lektüre dieses Buches für den deutschsprachigen Seelsorger besonders reizvoll.

Dieser umfangreichste Band der Trilogie umfaßt fünf Teile und einen Epilog. Er beginnt mit einer Reflexion über „Ursprung und Strukturen der Kirche“. Dabei geht es aber nicht in erster Linie um die Frühgeschichte und das Organisationsmodell der Kirche, sondern um „die im Christusereignis gegründete Kirche“ und die daraus abgeleitete Konsequenz: „Die Kirche verwirklicht sich als Ortskirche“ (Teilüberschriften). Dieser konsequent durchgehaltene Ansatz bei der Ortskirche erweist sich bei den Überlegungen über das Amt (116–181) als besonders fruchtbar. Es wäre so schlicht und ohne ideologische Krämpfe eine „Identität des Priesters“ zu finden, eine sanfte Revolution der Priesterbildung einzuleiten und die weltweit skandalöse Zahl der pfarrerlosen Pfarren zu reduzieren, würden die Entscheidungsträger der Kirche diesen biblischen Erwägungen folgen, die durchaus auf dem Boden der Tradition und der heutigen Realität stehen.

Der zweite Teil heißt „Umkehr zur Ökumene“. Der evangelische Theologe *M. Weinrich* stellt die reformatorische Herausforderung zur Einheit dar, der röm.-kath. Theologe *J. Hoffmann* zeigt den bisherigen Weg zur Wiederherstellung der Einheit und gangbare Wege für die Zukunft auf.

Der Titel „Sendung der Kirche“ umfaßt im dritten Teil das sakramentale und das caritative Handeln in der Kirche. Allein diese Zusammenstellung ist schon bewußtseinsbildend und verdienstvoll. Noch immer wird ja die Caritas höchstens am Rand (nicht nur pastoral-)theologischer Darlegungen behandelt. Hier erscheint sie als „die gesellschaftliche Dimension kirchlicher Glaubenspraxis“. — Unter dem Stichwort „sakramentales Handeln der Kirche“ werden nur Taufe und Eucharistie ausführlich behandelt. Einerseits werden dadurch die „Sakramente

ersten Ranges“ deutlich von den übrigen Sakramenten abgehoben, andererseits werden diese, die doch den „Dienst der Gemeinde“ (Gesamttitle) auch stark mitbestimmen, allzu gewaltsam vernachlässigt. — Was bearbeitet wurde, enthält wertvolle Hinweise zur Verkündigung und zum liturgischen Handeln, etwa die Interpretation der Kindertaufe (270) oder der Transsubstantiation (290).

Der vierte Teil dient einer „kritischen Selbstbesinnung“ unter einigen heute vorrangigen Gesichtspunkten wie theologischer Pluralismus und Feminismus, Marxismus und Psychoanalyse. Der Schlußteil behandelt das „Christentum von außen gesehen“: ein jüdischer und ein islamischer Theologe kommen zu Wort. — Im Epilog zeigt der Herausgeber selbst die große Perspektive, in die jeder „Dienst der Gemeinde“, ja auch die Kirche insgesamt einzuordnen ist: das Kommen des Reiches Gottes.

Der Rezensent des ersten Bandes (ThPQ 137 (1989)415–416) hat die Frage gestellt, ob es sich bei dem gesamten Werk tatsächlich um eine „Summe“ handle. Es wurde jedenfalls der Versuch unternommen, über eine lexikale Konzeption hinauszugehen und im Vielfachen die Ganzheit sichtbar zu machen. Das Buch ist nicht nur für das Fachstudium und zur Fortbildung sehr geeignet, sondern es ist auch für den theologischen Laien lesbar.

Linz

Wilhelm Zauner

■ HELLER ANDREAS, *Zusammenleben von Frau und Mann*. Kirche und nichteheliche Lebensgemeinschaften. Hermagoras-Verlag, Wien/Klagenfurt 1989. (415). Kart. S 345.—

„Das historisch Neue heutigen Zusammenlebens liegt auch darin, daß unverheiratete gegengeschlechtliche Paare erstmals in der Geschichte, weitgehend sozial toleriert, eine gemeinsame Haushalts- und Lebensgemeinschaft führen können“ (17). Die Probleme, die sich daraus ergeben, spannen sich von dem unmittelbaren Sozialfeld solcher Paare über staatliche Behörden bis zur Theologie und Seelsorge und den kirchlichen Instanzen. Wer diese Probleme zu bedenken hat und für sein Verhalten Orientierung sucht, wird mit diesem Buch ein Standardwerk in die Hand nehmen.

Heller analysiert mit soziologischem Fachwissen die vielen Ursachen, die zu dem tiefgreifenden Wandel im Bereich Ehe geführt haben und zeigt ausführlich (97–150) das geschichtlich Neue heutigen Zusammenlebens auf. Als Theologe reflektiert er die kirch(enamt)lichen Wahrnehmungsmuster nichtehelicher Lebensgemeinschaften. Dabei zeigt sich, daß sich das scheinbar abgeschlossene Wissen der Kirche um die Ehe als Hindernis erweist, den Menschen in den neuen Lebensverhältnissen gerecht zu werden. Die Verkrampfung löst sich erst durch die Einsicht, „daß das christliche Eheleitbild erst im Laufe eines langen geschichtlichen Reifungs- und Bewußtseinsprozesses entstanden ist. Die Kirche selbst hat erst lernen müssen, was sie als Ehe versteht“ (18). Sie muß es heute neu lernen — das ist die harte These des Verfassers, das Anliegen dieses Buches. „Die Kirche hat eine Lerngeschichte der Ehe

hinter sich, aber auch vor sich“ (247). Sie darf die Ehe nicht einfordern nach dem Bild, das sie sich gemacht hat und in das viele kulturgeschichtliche Farben eingegangen sind. Sie muß ihre eigenen Ideologien und die Idylle überwinden, um Menschen auf dem Weg zur Ehe und in ihrer Ehe liebend begleiten zu können. Für Heller bleibt das kein bloßes Postulat. Er legt ein ausführliches Konzept für den geforderten Lernvorgang vor und gliedert es in zwei „Basisoptionen“: Beziehungen kultivieren im sozialen Kontext — Beziehungen kultivieren unter den Augen Gottes. „Ein Verständnis von dem, was aus dem Glauben heraus zum Zusammenleben von Frau und Mann zu sagen ist, kann nicht im Sinne einer pädagogischen Ermahnung unterrichtsmäßig mitgeteilt werden, es muß lebensgeschichtlich unter den Augen Gottes kommunikativ aufgeschlossen und erschlossen werden“ (290).

Das Buch ist wissenschaftlich auf hohem Niveau, geradezu ein Kabinettsstück der Pastoraltheologie: „Praktische Theologie als Handlungswissenschaft versteht sich nicht als Anwendungsdisziplin der systematischen, historischen oder biblischen Fächer. Sie beansprucht, eine eigene wissenschaftliche Zugangsweise zur Wirklichkeit zu realisieren“ (16). Auch das Studium der Germanistik hat den Verfasser befähigt, die vielfältige und schwierige Materie sprachlich so gewandt und präzise darzustellen, daß sie sich auch noch spannend liest. Wer hat einen Nutzen davon? Menschen, die einen Weg suchen, ihre Beziehungen aus dem Glauben heraus zu entwickeln und zu ordnen; Menschen, die sie dabei begleiten; Seelsorger und Theologen; Mitarbeiter in den Gemeinden und Amtsträger der Kirche. Auch die Bereitschaft zu lernen ist eine Form der Liebe.

Linz

Wilhelm Zauner

GESELLSCHAFT

■ KAUFMANN FRANZ XAVER, *Religion und Modernität*. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. (286). J.C.B. Mohr, Tübingen 1989. S 764.—/DM 98,—

Der Autor legt hier gesammelte Aufsätze vor, die er in letzter Zeit zum Thema Religion und Gesellschaft verfaßt hat. Er geht davon aus, daß in der sog. postmodernen Gesellschaft die religiöse Semantik wieder stärker aktuell werde (1). Doch dann stellt sich die Frage, wie sich diese „Wiederkehr des Religiösen“ auf die christlichen Kirchen auswirkt. Zunächst können die Kirchen aus diesem Trend noch keinen direkten Nutzen ziehen; die Entkirchlichung schreitet weiter fort. Der Autor folgert, daß die Kirchen zunächst konsequent durch eine Religions- und Christentumskritik gehen müssen, damit in ihren Reihen notwendige soziale Lernprozesse möglich werden. Er möchte Modernität nicht als exemplarischen Endzustand unserer Kultur sehen, denn es zeigen sich heute deutlich Wandlungsprozesse (43). Es scheint ihm der herkömmliche Religionsbegriff nicht geeignet, um die vielfältigen religiösen Potentiale in unserer heutigen Gesellschaft zu deuten und zu integrieren (62), es muß nach einem umfassende-

ren Begriff gesucht werden. Den modernen Wohlfahrtsstaat sieht der Autor in seinen Grundwerten wesentlich von christlichen Lebensformen mitgeprägt (107). Die Kirchen stellen in der heutigen Gesellschaft einen starken wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Faktor dar, doch ihre Legitimationsprobleme nehmen deutlich zu. Immer mehr Zeitgenossen sehen in der Religion einen „freien Markt“, sie verhalten sich dem religiösen Sinnangebot gegenüber selektiv, es kommt zu Vermischung von religiösen Glaubensformen. Es lassen sich zwei gegenläufige Trends erkennen: auf der einen Seite schreiten Agnostizismus und praktischer Atheismus fort, auf der anderen Seite ist ein deutlicher Zuzug zu esoterischen Bewegungen erkennbar. Von einem kulturellen Werteverfall sollte nicht gesprochen werden, denn es handelt sich bei genauer Hinsicht um Werteveränderung.

Auffallend ist, daß der Autor bei seinen Analysen der christlichen Religion von herkömmlichen Gottesbildern ausgeht und jede ideologie-kritische Frage in Bezug auf diese Bilder und die davon abhängige Lebensform vermeidet. Trotzdem bleibt das Buch eine wichtige Information für Theologie und Kirche, die zum Nachdenken anregt.

Graz

Anton Grabner-Haider

■ GRMIČ VEKOSLAV, *Christentum und Sozialismus*. Beiträge zu einer weltverantwortlichen Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Situation in Slowenien. Mit einem Vorwort von Adalbert Krims. (Dissertation und Abhandlungen 18). Hg. vom Slowenischen Wissenschaftlichen Institut. (188). Drava, Klagenfurt 1988. Ppb.

Weihbischof Vekoslav Grmič, Professor für Dogmatik, bis 1981 Generalvikar der Diözese Maribor in Slowenien, führte in den achtziger Jahren den Dialog zwischen Marxisten und Christen in Slowenien und arbeitete im Sozialistischen Bund der Werktätigen Jugoslawiens mit. In seinem Vorwort schreibt A. Krims, daß Grmič zahlreiche Parallelen zwischen christlichen und marxistischen Werten sehe und daher versuche, die „Grundzüge einer sozialistischen Theologie zu entwickeln, d. h. einer Theologie für Christen, die als Christen bewußt für den Sozialismus eintreten oder an seinem Aufbau mitwirken wollen“ (11). Diese theologische Position Grmič habe den gegenwärtigen Papst veranlaßt, die Bestellung des Weihbischofs zum Diözesanbischof von Marburg zu verhindern (8).

Das Buch, das das Slowenische Wissenschaftliche Institut vorlegt, bildet das erste deutschsprachige Buch von Bischof Grmič und beinhaltet eine Reihe von Reden und Schriften des Bischofs. Er gibt selbst an, daß er in seinen Reflexionen vom Evangelium her kirchen- und gesellschaftskritisch sein will (16). Freilich wäre es angesichts der sich heute rasch wandelnden gesellschaftlichen Verhältnisse in den sozialistischen Staaten angebracht gewesen, anzugeben, wann die einzelnen Artikel erstmals erschienen sind. Gelegentlich reicht die Literaturangabe bis 1985. Es scheint also, daß die Stimme Grmič aus einer Zeit zu uns dringt, in der der Argumentationsnotstand des marxistischen Sozialismus — denn um diesen geht es

hier — noch nicht so groß war wie gerade heute.

Die Artikel bleiben irgendwie in der „erhabenen Sphäre“ der Wertvergleiche (beispielhaft etwa 69–71); der Sozialismus betont den Menschen und die Menschheit, das Evangelium auch; der Sozialismus betont die Solidarität, das Evangelium auch (vgl. 96); der Sozialismus bevorzugt das Gemeineigentum, das Evangelium auch (vgl. Apg 4,32) usw. Ein idealer, sehr stark nach Erich Fromm entworfener Sozialismus wird mit den Wertoptionen des Evangeliums verglichen. So wird die Grundthese des Autors verständlich: „Sozialismus ist säkularisiertes Christentum“ (63, 155, 175). Die christliche Gesellschaftslehre, wie sie in kirchlichen Dokumenten vorliegt, bleibt stumm. Sie wird überhaupt nie wörtlich zitiert.

Wie Grmič die christliche Soziallehre etwa im Artikel „Christentum und Sozialismus“ (53–63) abtut, ist nachgerade ärgerlich: Mit der Anerkennung des Edikts Kaiser Konstantins habe die Kirche die „Option für die herrschende Klasse“ (54) vollzogen. Diese Denkkategorie gelte in der Kirche bis heute, so daß die christliche Soziallehre „mehr oder minder eine Heiligung der bestehenden Ordnung war und bleibt“ (57) und somit die sozialen Optionen des Christentums heute mit denen der Bourgeoisie konvergieren. Wenn die Christen an den freiheitsfeindlichen totalitären Regimen mancher Länder, in denen der reale Sozialismus herrsche, Ärgernis nähmen, dann sollten sie darüber nachdenken, ob nicht die Mißstände innerhalb der weltlichen Gesellschaft die Folgen (!) des Mißbrauchs von Gewalt in der Kirche wären (62).

Die Argumentationsfigur Grmič vereinfacht: Weil die Kirche als Institution korrupt ist, ist es auch ihre Gesellschaftslehre. Wozu also eine Auseinandersetzung mit deren Inhalten? So wird die — bei früheren kath. Sozialtheoretikern selbstverständlich geübte — gewissermaßen beinaharte philosophische Analyse gar nicht mehr angegangen; ob etwa aus dem Wesen der menschlichen Person nun tatsächlich der Vorrang des Gemeineigentums vor dem Privateigentum stringent abzuleiten sei; ob nicht der vom Gemeineigentum an Produktionsmitteln geforderte wirtschaftliche Dirigismus nicht doch in einen allgemeinen gesellschaftlichen Dirigismus ausufern müsse; ob nicht in einer freien Gesellschaft auch der freie Einsatz eines in Geldwerten ausdrückbaren Erwerbsvermögens — eben des Kapitals — legitim sein könne, usw.

Und wenn schon ein idealer humanistischer Sozialismus mit dem Evangelium verglichen wird, warum soll dann nicht auch ein idealer „humanistischer Liberalismus“ das gleiche Privileg genießen? Grmič ist zugute zu halten, daß er nach einer Theologie sucht, die der sozialistischen Gesellschaftsordnung entspricht (161), speziell dem „selbstverwalteten Sozialismus“ seiner slowenischen Heimat, den er sehr schätzt und den er einen Sozialismus mit menschenfreundlichem Antlitz (95) qualifiziert.

Infolge seiner grundsätzlichen Option für den marxistischen Sozialismus jugoslawischer Prägung entfällt indes für Grmič die Notwendigkeit, mit Hilfe der bereits artikulierten christlichen Gesellschafts-

lehre eigene, dem Sozialismus kritisch gegenübergestellte ordnungspolitische Vorstellungen zu entwickeln. Er kann sich auf die Forderung nach einer offenen, demokratisierten, ökumenischen und nicht-klerikalistischen Kirche (185) beschränken, der er dann als ihre prophetische Aufgabe zuweist, die marxistische Religionskritik, den weltanschaulichen Materialismus und die Klassenkampfordernung neu zu durchdenken (160, 155–158).

Linz

Georg Wildmann

BERNHARD VON CLAIRVAUX

■ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke in 10 Bänden*. I. Band. Lateinisch-deutsch. Hg. v. Gerhard B. Winkler. Tyrolia, Innsbruck 1990. (868). KLn. S 760.—/DM 98,—.

Die deutschsprachigen Klöster der Österreichischen und Mehrerauer Zisterzienserkongregation haben es sich im Jubeljahr des heiligen Bernhard — 900. Geburtstag — angeregt vom Generalabt des Ordens, Polycarp Zakar, zur Aufgabe gemacht, das literarische Gesamtwerk des Heiligen im lateinischen Text und in deutscher Übersetzung herauszubringen.

Vor hundert Jahren haben die Xenia Bernardina Bd. I.—IV., Wien 1891, zum 800. Geburtstag des Heiligen den lateinischen Text von Bernhard-Sermones publiziert, zusammen mit anderen Beiträgen der damals österreich-ungarischen Kongregation. Inzwischen aber gibt es eine vollständige, emendierte Ausgabe aller Bernhardsschriften im lateinischen Urtext von J. Leclercq und H. Rochais, Rom 1957/77. Was aber bei schwindenden Lateinkenntnissen als Übersetzungshilfe für Quellenlektüre in der Gegenwart notwendiger denn je ist, ist, nach dem Erscheinen einiger Teilübersetzungen ins Deutsche aus den dreißiger Jahren, eine Übersetzung des Gesamtwerkes. Als Vorlage dazu dient die lateinisch-italienische Ausgabe Opera di San Bernardo des Ferruccio Gastaldelli, Milano 1984 ff.

Das Herausbergremium bilden Abt Denis Farkasfalvy, Univ.-Prof. in Dallas, Texas USA, wohl der erfahrenste Textexperte für Bernhardsschriften in der Gegenwart; P. Alberich Altermatt, Hauterive, ein sehr profunder Kenner alter und neuer Bernhardliteratur; und Univ.-Prof. Gerhard Winkler, Wilhering, der als Ordinarius für Kirchengeschichte in Salzburg, für den geschichtlichen Rahmen des Bernhardlebens sehr kompetent ist. Erfreulicherweise wurde auch der wissenschaftliche Nachlaß des Bernhardforschers Paulus Sinz, Mehrerau, herangezogen. Die wissenschaftliche Redaktion übernahm dankenswerterweise Prof. Peter Dinzelsbacher, Salzburg. Um die finanziellen Mittel für die Herausgabe des Werkes aufzubringen, hat sich unter den Klöstern der Österreichischen und der Mehrerauer Kongregation eine ARGE-St. Bernhard mit Sitz in Wilhering gebildet. Bei der Vielfalt der editorischen Probleme sind die Benützungshinweise (12–14) überaus nützlich, ja unentbehrlich.

In der Einleitung (15–36) wird dem „Phänomen“ Bernhard nachgegangen, indem er in die religiösen und intellektuellen Bewegungen seiner Zeit hinein-

gestellt wird. Sie wird zur Pflichtlektüre für jeden, der sich mit Bernhard und seinem Werk geistig auseinandersetzen will! Darin wird der Heilige keineswegs glorifiziert. Seiten in seinem politischen Wirken, die für uns Heutige Probleme aufwerfen (Wendenmission, Kreuzzüge, Häretikerbekämpfung u. a.), sind ehrlich und offen dargestellt. Eine chronologische Übersicht über Bernhards Leben (38–41) ergänzt diese Einleitung.

Die auf Standardwerke beschränkte Bibliographie (42–55) enthält neuere Bücherverzeichnisse, nennt die Editionen von Mabillon, Migne, Leclercq, Rochais und Gastaldelli, bringt deutsche Übersetzungen und Aufsatzsammlungen sowie Biographien des Heiligen; ferner Werke, die seine Theologie und Mystik, sein Wirken in Kirche und Welt und die Kontroverse mit Abälard betreffen. Andere Titel behandeln Bernhards Nachleben, sein Verhältnis zur Kunst, sein Zeitalter, seinen Orden überhaupt. Schließlich wird auch der gegenwärtigen Periodika beider Zisterzienserorden (OCist. und O.C.S.O.) Erwähnung getan.

Im vorliegenden Band werden die Traktate: „Über die Gottesliebe“; „Über die Gnade und den freien Willen“; „Die Tempelerschrift“; „Über Gebot und Entpflichtung“; „Das Leben des heiligen Malachias“ und die fünf Bücher „Über die Besinnung“ an Eugen III., den Bernhardschüler auf dem Papstthron, behandelt. Jedem einzelnen Traktat ist eine eigene Einleitung vorangestellt, die über die Entstehungsgeschichte, den Inhalt und die Gliederung sowie die Wirkungsgeschichte gut informiert. Die dazugehörige Bibliographie nennt Ausgaben des betreffenden Traktates, Übersetzungen desselben in europäische Sprachen und die einschlägige Literatur. Der Autor der jeweiligen Einleitung, der Übersetzer und der Verfasser der Anmerkungen sind aus dem Inhaltsverzeichnis (7 f) ersichtlich.

Die Weise zu sprechen und zu schreiben, wie sie Bernhard eigentümlich ist, findet sowohl ihre Bewunderer als auch ihre Kritiker.

Nach einem Urteil von Leclercq ist er ein schwieriger, aber faszinierender Autor. Es ist für uns Heutige nicht leicht, seinen Gedankengängen zu folgen.

Bei aller Bewunderung, die bei der Beschäftigung mit seinem Werk erwächst und bei aller Kritik, die hie und da bei seinen Lesern aufkommt, gilt heute auf jeden Fall, daß seine qualitätsvolle lateinische Prosa ihre Gedanken und Bilder fast ausschließlich aus der Bibel und den Kirchenvätern entlehnt, also „zurück zu den Quellen“ geht. Insofern ist er ein geradezu modern anmutender Autor.

Wahrscheinlich gibt es in der ganzen christlichen Tradition keinen zweiten Fall, daß sich ein Menschengeist die Heilige Schrift beider Testamente, bis in den Wortlaut und Gedankengang hinein, in solcher Dichte zu eigen gemacht hat wie Bernhard. Für uns im Computerzeitalter ist es einfach unbegreiflich, wie sich ihm die Gedanken und Bilder der Bibel und Kirchenväter so zahlreich anbieten, daß sie in einem einzigen Satz, den er schreibt, womöglich in zwei-, drei-, vier- und fünfmaliger Beziehung anklängen. Diese Ideenassoziation ist für uns ungewöhnlich, für ihn ist sie legitim. Seine Traktate sind die

Frucht einer immerwährenden frommen und glühenden Meditation. Die biblischen und patristischen Ausdrücke sind ihm in Fleisch und Blut übergegangen. So vertraut ist er mit ihrem Wortlaut, daß die Schrift sich ihm, nach seinem eigenen Bekenntnis, unter seinem Blick wie ein unermeßliches Buch aufrollt, auf dem er alle Seiten nach Belieben lesen kann.

Bernhard ist kein populärer Heiliger und auch kein populärer Schriftsteller geworden. Er wird vermutlich immer nur einen zahlenmäßig eher beschränkten Leserkreis ansprechen. Dieser aber wird dem Herausgebergremium und den Mitarbeitern für ihr beispielhaftes Engagement und ihre vorzügliche Arbeit sehr dankbar sein.

Heiligenkreuz

Alberich Strommer

■ NASZÁLYI EMIL, *Mit Bernhard von Clairvaux ins Abenteuer der Liebe*. Hg. und eing. von Gertrude Sartory. Übers. aus dem Ungarischen von M. Ida Koch. EOS Verlag, St. Ottilien 1989. (390). Geb. DM 38,—.

Diese Buchbesprechung erfolgt an sich zu spät. Sie sollte zum 900-Jahr-Jubiläum der Geburt des großen Zisterzienserabtes erscheinen. Der Grund für die Verspätung liegt aber in der Faszination, die das Werk auszulösen vermag und eine schnelle Erledigung nicht zuläßt. Es ist ein hervorragendes Verdienst von Frau Sartory, diese Schrift, professionell eingeleitet und mit zeitgeschichtlichem Hintergrund versehen, dem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht zu haben.

Das Buch ist als Frucht eines kleinen Heldenepos moderner Christenverfolgung anzusehen. 1945 hatten sich im Umkreis des berühmten Zisterzienserklosters Zirr zwei Dutzend junge Mädchen für ein strenges Zisterzienserleben begeistert und angesichts der sowjetischen Okkupation und der drohenden Kirchenverfolgung ihre Ordensgelübde abgelegt. Die heutige Äbtissin Gemma war damals 20 Jahre alt. 1950 mußten die Schwestern in den Untergrund gehen. Sie verdienten ihren Lebensunterhalt in verschiedenen Berufen und fanden sich jeweils in der Nacht zu einem intensiven Klosterleben in einer Schrebergartenwohnung am Stadtrand von Budapest. Das Kloster blieb den Nachbarn und der Geheimpolizei jahrelang unentdeckt. Die Kryptoschwesterinnen vermochten u. a. ihren Ordensberuf zu bewahren, weil sie durch regelmäßige und intensive Unterweisung durch den Verfasser dieses Buches gestärkt und im Glauben erhalten wurden.

Uns liegt nun hier ein inspirierender Abriß des geistlichen Lebens vor, in dem die Schriften des Ordensvaters Bernhard systematisch aufbereitet und für die konkrete Lage von Zisterzienserinnen in einer völlig säkularisierten, ja religionsfeindlichen Welt angewandt wurden.

Das Buch enthält zunächst eine Geschichte des Klosters Erdliget bei Budapest von Sr. Ida Koch O.Cist. (14 ff), dann eine ansprechende historische und biographische Einleitung von Gertrude Sartory (26 ff). Als gelernter christlicher Moralthologe vermeidet der Vf. das strenge Schema der Neuplatoniker, das sich als Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einigungs-

weg traditionell angeboten hätte. Er läßt sich eher durch geistliche Kategorien leiten, die er direkt aus den Schriften Bernhards entnommen hat: Zunächst eröffnet er die Darstellung mit einem anthropologischen Teil („Das Abenteuer beginnt“, 59–85). Er beschäftigt sich hier mit der Frage, welche Dispositionen der Mensch aufweisen muß, daß Gott in ihm zu wirken vermag: die Sehnsucht nach Gott, die Kontingenzerfahrung, die Armut des Geistes, Demut und Offenheit.

Der zweite Teil handelt vom „Abenteuer der Liebe“ (91–224). Ursprung und Ziel alles menschlichen Bemühens ist die Gottesliebe (91–114). Zu ihr steht die Selbstliebe in einem dialektischen Verhältnis (115–127). In der ungeordneten Selbstliebe ist die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen begründet (128–155). Die Heilung des Menschen von seiner Lieblosigkeit zur Liebesfähigkeit macht den Weg der Erlösung aus (156–168). Voraussetzung zur Erlangung dieses Ziels ist der Realitätsgewinn durch Überwindung von Illusion und Selbsttäuschung durch das demütige Leben in der Wahrheit (169–197). Darin ist auch die geschichtliche und gesellschaftliche Wirksamkeit zisterziensischer Spiritualität begründet (198–224).

Der dritte Teil („Gipfel des Abenteuers“, 225–382) behandelt die eigentliche mystische Gotteserfahrung, zunächst das Ineinander von Askese, Alltagsgehorsam und Gotteserfahrung (227–260), dann die Erfahrung vom „Kommen Gottes“ (261–317), hierauf das Innwerden dieses Kommens als einer Begegnung mit dem „Wort“ (318–351). Das Buch schließt mit der Erörterung der *unio mystica* als eines geistlichen Vorgangs, der gleichzeitig beglückt und den Menschen auf Gott hin fixiert, aber ebenso wegen der Vergänglichkeit der Erfahrung als heller Schmerz erlebt wird.

Die einzelnen Kapitel dieses Buches wurden, auf Tonband gesprochen, von den Schwestern in der sozialistischen „Diaspora“ täglich oft bis zu dreimal abgehört. Sie waren die geistliche Nahrung, mit deren Hilfe eine Kommunität eine 40jährige Wüstenwanderung durchstehen konnte. Der gegenwärtige Leser wundert sich, daß nirgends aktualisierende Bezüge zur Tagespolitik hergestellt wurden. Die geistlich interpretierten Texte Bernhards wirken und wirkten aus sich. Auf einer barocken Märtyrerstatue las ich: *Verbum Dei manet in aeternum*.

Salzburg/Wilhering

Gerhard B. Winkler

■ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *„Weil mein Herz bewegt war“*. Übersetzt und eingel. v. Elisabeth Hense. (Texte zum Nachdenken). Herder, Freiburg 1990. (126). Kart. DM 10,90.

Zum Jubiläum der neunhundertsten Wiederkehr des Geburtsjahres Bernhards von Clairvaux wurden neben wissenschaftlichen Ausgaben und Studien dankenswerterweise auch Anthologien übersetzter Texte aus dem umfangreichen Gesamtwerk des Zisterzienserabtes herausgebracht. Das vorliegende Taschenbuch ist zum langsamen meditativen Lesen gedacht.

Die Texte wurden u. a. aus folgenden Schriften entnommen: dem Papstspiegel *De consideratione*, dem

Traktat über die Gottesliebe, den Predigten zum Hohenlied (23, 52, 32, 85 u. a.), der Predigt zum Kirchweihfest und diversen anderen Predigten und Briefen. Die Übersetzungen stammen im wesentlichen aus der Anthologie Schellenbergers (Olten 1982).

Einer sehr brauchbaren Einleitung zu Bernhards Leben und Werk von der Herausgeberin folgen Kapitel über die Sicht des Menschen aus dem Glauben, über die Offenheit des Menschen für Gott, über die erfahrene Gottesnähe, über das Wesen der Gottesliebe, über die Liebe zum Nächsten und über die Sprachlosigkeit der Liebe.

Das Büchlein eignet sich als Mitbringsel und pastorale Gabe unter Christen.

Salzburg/Wilhering

Gerhard B. Winkler

F R A U E N

■ MEYER-WILMES HEDWIG, *Rebellion auf der Grenze*. Ortsbestimmung feministischer Theologie. (Reihe frauenforum). (288). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 32.—.

Die Autorin, Nachfolgerin von C. Halkes in Nijmegen, beschäftigt sich im vorliegenden, sehr anspruchsvollen Buch als eine der ersten systematisch mit methodologischen Fragen feministischer (= fem.) Theologie, d. h. mit Fragen „an Grenzen, die den Begründungszusammenhang und den Ausgangspunkt wissenschaftlichen Fragens ausmachen.“ (8) Bewußt stützt sie sich dabei v. a. auf die in den letzten 20 Jahren erschienenen fem. Publikationen. Nach einer Einführung, in der sie klar Vorgangsweise und Grenzen angibt, stellt sie die Geschichte fem. Theologie im deutschsprachigen und auch nordamerikanischen Raum in den Kontexten Ökumene, katholische Kirche und Universität dar. Sie faßt den Feminismus (= F.) nicht nur als Politik, sondern auch als Theoriebegriff, der es ihr ermöglicht, den Weg von der Bewegung (F. als Politikbegriff) mit all ihren Wurzeln zur beginnenden Institutionalisierung (F. als Theoriebegriff) nachzuzeichnen. Sie führt dann strukturell verschiedene Modelle von Institutionalisierung in der BRD (Dortmund, Bielefeld, Berlin, Tübingen, Münster) und in Nijmegen an. In der BRD, so ihr Fazit, „ist es keiner Initiative gelungen, im umfassenden Sinn die originären Aufgaben universitärer Bildung und Ausbildung zu realisieren, nämlich in Lehre und Forschung umfassend und eigenständig präsent zu sein oder feministische Inhalte über entsprechende unbefristete, status-äquivalente Stellen oder Studienordnungen abzusichern.“ (73)

Im zweiten Teil, „Auf der Grenze zwischen Bewegung und Wissenschaft“, folgen nach einer Begriffserklärung Erläuterungen verschiedener Theoriepositionen des F. Dabei lassen sich ein F. im Gefolge politischen Traditionen (liberaler, sozialistischer F.) und ein Weltanschauungsf. unterscheiden. Unter Bezugnahme auf die je verschiedene Wertung der Geschlechterdifferenz lassen sich dann der Gleichheits- und Radikalf. (auch gynozentrischer F.) unterscheiden. Die Theologie ihrerseits lebt an der

Grenze zwischen Bewegung und Wissenschaft und muß sich gleichzeitig gegenüber dem F. und der Theologie methodologisch verantworten. Die Autorin hinterfragt in der Folge gängige Zuordnungen fem. Theologinnen und entwickelt unter Beachtung des jeweiligen Fverständnisses, der epistemologischen Ausgangspunkte und Methodenwahl ein neues, sehr differenziertes Raster (111). Sie führt die Aufschlüsselung des Verhältnisses zu F. und zur Theologie beispielhaft an C. Halkes und M. Daly aus.

Im dritten Teil, „Rebellion auf der Grenze“, setzt sich Meyer-Wilmes auf der konzeptionellen Ebene mit fem. Forschung als Wissenschaftskritik auseinander. Unter Berücksichtigung der dazu schon vorhandenen Publikationen von M. Mies, C. Thürmer-Rohr und H. Göttner-Abendroth und der kritischen Einbeziehung derselben faßt sie die Konvergenzpunkte zusammen (186 f) und geht nun an das Werk von E. Schüssler-Fiorenza und R. Radford Ruether heran. Sie weist erstere als Beispiel für eine exploitative und letztere als eines für eine implorative Hermeneutik aus. Das Buch endet mit der Formulierung ihrer sieben Thesen zur Methodologie fem. Theologie.

Der sehr komplexe Inhalt des Buches fordert Lesenden einiges an Wissen und Konzentration ab und läßt das Ausmaß an Energie und geistiger Präzision erahnen, das bei der Abfassung nötig war. Unterstützend wirken die immer wieder eingefügten Zusammenfassungen und Zwischenbilanzen sowie verdeutlichende graphische Darstellungen und Tabellen. Die Art der Kapitelüberschriften ist allerdings eher verwirrend. Dankenswerterweise verweist die Autorin immer wieder auf die Bezugsstellen für Studien etc., die im Text erwähnt werden.

Die Autorin arbeitet differenziert und methodisch genau. Dem Buch ist eine breite Rezeption (auch seitens der darin untersuchten Autorinnen) zu wünschen, da es für die nun anstehende methodologische Diskussion in der fem. Theologie eine ausgezeichnete und herausfordernde Grundlage bildet.

Innsbruck

Herlinde-Anna Pissarek jun.

■ AHLRUTH, *Eure Töchter werden Prophetinnen sein* . . . Kleine Einführung in die Feministische Theologie. (Herder Taschenbuch 1673). (224). Herder, Freiburg i. Br. 1990. Kart. DM 12,90.

Die Autorin, die der Müttergeneration jener Frauen angehört, die sich mit feministischer Theologie beschäftigen, war lange Zeit Chefredakteurin der katholischen Zeitschrift „Frau und Mutter“ und ist intensiv in der kirchlichen Bildungsarbeit tätig. So ist das vorliegende Bändchen eine Frucht dieser Arbeit, „überarbeitete und erweiterte Beiträge einer Artikelreihe“ (11), die in der Zeitschrift 1989 erschienen und Dokumentationen von Bibelarbeiten aus der Praxis. Das Buch ist klar in drei Teile gegliedert: Der erste Teil (22–116) stellt eine leicht lesbare Einführung in die Anliegen und die Arbeitsschwerpunkte feministischer Theologie dar. Ausgehend von einem kleinen Überblick über Frauen(rechts)bewegung und Feminismus stellt die Autorin eine kleine „Geschichte“ von Frauen und ihren Lebensbedingun-

gen vom Alten Testament über die Jesusbewegung und frühe Kirche bis zu den leidvollen Erfahrungen der Verketzerung des weiblichen Geschlechtes in unserer europäischen Kirchengeschichte zusammen. Sehr positiv ist zu erwähnen, daß auch eine Auseinandersetzung mit dem Antijudaismusvorwurf nicht fehlt.

Der zweite Teil, als „Exkurse“ bezeichnet (117–161), ist praktischer Bibelarbeit gewidmet. Texte zu Mirjam, Rut, Martha, der Samariterin, der Ehebrecherin und zum Hohelied (in der paraphrasierenden Übersetzung von Josef Dirnbeck; die Anfragen an die LeserInnen sind hier leider etwas „moralinsauer“ ausgefallen und gehen manchmal an der Zielrichtung des Textes vorbei) geben Anregungen zu einer aktualisierenden Erarbeitung der Bibel.

Der dritte Teil (163–222) bringt thematisch geordnete Literaturberichte, Kurzrezensionen von ein paar Zeilen zu wichtigen Publikationen, zielgerichtet auf einen praktisch orientierten LeserInnenkreis. Eine genauere Differenzierung in Bücher mit und ohne feministischen Anspruch würde man sich wünschen.

Daß Ruth Ahl aus der Praxis kommt, vermerkt man angenehm durch das ganze Buch hindurch. Leicht verständliche Sprache, Erklärung von Fachausdrücken in Anmerkungen auf derselben Seite, immer wieder der Bezug zu Erfahrungen von Frauen, sowie auch ein einfühlsames Nachzeichnen des Bewußtwerdungsprozesses der Problemstellung feministischer Theologie gegenüber machen das Buch zu einer behutsamen „Werbung“ für das Anliegen gerade in kirchlichen Frauengruppen, die bereits interessiert sind, aber vielleicht doch noch manche Vorbehalte haben.

Als Ziel der Publikation formuliert sie: „Das hier vorliegende Buch möchte eine Brücke bauen: Eine Brücke der Hinführung und des Verstehens für Leserinnen und Leser, die sich bislang noch nicht oder nur wenig mit feministischer Theologie beschäftigt haben, denen der Ausdruck ‚feministisch‘ in Zusammenhang mit Theologie vielleicht suspekt erscheint, die möglicherweise resignieren vor der Flut der Veröffentlichungen auf diesem Gebiet.“ Es ist zu hoffen, daß viele diese Brücke nützen!

Graz

Irmtraud Fischer

■ SCHÜNGEL-STRAUMANN HELEN, *Die Frau am Anfang*. Eva und die Folgen. (190). Herder, Freiburg i. Br. 1989. Geb. DM 26,80.

Es ist das Anliegen der Autorin, das Bild der Frau zu entschlüsseln, das in Gen 1–3 enthalten ist. Das nachzudenken, was die biblische Urgeschichte von der Frau und der Beziehung von Frau und Mann zu sagen hat, ist ihr deswegen wichtig, da diese Texte in späterer Zeit infolge eines bestehenden Vorverhältnisses vielfach anders gelesen wurden, als sie ursprünglich gemeint waren.

Die Verfasserin geht in der 1. Hälfte des Buches auf die Wirkungsgeschichte ein, die aus der Deutung und Umdeutung der Genesistexte entstanden ist. Sie beschäftigt sich dabei mit der christl. Tradition, mit den neu- und alttestamentlichen Schriften und mit der apokryphen Literatur. Es wird dabei deutlich,

wie stark die jeweilige bestehende kulturgeschichtliche Realität das Verständnis der Texte beeinflusst und dazu geführt hat, daß ihre Intention verändert und manchmal sogar bis ins Gegenteil verkehrt wurde. Auch wenn man mitberücksichtigt, daß es sich bei den Texten um eine Auswahl handelt, die unter einem bestimmten Gesichtspunkt vorgenommen wurde, so hinterläßt die dichte Darstellung einer den Text verändernden Interpretationsgeschichte doch einen bedrückenden Eindruck.

Der 2. Teil bringt zwar keine neuen exegetischen Einsichten, bietet jedoch eine seriöse und verständlich geschriebene Ausdeutung dessen, was die den Menschen und die Frau betreffenden Genesistexte aussagen.

Bei aller Zustimmung zu dem vorliegenden Buch und bei aller Hoffnung, daß es einen Beitrag dazu leisten kann, daß die Texte vom Anfang so gelesen werden, wie sie ursprünglich gemeint waren, sei doch angemerkt: Die Verfasserin deckt (zurecht) auf, daß hinter der kritisierten Deutung ein bestimmtes Interesse steht. Es sollte nun aber nicht übersehen werden, daß auch das Zurechtrücken der Texte ebenso von einem Interesse getragen wird — so berechtigt dieses auch ist — und daß es sich dabei ebenfalls nicht um ein absichtsloses Hören der Texte handelt.

Eine weitere Frage mag gegenwärtig unpopulär sein, aber man sollte sich ihr dennoch nicht entziehen; es ist die nach der Ursache einer die Frau unterdrückenden Deutung. Ist diese Frage mit der herrschenden patriarchalischen Gesellschaftsordnung wirklich erschöpfend erklärt oder könnten dabei nicht auch noch andere Ursachen eine Rolle gespielt haben?

Linz

Josef Janda

■ GÖSSMANN ELISABETH/BAUER DIETER R. (Hg.), *Maria — für alle Frauen oder über allen Frauen?* (216). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1989. Kart. DM 24,80.

Das vorliegende Buch ist die schriftliche Wiedergabe einer Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart anlässlich des „Marianischen Jahres“ 1987. Es ist eine Auseinandersetzung mit der und eine Besinnung auf die Gestalt Maria auf wissenschaftlichem Niveau, eine Reflexion auf die zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Schwerpunkten geübte Marienverehrung. Eine gewisse Fachsprache ist dabei unvermeidlich.

Helen Schüngel-Straumann greift hinter das NT zurück auf die alttestamentliche Weisheitsliteratur. In der Leseordnung vor der Liturgiereform wurden Spr 8 und Sir 24, die von „Frau Weisheit“ sprechen, auf Maria interpretiert. Eine solche Deutung ist weder von den Texten selbst noch von der Theologie her zu rechtfertigen.

Die Beiträge von Anne Jensen (Frühe Kirche), Elisabeth Gössmann (Mittelalter), Margot Schmidt (Mystik des Mittelalters) und Hanna-Barbara Gerl (Renaissance) zeigen in großen Zügen mit einer Liebe zum Detail die Entwicklung der Mariologie auf bis zu den Mariendogmen der Neuzeit. Die drei Kapitel am Schluß setzen sich mit heutigen Strömungen einer Rede von Maria auseinander.

Herlinde Pissarek-Hudelist stellt die Frage, ob in Katechese bzw. Verkündigung von Maria als Schwester oder Mutter im Glauben gesprochen werden soll. Elisabeth Gössmann bringt eine Darstellung und Kritik von feministischen Thesen zur Mariologie. Schließlich nimmt Herlinde Pissarek-Hudelist Stellung zu den Möglichkeiten und Grenzen einer Befreiungsmariologie.

Das Buch schließt mit einem ausführlichen Anmerkungsenteil.

Die einzelnen Beiträge bringen so manchen Aspekt, der dem Leser, der gemeinhin zu Marienliteratur greift, nicht bewußt sein wird. So z. B. auf Seite 37, „daß eine kultische Verehrung der jungfräulichen Mutter, die bereits im Neuen Testament gepriesen wird, erst in späteren Jahrhunderten des frühen Christentums einsetzt“. Jeder einzelne Beitrag führt zum kritischen Nachdenken über die Marienfrömmigkeit und das theologische Sprechen von Maria. Wichtig bleibt, daß dabei nicht vergessen werden sollte, daß es nie um den Menschen „Maria“ an und für sich geht, sondern um Maria als Glaubensgestalt, die uns Menschen Vorbild ist auf unserem Weg zu mündigen Christen.

Linz

Roswitha Unfried

■ STEIN EDITH, *Keine Frau ist ja nur Frau*. Texte zur Frauenfrage. Herausgegeben und eingeleitet von Hanna-Barbara Gerl. (Reihe: frauenforum). (144). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 19,80.

Das von Hanna-Barbara Gerl herausgegebene und eingeleitete Buch mit Texten von Edith Stein zum Thema Frau zeigt, daß Edith Steins Aussagen und Ausführungen gehört werden müssen, um die Frauenfrage heute auch nur annähernd klären zu können, um sie auch aus der heutigen Engführung herauszuholen, und um die politischen Weichenstellungen richtig vornehmen zu können.

Edith Stein geht es nicht um die Gleichstellung der Frau mit dem Mann, sondern gerade um das, was ihr Frausein ausmacht, d. h. um die „Eigenart“ der Frau, aus der heraus sich der „Eigenwert“ der Frau bestimmen läßt. Edith Stein zeigt eindringlich, daß das Frausein der Frau eine ganz besondere Berufung, und damit eine Aufgabe darstellt, was auch für die Familie und die Gesellschaft unentbehrlich ist. Dabei verhält es sich so, daß dieses Frausein der Frau in das Menschsein eingeordnet ist, und damit in das Personsein des Menschen. Edith Stein formuliert es so: „Menschsein ist das Primäre. Frausein das Sekundäre.“

Der Eigenart der Frau entspricht auch, daß es eine ihrer Eigenart entsprechende Berufsbildung und Berufsformung gibt. Dies ist nach Edith Stein zu sehen und auch zu entwickeln, um zur naturgemäßen, d. h. seinsmäßigen Eingliederung der Geschlechter in das soziale Ganze zu gelangen. Dabei faßt Edith Stein unter Berufsbild das, was auch der einzelnen Frau entspricht. Ihre Fähigkeiten und individuellen Begabungen sollen zur Entfaltung kommen. Ausdrücklich spricht sie sich gegen einen gesellschaftlichen Zustand aus, in dem auf breiter Ebene die verheiratete Frau zu einer Erwerbsarbeit

genötigt wird, oder die Erwerbstätigkeit nur zur Sicherung eines höheren Lebensstandards dienen soll. In beiden Fällen kann weder von Beruf noch von Ethos die Rede sein. Edith Steins Prognose diesbezüglich lautet: „Die Zerrüttung des Familienlebens, der Niedergang der Moral hängt mit dem Überhandnehmen dieser Gruppe wesentlich zusammen.“ Die Erwerbsarbeit der Frau widerspricht also nicht nur dem Frausein, sondern schadet auch Ehe, Familie und Gesellschaft. Sie verhindert gerade den wesenseigenen Beitrag der Frau, den sie zum sozialen Ganzen beizutragen hat, damit dieses auch menschliche Züge erhält.

Um hier einen Fortschritt zu erzielen, fordert Edith Stein die Absage an den Bildungsbegriff der Aufklärung, an ein Bildungsideal, das das enzyklopädische Wissen als Idealzustand darstellt und von der Seelenvorstellung einer „tabula rasa“ ausgeht, in die durch verstandesmäßiges Aufnehmen und gedächtnismäßiges Einprägen so viel wie möglich eingeschrieben werden soll. Dagegen zeigt Edith Stein, daß Bildung nicht ein äußerer Wissensbesitz ist, sondern die Gestalt, die die menschliche Persönlichkeit unter der Einwirkung vielfältiger Kräfte annimmt. Dabei liegt im Menschen selbst schon — wie im Pflanzensamen — eine „innere Form“, die zur Entwicklung drängt, und in Zielstrebigkeit auf eine bestimmte Gestalt hinarbeitet. Insofern bringt wirkliche Bildung nicht den „Durchschnittsmenschen“ hervor, sondern den Menschen von ganz bestimmter individueller Eigenart, und damit ist „keine Frau ja nur Frau“, sondern jede hat ihre Anlage und Begabung zu dieser oder jener Berufstätigkeit, künstlerischer, wissenschaftlicher, technischer Art usw. Prinzipiell kann die individuelle Anlage auf jedes beliebige Gebiet hinweisen, auch auf solche, die der weiblichen Eigenart fernliegen.

Edith Steins Vorgaben stellen gerade heute die gesellschaftliche, politische, philosophische, theologische und persönliche Herausforderung dar; gesellschaftlich und politisch, weil Edith Stein ausführlich und nachvollziehbar vom Frausein als Eigenwert ausgeht, und nicht von der Gleichstellung; philosophisch, weil sie nachweislich Mann- und Frausein als Formen und nicht als Typen menschlichen Seins ansetzt; theologisch, weil sie vom Sündenfall spricht, durch den die weibliche und männliche Natur in Mitleidenschaft gezogen ist und durch die Erlösung Wiederherstellung möglich ist; persönlich, weil sie aufzeigt, darauf hinweist und es an ihrem Leben sichtbar wurde, daß das gelungene Frau- und Menschsein den Einsatz der ganzen Existenz fordert, d. h. alle Tiefenschichten des Menschen beansprucht, und damit als ersten und letzten Ausgangspunkt eine konkrete personale Gottbeziehung sowohl voraussetzt als auch zum Ziel hat.

Benediktbeuern

Lina Börsig-Hover

■ GORDAN PAULUS (Hg.), *Gott schuf den Menschen als Mann und Frau*. Salzburger Hochschulwochen 1988. (237). Styria, Graz 1989. Kart. S 250.—.

Die Beziehung der Geschlechter zueinander und die Bedeutung und Stellung der Frau in Gesellschaft und Kirche sind derzeit Gegenstand verschiedenster

Überlegungen und Diskussionen. 1988 griffen auch die Salzburger Hochschulwochen diese Thematik auf, um sich mit verschiedenen Aspekten dieser Frage auseinanderzusetzen. Der vorliegende Band beinhaltet neben der Festrede von Bischof K. Lehmann die dabei gehaltenen Hauptvorlesungen.

Folgende Gesichtspunkte kamen zur Sprache: Das Spannungsverhältnis der Geschlechter im christlichen Denken (G. Bacht, Salzburg); Mann und Frau in Gesetzgebung und Gesellschaft (F. Gamillschlag, Göttingen); Mann und Frau in den biblischen Schöpfungstexten (H. Schüngel-Straumann, Kassel); Leiblichkeit — Physiologischer Befund und anthropologische Konsequenzen (H. Schipperges, Heidelberg); Die Stellung der Frau in der Kirche (I. Riedel-Spangenberger, Osnabrück); Feministische Theologie (S. Heine, Wien); Mann und Frau nach dem NT (J. Gnlika, München); Mann und Frau in der zeitgenössischen Literatur (P. K. Kurz, Gauting).

Was diese Veröffentlichung empfiehlt, ist einmal der Umstand, daß die umfassende und vielgestaltige Frage nach der Beziehung der Geschlechter von verschiedenen Gesichtspunkten her angegangen wird. Wenn auch die verschiedenen Fragestellungen ineinandergreifen und sich z. B. exegetische und theologische Überlegungen nie ganz ablösen lassen von gesellschaftspolitischen und rechtlichen Ausdrucksformen, so liegt doch auch in den jeweiligen Bereichen eine gewisse Eigendynamik.

Wohlthuend ist auch, daß die einzelnen Beiträge das jeweilige Thema differenziert bearbeiten und darstellen. Gewiß werden einseitige und verfälschende Sehweisen, die sich unreflektiert an den faktischen gesellschaftlichen Gegebenheiten orientierten und die sich auf das Verständnis biblischer Texte und auf die theologische Reflexion auswirkten, deutlich benannt. Dies geschieht jedoch nicht aus einer entgegengesetzten Ideologie oder aus Polemik. Es geht dem Referenten vielmehr darum, verkürzende Sichtweisen als Folge von Prozessen der Inkulturation zwar verständlich zu machen, diese aber dann doch durch ein neuerliches und genaueres Lesen der Texte neu zu überdenken und in einer den Texten entsprechenden Weise zu korrigieren.

Linz

Josef Janda

VERSCHIEDENES

■ MONIKA LEISCH-KIESL/ENRICO SAVIO (Hg.), *Die Wahrheit der Kunst*. Wider die Banalität. (198). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1989. Kart. lam. S 348.—

Die Günter Rombold zum 65. Geburtstag gewidmete Festschrift spannt einen weiten Bogen. Es darf wohl als das Lebenswerk des Jubilars, der durch zahlreiche Publikationen zum Thema hervorgetreten ist, bezeichnet werden, das Gespräch zwischen Kunst und Kirche nicht abreißen zu lassen.

Dies ist denn auch das große Thema des Bandes. In einer Großwetterlage, deren Kern nicht nur areligiös, sondern im tiefsten ametafysisch ist — täte die Kirche da nicht gut daran, sich das Parameters Kunst zu versichern, wenn sie die Zeichen der Zeit erkennen

will? Müßten nicht erst recht jeden Klarsichtigen der Gang der Geschichte seit dem Erscheinen dieses Bandes darin bestärken? Fast durchgehend waren es ja in Mittel- und Osteuropa nicht die „Macher“, sondern künstlerisch schaffende Menschen, die den Raum der Freiheit geöffnet und die demokratische Wende eingeleitet haben.

Auf diesem aktuellen Hintergrund bekommt diese Festschrift wohl eine kaum geahnte Aktualität. Kunst weiterhin als überflüssigen Luxus abzutun oder es bei einer geschmacklerischen „Behübschung“ bewenden zu lassen kann wohl nicht der Weg in die Zukunft sein. Die Beiträge von W. Zauner und H. Schwebel legen den Finger auf diese offenen Wunden in Fragen der pastoralen Praxis und des Kirchenbaues. Aber auch das Defizit im Umgang mit Symbolen, auf das H. Muck abhebt, wie nicht minder die zur Banalität verkommene Sprache in Verkündigung und Liturgie, die kaum mehr der Ebene des Mysteriums gerecht werden kann, zeigen tiefeschürfende Analysen von G. Fussenegger und G. Bacht auf. Daß anhand einiger historischer Beispiele das Unverzichtbare in diesem Spannungsbereich zwischen Theologie, Gesellschaft und Kunst aufgezeigt wird (U. Leinsle und V. Wodtke) darf besonders dankbar vermerkt werden.

„Eine Kirche, die mit der Zu-Mutung, neue Sprachen in Bild und Musik zu lernen, rasch, weil abweisend, fertig wird, verweigert sich einer der Gaben des Heiligen Geistes“, sagt Bischof Egon Kapellari in „Kunst und Kirche“ (4/89, S. 200). Soll dieser Lernprozeß aber mit dem Repertoire fundamentalistischer Strukturen geleistet werden?

Der vorliegende Band ist ein flammender Appell gegen einen solchen Marsch ins Ghetto.

Salzburg

Johannes Neuhardt

■ MUZJ MARIA GIOVANNA, *Ganz Auge, ganz Licht, ganz Geist*. Einführung in die Betrachtung der Ikone. (158, 40 Abb., davon 28 farbig). Echter, Würzburg 1989. Geb. DM 39,—.

Die Ikone erobert sich in den letzten Jahrzehnten zusehends auch die westliche Welt. Ikonenausstellungen, wie die anlässlich des Millenniums der Russischen Kirchen in Schleswig und Wiesbaden, zogen Hunderttausende in ihren Bann. Die Ikone hilft aber in zunehmender Weise aufgeschlossenen Christen des Abendlands zu vertiefender Betrachtung der Mysterien des christlichen Glaubens.

Im vorliegenden Band bietet die römische Theologin Maria Giovanna Muzj in 28 Kapiteln eine vor allem geistliche Hinführung zu wesentlichen Motiven der Ikonenkunst (z. B. zu Christus- u. Marienikonen, zur Deesis, zu Festtagsikonen oder auch Ikonen zur Heilsgeschichte). M. G. Muzj studierte zunächst Philologie, wandte sich aber dann der Theologie zu mit dem Schwerpunkt ostkirchliche Theologie. Sie erhielt wegen ihrer Forschungen im Bereich der Ikonenkunst einen Lehrauftrag an der Pontificia Università Gregoriana und ist zudem Mitarbeiterin am „Centro Russia Ecumenica“ in Rom.

Ausgehend von den geschichtlichen Hintergründen der einzelnen Ikonenmotive führt die Autorin hin zum biblischen Bezug und dann zur theologischen

Aussage. Jeweils wird auch eine Verbindung zu Texten der Bibel, zu Apokryphen oder auch zu Kirchenvätern hergestellt. So bietet jedes einzelne Bild und der dazugehörige Text eine vorzügliche Hinführung zur Meditation oder auch zur Katechese.

Die Qualität der Farbbilder ist im allgemeinen sehr gut, nur bei Bildzyklen zeigen sich gelegentlich Unschärfen in der Wiedergabe, wohl mitbedingt durch das verhältnismäßig kleine Format der Abbildungen.

P. Egon Sendler, Jesuit und hervorragender Ikonenmaler, führt in seinem Geleitwort zum grundlegenden Verständnis der Ikonenkunst hin.

Die Übersetzung aus dem Italienischen von Dr. Gerhard Gäde ist gut gelungen.

Linz

Josef Hörmandinger

■ NEMEC HELMUT/BIRKHAN HELMUT, *Irland — Insel der Heiligen*. (216, 94 Farbtafeln). Edition Tau, Mattersburg 1989. Ln. S 680.—/DM 98,—.

Mit diesem Buch ist dem jungen Verlag gleich ein großer Wurf gelungen. Das Werk wurde von H. Nemeč ganz vorzüglich bebildert; die Fotos von Glendalough (84) und Monasterboice (95) lassen z. B. den ganzen Zauber der Insel erkennen. Nemeč spricht mit Recht vom „Mysterium der Landschaft“ (9). H. Birkhan hat einen ebenso anspruchsvollen Text geschaffen. Dieser reflektiert den neuesten Stand der Wissenschaft, ohne selbst wissenschaftlich zu sein. (Zu S. 50 sei noch ergänzend vermerkt, daß Laien als Klosterärzte nicht nur ein irisches Phänomen sind.) Wer Bild und Text auf sich wirken läßt, wird nicht nur reich beschenkt, er wird der grünen Insel bei seinem nächsten Besuch anders begegnen, weil die wunderliche Welt Irlands, wie ich sie nennen möchte, schon vorher in ihm lebendig geworden ist. Das Christliche, in dem noch so viel Heidnisches nachschwingt, das Land der Mönche und Heiligen, das ohne das keltische Substrat nicht zu verstehen ist, wird mit seiner ganzen Faszination durch dieses Buch einfühlsam erschlossen.

Linz

Rudolf Zimnhobler

■ SCHUMACHER LEONORE, *Die Stadt im Feuer*. Nachdenken über Rußland. (423, 29 Abb.). Christiana-Verlag, Stein a. Rhein 1989. Efaln. DM 39,80 / Fr. 36,—.

Angesichts der elementaren Aufbrüche, die im ausklingenden 20. Jh. besonders in den Staaten des europäischen Ostens vor sich gehen, dem Zu-Ende-Gehen einer bereits historisch gewordenen Periode atheistisch-kommunistischer Herrschaft, bedeutet das Erscheinen dieses Buches beinahe eine Notwendigkeit, um den mehr oder weniger beteiligten Zuschauern des europäischen Westens noch mehr mit den Hintergründen des Werdens dieser atheistischen und kommunistischen Herrschaft, aber auch deren Überwindung näher vertraut zu machen.

Leonore Schumacher ist in St. Petersburg/Leningrad geboren. Sie studierte Musik im Baltikum und war als Konzertpianistin sehr geschätzt. Als Lektorin für slawische Philologie wirkte sie an mehreren deut-

schen Universitäten. Mit der Geschichte ihres Geburtslandes ist sie ebenso vertraut wie mit der Theologie und Liturgie der russischen Kirche.

Im vorliegenden Buch führt sie zunächst in die Geschichte ihres Landes ein, zeigt auf, wie es zu diesem gottlosen Regime gekommen ist. In vorzüglicher Weise versteht sie es, die Mentalität des russischen Menschen zu zeichnen, besonders im biographischen IV. Teil ihres Buches.

Linz

Josef Hörmandinger

■ BULST WERNER, *Betrug am Turiner Grabtuch*. Der manipulierte Carbondatentest. (64, 35 Abb.). Knecht, Frankfurt a. M. 1990. Ppb. DM 18,—.

1987 erschien im selben Verlag von den Autoren W. Bulst und H. Pfeiffer der Band „Das Turiner Grabtuch und das Christusbild“, in welchem W. Bulst die bisherigen Forschungsergebnisse zum Turiner Grabtuch (= TG) ausführlich darlegte und zu dem Ergebnis kam, daß es sich bei dieser Reliquie zunächst um ein Gewebe aus der Zeit und auch aus der lokalen Umgebung Christi handle, daß die Abdrücke eines gegeißelten und gekreuzigten Menschen auf einmalige Weise entstanden sein müßten und mit derzeitigen Erkenntnissen nicht erklärbar wären. H. Pfeiffer zeigte aus kunsthistorischer Betrachtung auf, wie zahlreiche Christusbilder schon frühere Jahrhunderte vom Abbild des TG bereits beeinflußt wären (vgl. Rez. 136 [1988] 405).

Inzwischen wurden am 21. 4. 1988 dem TG kleine Teststreifen entnommen, um sie unabhängig voneinander in drei Laboratorien (Oxford, Tucson, Zürich) durch ein Radiocarbonverfahren auf das Alter des Gewebes zu untersuchen. Die Ergebnisse wurden am 13. 10. 1988 durch Kardinal Ballestrero in Turin veröffentlicht. Sie besagten, daß das Gewebe aus der Zeit zwischen 1260 und 1390 n. Chr. stammen müßten. Die Nachricht wurde von den Medien damals groß herausgebracht. So schrieb die Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 14. 5. 1988, also schon wesentlich früher als die offizielle Verlautbarung: „Kriminalistisch gesehen, scheint der mittelalterliche Fälscher überführt: die technischen Möglichkeiten hatte er, das politisch-religiöse Doppelmotiv auch ...“. W. Bulst, der sich seit mindestens vier Jahrzehnten intensiv und umfassend mit der Erforschung des TG abmüht, wirft dem Forscherteam des Radiocarbonverfahrens gewisse Unregelmäßigkeiten und Unzuverlässigkeiten vor und bezeichnet die Veröffentlichung ihrer Ergebnisse ohne die vorgesehene Konferenz aller beteiligten Institute als Manipulation.

In zahlreichen Details weist W. Bulst auf nicht wenige Widersprüchlichkeiten im Bereich dieser physikalischen Untersuchungen hin. Er weist nochmals auf die Notwendigkeit einer umfassenden wissenschaftlichen Untersuchung hin, also auch der Einbeziehung der inzwischen geschichtlich erhärteten Ergebnisse. Zu seinen bereits 1987 angeführten Beweisgründen für ein weitaus höheres Alter des TG fügt er in dieser Publikation noch neuere hinzu. Trotz der bisherigen Ergebnisse des C¹⁴-Tests scheint über das TG noch lange nicht das letzte Wort gesprochen zu sein.

Linz

Josef Hörmandinger

■ WASS BARBARA, *Leben „in der Wahrheit“? Zwölf Jahre Zeugin Jehovas*. (244). Otto Müller, Salzburg 1989. Ppb. DM 25,80 / S 178.—

Die 46jährige Autorin stammt aus einer katholischen Familie in Abtenau/Salzburg und war von 1968 bis 1980 Zeugin Jehovas. Seither betätigt sie sich als sozialkritische Autorin und Referentin in der Erwachsenenbildung.

Als junges Mädchen hatte sie zwei Jahre in einem katholischen Ordenskindergarten gearbeitet und, obwohl nie dazu gedrängt, trug sie sich mit dem Gedanken in einen Orden einzutreten, auch um die Möglichkeit einer höheren Schulbildung zu erlangen. Es kam aber nicht dazu. Kurz nach ihrer Verheiratung nahm sie durch ein Prediger-Ehepaar Beziehungen zu den Zeugen Jehovas auf, vor allem aus einer starken Wißbegierde nach dem Inhalt der Heiligen Schrift, die ihr bisher verschlossen geblieben war, auch im Religionsunterricht. Sie trat bald nach den ersten Begegnungen mit den „Zeugen“ aus der katholischen Kirche aus. Das Verhalten ihres Pfarrers dürfte in diesem Zusammenhang pastoral sehr unklug gewesen sein. Auch ihren Mann konnte sie für die „Zeugen“ gewinnen und beide entschlossen sich zur Wiedertaufe. Sie gerieten so sehr in den Bann der Bewegung, daß sie zunächst von den Forderungen dieser streng durchorganisierten Gemeinschaft ganz in Beschlag genommen wurden. Ihr Mann stieg sogar in den Ältestenrat auf. Mit der Zeit entdeckten sie aber doch zahlreiche Widersprüche, vor allem auch im Zusammenhang mit der Weltuntergangsprophetie für das Jahr 1975. Zudem empfanden sie die Beschlagnahme ihrer persönlichen Zeit für den Zeugendienst als Belastung für die Familie, aber auch finanzielle Ansprüche der Gemeinschaft setzten ihnen ziemlich zu. Als sie sich diesbezüglich Kritik erlaubten, trübte sich das Verhältnis zur Führung der „Zeugen“. Immer mehr entdeckten sie, daß sie einer „Gehirnwäsche“ (S. 116) unterzogen worden waren. Zunehmende Lieblosigkeiten, die sich bis zur völligen Ablehnung steigerte, führten zum Bruch mit der Gemeinschaft der Zeugen Jehovas.

Das Buch bietet einen guten Einblick in die Organisation, in das Wirken und die Methoden der Zeugen Jehovas, gibt indirekt aber auch den Katholiken zu denken, wie sie sich um eine Wiederaufnahme solch bekehrter Zeugen bemühen müßten. Die Autorin hat noch nicht zur Kirche zurückgefunden.

Linz Josef Hörmandinger

■ ZIEGLER JOSEF GEORG, *Das Oberammergau-Passionsspiel: Erbe und Auftrag*. (128). EOS Verlag, St. Ottilien 1990. Brosch. DM 9,80.

In der gegenwärtigen Kontroverse um die Passionsspiele in Oberammergau, mit antisemitischen Unterstellungen und gerichtlichen Gleichberechtigungsforderungen, erhebt Prof. Ziegler seine Stimme, um nach langjähriger Forschung „Kriterien für eine eigene Urteilsbildung“ (13) bereitzustellen, die auf historischen, dramaturgischen und vor allem auf theologischen Informationen gründen. Dem Bedarf nach einer Stellungnahme zur katechetischen und

seelsorglichen Bedeutung des Spieles ist Ziegler entgegengekommen. Der Verfasser hebt den Charakter des Mysteriums hervor.

Das Spiel soll die zuvorkommende und rettende Liebe Gottes verkünden, die Christus ein für allemal stellvertretend für uns ergriffen hat, um so Frieden zwischen Gott und den Menschen sowie zwischen den Menschen untereinander zu stiften (47). Das Ja, das Gott zu der sündigen Menschheit gesprochen hat, kann und will er nicht zurücknehmen. So wird das Passionsspiel zu einem paraliturgischen Kultakt. Der Mensch erscheint in der Sicht der theologischen Anthropologie in den vier Phasen: der Schöpfung, der Sünde, der Erlösung und Endvollendung.

Von den Spielern wird eine Identifizierung mit dem religiösen Hintergrund verlangt, ebenso muß der Zuschauer seinen persönlichen Beitrag leisten. Bei ihm wird die Bereitschaft vorausgesetzt, sich auf das Geheimnis der gekreuzigten Liebe Gottes einzulassen und dadurch den Nachvollzug der exemplarisch dargestellten Heilstat Christi aufzugreifen. Das Passionsspiel soll ein Mitgehen auf dem Kreuzweg Jesu sein. Seelsorglich bewertet ist es eine Großkatechese (28).

Oberammergau trägt mit seinem Passionsspiel zur Einheit bei. Etwa 800 evangelische Einwohner des Ortes und 250 Kinder, ungeachtet ihrer Konfession oder des muslimischen Glaubens, sind auf der Bühne beteiligt. Insofern ist es mehr als bedauerlich, Oberammergau Antisemitismus zu unterstellen und die Oberammergauer als „Rassisten“ zu bezeichnen, zumal der Verfasser für eine „abrahamitische Ökumene“ (111) zwischen Juden, Christen und Muslims plädiert, die dank der gegenwärtigen ethnischen Ortsstruktur, allerdings nur auf der Bühne, möglich geworden ist. Wünschenswert wäre es auch im guten Zusammenleben mit den Juden, aufgrund der in der gemeinsamen Verfolgung gewachsenen „deutsch-jüdischen Kultursymbiose“ (93).

Die Grundgestalt des Spiels ist dankbare Gottesverehrung, die die Liebe Gottes verkündet. Sie hilft dem Menschen, Angst zu überwinden und schenkt ihm die Hoffnung, daß wir von der Liebe Gottes getragen sind. Die Zuschauer, die sich in den Szenen selbst erkennen und mit ihren geheimsten Gedanken, mit ihrem Versagen, Sehnsüchten und Ängsten, werden so zu Mitbeteiligten, denen die Sendung zur Miterlösung aufgetragen ist.

Dem Verfasser, Prof. Ziegler, gebührt für die theologische Hinführung zu den Oberammergauer Passionsspielen herzlicher Dank.

Augsburg

Hubert Dobiosch

■ FEHN THEO, *Sirene und Glocke*. Ein Lebensbild in Selbstzeugnissen und Dokumenten. Hg. von Gertrud Fehn. (320). Badenia-Verlag, Karlsruhe 1989.

Theo Fehn war evangelischer Pfarrer in der Pfalz und hatte von Jugend an die Gewohnheit, von seinen Briefen eine Kopie aufzuheben. So konnte seine Witwe nun das Leben ihres Mannes in Gestalt seines Schriftverkehrs bestens dokumentieren. Zumindest in den ersten zwei Dritteln ist jede Seite des entstandenen Buches höchst interessant: Mit Spannung habe ich den Weg des natur- und kulturbegeisterten

Jünglings in die Opposition gegen Staat und Landeskirche der NS-Zeit verfolgt, seine große Liebe zu Orgeln und Glocken mitempfunden. Mit ihm habe ich unter der mitunter ekelregenden Zusammenarbeit zwischen evangelischer Kirche und Nazimacht gelitten, z. B. wo die unheilige Allianz die Hilfe für eine jüdische Familie unterband.

Fehn hat sich zu einer Art Michael Kohlhaas entwickelt und mußte das auch nach dem Kriege noch weidlich büßen. Als er in der nazifreundlichen Landeskirche „Reformen an Haupt und Gliedern“ forderte, war für ihn nur noch eine 350-Seelen-Gemeinde „drin“, die er dann über 25 Jahre lang betreute. Politisch hat Fehn sicher übers Ziel geschossen, z. B. als er die Notstandsgesetze von 1968 als Neuauflage des Ermächtigungsgesetzes verdammt, um sich umso freudiger der protestantischen Linkswelle anzuvertrauen. Was Hitlerzeit und Landeskirche betrifft, so exemplifiziert der Band wie es wirklich war, während die offizielle protestantische Kirchengeschichtsschreibung stets die wenigen Versatzstücke der „Bekennenden Kirche“ in den Vordergrund schiebt.

Darüber hinaus offenbart Fehn eine ökumenische Weite, wie sie damals sonst durchaus noch nicht üblich war, und ihm z. B. die Freundschaft des Bischofs und späteren Kardinals Josef Wendel einzutragen hat. In den Jahrzehnten auf dem Abstellgleis ist dem Schreiber die Tinte allerdings fast versiegt. Umso beredter wird sein Schweigen. Frau Fehn hat das Material in größter Zurückhaltung und Bescheidenheit ergänzt und damit nicht nur dem Andenken ihres Mannes, sondern vor allem der Kirche von heute einen bedeutsamen Dienst getan.

Wasserburg am Inn

Winfried Blasig

■ ELIADE MIRCEA, *Hochzeit im Himmel*. Roman. Aus dem Rumänischen von Marianne Sora. (208). Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989. Geb. DM 32,—.

Ein Religionswissenschaftler schreibt einen Roman über die ganz große Leidenschaft, die Mann und Frau verbindet und entzweit. Sind wir nicht versucht, diesem Umstand mit Skepsis zu begegnen? Wird da nicht etwa das Elementare, das sich zwischen den Geschlechtern nun einmal ereignet, möglicherweise den Verteufelungen einer hinlänglich bekannten Sauberkeitsmoral unterworfen? — Nun, wer Mircea Eliade kennt (und er ist ja kein Unbekannter), der weiß, daß in seinem Fall diese Skepsis ungebracht ist.

Eliade erzählt in diesem Roman zwei Geschichten, genauer gesagt, er läßt zwei Männer, einen Künstler und einen großbürgerlichen Bonvivante, im Laufe einer Nacht ihre Geschichten erzählen. Gemeinsam ist diesen zwei Geschichten das Hauptmotiv: die Begegnung mit einer faszinierenden Frau, die Liebe, und schließlich das Scheitern an den großen Aufgaben dieser Liebe.

Im ersten Teil des Romans erzählt der Schriftsteller Mavrodin von seiner Liebesbeziehung zu Ileana. In dieser Beziehung erfährt Mavrodin eine bisher unbekannte Qualität des Daseins, jenen „anderen Zustand“, dem das Unwägbare, Unbegriffene, ja

Mystische anhaftet. Ich will hier bewußt von „Verzauberung“ im Sinne der großen Romantiker reden, von dieser ewigen Wiederkehr eines großen Motivs in der europäischen Literatur. Der Zauber der Minnegrotte in Gottfrieds „Tristan und Isolde“, der Zauber der blauen Blume in Novalis „Heinrich von Ofterdingen“, der (bisweilen tödliche) Zauber des Eros in den Erzählungen Thomas Manns, bei Mircea Eliade findet dieser Mythos eine gelungene Fortsetzung. Der unglaublichen Vollkommenheit dieses Zaubers wurde aber in der Literatur immer wieder eine Grenze gesetzt. Gottfrieds Epos blieb unvollendet, Novalis „unio mystica“ zwischen Mathilde und Heinrich ist nur in einer der Realität völlig entrückten Märchenwelt von Dauer, und August Graf von Platen schrieb in seinem Gedicht „Tristan“: *Wer die Schönheit angeschaut mit Augen, ist dem Tode schon anheim gegeben*. Mircea Eliade läßt den Künstler Mavrodin erkennen, daß die Liebe zu Ileana sein künstlerisches Werk bedroht. Fritz Raddatz hat anhand zahlreicher Beispiele die These aufgestellt, daß die Frau für den Künstler einerseits Objekt äußerster emotionaler Begierde werden, daß sie aber andererseits gerade deshalb in Konkurrenz zum Werk treten kann. Sie ist laut Raddatz das „feindliche Produktionsangebot“, das die Schöpfung gefährdet. Das ist der Grund, der Mavrodins Liebe zu Ileana scheitern läßt. Profan gesagt: Soviel Frau verträgt der Dichter nicht.

Und grundsätzlich: Eliades Protagonisten, also Mavrodin und Hasnas, beklagen die Kurzfristigkeit, Flüchtigkeit, Vergänglichkeit ihrer ganz großen romantischen Liebe. Aber — so wäre gegenzufragen — ist es nicht gerade die Vergänglichkeit, die die Romantik rettet? Die mystische Aura einer großen Liebe trägt sich schlecht mit langfristigen Lebenskonzepten. Der schönste Augenblick — wir wissen es seit „Faust“ — hat keine Dauer in diesem Leben. Aber gut, spielen wir das kleine Gedankenspiel: Was wäre, wenn Hasnas versuchte, die atemberaubende Leidenschaft ins Alltägliche zu transformieren? Was wäre, wenn Mavrodin ja sagen könnte zu Ileanas Kinderwunsch, wenn er, der Schriftsteller, die unbequeme Rolle des Familienvaters einnehmen müßte? Hielte sich der Zauber zwischen Waschtagen, Windeln, Einkaufsnachmittagen und erschöpften Abenden vor dem Fernsehapparat?

Gewiß, auch so könnte Eliades Roman weitergeschrieben werden. Aber die ins Unbedingte stilisierten Engel der Liebe würden sich — heruntergeholt auf die Erde — wahrscheinlich totfallen. Und das Ergebnis wäre wohl ein realistischer Eheroman mit der beklemmenden Hilflosigkeit und dem beschämenden Kleinkrieg der Beteiligten. Im unterhaltenen Liebesfilm wird nach dem Happy end abgeblendet, um dem beseligten Zuschauer die Fortsetzung zu ersparen. Mircea Eliade blendet vor dem Happy end ab, und er tut gut daran. Seine Protagonisten verzichten auf den trügerischen Himmel auf Erden. Versäumnis, Verblendung, Schuld? Zum Teil, gewiß; aber eine Schuld, die den Engel im Himmel läßt und so die unio mystica davor bewahrt, zur Symbiose zu verflachen.

Gallneukirchen

Christian Schacherreiter

■ KITTLER UDO/MUNZEL FRIEDHELM, *Lesen ist wie Wasser in der Wüste*. Das Buch als Begleiter auf dem Lebensweg. (159). (Herder-TB 1646). Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989. Kart. DM 12,90.

Die Autoren wollen in diesem Buch zeigen, daß Literatur nicht nur dazu taugt, wenigen narzißtischen Kritikern als Mittel der Selbstdarstellung zu dienen. Mit aller Deutlichkeit weisen sie darauf hin, daß sich Literatur nicht vorwiegend bei Bachmann-Wettlesungen und anderen Zirkusveranstaltungen realisiert, sondern dort, wo der journalistischen Geschwätzigkeit der Zugang verwehrt ist: Literatur realisiert sich nach wie vor im privaten, im persönlichen Leseerlebnis. Daß dieses Leseerlebnis von geradezu therapeutischem Wert sein kann, wußten die großen Leser aller Jahrhunderte aus eigener Erfahrung. In den letzten Jahren wird dieses Wissen immer mehr zum viel besprochenen gesellschaftlichen Gemeingut, und es hat im Schlagwort „Bibliotherapie“ seine begriffliche Heimat gefunden.

Daß die Publikation von Kittler und Munzel nicht die erste ihrer Art ist, macht sie natürlich nicht von vornherein weniger wertvoll. Man kann auf die Bedeutung des Lesens immer wieder hinweisen, wenn dies immer wieder aus einer etwas veränderten, etwas erweiterten Perspektive erfolgt. Der Umstand des Nicht-mehr-ganz-neuen ist es also gewiß nicht, der für das leise Unbehagen des Rezensenten verantwortlich zu machen ist. Mein Unbehagen beruht auf Mängeln anderer Art, auf Mängeln der gedanklichen Durchdringung des Themas, und auch auf Mängeln der formalen Darstellungsweise. Zum ersten: Die Autoren erläutern zu oft Funktionen des Lesens, die nun wirklich hinlänglich bekannt sind oder sich von selbst verstehen. Daß die Handlungsstruktur eines Volksmärchens Vertrauen in die Wirklichkeit erwecken kann, ist mittlerweile Lehrinhalt an jeder Pädagogischen Akademie. Daß Fabeln, Gleichnisse bzw. didaktische Literatur aller Art zum Ratgeber werden können, versteht sich wohl aus der Eigenart dieser Textsorten. Und die tröstliche und — im guten Sinn des Wortes — einschläfernde Wirkung eines Gedichtes ist mittlerweile auch zur Genüge bekannt.

Die Auswahl der Literatur, die nach Kittler und Munzel therapeutischen Wert hat, folgt einem gewissen literarischen Biedersinn, den ich problematisch finde. Karl Mays Balkan-Schluchten, Hesses „Stufen“, die uns kein Abreißkalender mehr vorenthält, und Robinson Crusoe repräsentieren das Spektrum, in dem sich die Autoren vorwiegend bewegen. Dem gegenwärtigen Stand der Literaturentwicklung wird in keiner Weise Rechnung getragen. Freilich mag man einwenden, daß dieses Kriterium in der Bibliotherapie nicht die primäre Rolle spielt, aber soll es zur Gänze von der Bühne verschwinden? Ist literarische Zeitgenossenschaft, das heißt die Wahrnehmung unserer heutigen Probleme in der Sprache der Autoren unserer Zeit in der Bibliotherapie völlig unwichtig? Wird da nicht eine Art geschützte Lesestube propagiert, in der es völlig belanglos ist, ob sich Lieschen Müller Milan Kundera oder dem Leseeskapismus ins Reich der Fürsten- und Ärzteromane hingibt? Die bewußte Ausklammerung aller ästhetischen Krite-

rien in der Bibliotherapie mag dem Lesebedürfnis vieler entgegenkommen. Die Entwicklung zum kritischen Leser und damit auch zum mündigen Leser wird dadurch aber ganz sicher nicht gefördert.

Nicht nur im inhaltlichen Bereich, sondern auch in der Art der Darstellung läßt das Bändchen Wünsche offen. Die Inhalte, die den Kapitelüberschriften zugeordnet werden, kommen manchmal eher zufällig zustande und nicht nach klar durchschaubaren Methoden inhaltlicher Zuordnung.

Alles in allem legen also Kittler und Munzel ein Buch zu einem *wichtigen Thema* vor. Ob es sich aber um ein *wichtiges Buch* zum Thema handelt, möchte ich zumindest bezweifeln.

Gallneukirchen

Christian Schacherreiter

■ ANGSTMANN GUSTL, *Schreiben hilft leben*. (Herder Taschenbuch 1639). (127). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 9,90.

Ein erfreuliches Phänomen in der Bildungsdiskussion der letzten Jahre war die Wiederentdeckung des Schreibens als „Breitensport“. Zum einen zeigte sich dieses Phänomen darin, daß der Schreibunterricht in den Schulen problematisch wurde, insofern er die Schüler ausschließlich auf sachliche, also normierte Textsorten verpflichtet. Zum anderen wollte man die sogenannte „schöne Literatur“ nicht mehr ausschließlich den Schreibprofis überlassen. Der ambitionierte Laie fand und findet wieder mehr Mut zum Schreiben, mehr Lust am Schreiben. In den Volkshochschulen und Bildungshäusern werden die Schreibwerkstätten zu Publikumsmagneten. Kreativität bringt ein qualitativ höheres Lebensniveau und kann obendrein therapeutisch wirken.

Vor diesem Hintergrund ist die vorliegende Publikation zu sehen. Schreiben als Mittel der Selbstdarstellung und Selbstentfaltung — das ist für Gustl Angstmann der Ausgangspunkt. Der Autor bringt — und das ist gewiß ein Vorzug dieses Buches — vorerst seine persönlichen, also eine sehr konkrete Schreiberfahrung zur Sprache. Dadurch spricht er auch oder vorwiegend den Nicht-Philologen an, den er dann sehr behutsam auch auf eine etwas abstraktere Ebene führt; Angstmann erklärt dem Leser auch die Theorie des poetischen Schreibens, entläßt ihn aber rechtzeitig, bevor dieser ermüden könnte. Angstmann skizziert viele unterschiedliche Wege des kreativen Schreibens, baut anschauliche Übungsteile ein und beendet sein Buch — erfreulich pragmatisch — mit brauchbaren Tips für Leiter von Schreibseminaren.

Und noch einen Vorzug hat dieses Buch: Der Autor verzichtet auf bittermeierliche Verharmlosung des Schreibens. Keine Rede vom gemüthlichen Poetisieren bei Heim und Herd! Schreiben ist ein Prozeß für Risikobereite. Die Konfrontation mit den Nachtseiten der Seele, mit der Realität eines bislang vielleicht unbekannten Ego kann uns auch erschrecken und deprimieren. Schreiben als Chance — Schreiben als Risiko. Wollen wir uns auf dieses Spannungsfeld einlassen? Gustl Angstmann macht Mut dazu — mit einem gelungenen Buch, das viele lesen sollen: Lehrer, Schüler, Therapeuten, Priester . . .

Gallneukirchen

Christian Schacherreiter

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

SCHLETTE HEINZ ROBERT, *Kleine Metaphysik*. J. Knecht, Frankfurt 1990. (144). Pappb. DM 26,—.
STEAD CHRISTOPHER, *Philosophie und Theologie I. Die Zeit der Alten Kirche*. (Theologische Wissenschaft, Bd. 14,4). Kohlhammer, Stuttgart 1990. (182). Kart. DM 36,—.

HEILIGE SCHRIFT

COLLINS RAYMOND F. (HG.), *The Thessalonian Correspondence*. (BETL LXXXVII.). Peeters, Leuven 1990. (546). Kart. bfr. 3000,—.
DUNGAN DAVID L. (HG.), *The Interrelations of the Gospels*. A. Symposion. Jerusalem 1984. (BETL XCV). Peeters, Leuven 1990. (672). Kart. bfr. 3000,—.
ZESATI ESTRADA CARLOS, *Hebros 5, 7—8*. Estudio histórico-exegético. (Analecta Biblica 113). Ed. Pont. Ist. Biblico, Roma 1990. (392). Kart.
LANG BERNHARD, *Die Bibel*. (UTB 1594). F. Schöningh, Paderborn 1990. (256). Kart. DM 24,80.
HIERZENBERGER GOTTFRIED, *Die Boten Gottes — Helfer der Menschheit*. Biblisch gesehen. Tyrolia, Innsbruck 1990. (256). Brosch. S 198.—/DM 29,—.
GNILKA JOACHIM, *Jesus von Nazareth*. Botschaft und Geschichte. (HThK, Suppl. Bd. 3). Herder, Freiburg 1990. (331). Geb. DM 70,—.
GOULDER MICHAEL D., *Luke. A New Paradigm*. Volume I: Part I: The Argument. Part II: Commentary Luke 1, 1—9,50. Volume II: Part II (cont.): Comm. 9,51—24,53. (Journal for the Study of the NT Supp. Series 20). JSOT Press, Sheffield 1989. (824). Geb. £ 40,—.
ROHR RICHARD, *Das auferstandene Buch*. Die Lebenskraft des Neuen Testaments. Herder, Freiburg 1990. (239). Kart. DM 29,80.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

FUCHS OTTMAR, *Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht*. Pluralismus in der Kirche? J. Knecht, Frankfurt 1990. (272). Ppb. DM 29,80.
LUBAC HENRI DE, *Geheimnis, aus dem wir leben*. Eingeleitet von H. U. v. Balthasar. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1990. (162). Kart. DM 19,—.
GREINER SEBASTIAN, *Gewißheit der Gebetserhörung*. Eine theologische Deutung. Communio, Köln 1990. (292). Kart. DM 44,—.
KLINGER ELMAR, *Armut*. Eine Herausforderung

Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen. Benziger, Zürich 1990. (336). Brosch. DM 32,—/Fr. 31,—.

DOGMATIK

SCHILLERBEECKX EDWARD, *Menschen*. Die Geschichte von Gott. Herder, Freiburg 1990. (326). Geb. DM 69,—.
KLIMEK NICOLAUS, *Der Begriff „Mystik“ in der Theologie Karl Barths*. (Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien, Bd. LVI). Bonifatius, Paderborn 1990. (294). Ln. DM 48,—.
SCHÜTTE HEINZ (HG.), *Einig in der Lehre von der Rechtfertigung*. Bonifatius, Paderborn 1990. (83). Kart. DM 11,80.
LEIMGRUBER STEPHAN/SCHOCH MAX (HG.), *Gegen die Gottvergessenheit*. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert. Herder, Freiburg 1990. (688). Geb. DM 88,—.
BALTHASAR HANS URS VON, *Mein Werk*. Durchblicke. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1990. (113). Kart. DM 23,—.
BACHL GOTTFRIED, *Gottesbeschreibung*. Reden und Lesestücke. Tyrolia, Innsbruck 1990. (160). Brosch. S 168.—/DM 24,—.
BALTHASAR HANS URS VON, *Theologie der drei Tage*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1990. (272). Geb. DM 42,—.
PFAMMATTER JOSEF/CHRISTEN EDUARD (HG.), *Hoffnung über den Tod hinaus*. Beiträge von H. Vorgrimler, H. Kessler, M. Kehl, K. Koch, H. Halter. (Theologische Berichte XIX). Benziger, Zürich 1990. (220). Brosch. DM 29,80/Fr. 28,80.
GRILLMEIER ALOIS, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/4*. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien. Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler. Herder, Freiburg 1990. (436). Geb. DM 84,—.

MORALTHEOLOGIE

SCHLUND ROBERT, *Schöpferisches Gewissen*. Orientierung zu aktuellen Fragen. Herder, Freiburg 1990. (144). Kart.
POSPISCHIL HANS THOMAS, *Der solidarische Umgang mit Eigentum und Einkommen in christlichen Gemeinschaften und Gruppen*. (Freiburger theol. Studien, Bd. 144). Herder, Freiburg 1990. (416). Kart. DM 48,—.

PASTORALTHEOLOGIE

KOCH KURT, *Aufbruch statt Resignation*. Stichworte zu einem engagierten Christentum. Benziger, Zürich 1990. (336). Geb. DM 39,80/Fr. 38,80.
BAUMGARTNER KONRAD/MÜLLER WUNIBALD (HG.), *Handbuch für das seelsorgliche Gespräch*. (Beraten und Begleiten). Herder, Freiburg 1990. (336). Geb. DM 49,80.
HILLENBRAND KARL (HG.), *Priester heute*. Anfragen-Aufgaben-Anregungen. Echter, Würzburg 1990. (256). Brosch. S 226.—/DM 29,—.

- BEINERT WOLFGANG (HG.), *Nicht wie die Schriftgelehrten*. Theologie — eine Chance für die Verkündigung. F. Pustet, Regensburg 1990. (152). Kart. DM 24,80.
- MÜLLER JOSEF/BIRKENBEIL EDWARD J. (HG.), *Miteinander Kirche sein*. Idee und Praxis. Don Bosco, München 1990. (104). Kart. DM 11,80.
- SAUER RALPH, *Mystik des Alltags*. Jugendliche Lebenswelt und Glaube. Herder, Freiburg 1990. (211). Kart. DM 29,80.
- WINDISCH HUBERT, *Sexualität und Glaube*. Hilfen zur Ehepastoral. F. Pustet, Regensburg 1990. (96). Kart. DM 16,80.
- MERZ MICHAEL B./MÜLLER JOSEF/SCHWARZ ALOIS (HG.), *Handbuch für den Pfarrgemeinderat*. Informationen, Impulse, Perspektiven. Don Bosco, München 1990. (208, 7 Schaubilder). Pappb. DM 34,80.
- LOHMANN MARTIN (HG.), *Christliche Perspektiven*. Bestandsaufnahme für eine Kirche von morgen. F. Schöningh, Paderborn 1990. (190). Kart. DM 28,80.
- RIETH EBERHARD, *Alkoholkrank? Eine Einführung in die Probleme des Alkoholismus für Betroffene, Angehörige und Helfer*. Blaukreuz-Verlag, Wuppertal 1989. (170). Kart. DM 17,80/Fr. 16,80.
- KLEIN HANS, *Beratungsgespräche mit Angehörigen von Alkoholabhängigen*. Wie Angehörige sinnvoll helfen können. Blaukreuz-Verlag, Wuppertal 1990. (124). Kart.
- STEINMAUS-POLLAK ANGELIKA, *Das als Katholische Aktion organisierte Laienapostolat*. Geschichte seiner Theorie und seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 4). Echter, Würzburg 1988. (460). Kart. DM 64,—/S 499,—.

KIRCHENRECHT

- KUHN KARL-CHRISTOPH, *Kirchenordnung als rechtstheologisches Begründungsmodell*. Konturen eines neuen Begriffs und Modells katholischer Rechtstheologie unter besonderer Berücksichtigung v. P. Huizing. (Kontexte, Bd. 7). Peter Lang, Frankfurt/Main 1990. (230).
- BIER GEORG, *Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit*. Eine kirchenrechtliche Untersuchung. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 9). Echter, Würzburg 1990. (502). Brosch. S 460.—/DM 59,—.
- SCHMITZ HERIBERT/KALDE FRANZ, *Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen*. Abtei-Verlag, Metten 1990. (135). Brosch. DM 16,80.
- NERSINGER ULRICH, *Catalogus omnium causarum beatificationis et canonizationis ordinis canonicorum regularium Sancti Augustini*. Mayer & Comp., Wien 1990. (IX, 48). Kart. S 70.—/DM 10,—.
- GAMPL INGE/POTZ RICHARD/SCHINKELE BRIGITTE, *Österreichisches Staatskirchenrecht*. Gesetze, Materialien, Rechtssprechung. Band 1. Orac, Wien 1990. (528). Geb. S 1320,—.

PATROLOGIE

- ORIGINES, *Commentarii in epistulam ad Romanos*. Römerbriefkommentar. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Theresia Heither OSB. (Fontes Christiani, Bd. 2/1). Herder, Freiburg 1990. (358). Geb. DM 53,—.
- AMBROSIIUS, *De Sacramentis. De Mysteriis*. Über die Sakramente. Über die Mysterien. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Josef Schmitz CSSR. (Fontes Christiani, Bd. 3). Herder, Freiburg 1990. (279). Geb. DM 44,—.

KIRCHENGESCHICHTE

- SCHINDLING ANTON/ZIEGLER WALTER (HG.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500—1650*. Teil 2: Der Nordosten. (KLK 50). Aschendorff, Münster 1990. (233, 12 Karten). Kart. DM 49,80.
- ANGENENDT ARNOLD, *Das Frühmittelalter*. Die abendländische Christenheit von 400—900. (Christentum und Gesellschaft). Kohlhammer, Stuttgart 1990. (499). Kart. DM 69,—.
- FRÖHLICH ROLAND, *Lebendige Kirchengeschichte*. Die Erfahrung von 2000 Jahren. Herder, Freiburg 1990. (288). Geb. DM 39,—.
- BAUMER ISO, *Max von Sachsen*. Priester und Professor. Seine Tätigkeit in Freiburg/Schweiz, Lemberg und Köln. Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1990. (360). Brosch. Fr. 39,—.
- HERZOG RUDOLF/PFYL OTHMAR (Bearbeiter), *Der Briefwechsel 1806—1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke*. (Quellen zur Schweizer Geschichte, NF, III. Abt., Bd. X). G. Krebs AB, Basel 1990.
- JAYE BARBARA H., *The Pilgrimage of Prayer: The Texts and Iconography of the Exercitium super Pater Noster*. (Elisabethan & Renaissance Studies 92:16). Inst. f. Angl. u. Amerikan. d. Universität Salzburg. 1990. (190). Kart.
- LAUTENSCHLÄGER GABRIELE, *Joseph Lortz (1887—1975)*. Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers. (Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit 1). Echter, Würzburg 1990. (VI, 564). Brosch. DM 64,—/S 499,—.

ZEITGESCHICHTE

- KRANZ GIBBERT, *Eine katholische Jugend im Dritten Reich*. Erinnerungen 1921—1947. Herder, Freiburg 1990. (188). Kart. DM 16,90.
- KLEINWÄCHTER JOHANNES, *Frauen und Männer des christlichen Widerstands*. 13 Profile. F. Pustet, Regensburg 1990. (150). Kart. DM 24,80.

LITURGIE

- KLIEM RICHARD, *Der Lektorendienst*. Werkbuch. Herder, Freiburg 1990. (126). Kart. DM 16,80.

LAARMANN HERIBURG, *Bilder erzählen von Gott*. Neue Gottesdienstmodelle. Herder, Freiburg 1990. (185). Kart. DM 24,80.
 FUCHS GUIDO/WEIKMANN HANS MARTIN (HG.), *Wie ehren die Heiligen*. Gottesdienstmodelle für alle nichtgeborenen Gedenktage. F. Pustet, Regensburg 1990. (310). Kart. DM 48,—.
 SEUFFERT JOSEF (HG.), *Neues Werkbuch zum Gotteslob*. Lesejahr B. Unter Mitarbeit von G. Dufreier und R. Berger. Herder, Freiburg 1990. (255). Kart. DM 29,80.

GESELLSCHAFT

LUDWIG HEINER/SCHROEDER WOLFGANG (HG.), *Sozial- und Linkskatholizismus*. Erinnerung — Orientierung — Befreiung. J. Knecht, Frankfurt 1990. (288). Ppb. DM 34,—.
 RENOLDNER SEVERIN, *Widerstand aus Liebe*. Mahatma Gandhi, die Gewaltfreiheit und die Neuen Sozialen Bewegungen. (Publik-Forum Dokumentation). Publik-Forum Verlagsgesellschaft, Oberursel 1990. (204). Kart. DM 22,—.
 STEFFENS HELLMUT, *Derge(schein)heiligte Sonntag*. Fakten und Meinungen zur Sonntagsarbeit. J. Knecht, Frankfurt 1990. (151). Ppb. DM 24,80.
 BÖCKENFÖRDE ERNST-WOLFGANG, *Religionsfreiheit*. Die Kirche in der modernen Welt. (Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche, Bd. III). Herder, Freiburg 1990. (220). Geb. DM 59,—.

RELIGIONEN

KHOURY ADEL THEODOR (HG.), *Wer war Muhammad?* Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch. Herder, Freiburg 1990. (126). Kart. DM 10,90.
 WALDENFELS HANS, *Begegnung der Religionen*. Theologische Versuche I. (Begegnung. Kontextuell-dialog. Studien. Bd. 1). Borengässer, Bonn 1990. (377). Geb. DM 43,80.
 BRUNS PETER, *Das Christusbild Aphrahats, des Persischen Weisen*. (Hereditas, Bd. 4). Borengässer, Bonn 1990. (243). Geb. DM 48,—.

SPIRITUALITÄT

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Gott hat seinen Sohn gesandt*. Das Weihnachtsgeschehnis. Herder, Freiburg 1990. (92). Pappb. DM 16,80.
 WETTER FRIEDRICH KARD., *Licht der Weihnacht*. Herder, Freiburg 1990. (116). Pappb. DM 17,80.
 KATTE DIETER, *Mehr als ein Wort*. Biblische Besinnungspausen. Don Bosco, München 1990. (84). Kart. DM 14,80.
 CARRETTO CARLO, *Weil deine Liebe mich treibt*. Geistliche Briefe. Herder, Freiburg 1990. (216). Geb. DM 29,80.
 NOUWEN HENRI J. M., *Der Spiegel des Jenseits*. Gedanken um Tod und Leben. Herder, Freiburg 1990. (67). Pappb. DM 14,80.

KAMPHAUS FRANZ, *Was die Stunde geschlagen hat*. Worte, die den Mut wecken. Hg. v. Hanno Heil. Herder, Freiburg 1990. (206). Kart.
 MARTINI CARLO M., *Christus entgegengehen*. Meditationen für jeden Tag. Jahreslesebuch. Herder, Freiburg 1990. (395). Geb.
 FAIRY VON LILIENFELD, *Der Himmel im Herzen*. Altrussische Heiligenlegenden. Herder, Freiburg 1990. (238). Geb. DM 48,—.

A M E R I K A

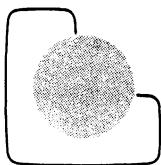
NEUMANNMARTIN, *Las Casas*. Die unglaubliche Geschichte von der Entdeckung der Neuen Welt. Herder, Freiburg 1990. (285). Geb. DM 38,—.
 GUTIERREZ GUSTAVO, *Gott oder das Gold*. Der befreiende Weg des Bartolome de Las Casas. Herder, Freiburg 1990. (217). Geb. DM 38,—.

L E X I K A

GASPER HANS/MÜLLER JOACHIM/VALENTIN FRIEDERIKE (HG.), *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*. Fakten-Hintergründe-Klärungen. Herder, Freiburg 1990. (1210 Spalten). Geb. DM 98,—.
 TRÖGER SIGRID U. KARL-WOLFGANG (HG.), *Kirchenlexikon*. Christliche Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften im Überblick. C. H. Beck, München 1990. (254). Ln. DM 34,—.

V E R S C H I E D E N E S

ASPERNIG WALTER/BUCHNER WERNER/HOLTER KURT, *Geschichte des Schlosses Puchberg*. (Quellen und Darstellungen zur Geschichte von Wels, Bd. 2). Landesverlag, Linz 1990. (126, zahlr. farb. Abb.). Geb. S 398,—/DM 58,—.
 WINKENS HANS-JOACHIM, *Hilfe für Problemkinder*. Chance und Herausforderung für kirchliche Internate. Herder, Freiburg 1990. (218). Kart. DM 28,—.
 RUPP WALTER SJ, *Jesuiten-Spiegel*. Ein amüsantes Lesebuch. Styria, Graz 1990. (20, 52 Karikaturen). Geb. DM 24,80/S 168,—.
 DEIDENBACH HANS, *Zur Psychologie der Bergpredigt*. (Geist und Psyche). Fischer, Frankfurt/Main 1990. (251). Kart. DM 16,80.
 WALTER KARIN (HG.), *Sanft und rebellisch*. Mütter der Christenheit — von Frauen neu entdeckt. (frauenforum). Herder, Freiburg 1990. (246). Kart. DM 24,80.
 MARXER FRIDOLIN/TRABER ANDREAS, *Gottes Spuren im Universum*. Christliche Schöpfungsmystik und moderne Physik. Pfeiffer, München 1990. (128). Kart. DM 19,80.
 PRABITZ GERALD/SCHOPPER WOLFGANG (HG.), *UNI 2000*. Zukunftsperspektiven universitärer Forschung und Lehre am Beispiel der Universität Innsbruck. Haymon, Innsbruck 1990. (360). Kart.
 GRATZL KARL (HG.), *Die heiligsten Berge der Welt*. Verlag für Sammler, Graz 1990. (160). Geb. S 680,—.



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

F. Moser

BEWUSSTSEIN IN RAUM UND ZEIT

Die Grundlagen einer holistischen Weltauffassung auf wissenschaftlicher Basis

Format 14,8 x 21 cm, 288 Seiten, kt., S 275,—, DM 39,80, sFr 34,80

ISBN 3-7011-7218-8

Weltweite ökologische, soziale und ökonomische Probleme und deren Zusammenhang zwingen uns, ein starres Weltbild zu überdenken. Ein atemberaubendes Unterfangen, das in seinem erkenntnistheoretischen Ansatz weit über Heisenberg, Weizsäcker und sogar Capra hinausreicht.

« « « » » »

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 (Hrsg.) / Kurt Weinke

LEBENSWERTE IM WANDEL

DIN A5, 200 Seiten, kt., 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.

Handreichungen für die Ehepastoral



Exerzitien im Alltag für Ehepaare

Der Weg intensiver Partnergespräche.

Von Bernhard Liss. 1991.

108 Seiten. DM 18,-. ISBN 3-429-01354-2.

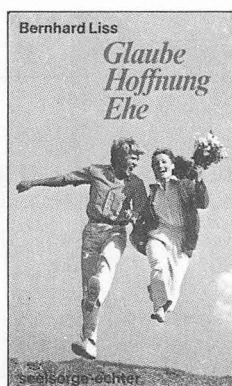
Ehe muß an ganz normalen Werktagen und gewöhnlichen Wochenenden gelebt werden. Wenn es gelingt, in diesen Situationen christliches Leben einzüben, ist die Hoffnung berechtigt, daß das ganze weitere gemeinsame Leben davon geprägt wird. Aus dieser Einsicht ist die Idee von Exerzitien für Ehepaare im Alltag erwachsen. Der Autor gibt in diesem Buch seine langjährigen Erfahrungen mit solchen Exerzitien für Ehepaare weiter. Sie sind angelegt auf einen Zeitraum von etwa acht Monaten, wobei pro Monat ein Thema (z. B. Arbeitsleben, erotische Kultur, Freunde, religiöses Leben) behandelt wird. Die Exerzitien können von Ehepaaren allein, von Ehepaargruppen oder mit einem Exerzitienleiter durchgeführt werden.

Ehe-Inventur

Eine Bilanz nach 20, 30 Jahren.

Von Bernhard Liss. 3. Auflage 1989.

124 Seiten. DM 18,-. ISBN 3-429-00956-1.



Ehe-Barometer

Ein Ehetest. Von Balthasar Gareis und Bernhard Sieland. 1990.

48 Seiten, 10 Abbildungen. DM 9,80 (Mengenpreise auf Anfrage). ISBN 3-429-01331-3.

Probe-»Ehe«

Wirklichkeit und Möglichkeiten.

Von Bernhard Liss. 1990.

92 Seiten. DM 16,80. ISBN 3-429-01276-7.

Glaube – Hoffnung – Ehe

Wie Christen gemeinsames Leben gestalten können.

Von Bernhard Liss. 3. Auflage 1989.

112 Seiten. DM 14,80. ISBN 3-429-00856-5.

Krise – Scheidung – Neubeginn

Pastorale Erfahrungen in einer menschenfreundlichen Kirche.

Von Bernhard Liss. 1990.

92 Seiten. DM 16,80. ISBN 3-429-01301-1.

»In diesem Ratgeber für Seelsorger und Eheberater (das aber auch für Betroffene selbst geeignet ist) werden acht konkrete Fälle beschrieben, anhand derer die jeweils gegebenen pastoralen Möglichkeiten aufgezeigt werden.«

Der Weinberg, Mainz



»echter«-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Große Christen kennenlernen

mit Biographien aus dem Verlag
Neue Stadt



**Johannes
Paul I.**

Das Leben
des lächelnden Papstes
Erzählt von einer Karmelitin

Neue Stadt



**Mutter
Teresa**

Von Skopje nach Kalkutta
Die Geschichte
einer Berufung

von David Porter

Neue Stadt

IGNATIUS VON LOYOLA

Versuch einer Gesamtbiographie
des Gründers der Jesuiten

Von Cándido de Dalmases SJ



Verlag Neue Stadt

Johannes Paul I. **Das Leben des lächelnden** **Papstes erzählt von einer** **Karmelitin**

Ein Lebensbild von »Papst Lucia-
ni«, der nur 33 Tage Papst war und
der in dieser kurzen Zeit für viele
Menschen zum Zeugnis der Liebe
und Freundlichkeit Gottes ge-
worden ist.

96 Seiten, DM 15,80

David Porter **Mutter Teresa** **Von Skopje nach Kalkutta** **Die Geschichte einer** **Berufung**

Eine Biographie Mutter Teresas,
die ihre Kindheit und Jugendzeit
beschreibt, ihr Elternhaus und
den politischen und kulturellen
Hintergrund, der sie geprägt hat.

136 Seiten, 8 dokumentarische
Photos, DM 17,80

BERNHARD VON CLAIRVAUX

Ein Mann prägt seine Zeit

Ein Lebensbild von Jean Leclercq



Verlag Neue Stadt

Cándido de Dalmases **Ignatius von Loyola** **Versuch einer Gesamtbi-** **ographie des Gründers der** **Jesuiten**

»Möglicherweise das Standard-
werk über Ignatius für die nächste
Zukunft.« (Kirchenzeitung Köln)

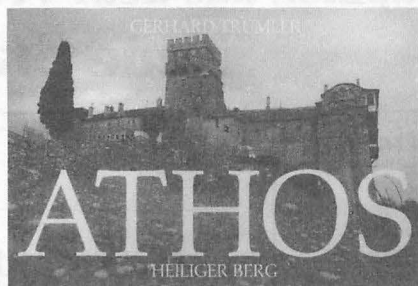
280 Seiten, gebunden,
DM 36,—

Jean Leclercq **Bernhard von Clairvaux** **Ein Mann prägt seine Zeit**

Ein Lebensbild von dem renom-
miertesten Bernhard-Kenner un-
serer Zeit, der es versteht, die hi-
storischen Fakten auch für Laien
gut verständlich aufzubereiten.

196 Seiten, gebunden,
DM 28,—

*Nähere Informationen
erhalten Sie bei Ihrem
Buchhändler oder bei
Verlag Neue Stadt,
Postfach,
8000 München 83.*



Gerhard Trumler

Athos

Heiliger Berg

Mit einem Vorwort von Pater Mitrophan, Gesandter des Klosters Hilandar in der Hauptstadt Kariä

176 Seiten, geb.

Illustrationen: 200 Farbbilder

Format: 23 x 32 cm, Querformat

S 780,—/DM 120,—

ISBN 3-85329-825-7

Auf der östlichen Landzunge der griechischen Halbinsel Chalkidiki ragt ein Berg 2000 Meter über die Ägäis empor: der Athos, Hagion Oros, der Heilige Berg. Der Athos ist ein absolut einzigartiges Phänomen in unserer modernen Zivilisation: Seit über 1000 Jahren existiert dort eine Mönchsgemeinschaft, die die mystische und kultische Tradition des alten Byzanz ungebrochen bewahrt hat. Atmosphärisch dicht und stilistisch meisterhaft veranschaulicht Gerhard Trumler in diesem Photoband die Welt des Athos. So entsteht eine Folge von Bildern, jedes einzelne mehr Urbild denn Abbild, die hinter der augenfälligen Realität das Mysterium transparent werden läßt.



Maria-Gabriele Wosien

Tanz als Gebet

Feiert Gottes Namen beim Reigen

136 Seiten, 17 x 24 cm, br., zahlreiche Abbildungen, Darstellungen von Tanzgebärden und Tanzschritten

Mit integrierter Tonbandkassette mit den Tonbeispielen.

Nur als Set erhältlich!

S 490,—/DM 68,—

ISBN 3-85329-827-3

Dieses Buch mit seinen Bewegungs- und Musikbeispielen ist ausschließlich praxisorientiert. Es ist gedacht als Vorlage für das Tanzen mit Gruppen und richtet sich speziell an Menschen mit Tanz- und Musikinteresse im liturgischen Bereich. Die Tanzmodelle mit den dazugehörigen Musikbeispielen können für sich geübt und auch weitergegeben werden. Die Tänze gliedern sich zu den Themen der Meßliturgie, den Festen des Kirchenjahres und dem Lebenszyklus des Menschen. Der musikalische Rahmen, die Bild- und Bewegungselemente sind aufeinander abgestimmt, um die Glaubensinhalte ganzheitlich zu vermitteln. Ein Bewegungsschor kann die Aufgabe der Tanzgestaltung unter Miteinbeziehung der Gemeinde übernehmen.

VERITAS

Neuerscheinungen:

Die »Rechtssumme« Bruder Bertholds

Eine deutsche abecedarische Bearbeitung
der »Summa Confessorum« des
Johannes von Freiburg

Bände VI–VII: Quellenkommentar

Herausgegeben von MARLIES HAMM
und HELGARD ULMSCHEIDER

2 Bände mit zusammen ca. 860 Seiten. Ln ca.
DM 348.–. ISBN 3-484-36016-x (Texte und
Textgeschichte. Bände 16/17)

Der Quellenkommentar zur »Rechtssumme«
Bruder Bertholds, der ersten summenhaften
Zusammenstellung des kanonischen Rechts für
Laien aus der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts, do-
kumentiert in einer sequentiellen Absatz-
synopse ihr Verhältnis zur lateinischen Vor-
lage, der »Summa Confessorum« des Johannes
von Freiburg. Er bindet die »Rechtssumme« ein
in das Genus der lateinischen Summae Confes-
sorium, der Hauptwerke mittelalterlicher
Beichtstuhljurisprudenz. Zitatnachweise, Er-
läuterungen und Divergenzen der edierten
deutschen Fassungen, Worterklärungen und
Hinweise auf die historische Textrezeption er-
schließen zusätzlich den Text für eine umfas-
sende Benutzung.

Burkhard Hasebrink Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart

Untersuchungen zur literarischen
Konzeption der deutschen Predigt

Ca. 260 Seiten. Ln ca. DM 136.–. ISBN 3-484-
36032-1 (Texte und Textgeschichte. Band 32)

Die deutschen Predigten Meister Eckharts ver-
mitteln theologische Einheitslehre, philoso-
phischen Begründungsanspruch und dominika-
nische Seelsorge. Mit textlinguistischem In-
strumentarium, das ausführlich vorgestellt
wird, wird erstmals die literarische Form dieser
textuellen Vermittlung erschlossen. Orientiert
an den leitenden Kriterien der thematischen
und pragmatischen Kohärenz werden Themen-
entfaltung und Textfunktion der untersuchten
Predigten bestimmt. Das zentrale Motiv der
Gottesgeburt in der Seele wird von Eckhart

auch als dialogisches Ereignis gedacht: Die Er-
gebnisse zum Predigtverfahren werden an drei
Texten gewonnen, in denen das Verhältnis von
Gott und Seele als »Kommunikation in der
Einheit« vorgestellt ist. So zeigt die Analyse,
wie sich die Lehrform der Predigt angesichts
dieser Einheit qualifiziert. Ohne Rückgriff auf
einen hermeneutischen Sonderstatus mysti-
scher Sprache werden Variation, Substitution
und Parallelismus ebenso wie die hervortre-
tende Verwendung der konditionalen Relation
vorgeführt und auf ein umfassendes Textbil-
dungsverfahren hin ausgewertet. Zusammen
mit der Integration des Empfängers durch per-
sonale Deixis macht Eckhart diese Textele-
mente für eine inzitative Rede wirksam, die den
Empfänger als Subjekt des thematisierten
Vollzugs der Einheit entdeckt. Indem Eckhart
die Bewegung der Negation auf die Predigt
selbst ausdehnt, relativiert er appellative Rede
und führt sprachliche Kommunikation an ihre
eigene Grenze.

Martina Eicheldinger Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus

Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse
der ignatianischen Andacht in seinem Werk

1991. X, 369 Seiten. Kart. DM 110.–. ISBN 3-
484-18110-9 (Studien zur deutschen Literatur.
Band 110)

Das Werk des Jesuiten Friedrich Spee stellt
eine faszinierende Synthese spätmittelalterli-
cher Religiosität und humanistischer Gelehr-
tendichtung dar. Im »Gülden Tagebuch«
macht er den Leser mit der ignatianischen An-
dachtsmethode vertraut. Dabei wird besonders
in den Passionsbetrachtungen die gefühls-
betonte Bildlichkeit des Hohenliedes gezielt
eingesetzt, um den Gläubigen zu einer ver-
tieften Frömmigkeit anzuleiten. In den Liedern
der »Trutznachtigall« bildet das Gedankengut
der Hohenlied-Allegorese die Basis für Spees
geistliche Umdeutung des Petrarkismus und
der Schäferdichtung im Rahmen eines betont
christlichen Dichtungsprogramms.

Max Niemeyer Verlag
GmbH & Co. KG
Postfach 21 40 · D-7400 Tübingen

Niemeyer



Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

<i>Schwerpunkt 3/91</i>	„Gewissen und Gewissensbildung“ Beiträge von Josef Janda, Hans Rotter, Karl-Heinz Ducke
<i>Werner Schüßler</i>	Macht — Existential menschlichen Seins
<i>Manfred Scheuer</i>	Erfahrung und Unterscheidung — Aspekte ignatianischer Mystik
<i>Johannes Singer</i>	Opus Angelorum
<i>Otto Knoch</i>	Charismatische Bewegungen
<i>Klaus Hemmerle</i>	Bewegungen und Gruppierungen in der Kirche

Inlandsbezug	LANDESVERLAG, A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/27 81 21-DW 236 oder über den Buchhandel. 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:	Raiffeisenzentalkasse Linz, Kto. 7-01.032.697 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, København.
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 360.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 95.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 54.—	DM 15.—
Schweiz	sfr 51.— (Portospesen werden gesondert verrechnet)	sfr 14.—

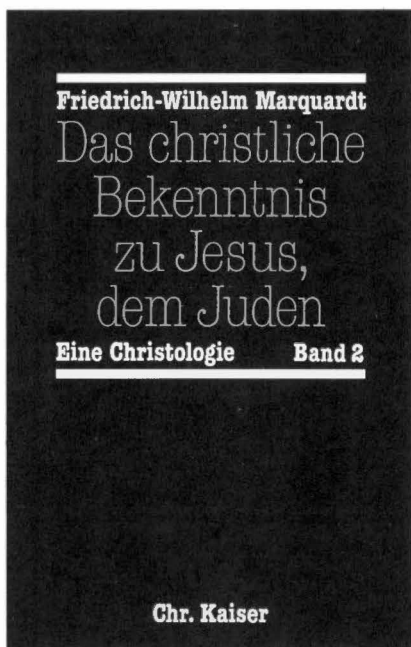
Studenten erhalten eine Ermäßigung

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: Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz,
Bethlehemstraße 20

Friedrich-Wilhelm Marquardt

Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden

Eine Christologie Band 2



ca. 416 Seiten,
gebunden mit Schutzumschlag
ca. DM 89,-
ISBN 3-459-01838-0
Erscheint im Februar

Friedrich-Wilhelm Marquardts Christologie will dazu helfen, daß das christliche Bekenntnis zu Jesus, Christen nicht mehr von Juden trennen muß, sondern öffnen kann für das jüdische Volk und die Tora Gottes, für die es entsteht. Das soll die christlichen Gemeinden innerlich für ein gemeinsames jüdisch-christliches Zeugnis in der nicht mehr christ-

lichen und nicht-jüdischen Welt erwärmen, wo gottfremde Erfahrungen, Normen, Werte und anti-jüdische Vorurteile herrschen.

Bereits lieferbar:

Friedrich-Wilhelm Marquardt

Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden

Eine Christologie Band 1
1990. 308 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag DM 79,-
ISBN 3-459-01837-2

Friedrich-Wilhelm Marquardt

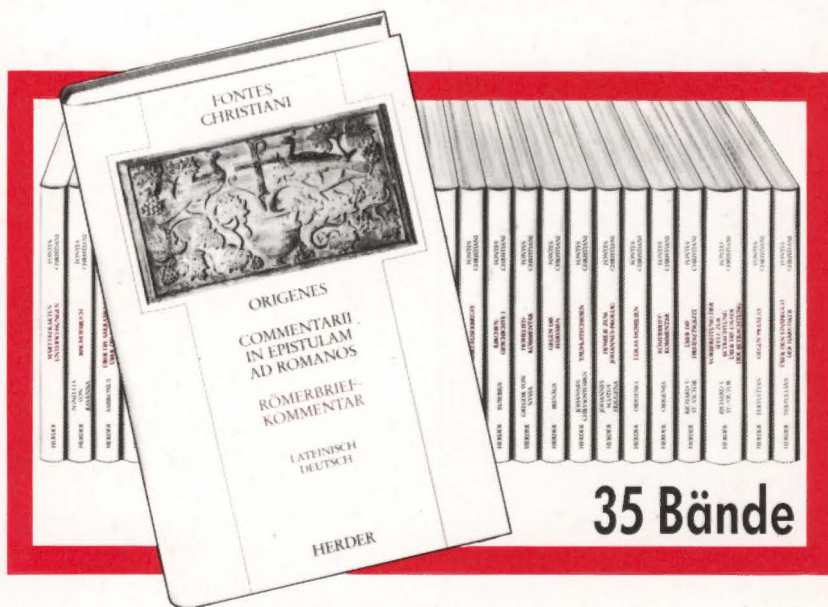
Von Elend und Heimsuchung der Theologie

Prolegomena zur Dogmatik
1988. 468 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag DM 89,-
ISBN 3-459-01740-6



Lilienstraße 70 · D-8000 München 80

DIE BIBLIOTHEK CHRISTLICHER KLASSIKER



35 Bände

FONTES CHRISTIANI

*Zweisprachige Neuauflage
christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter*

In Leinen gebunden: Subskr.-Preis ca. 1350,- DM / ca. 10 530 ÖS
Kartonierte Studienausgabe: Subskr.-Preis ca. 980,- / ca. 7644,- ÖS
 Alle Bände auch einzeln erhältlich

Bitte fordern Sie den ausführlichen Almanach bei Ihrem Buchhändler an
 oder direkt bei: Verlag Herder, Abt. 428, D-7800 Freiburg

Herder

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ GEWISSEN UND GEWISSENSBILDUNG

Johannes Paul II. Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen

Aichern Gewissenhaft leben

Janda Was versteht man unter Gewissen?

Janda Erziehung zum Gewissen

Rotter Ignatianischer Gehorsam damals und heute

Ducke Gewissensbildung — Demokratieentwicklung

Schmitz Mandat und Nihil obstat des Theologieprofessors

Scharer Wie das Wort Gottes konkret wird — Die Bibel in der Katechese

Scheuer Erfahrung und Unterscheidung — Aspekte ignatianischer Mystik

Bucher Ist das Psychogramm der Kleriker schon geschrieben?

Literatur:

Die Evangelischen Räte, Gewissen, Heilige Schrift, Kirche, Moraltheologie, Gesellschaft, Religionen, Spiritualität, Kunst

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1991

	Schwerpunktthema: Gewissen und Gewissensbildung	
Johannes Paul II.:	„Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen“ — Botschaft zum Weltfriedenstag 1991 (Ausschnitt)	233
Maximilian Aichern:	Gewissenhaft leben — Fastenhirtenbrief 1991 (Ausschnitt)	235
Josef Janda:	Gewissen und Gewissensbildung: I. Was versteht man unter Gewissen?	237
	II. Erziehung zum Gewissen	243
Hans Rotter:	Ignatianischer Gehorsam damals und heute	251
Karl-Heinz Dücke:	Gewissensbildung — Ein kirchlicher Beitrag zur Demokratieentwicklung	258
	Abhandlungen:	
Heribert Schmitz:	Mandat und Nihil obstat des Theologieprofessors	265
Matthias Scharer:	Wie das Wort Gottes konkret wird — Die Bibel in der Katechese	284
	Spiritueeller Beitrag:	
Manfred Scheuer:	Erfahrung und Unterscheidung — Aspekte ignatianischer Mystik	296
	Bericht:	
Anton A. Bucher:	Ist das Psychogramm der Kleriker schon geschrieben? — Psychologische Anmerkungen zu Eugen Drewermanns Buch „Kleriker“	303
	Literatur:	
Johannes Singer:	Das aktuelle theologische Buch: Die Evangelischen Räte (von Manfred Scheuer)	313
	Besprechungen	315
	Zum Schwerpunkt (315), Heilige Schrift (317), Kirche — heute und morgen (328), Moralthologie (330), Mensch und Natur (334), Gesellschaft (335), Religionen (339), Spiritualität (341), Kunst (343)	
	Eingesandte Schriften	345
	Impressum	letzte Seite
Herausgeber:	Die Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz	
Redaktion:	A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20 <i>Chefredakteur:</i> o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler <i>Redakteure:</i> o. Prof. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58), o. Prof. DDR. Walter Raberger, o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner <i>Sekretär:</i> Mag. Otmar Stütz Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt	
Anschriften der Mitarbeiter:	Bischof Maximilian Aichern, A-4020 Linz, Herrenstraße 19 Dr. Anton Bucher, CH-6018 Buttisholz, Hinterdorf Dr. Karl-Heinz Dücke, D-O-1071 Berlin, Dänenstraße 17/18 Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Kaisergasse 26 o. Prof. Dr. Hans Rotter, A-6020 Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1 Dr. Manfred Scheuer, A-4020 Linz, Harrachstraße 7 o. Prof. Dr. Heribert Schmitz, D-8000 München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1 Univ.-Ass. DDR. Werner Schüßler, D-5500 Trier-Eitelsbach, Auf Schwarzfeld 3a o. Prof. Dr. Johannes Singer, A-4020 Linz, Rudigierstraße 10	

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1957–1968. 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.

P A P S T J O H A N N E S P A U L I I.

Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen

In einer vielbeachteten Botschaft zum Weltfriedenstag 1991, dem Neujahrstag, hat Papst Johannes Paul II. wegweisende Grundsätze vorgelegt. Würden sie beachtet, könnte der Welt und der Kirche viel Leid erspart bleiben. Wir bringen hier — als Einführung in unser Schwerpunktheft „Gewissen und Gewissensbildung“ — einige entscheidende Abschnitte der Papstrede zum Abdruck. (Redaktion)

Die vielen Völker, die die eine Menschheitsfamilie bilden, suchen heute immer häufiger die tatsächliche Anerkennung und den Rechtsschutz der Gewissensfreiheit, die für die Freiheit jedes Menschen wesentlich ist. Den verschiedenen Aspekten dieser für den Frieden in der Welt grundlegenden Freiheit habe ich bereits zwei Botschaften zum Weltfriedenstag gewidmet.¹ . . .

Dieses Jahr möchte ich spezifische Betrachtungen anstellen über die Bedeutung der *Achtung des Gewissens eines jeden Menschen* als unerlässliches Fundament für den Frieden in der Welt.

Gewissensfreiheit und Friede

Die Ereignisse des vergangenen Jahres haben in der Tat dem Bedürfnis, konkrete Schritte zu unternehmen, um die volle Achtung der Gewissensfreiheit sowohl auf gesetzlicher Ebene wie in den menschlichen Beziehungen zu gewährleisten, eine neue Dringlichkeit verliehen. Diese raschen Veränderungen bezeugen mit aller Klarheit, daß die Person nicht wie eine Art Gegenstand behandelt werden kann, gelenkt ausschließlich von Kräften, über die sie keine Kontrolle hat. Im Gegenteil, trotz ihrer Hinfälligkeit entbehrt sie als Person nicht der Fähigkeit, aus freien Stücken das Gute zu suchen und kennenzulernen, das Böse zu erkennen und zurückzuweisen, sich für die Wahrheit zu entscheiden und sich dem Irrtum zu widersetzen. Denn als Gott den Menschen schuf, hat er ihm ein Gesetz ins Herz geschrieben, das jeder entdecken kann (vgl. Röm 2,15), und das Gewissen ist eben die Fähigkeit, gemäß diesem Gesetz zu unterscheiden und zu handeln. Ihm zu gehorchen ist eben die Würde des Menschen.²

Keine menschliche Autorität hat das Recht, in das Gewissen eines Menschen einzugreifen. Dieses ist auch gegenüber der Gesellschaft Zeuge für die *Transzendenz des Menschen* und als solches unantastbar. Es ist jedoch nicht ein über die Wahrheit und den Irrtum gestelltes Absolutes: ja, seine innerste Natur schließt *die Beziehung zur objekti-*

¹ Botschaft zum Weltfriedenstag 1988, Einführung (O. R. dt., 18. 12. 87, S. 1); Botschaft zum Weltfriedenstag 1989, Nr. 3 (O. R. dt., 22. 12. 88, S. 1).

² Vg. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, Nr. 16.

ven, allgemeinen und für alle gleichen *Wahrheit* ein, die alle suchen können und sollen. In dieser Beziehung zur objektiven Wahrheit findet die Gewissensfreiheit ihre Rechtfertigung als notwendige Vorbereitung für die Suche nach der dem Menschen gemäßen Wahrheit, zu der alle verpflichtet sind, und für die Zustimmung zu ihr, sobald sie entsprechend erkannt wurde. Das schließt seinerseits ein, daß alle das Gewissen jedes Einzelnen achten müssen und nicht versuchen dürfen, irgendjemandem die eigene „Wahrheit“ aufzudrängen, trotz des unverkürzt bestehenden Rechts, sich zu ihr zu bekennen, ohne freilich deshalb den Andersdenkenden zu verachten. *Die Wahrheit setzt sich nur kraft ihrer selbst* durch. Einem Menschen die volle Gewissensfreiheit, insbesondere die Freiheit zum Suchen nach der Wahrheit, zu verweigern oder der Versuch, ihm eine besondere Weise des Wahrheitsverständnisses aufzudrängen, läuft seinem innersten Recht zuwider. Es bewirkt auch eine Verschärfung der Abneigungen und Spannungen, die zu schwierigen und feindseligen Beziehungen oder sogar zu einem offenen Konflikt drohen. Es ist also *die Gewissensebene*, wo sich das Problem, einen echten und dauerhaften Frieden zu gewährleisten, stellt und man sich wirksamer mit diesem Problem auseinandersetzen kann . . .

Gewissensbildung

Jeder Mensch hat die ernste Pflicht, sein Gewissen zu bilden, und zwar im Licht der objektiven Wahrheit, deren Kenntnis niemandem verweigert wird und von niemandem verhindert werden kann. Für sich selbst das Recht, nach dem Gewissen zu handeln, zu fordern und in Anspruch zu nehmen, ohne gleichzeitig die Pflicht anzuerkennen, sich um die Bildung des eigenen Gewissens nach der Wahrheit und dem Gesetz zu bemühen, das von Gott selber unseren Herzen eingeschrieben worden ist, besagt in Wirklichkeit, daß man nur seine eigenen begrenzten Gesichtspunkte fördern und durchsetzen will. Das ist weit davon entfernt, ein wirksamer Beitrag zu der schwierigen Aufgabe zu sein, den Frieden in der Welt aufzubauen. Im Gegensatz dazu wird die Wahrheit leidenschaftlich gesucht, befolgt und zum Besten der eigenen Fähigkeiten gelebt. Dieses aufrichtige Suchen nach der Wahrheit führt nicht nur zur Achtung gegenüber dem Suchen der anderen, sondern auch zu dem Verlangen, gemeinsam zu suchen . . .

Die Bildung des Gewissens ist gefährdet, wenn eine gründliche *religiöse Erziehung* fehlt. Wie kann ein junger Mensch die Forderungen der Menschenwürde voll begreifen, ohne auf die Quelle eben dieser Würde, den Schöpfer des Menschen, Bezug zu nehmen? In diesem Zusammenhang ist die Rolle der Familie, der katholischen Kirche, der christlichen Gemeinschaft und der anderen religiösen Einrichtungen vorrangig, und der Staat muß in Übereinstimmung mit den Gesetzen und den internationalen Erklärungen³ ihre Rechte auf diesem Gebiet sicherstellen und unterstützen. Die Familie und die religiösen Gemeinschaften müssen ihrerseits ihren Einsatz für den Menschen und seine objektiven Werte immer mehr bekräftigen und vertiefen . . .

³ Vgl. u. a. zur Anerkennung dieses Rechts in jüngster Zeit die Erklärung der Vereinten Nationen von 1981 über die Beseitigung aller auf die Religion oder die Überzeugung gestützten Formen von Intoleranz und Diskriminierung, Art. 1.

BISCHOF MAXIMILIAN AICHERN

Gewissenhaft leben

Im Anschluß an die Botschaft des Papstes zum Weltfriedenstag 1991 befaßte sich der Linzer Diözesanbischof Maximilian Aichern in seinem Hirtenwort zur Fastenzeit ebenfalls mit der Frage des Gewissens. Darin schreibt er u. a.:

Umkehr und Buße setzen nicht nur eine *Erforschung* des Gewissens voraus; sie müssen auch zu einer Schärfung und Bildung dieser wunderbaren Anlage des Menschen führen, damit wir in der rechten Beziehung zum Schöpfer und zur Schöpfung stehen und in diesem Sinne gewissenhaft leben können.

Verfremdung des Gewissens

Heute läßt sich bei vielen Menschen eine starke *Privatisierung des Gewissens* erkennen. Sie mißverstehen den Appell, etwas mit ihrem Gewissen zu entscheiden, als Aufforderung, es als ihre Privatangelegenheit zu betrachten. Sie sagen: Da hat mir niemand etwas dreinzureden; das geht keinen etwas an. Die Berufung auf das Gewissen wird dann zum Vorwand, mit dem sie sich einer Rechenschaft über das eigene Verhalten entziehen. Andere wiederum meinen, sie dürften ein reines Gewissen haben, wenn sie alles tun, was ihnen Vorgesetzte vorschreiben. Sie ersetzen das eigene Gewissensurteil durch *blinden Gehorsam* und geben ihre Verantwortung an die jeweiligen Ranghöheren ab. Auf diese Weise ist in allen Lebensbereichen schon viel Schaden angerichtet worden. Ungerechte und menschenverachtende politische Systeme können sich nur halten, wenn sie mit einer entsprechenden Anzahl von Mitarbeitern rechnen können, die ihre Gewissenhaftigkeit auf die Ausführung von Befehlen einschränken. Wirtschaftliche Skandale kommen oft dadurch zustande, daß sich Mitarbeiter auf Weisungen berufen, deren Unrechtmäßigkeit sie durchaus erkennen. Manche meinen, sogar im religiösen Bereich auf das eigene Gewissensurteil verzichten und es durch Berufung auf Autorität ersetzen zu können.

Es läßt sich aber auch weiterhin eine starke *Säkularisierung des Gewissens* feststellen. Manche wollen das Gewissen nur als Produkt der Aneignung gesellschaftlicher Verhaltensregeln gelten lassen, andere wieder nur als Einprägung von Autoritäten aus der früheren Kindheit. Bei solchen Auffassungen ist es schwer, Menschen zur Übernahme eigener Verantwortung zu führen. Sie sehen sich oft nur als Opfer einer falschen Erziehung oder bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse.

Im Gewissen spricht Gott zum Menschen

Die Bibel beschreibt das Gewissen unter vielen Bildern und Namen. Das Wort und das Gebot Gottes erreichen den Menschen in seinem Herzen: „Ganz nahe ist sein Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen, daß du danach handeln kannst“ (Dtn 30,14). Eine

Voraussetzung dafür ist die Bereitschaft, auf Gott zu hören, wie schon den Gläubigen im Alten Bund gesagt wird: „Höre, Israel! Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (Dtn 6,4–5). Jesus preist jene selig, die ein reines Herz haben (vgl. Mt 5,8), die in lebendiger Beziehung zu ihm stehen und es nicht übers Herz bringen, Unrecht zu tun. Nach dem Apostel Paulus geben auch die Heiden zu erkennen, „daß ihnen das von Gott gemeinte Werk im Herzen geschrieben steht. Ihr Gewissen gibt davon Zeugnis“ (Röm 2,15).

So sagt auch das II. Vatikanische Konzil:

„Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen aufruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird. Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist“ (Gaudium et spes 16).

Im Gewissen spricht also Gott selbst den Menschen an, auch wenn es nicht immer leicht ist, in der Vielfalt der Meinungen die Stimme Gottes zu vernehmen. Indem aber der Mensch im Gewissen die Stimme seines Schöpfers und Richters erkennt, weiß er auch, vor wem er sein Leben letztlich verantworten muß. Daher ist das Gewissen ein religiöses Ereignis. Es ist ein Ausdruck der Verbundenheit mit Gott und der Solidarität mit allen Menschen. Es ist eine Folge der ein Leben lang gelernten Redlichkeit der Liebe . . .

Das Gewissen muß ständig weitergebildet werden

Weil das Gewissen kein festes Organ des Menschen, sondern Ausdruck einer lebendigen Beziehung ist, bedarf es einer ständigen Weiterentwicklung, Erneuerung und Vertiefung. Das Hören auf Gott und der intensive Kontakt mit Menschen, die nach ihrem Gewissen leben wollen, ist eine Voraussetzung für die Gewissensbildung. Als Christen und Glieder unserer Kirche sind wir uns auch des besonderen Auftrags bewußt, den die Amtsträger der Kirche für die Gewissensbildung empfangen haben. Wer ein reines Gewissen hat, darf noch nicht sicher sein, daß er alles richtig gemacht hat. Umgekehrt kann auch einer ein schlechtes Gewissen haben, der keine persönliche Schuld auf sich geladen hat. Die Stimme des Gewissens ist oft beeinflusst von kindlichen Erfahrungen, von der öffentlichen Meinung oder durch einseitige Informationen. Daher bedarf das christlich gebildete Gewissen der ständigen Rückfrage, der Überprüfung von Informationen und des immer neuen Hinhörens auf das Wort Gottes in der Gemeinschaft der Gläubigen und in Respekt vor der Autorität der Kirche.

Dem Gewissen bei sich selbst und in der Welt Geltung verschaffen

In uns allen lebt die Sehnsucht nach einer guten und heilen Welt. Wir dürfen aber nicht allein von unseren Mitmenschen oder von einzelnen Institutionen der Gesellschaft erwarten, daß sie uns eine heile Welt bereiten. Veränderungen zum Guten treten nur ein, wenn wir der Stimme des Gewissens in unserem eigenen Herzen Gehör verschaffen. Sie muß in allen Lebensbereichen zur Geltung kommen, in den Familien, dort, wo die politischen Entscheidungen fallen, wo wirtschaftliche Maßnahmen getroffen werden und wo es um Krieg und Frieden geht . . .

JOSEF JANDA

Gewissen und Gewissensbildung

In einem Doppelartikel nimmt J. Janda, Professor für Religionspädagogik an der Pädagogischen Akademie des Bundes in Linz, zur Gesamtthematik dieses Schwerpunktheftes Stellung.

I. Was versteht man unter Gewissen? Erblickt man im Gewissen „die sittliche Fähigkeit des Menschen zur Verantwortlichkeit für sein Tun und Lassen“ (F. Furger), so ist von vornherein klar, daß es die entscheidende Instanz für das menschliche Handeln darstellt. Es bedeutet somit, richtig aufgefaßt, die Autonomie des Einzelnen. Freilich darf es nicht als Freibrief für Willkür verstanden werden. Noch weniger kann es auf bloßen Gehorsam gegenüber Autoritäten reduziert werden.

II. Erziehung zum Gewissen. Ganz allgemein bedürfen menschliche Fähigkeiten der Ausbildung. Wenn das Gewissen den Menschen zu moralisch richtigen Handlungen führen soll, darf seine Entwicklung nicht sich selbst überlassen werden, sondern bedarf der einfühlsamen und behutsamen Begleitung und Stimulierung durch den Erzieher. (Redaktion)

I. Was versteht man unter Gewissen?

In den unveröffentlichten Tagebüchern von Ernst Jünger findet sich am 28. 2. 1983 folgende Eintragung:

„Mit unseren Katzen sind wir, hoffentlich nur vorübergehend, in ein gestörtes Verhältnis geraten, und zwar auf folgende Art:

Die Vorratskammer ist ihr Paradies. Dort hängen Würste, liegt manchmal Fleisch auf dem Tisch, wird auch ihr Futter zubereitet und verwahrt. Der Tür zu diesem Horte fehlt der Schlüssel; trotzdem ist es schwierig, sie zu öffnen, was dennoch seit einigen Tagen den Tierchen, vermutlich der listigen Aischa, gelungen ist. Nachts tun sie sich gütlich an den Vorräten. Vergebens stellt das Stierlein einen Stuhl oder ein Bügelbrett vor die Türe — wir finden sie am Morgen geöffnet; die Gier überwindet jedes Hindernis. Seitdem hat sich das Verhalten der Lieblinge geändert — wenn sie uns sonst freudig begrüßten, kriechen sie nun hinter den Kühlschrank und rühren sich nicht. Wir haben also den Schlosser bestellt. Ein Beitrag zur Genealogie der Moral.“¹

Die Geschichte führt mitten hinein in die Frage nach dem Gewissen und seiner praktischen Wirksamkeit. Kann man sich darauf verlassen, daß sich Menschen aus

innerer Einsicht und aus einer inneren Triebkraft heraus richtig verhalten oder ist man besser beraten, wenn man das erwünschte Verhalten durch entsprechende Maßnahmen sicherzustellen sucht?

1. Die Erfahrung, die man mit der Verlässlichkeit des menschlichen Gewissens macht, bleibt zwiespältig.

In humanwissenschaftlichen Theorien und in politischen Diskussionen ist viel vom Erwachsensein des Menschen und von seiner Eigenständigkeit und Eigenverantwortung die Rede. In der alltäglichen Praxis herrscht jedoch ein allgemeines Mißtrauen gegenüber der verbal beteuerten menschlichen Verlässlichkeit. Man weiß nur zu gut, wie rasch spontan auftretende Bedürfnisse und der Wunsch nach ihrer Befriedigung, gesellschaftliche Moden, Müdigkeit und Bequemlichkeit eine vorhandene Einsicht verdunkeln, die

¹ FAZ vom 24. 3. 1990.

grundsätzliche Bereitschaft zur Rücksichtnahme irritieren und die guten Vorsätze in Vergessenheit geraten lassen. Eltern, Lehrer, Erzieher und Politiker wirken daher oft resigniert, sobald die Rede auf die Eigenverantwortung des Menschen kommt; sie verlassen sich — wie E. Jünger in der Geschichte mit seinen Katzen — lieber auf den Schlosser als auf das Vermitteln von Einsicht.

Bei aller Erfahrung mit der menschlichen Unzuverlässigkeit dürfen aber dennoch die vielen Menschen nicht übersehen werden, die ihr Leben aus einer inneren Redlichkeit heraus gestalten und die sich unabhängig von Moden und Vorteilsdenken von einem inneren Gespür für Recht und Unrecht leiten lassen. Sie wissen, daß man zu seinem Wort stehen muß, daß man andere nicht übervorteilen darf, daß man weder einen Freund hintergehen noch die Versicherung betrügen darf und daß man helfen muß, wenn ein anderer in Not geraten ist. Trotz mancher Last und trotz der persönlichen Verzichtse, die damit verbunden sind, haben sie sich ein fröhliches Herz bewahrt und dieses frei halten können von Verbitterung. Die in ihnen wohnende Redlichkeit lebt aus sich heraus und ist nicht von äußeren Vorschriften und Sanktionen abhängig.

Bevor die Überlegungen über die Möglichkeiten einer Erziehung zu einem tragenden inneren Verantwortungsgefühl (Gewissen) angegangen werden, soll skizziert werden, was unter Gewissen zu verstehen ist und worin die Bedeutung einer Gewissenserziehung liegt. Da die Gewissenserziehung immer mit dem Risiko verbunden ist, daß sie auf halbem Weg stecken bleibt, indem sie zwar bestehende äußere Bindungen auflöst, aber nicht zu einer inneren Verbindlichkeit führt, besteht ja die Versuchung, die Gewissenserziehung von vornherein als problematisch anzusehen.

2. Was mit Gewissen gemeint ist, wird erst in einem philosophisch-theologischen Kontext verständlich.

Die Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit einer Gewissenserziehung ist daher primär eine Frage der Weltanschauung und nicht des pragmatischen Abwägens.

Das Gewissen ist schon als Erfahrungssache so komplex, daß die Versuche, es zu beschreiben und zu erfassen, wohl nie zu Ende kommen werden. Was mit Gewissen letztlich gemeint ist, sprengt aber auch noch diesen Rahmen des Beschreibbaren. Das Gewissen ist mehr als das, was der Mensch als (gutes oder schlechtes) Gewissen erlebt und es ist auch mehr als die Harmonie oder die Störungen, die zwar in ihrer psycho-somatischen Wirkung erfahrbar sind, deren Wurzeln aber im Bereich des Unbewußten liegen und die ihrerseits wieder die Folge nicht ausgetragener, nicht zugelassener oder verdrängter (Gewissens)konflikte sind.

a) Das Gewissen ist Einsicht und Überzeugung; es ist mehr als die Verinnerlichung äußerer Normen; es ist etwas anderes als eine den Menschen bestimmende und durch Sozialisation vermittelte Programmierung.

Es ist natürlich nicht zu bestreiten, daß es die Internalisierung eines Über-Ich gibt und daß diese im Leben vieler Menschen eine Rolle spielt; daß die Stimme der Eltern zur inneren Stimme wird und so von innen her die vorhergehende Außensteuerung übernimmt und fortsetzt.

S. Freud hat diese Zusammenhänge erschlossen und die beengenden, beängstigenden und das Leben und die Entfaltung behindernden Wirkungen, die als Folge der Unterdrückung kindlicher Wünsche durch die Elternautorität entstehen können, sichtbar gemacht. In popularwissenschaftlicher Form sind diese Gedankengänge zum verbreiteten Allge-

meingut geworden. Sie haben bewirkt, daß man Autoritäten und Verboten, in denen man vor allem das Element der Unterdrückung des vitalen Lebendigseins sieht, skeptisch gegenübersteht. Überlegungen, wieweit elterliche Vorgaben in bestimmten Entwicklungsphasen unverzichtbar sind und daß sie *nicht nur negativ* reglementieren, sondern auch Einsicht und Orientierung ermöglichen, sind gegenüber der herrschenden Skepsis fast in Vergessenheit geraten.

Was unter Gewissen zu verstehen ist, ist in der Diktion Freuds nicht mit dem Über-Ich-Gewissen gleichzusetzen, sondern mit dem, was er die „Stimme der Vernunft“ nennt, die zu vernehmen das Ziel menschlicher Entfaltung ist, von der er allerdings auch weiß, daß sie leise ist. Bezüglich des Gewissens ist aber auch noch eine andere Erkenntnis Freuds von Interesse. G. Leibeltern² hat darauf hingewiesen, daß Freud 1923 in „Das Ich und das Es“ und 1928 in einem Brief an Pfister davon redet, daß nicht nur das triebhaft „Böse“ verdrängt werden kann, sondern auch das Gewissen, das „Edlere“. Der Mensch ist nicht nur viel unmoralischer, als er glaubt, sondern auch viel moralischer, als er es weiß. Wie Leibeltern darlegt, ist jedoch der zweite Aspekt von Freud weder richtig zur Kenntnis genommen noch weiter verfolgt worden; eigenartigerweise hat ihn auch die spätere Psychoanalyse nicht aufgegriffen.

b) Das Gewissen ist mehr als ein moralischer Handlungsimpuls.

Das Gewissen wird vielfach als Handlungsorientierung verstanden. Tut man etwas Unrechtes, meldet sich das Gewissen und man hat Schuldgefühle. Das

Gewissen ist der Wächter, der alles sieht und kontrolliert und den man weder abschütteln noch zum Schweigen bringen kann. Das Gewissen ist die moralische Instanz, die jeder in seinem Inneren hat, deren Urteil er nicht entkommt und vor der die üblichen Ausreden unwirksam bleiben. Das Gewissen darf aber nicht auf diesen moralischen Aspekt reduziert werden. Noch bevor das Gewissen Handlungsorientierung ist, ist es Seinsorientierung. Es betrifft die Existenz des Menschen, die dem Handeln vorausgeht, es macht den Menschen zum Menschen, noch bevor es ein Impuls zum richtigen Handeln ist.

c) Das Gewissen — der unverzichtbare Garant eines wirklich menschlichen Lebens.

Das Gewissen gehört nicht nur zur menschlichen Existenz, sondern es macht diese aus. Es gibt gewiß viele Möglichkeiten einer falschen Gewissensentwicklung und einer mißbräuchlichen Verwendung der Gewissensfreiheit; wer jedoch grundsätzlich dem Menschen die Fähigkeit abspricht, sich auf sein Gewissen zu berufen, weil er meint, der Mensch könne nur durch Autorität und durch Vor-Geschriebenes zu einem richtigen Leben angeleitet werden, der bringt damit zum Ausdruck, daß er den Menschen nicht so sieht, wie Gott ihn will und geschaffen hat. Ohne Gewissen verkümmert der Mensch in seinem Menschsein, er kann zwar — äußerlich betrachtet — Großartiges leisten, aber er ist zum Ausführungsorgan geworden; was er tut, ist dann weder seine Entscheidung noch seine Tat.

Das Gewissen macht fähig zur Begegnung; es gibt einem äußeren oder zweck-

² G. Leibeltern, S. Freuds Bild vom Menschen. Das Moralische im Menschen, in: Archiv für Religionspsychologie, Bd. 19, Göttingen 1989, 126–145.

bestimmten Zusammentreffen *die Qualität des Personalien*.

Das Gewissen ist das Innerste im Menschen, in dem dieser ganz bei sich selber ist und zugleich offen für eine Begegnung, in der er über sich hinauswächst, um sich so auf neue Weise zu finden. Es ist der Ort, an dem der Mensch Hörender ist und zugleich der, der Antwort geben und Verantwortung übernehmen kann. Gewissen bedeutet, daß der Mensch nicht nur daran gemessen wird, ob er die in ihn gesetzten Erwartungen erfüllt, sondern daß er zuerst einmal eine individuelle Person ist und daß er als einzelner angesprochen und herausgefordert ist. Natürlich ist auch eine personale Begegnung mit Hoffnung und Erwartung verknüpft; Hoffnung und Erwartung haben aber eine andere Qualität als gesellschaftsbedingte Rollenfestlegungen.

Das Gewissen ist der Ort der inneren Einsicht und der Zustimmung, von dem die Impulse zu einem richtigen Leben ausgehen. Was aus dieser inneren Quelle kommt, ist daher nicht nur oder primär richtig, sondern lebendig. Durch das Gewissen bekommt das Tun des Menschen die Qualität des Lebendigen.

Das Gewissen ist auch der Grund, auf dem die Fähigkeit zum Glauben, Hoffen und Lieben wächst. Ein Mißtrauen gegenüber dem Gewissen ist daher zugleich ein Mißtrauen gegenüber Glaube, Hoffnung und Liebe. Ohne die eigene innere Gewißheit werden Glaube, Hoffnung und Liebe formelhaft und leer. Es ist daher paradox, wenn aus (pseudo)religiösen Gründen Vorbehalte gegen das Gewissen vorgebracht werden.

Das Gewissen — der Ort unmittelbarer Gottesbegegnung.

Das hier Gemeinde dürfte nicht auf die kindliche Gottesvorstellung verniedlicht werden, daß Gott durch die Stimme des

Gewissens dem Menschen sagt, was er tun darf und was nicht.

Es wäre schon eher von dem zu reden, was christlicher Glaube über den „Schutzengel“ weiß, nachdem dieser von einer verniedlichenden Aufpasserfunktion gereinigt wurde. Der Schutzengel stellt als Begleiter des Menschen auf dessen Lebensweg eine eigenartige Mischung aus unmittelbarer Gottesbegegnung und vermittelter Botschaft dar. Er bleibt unsichtbar, kann übersehen und vergessen werden, sich aber auch dem Menschen mit Macht in den Weg stellen. Wie aus der Geschichte Bileams abzulesen ist, kann es dabei passieren, daß das Animalische schon durch den Engel Gottes betroffen ist, noch bevor ihn der Mensch „sehen“ und „erkennen“ kann (Num 22,22—35).

Das Gewissen ist die Fähigkeit, einen Anspruch wahrzunehmen, der über das vordergründig Interessierende und über die aktuellen Bedürfnisse hinausreicht. Das Gewissen eröffnet einen Zugang zur Transzendenz. Der Glaubende weiß, daß jede Begegnung und jeder Anruf, die ihn berühren und betreffen, Ausdruck und Hinweis auf eine verborgene Wirklichkeit sind, in der er sich geborgen weiß und an der er sich orientiert. Das Gewissen wird so zu einem Ort unmittelbarer Gottesbegegnung.

Es soll nun gewiß nicht geleugnet werden, daß der Weg des Menschen zu Gott auf menschliche Vermittlung und auf menschliche und gläubige Zusammengehörigkeit angewiesen ist und bleibt. Es darf dabei aber gerade nicht vergessen werden, worin das Ziel aller Vermittlung besteht. Der Mensch darf nicht so an die Vermittlung gebunden werden, daß er durch Glaubensformeln und Vorschriften festgehalten wird, sondern es ist Ziel jeder Vermittlung, daß sich die unmittelbare Begegnung mit Gott ereignet, indem der Geist Gottes ausgegossen wird auf *alle* Glaubenden und dieser nicht auf die Amtsträger begrenzt bleibt.

Natürlich gibt es im Zusammenleben der Menschen auch innerhalb der Kirche verschiedene Begabungen (Charismen) und

verschiedene Aufgaben (Ämter); die Unterschiede liegen aber gerade nicht in einer größeren oder geringeren Unmittelbarkeit Gott gegenüber. Eine kirchliche Gemeinschaft lebt gerade davon, daß alle, die ihr angehören, aus Gott geboren sind, das Leben von Kindern und Erben und nicht von Sklaven führen und einen unmittelbaren Zugang zum Vater haben.

Das Wort Jesu an das Volk und seine Jünger, daß sich niemand Meister, Vater oder Lehrer nennen soll, da sie untereinander Brüder sind und nur einer Vater ist, der himmlische, und nur einer Lehrer ist, Christus (Mt 23,8–11), bekommt in diesem Zusammenhang seine besondere Bedeutung. Jedes menschliche Vater- und Lehrersein wird dadurch relativiert, daß es Hinweiskarakter bekommt und durchlässig sein muß auf das eigentliche Vater- und Lehrersein. Jede Vermittlung im christlichen Sinn hat die Aufgabe, den Weg frei zu machen zu diesem Eigentlichen und es nicht zu verstellen durch Betterwisserei oder ängstliche Sorge. Im Namen Jesu ein Lehramt auszuüben, bedeutet vor allem, sich dieses Vorbehalteltes bewußt zu sein und ihn in einem gläubigen Verständnis zu bewahren.

Das Gewissen bedeutet die Autonomie des Einzelnen.

Das Wort Autonomie hat nicht immer einen guten Klang. Es rückt rasch in die Nähe von Willkür, von aggressivem Aufbegehren gegen eine bestehende Ordnung, von einem Sich-Dispensieren von bestehenden Pflichten, von Selbstherrlichkeit und aufgeklärter Vernünftigkeit. Autonomie bedeutet jedoch weder Willkür noch Ungebundenheit. Sie ist zwar Selbstbestimmung und hat mit Distanzierung zu tun; die Distanzierung bezieht sich jedoch nicht nur auf bestehende

äußere Normen, sondern auch auf die eigenen Wünsche und Bedürfnisse. Es geht also nicht darum, daß bestehende Verpflichtungen zugunsten von Eigeninteressen in Frage gestellt werden, sondern es werden beide Bereiche auf ihre Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit befragt.³

Autonomie bedeutet also, daß weder die sinnlichen Antriebe noch die geschichtlich-gesellschaftlichen Determinanten die letzten Bedingungen des menschlichen Handelns sind. Autonomie ist Selbstgesetzgebung, aber nicht im Sinne einer absoluten (sartre'schen) Selbstsetzung, sondern „der Mensch kann sich in ein Verhältnis zu den Bedingungen setzen, indem er sie benennt, beurteilt, anerkennt oder aber verwirft und . . . auf ihre Veränderung hinarbeitet.“⁴

Autonomie ist nicht Bindungslosigkeit und schon gar nicht Bindungsunfähigkeit. Durch die Autonomie bekommt das Gebundensein jedoch eine neue Qualität, indem es zur Verbundenheit und Verbindlichkeit wird.

Die rein äußere Gesetzesgebundenheit wird zur Wahrnehmung von Verantwortung; der Gehorsam, der an den Buchstaben gebundene Hörigkeit war, wird zum Hören auf das hier und jetzt Notwendige und damit zu der in der Bibel vor allem anderen verlangten Liebe. Es kann dabei durchaus sein, daß das, was jetzt aus Einsicht getan wird, äußerlich betrachtet, dasselbe ist wie das Vorgeschiedene.

M. Buber spricht vom Zwang als einer negativen Wirklichkeit und von der Verbundenheit als der positiven; Freiheit ist wiedergewonnene Möglichkeit. „Der Gegenpol von Zwang ist nicht Freiheit,

³ A. Blasi hat aufgezeigt, daß sich die Distanzierung auf dreifache Weise vollziehen kann. Bei einem ersten Typ geschieht die Zurückweisung von Normen unreflektiert und auf Grund eigener Bedürfnisse; beim zweiten Typ werden zwar Gründe angegeben, diese bleiben aber unreflektiert. Beim dritten Typ erfolgt die Distanzierung als Folge von Einsicht in die Bedingtheit und Vorläufigkeit der menschlichen Ordnung wie auch der eigenen Bedürfnisse. A. Blasi, Autonomie im Gehorsam. Die Entwicklung des Distanzierungsvermögens im sozialisierten Handeln, in: W. Edelstein, J. Habermas (Hg.), Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Frankfurt 1984, 300–347.

⁴ O. Höffe, Autonomie und Verallgemeinerung als Moralprinzipien. Eine Auseinandersetzung mit Kohlberg, dem Utilitarismus und der Diskursethik, in: F. Oser/R. Fatke/O. Höffe (Hg.), Transformation und Entwicklung. Grundlagen der Moralerziehung, Frankfurt 1986, 72.

sondern Verbundenheit.“ Um verbunden sein zu können, „muß man freilich erst unabhängig geworden sein, aber die Unabhängigkeit ist ein Steg und kein Wohnraum.“⁵ Das Gegenteil von Autonomie ist also nicht „Gebundensein“, sondern „Gebundensein durch Außensteuerung“. Autonomie und Emanzipation dienen daher nicht der Wahrung von Eigeninteressen, sondern sie stehen im Dienste eines besseren Miteinanders.

Ist von Autonomie und Distanzierungsfähigkeit die Rede, soll der Vollständigkeit halber wenigstens angedeutet werden, daß eine Relativierung des Bestehenden immer auch an Grenzen stößt. Dies gilt nicht nur für die physischen Gegebenheiten, sondern auch für die gesellschaftlichen und kulturgeschichtlichen Bedingungen der menschlichen Existenz. O. Marquard wird nicht müde, philosophierend darauf hinzuweisen, daß aufgrund der Begrenztheit der Lebenszeit, die „die knappste unter allen knappen Ressourcen ist“, die menschlichen Veränderungsmöglichkeiten eher bescheiden sind.

„Wir haben einfach nicht die Zeit, unserer Herkunft durch Änderung und Novellierung unserer Lebensformen beliebig weit zu entkommen. Denn unser Tod ist stets schneller als die meisten unserer Änderungen.“⁶

In ähnlicher Weise hat P. Sloterdijk in seinem Referat bei der Internationalen Pädagogischen Werktagung in Salzburg im Juli 1990 davon gesprochen, daß es die ureigenste Aufgabe der Philosophie ist, nach „geeigneten Punkten zum Aufhören“ zu suchen, und daß die Menschen „vorgedachter Sätze, deren Wiederholung auch für den aufgeklärten Menschen keine Schande ist“, bedürften.⁷ Die für diese

Fragen notwendige Einsicht und Unterscheidungsfähigkeit sind aber gerade wieder eine Eigenschaft des autonomen Menschen.

Gewiß kann es gegenüber der Wahrheit und den göttlichen Geboten keine Autonomie in dem Sinn geben, daß man darüber abstimmen könnte. Gewissen und Autonomie bedeuten aber auch nicht eine Demokratisierung der Wahrheit, sondern sie sind Instrumente der Wahrheitssuche. Sie ermöglichen grundsätzlich jedem einen Zugang zur Wahrheit und der sich daraus ergebenden Verantwortlichkeit.

„Toleranz ist nötig, nicht weil die Wahrheiten gleichgültig wären, sondern weil Wahrheitssuche lebensnotwendig ist, befohlene Wahrheit aber fast immer keine verstandene Wahrheit ist. Der Wissende, der stets ein begrenzt Wissender ist, muß den weniger Wissenden als potentiell Wissenden, als vernünftig, behandeln und ihn das Vernünftige selbst finden lassen.“⁸

Ohne Gewissen würde der Mensch zur Marionette, die an den Fäden der eigenen Interessen oder an den Vorgaben durch andere hängt. Die Wahrheit wird jedoch nie zu jemandes Besitz, weder des einzelnen noch einer Institution, noch eines wissenden Führers. Für R. Musil ist Wahrheit „kein Kristall, den man in die Tasche stecken kann, sondern eine unendliche Flüssigkeit, in die man hineinfällt“. E. Canetti formuliert: „... Wahrheit darf nie der 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.“⁹

Die Gebundenheit des Menschen an die Wahrheit darf allerdings nicht gleichgesetzt oder verwechselt werden mit der Bin-

⁵ M. Buber, Rede über Erziehung, Heidelberg 1986, 26.

⁶ Aus der Sendung „Dimensionen“ des ORF vom 20. 4. 1990.

⁷ Kathpreis Nr. 135 vom 17. 7. 1990.

⁸ C. F. v. Weizsäcker, Wahrnehmung der Neuzeit, München 1985, 97.

⁹ Beide Zitate nach G. Baumann, Dichtung — Wagnis der Wahrheit, in: H. P. Müller (Hg.), Was ist Wahrheit? Stuttgart 1989, 99 f.

dung an Formulierungen und Vorschriften, in denen die Wahrheit ihren gesellschaftlich notwendigen Ausdruck findet, die sie aber auch immer transzendiert und denen immer eine gesellschaftliche und geschichtliche Bedingtheit anhaftet. An Formulierungen kann disziplinär gebunden werden, die Wahrheit aber verlangt die Zustimmung des suchenden und autonomen Menschen.

Die vorausgehenden Überlegungen haben deutlich gemacht, daß das Gewissen ein unverzichtbarer Bestandteil der menschlichen Existenz ist. Das Gewissen bewirkt Lebendigkeit; es läßt glauben, hoffen und lieben; es ist kein schöner Luxus, auf den man um des lieben Friedens willen verzichten könnte, sobald er zu unerträglichen Konflikten führen oder jemand zu teuer zu stehen kommen sollte. Die Frage darf nicht heißen, wie man den Menschen binden, sondern wie man ihn zur Verbundenheit führen kann.

Freilich werden gerade diejenigen, die mehr Verantwortung tragen und mehr Einsicht haben, immer wieder von der Versuchung des Großinquisitors bedrängt werden und sich fragen, ob es im Interesse des Gelingens des Ganzen nicht besser sei, den Menschen die Last der Eigenständigkeit und der freien Entscheidung abzunehmen.

Die Berufung auf das Gewissen soll natürlich auch nicht überstrapaziert werden, indem man sich in allen möglichen Kleinigkeiten darauf bezieht. Es gibt viele Regelungen, die für das menschliche Zusammenleben notwendig sind, an die man gebunden ist, sobald sie Geltung erlangt haben, die aber zu vordergründig sind, als daß dafür eine Gewissensbefragung notwendig oder sinnvoll wäre. Man denke dabei etwa an die vielen Regelungen des Straßenverkehrs, an Hausordnungen usw.

II. Erziehung zum Gewissen

Das Gewissen ist die im Menschen schlummernde Werdekraft zum Guten. Es ist ein helles Licht, das sehen und einsehen läßt. Es läßt an den buddhistischen Begriff der Erleuchtung denken, durch die der Mensch an das Ende aller Irrwege gelangt. Es bleibt aber nach den Worten Jesu auf das Auge angewiesen, durch das das Licht, das Orientierung gibt und nicht stolpern läßt, eingelassen wird (Mt 6,21–23).

Handeln gegen das Gewissen ist Handeln gegen das, was werden soll und werden könnte; es ist ein Leben gegen besseres Wissen, das hier allerdings mehr meint als das, was kognitiv gewußt wird. Das Gewissen begleitet den Menschen auf seinem Weg; es ist ihm vorgegeben, aber nicht

im Sinne einer von ihm unabhängigen Verhaltenssteuerung. Es ist immer auch Ausdruck der eigenen Menschlichkeit und darum so gut und so mündig wie der Mensch selber.

Darum ist auch jede Erziehung, die das Erwachsenwerden des Menschen und seine Begegnungsfähigkeit im Auge hat, gleichbedeutend mit Gewissenserziehung.

Erziehung hat grundsätzlich ein doppeltes Anliegen: die Entfaltung der im Menschen schlummernden Anlagen, wodurch das Gehen eines eigenen Weges ermöglicht wird, und das Zur-Kennntnis-Nehmen der metaphysisch, physisch, gesellschaftlich, kulturell und familiär bedingten Gegebenheiten. Die Harmonisierung dieser

doppelten Zielsetzung ist allerdings in der Praxis oft schwierig. Wenn von den Möglichkeiten und Methoden der Erziehung die Rede ist, bleibt naturgemäß immer ein (größerer) Rest ungesagt oder unsagbar. Alle verfügbaren Modelle bleiben Hilfskonstruktionen, die nie die ganze komplexe Wirklichkeit erfassen, sondern immer nur einzelne Gesichtspunkte verdeutlichen. Es sei beispielsweise an Bekehrungserlebnisse gedacht, die ja als grundlegend neue Wert- und Gewissensorientierungen zu verstehen sind. Die Veränderung betrifft den ganzen Menschen und ist meist von einer starken Emotionalität getragen. Redet man nun vom Wirken der Gnade und davon, daß derartige Bekehrungen erbetet werden müssen, so macht man deutlich, daß man den Vorgang aus der Sicht des Glaubens versteht und deutet, aber man erklärt seine Entstehung und seine Bedingtheit damit nicht. Versucht man hingegen mit humanwissenschaftlichen Methoden die Ursachen und Gesetzmäßigkeiten derartiger Veränderungen anzugeben, so kann man zwar Detailantworten, aber keine umfassende Erklärung des Gesamtphänomens geben.

1. Erziehung als Begleitung und Stimulierung menschlicher Entwicklung.

Hinter dieser Formulierung verbirgt sich bereits ein Programm. Es wird dem Erwachsenwerden des Menschen und der Ausbildung der Fähigkeit, Zusammenhänge richtig zu sehen und die sich daraus ergebenden Folgerungen zu ziehen, der Vorrang eingeräumt gegenüber der Vermittlung von Kenntnissen über das richtige Verhalten. Was durch Belehrung zur Kenntnis gebracht wird, reicht nicht aus,

denn es kommt nicht nur darauf an, *was* man weiß, sondern vor allem darauf, *wie* man etwas weiß. Im Vordergrund steht darum anstelle der Belehrung die menschliche Entfaltung, für die das Einüben in Solidarität und das Erlernen eines Gesprächs, das den anderen akzeptiert, von großer Wichtigkeit ist.¹⁰

Dieses anspruchsvolle, einer diskursiven Ethik vergleichbare Anliegen darf jedoch nicht verwechselt werden mit unverbindlichen und nicht weiterführenden Moraldiskussionen und auch nicht mit einer „Überpädagogisierung, die primär sachbezogene Lernprozesse zugunsten sozialtherapeutischer — kompensatorischer Funktionen preisgibt“.¹¹ Wenn der Hauptakzent auf die Entwicklung gelegt wird, so heißt das nicht, daß die Inhalte belanglos wären. Auch ist mit Entwicklung immer mehr gemeint als eine bloße Veränderung der kognitiven Denkstrukturen.¹²

2. Das Stufenmodell

In der gegenwärtigen Diskussion über die menschliche Entwicklung spielen die Entwicklungsstufen, wie sie von Piaget und Kohlberg dargestellt wurden, eine große Rolle. Trotz mancher kritischer Anfragen und trotz unterschiedlicher Auffassungen in Detailfragen und in der Bezeichnung der Stufen wird an einigen Grundaussagen der Stufentheorie nicht gezweifelt.

Die menschliche Entwicklung beginnt demnach auf einer vormoralischen Stufe, auf der die Haltung der *Einverleibung*, die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse und Ichbezogenheit bestimmend sind.

Der nächste Schritt ist die *Auseinandersetzung* mit der äußeren Realität und mit den sozialen Gegebenheiten und ihren

¹⁰ M. W. Berkowitz, Die Rolle der Diskussion in der Moralerziehung, in: Oser/Fatke/Höffe, a.a.O., 97.

¹¹ M. Keller/S. Reuss, Der Prozeß moralischer Entscheidungsfindung, in: Oser/Fatke/Höffe, a.a.O., 142.

¹² R. Döbert, Wider die Vernachlässigung des ‚Inhalts‘ in den Moralthorien von Kohlberg und Habermas, in: W. Edelstein/G. Nunner-Winkler (Hg.), Zur Bestimmung der Moral, Frankfurt 1986, 86–125.

sozialen Verhaltensmustern. Das Erreichen dieser Stufe, auf der die in einer Gesellschaft geltenden Regelungen und Konventionen gekannt und anerkannt werden, ist unverzichtbar, auch wenn natürlich klar ist, daß nicht alle Konventionen dasselbe Gewicht haben. „Prä-moralisches Verhalten, das bei älteren Kindern und Erwachsenen auftritt, ist in der Regel sowohl beim Individuum als auch für die Gesellschaft als pathologisch anzusehen.“¹³

Diese Stufe kann nicht übersprungen werden. Es gibt keinen „direkten“ Weg von einer hedonistischen Grundorientierung zur autonomen Einsicht. Dieser Weg führt über die Phase der Sozialisation und der Übernahme vorgegebener Verhaltensweisen.

Alle Sozialisation nur negativ als Unterdrückung der individuellen Anlagen und nicht auch als lebensfördernde Beheimatung und Zugehörigkeit verstanden zu haben, war der Irrtum einer extrem verstandenen antiautoritären Erziehung. Natürlich ist die Sorge angebracht, daß die auf dieser Stufe notwendige Sozialisation zur vordergründigen Indoktrination¹⁴ wird, die jede weitere Entwicklung hemmt. Wenn auch Kohlberg den Hauptakzent in der moralischen Erziehung auf die rationale Reflexion gelegt hat, so hat er doch gewußt, daß dieser eine frühere Sozialisation der „Tugenden“ vorausgehen muß.¹⁵

Die Übernahme konventioneller Verhaltensweisen stellt noch kein moralisches

Verhalten im Vollsinn des Wortes dar. Im Vordergrund stehen die Übereinstimmung mit den bestehenden Normen, die Angst vor dem „Erwischtwerden“ und die Scham, den Erwartungen nicht gerecht zu werden, nicht aber der Gedanke an eine personale Schuld.

Die eigentlich moralische Ebene wird auf der dritten Stufe erreicht; bestimmend sind hier die eigene *Einsicht* und *Urteilsfähigkeit* sowie das sich daraus ergebende Handeln, aber auch das Wissen um die Möglichkeit des Versagens.^{15a}

Sieht man einmal davon ab, daß die Grenzen zwischen den einzelnen Stufen nicht exakt horizontal verlaufen und daß bereits Kinder auf der konventionellen Stufe zu einem gewissen Maß an moralischer Einsicht fähig sind,¹⁶ bedeutet dies, daß erst auf dieser letzten Stufe eine Berufung auf ein personales Gewissen möglich ist. Was auf der vorhergehenden Stufe als „Gewissen“ erlebt wird, ist eher das Wirken einer verinnerlichten Sozialkontrolle.

Bezüglich der Stufentheorie sei noch ein anderer Gedanke erwähnt. Ob das konkrete Verhalten eines Menschen prä- oder postkonventionell einzustufen ist, ist nicht immer leicht zu entscheiden und verlangt das Einbeziehen des gesamten Kontextes. Sollte aber der Urteilende selber

¹³ J. Garbarino/U. Bronfenbrenner, Die Sozialisation von moralischem Urteil und Verhalten aus interkultureller Sicht, in: H. Bertram (Hg.), Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie, Frankfurt 1986, 261 f. „Für die Eltern aus verschiedenen Kulturen steht fest, daß Kinder mit dem dritten Geburtstag die Normen verbotenen Verhaltens kennen und bis zum siebten Geburtstag imstande sein sollten, ihr Verhalten entsprechend zu regulieren.“ J. Kagan, Die Natur des Kindes. München 1987², 182. Nach Kagan ist die Bereitschaft von Kindern, Normen zu übernehmen, sehr tief verankert. Sie hängt unmittelbar mit der unabdingbaren Notwendigkeit menschlicher Sozialisation zusammen. Behavioristische Erklärungen reichen als Erklärung nicht aus. Kagan, a.a.O., 183 f.

¹⁴ Der Begriff ‚Indoktrination‘ ist dabei nicht nur auf die Lehrinhalte anzuwenden, sondern kann sich auch auf die Lehrmethoden oder die Absicht des Lehrers beziehen. Vgl. dazu L. Kohlberg, Der ‚Just Community‘ — Ansatz der Moralerziehung in Theorie und Praxis, in: Oser/Fatke/Höffe, a.a.O., 27.

¹⁵ Kohlberg, Der Just Community — Ansatz, a.a.O., 26.

^{15a} Es sei wenigstens angemerkt, daß auch die Auseinandersetzung mit der Schuld und die Erfahrung von Vergeltung von großer Bedeutung für die Wissensbildung sind. Vgl. St. E. Müller, Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter. Eine moralanthropologische Studie, Mainz 1984, 117.

¹⁶ E. Turiel, Die Entwicklung sozial-konventionaler und moralischer Konzepte, in: W. Edelstein/M. Keller (Hg.), Perspektivität und Interpretation. Beiträge zur Entwicklung des sozialen Verstehens, Frankfurt 1982, 150 f und 179 f. Ebenso A. Blasi, Autonomie im Gehorsam, a.a.O., 303.

überwiegend auf der konventionellen Stufe stehen, so ist es ihm unmöglich, ein von der Konvention abweichendes Verhalten als verantwortet (postkonventionell) anzusehen. Da ihm die Ebene des Postkonventionellen nicht verfügbar ist, kann er in einem von der Norm abweichenden Verhalten nur einen Akt der Willkür, die durch entsprechende Normen gebunden werden muß, sehen.

Im Unterschied zum Erreichen der zweiten Stufe ist der Übergang zur dritten Stufe weder eine Selbstverständlichkeit noch allgemein zu erwarten.¹⁷ Es ist daher nach den Voraussetzungen und Bedingungen zu fragen, unter denen der Verzicht auf äußerlich bindende Ordnungsstrukturen zur Einsicht und Verantwortung und nicht zu einer Herrschaft von Egoismus, Bequemlichkeit und Eigeninteressen führt.

3. Das kognitive Element

Trotz mancher Kritik an Kohlberg, in dessen Theorie die kognitive Auseinandersetzung eine (zu) große Rolle spielt, darf die Bedeutung des Rationalen für die Entwicklung eines moralischen Urteils nicht unterschätzt werden. Dies ist gerade in einer Zeit zu betonen, in der man gerne der Kraft des Sich-Einfühlens das Wort redet. Je komplexer menschliches Leben wird, je verborgener und undurchschaubarer die Zusammenhänge zwischen Ursachen und Wirkungen werden und je stärker und verheerender sich Ursachen auswirken kön-

nen, die mit einem nur geringen Aufwand von vielen gesetzt werden können, umso wichtiger ist die Ausbildung der Fähigkeit, Zusammenhänge, die man weder rechtzeitig erleben noch erspüren kann, durch Nachdenken zu erkennen.

4. Das soziale Element

Gerade im Anschluß an Kohlberg wurde aber auch deutlich gemacht, wie sehr das Entstehen kognitiver Einsichten und vor allem deren Wirksamkeit vom gesellschaftlichen Kontext und vom Grad der sozialen Zugehörigkeit des Menschen abhängig ist. Moralität kann nicht vom sozialen Verstehen und von der sozialen Interaktion abgelöst werden.¹⁸

Für die Entwicklung eines moralischen Bewußtseins heißt das, daß es wichtiger ist, daß aus einem gleichgültigen Nebeneinander ein echtes Miteinander wird, als daß moralische Inhalte gelernt werden.¹⁹

Die frühkindlichen Sozialkontakte

Es sei hier zunächst an die grundlegende Bedeutung erinnert, die den ersten Sozialkontakten in der frühesten Kindheit zukommt. Das Maß und die Qualität der Zuwendung und die damit gegebenen ersten Erfahrungen von Begegnung sind nicht nur für diese Phase lebenswichtig; sie sind auch im hohen Maß verantwortlich für die spätere soziale Integrationsfähigkeit und damit auch für die Ausbildung des moralischen Bewußtseins und des

¹⁷ J. Garbarino/U. Bronfenbrenner, Die Sozialisation von moralischem Urteil und Verhalten aus interkultureller Sicht, a.a.O., 263.

¹⁸ W. Edelstein/M. Keller (Hg.), Perspektivität und Interpretation, Frankfurt 1982, Vorwort 8. A. Blasi, Die moralische Persönlichkeit: Reflexion für die Sozialwissenschaften und die Erziehung. W. Lempert, Moralische Urteilsstufen und Niveaus sozialer Aggregation. Beide Beiträge in: F. Oser/W. Althof/D. Garz (Hg.), Moralische Zugänge zum Menschen — Zugänge zum moralischen Menschen, München 1986, 67 und 84.

¹⁹ Rationalität und Liebe sind als die Grundkomponenten des Gewissens anzusehen. Beide sind menschliche Grundlagen, beide bedürfen der Entfaltung. Die Liebe ermöglicht Einsicht und gibt ihr zugleich die menschliche Nähe und die bejahende Verbundenheit; die Rationalität bewirkt, daß die Liebe nicht im emotional Zufälligen bleibt.

Gewissens, das ja — wie oben ausgeführt — als Fähigkeit zur Begegnung zu verstehen ist. Das Nichtzustandekommen von vertrauender Begegnung in der frühen Kindheit bedeutet eine Behinderung der Gewissensbildung in ihrem emotiven Wurzelgrund.²⁰

Die Art der Begegnung und des Miteinanders erfährt im Laufe der Entwicklung immer wieder eine Veränderung. Das Stufenmodell meint ja genau das, daß ein einmal gefundenes Gleichgewicht des Miteinanders wieder verlorengeht und auf einer anderen Stufe neu gefunden werden muß. Die Entwicklung bedeutet daher immer wieder Verlust und Neuorientierung und hat krisenhaften Charakter.

R. Kegan hat überzeugend dargelegt, daß jeder Reifungsschritt (und nicht nur der im Kleinkindalter oder in der Pubertät) eine sich verändernde Begleitung braucht. Diese muß zunächst *festhalten* im Sinne von Schützen, Bewahren, Binden und Beheimaten, wobei aber nicht nur das Daß des Festhaltens wichtig ist, sondern auch das Wie. Ist die Zeit dafür reif, gilt es *loszulassen* und damit den Ablösungsprozeß zu unterstützen. Es ist aber in dieser Phase des Überganges und der noch nicht gefundenen Neuorientierung wichtig, *in der Nähe zu bleiben*, auch wenn die Ablösung mit Aggressionen verbunden ist.²¹

Die soziale Zugehörigkeit des Heranwachsenden

Für die Gewissensbildung ist von Bedeu-

tung, daß auch in der Phase, in der sich der Mensch an Konventionen orientiert, diese nicht nur als äußere Disziplinierungsmaßnahmen erlebt werden. Von dem Zeitpunkt an, da die festhaltende Kraft der Familie zu Ende geht, wird das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Gesellschaft wichtig. Es ist dabei an die gesellschaftliche Situation gedacht, die ihre Eigengesetzlichkeit hat, die vorgegeben ist und eine gewisse Härte hat, die aber doch noch überschaubar ist. Zu nennen sind hier z. B. die politische und die kirchliche Gemeinde, der Betrieb oder die Schule. Die vor allem emotional bedingte und frei gewählte Zugehörigkeit zu einem Freundeskreis ist zu beliebig und zu leicht auflösbar; ein gemeinsames Engagement für große Weltprobleme birgt die Gefahr, daß man über das Denken in die Ferne das eigene konkrete Leben übersieht.

Aus der äußerlich gegebenen Zugehörigkeit ein Miteinander und gemeinsames Gestalten zu machen, ist das große und zugleich schwierige Anliegen. Das Bewußtsein der Zugehörigkeit bewirkt, daß der einzelne wach wird für die größere Realität; es ermöglicht Einsicht in die Regeln des Zusammenlebens, schafft Empathie und Rücksichtnahme und macht fähig, Verantwortung zu übernehmen. Die Zugehörigkeit vermittelt dann zugleich eine innere Stabilität, die die Gesamtgesellschaft aufgrund ihrer Unüberschaubarkeit und der zerbrochenen Plausibilitäten nicht mehr leisten kann.

²⁰ „... ist es einsichtig, daß die Gewissensentfaltung in Frage gestellt ist, wenn das Kind keine Gelegenheit hat, sich liebend an Beziehungspersonen zu binden. Dann lassen sich — in mehr oder weniger starker Ausprägung — folgende Symptome beobachten: Normabwehr, emotionale Abstumpfung, Sofortbefriedigung als Prinzip, Realitätsabwehr und eine erhöhte Versuchungsanfälligkeit.“ St. E. Müller, a.a.O., 83. R. A. Spitz, Vom Säugling zum Kleinkind, Stuttgart 1987, 311, schließt seine Überlegungen zur „Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr“ mit dem markanten Satz: „Das Kind wurde um die Liebe betrogen, dem Erwachsenen bleibt nur der Haß.“

²¹ R. Kegan, Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben, München 1986, vor allem 165–178. Man denke z. B. an die Notwendigkeit der Entbindung des Kindes nach einem neunmonatigen Festgehaltenwerden in der Gebärmutter und an die Bedeutung der mütterlichen Nähe nach der Geburt.

Ob und wie weit die heutige Schule die in sie gesetzten Erwartungen bezüglich moralischer Erziehung und Gewissensbildung erfüllen kann, bleibt trotz vieler Bemühungen um eine Schulgemeinschaft fraglich. Skepsis ist angebracht. Zu sehr sind offensichtlich das Prinzip der Arbeitsteilung und die Segmentierung des Lebens auch in die Schule eingedrungen. Auch bringt der universalistische Anspruch der Schule die Gefahr mit sich, trotz der Bemühungen um einen Realitätsbezug, diesen durch die Schaffung einer schulinternen Realität zu ersetzen.²²

Der Verlust der Überschaubarkeit und die Entfremdung der Schüler von der Schule machen der Schule eine moralische Erziehung praktisch unmöglich und bewirken, daß die auftretenden Probleme mit Kontrolle und disziplinären Maßnahmen beantwortet werden. Diese aber schaffen Mißtrauen und sind ein neuerlicher Anstoß zur Entfremdung.

Andererseits dürfen aber Disziplin und Bindung an die Gruppe auch nicht gegeneinander ausgespielt werden, denn beide sind wesentliche Elemente von Moralität und moralischer Erziehung.²³

Durch Disziplin allein ist aber moralisches Verhalten nicht zu erreichen. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: ein Schüler, der einem anderen, der nach einer Rauferei bereits am Boden liegt, einen schmerzhaften Tritt in den Unterleib versetzt, erklärt der Lehrerin, die ihn zur Rede stellt, daß seine Eltern ohnehin gut versichert seien.

Das Fehlen von Bindung und Zugehörigkeit läßt kein Miteinander aufkommen,

das die Grundkraft des Moralischen ist, sondern macht berechnend und kalt.

5. Das Vorbild des Erwachsenen und das Gespräch unter Gleichaltrigen

Ist von Gewissensbildung die Rede, wird häufig auf die Rolle der Erwachsenen verwiesen, die durch ihr Wort und vor allem durch ihr Beispiel einen wichtigen Beitrag zu leisten haben. Nun fällt auf, daß es in der pädagogischen Literatur bezüglich des „Vorbildes“ ziemlich still geworden ist. Dies hat gewiß verschiedene Ursachen, aber es ist auch offenkundig, daß das Vorbild oft ohne Wirkung bleibt. Dadurch wird deutlich, daß es nicht automatisch wirkt, sondern — neben anderem — davon lebt, daß es der Ausdruck der tatsächlichen eigenen Lebensgrundhaltung ist, daß es angewiesen bleibt auf die menschliche Beziehung und auf ein gewisses Maß einer allgemein anerkannten (Selbst)verständlichkeit.²⁴

Es sei aber auch noch auf einen anderen Aspekt verwiesen. Piaget zeigt auf, daß die soziale Interaktion zwei Grundtypen kennt. Sie ist *komplementär*, sobald sie sich auf Autorität gründet und unter Ungleichen stattfindet, und sie ist *symmetrisch*, wenn die Partner gleichberechtigt und einander ebenbürtig sind. Für die moralische Entwicklung hält Piaget die symmetrische Interaktion für wichtiger, da sie keine Abhängigkeit schafft, sondern den gegenseitigen Respekt und die Entstehung einer autonomen Moral

²² W. Edelstein, Moralische Interventionen in der Schule. Skeptische Überlegungen, in: Oser/Fatke/Höffe, a.a.O., 327—349.

²³ C. Power, Demokratische und moralische Entwicklung in einer großen öffentlichen High School, in: Oser/Fatke/Höffe, a.a.O., 306. Power erinnert an E. Durkheim, der schon 1902/1903 in seinen Vorlesungen deutlich gemacht hat, daß Disziplin und Askese zwar nicht an sich gut, aber dennoch für die Entfaltung des Menschen unverzichtbar sind, die ihrerseits wiederum eine wachsende Zugehörigkeit zur Gesellschaft bedeutet. E. Durkheim, Erziehung, Moral und Gesellschaft, Frankfurt 1984, 102—105.

²⁴ Genau genommen geht es also nicht um ein vorbildliches Verhalten an sich, sondern darum, wie vorbildliches Verhalten für den Heranwachsenden attraktiv und damit erst zum Vorbild wird. In diesem Sinn ist das Vorbild für die Gewissensbildung nach wie vor von großer Bedeutung. Vgl. etwa St. A. Müller, a.a.O., 109—113.

begünstigt.²⁵ „Interaktionsprozesse zwischen Gleichaltrigen scheinen für manche Entwicklungsprozesse essentiell zu sein, etwa für die Entwicklung des Selbstkonzepts, die Ausbildung reziproker Freundschaftskonzepte oder einer autonomen Moralität.“²⁶

Die Verlagerung des Gewichtes von der Erziehung durch Erwachsene auf das Gespräch und die Begegnung unter Gleichaltrigen, die aber durchaus auf einer unterschiedlichen Entwicklungsstufe stehen können, bedeutet natürlich nicht, daß Eltern und Erzieher nun nichts mehr zu tun hätten. Die Fähigkeit zum Gespräch ist ja weder angeboren noch entsteht sie von selber. Ein optimales Diskussionsverhalten muß gelernt und eingeübt werden.²⁷ Die Aufgabe des Erziehers wird damit eine andere; er ist nicht mehr der, der vor allem die Inhalte und die richtigen Lösungen vorzugeben und beispielhaft vorzuleben hat, sondern der das Gespräch möglich macht, es in Gang bringt und es auch in seinem Verlauf engagiert begleitet und dabei auch durchaus die eigene Überzeugung ins Spiel bringt.

Schlußbemerkungen

Die Berufung auf das Gewissen setzt voraus, daß es vorhanden ist und nicht Eigenwilligkeit fälschlich als Gewissen bezeichnet wird. Das Gewissen bleibt trotz aller Eigenständigkeit immer auch auf das soziale Umfeld bezogen und auch auf die Belastungen, unter die ein Mensch geraten kann. Der Moralität des Menschen sind damit Grenzen gesetzt. So ist zu erklären, daß es eine gewisse „Kulanz“ im menschl-

ichen Verhalten gibt und eine an sich bestehende Idealmoral in einzelnen Fällen auf „vernünftige“ Weise und im Rahmen des Üblichen an die Realität angepaßt wird.²⁸ Bei aller gebotenen Redlichkeit meint man, nicht gleich ‚ein Heiliger‘ sein zu müssen.

Die Wege der Gewissensbildung sind langwierig und mühsam. Es läßt sich nie voraussagen, ob die Geduld und die Zeit der Beteiligten ausreichen, sie zu Ende zu gehen, oder ob man sich nicht gezwungen sieht, zu anderen Maßnahmen Zuflucht zu nehmen, um die notwendigen Ziele nicht zu verfehlen.

Trotz gegenteiliger verbaler Beteuerungen ist heute die allgemeine Situation einer Erziehung zum Gewissen eher abträglich. Die Orientierung am Erfolg und am Erreichen der gesetzten Ziele steht dermaßen im Vordergrund, daß die Rücksichtnahme auf die individuelle Entwicklung ihr gegenüber zurücktritt. Man befürchtet, daß das Gewissen der Menschen letztlich zu unverläßlich ist, als daß man ihm die wirklich wichtigen Dinge überlassen könnte, und meint, daß diese durch Gesetze und Normen besser abgesichert seien. Es wäre kurzsichtig, die Ursache für diese Haltung allein in der fehlenden Einsicht von Verantwortlichen oder in einer vordergründigen Leistungsorientierung zu sehen. Die Anliegen, um die es geht, sind ernst und haben zu einem guten Teil das Wohl der Menschen zum Ziel. Man denke etwa an die Pflichten von Lehrern gegenüber ihren Schülern, an das Angewiesensein alter Menschen auf Pflege oder an die Unverzichtbarkeit eines richtigen Umweltverhaltens. Die Gefahr der Verwahr-

²⁵ Nach J. Youniss, Moral, kommunikative Beziehungen und die Entwicklung der Reziprozität, in: *Edelstein/Habermas*, a.a.O., 39f und 43–45.

²⁶ M. Auwärter/E. Kirsch, Zur Ontogenese der sozialen Interaktion, in: *Edelstein/Habermas*, a.a.O., 174.

²⁷ M. W. Berkowitz, Die Rolle der Diskussion in der Moralerziehung, in: *Oser/Fatke/Höffe*, a.a.O., 89–123.

²⁸ M. Nisan, Begrenzte Moralität. Ein Konzept und seine erzieherischen Implikationen, in: *Oser/Fatke/Höffe*, a.a.O., 192–214.

losung des Zusammenlebens und eines Verfalles der Kultur ist nicht gering einzuschätzen. Es ist allerdings die Frage, ob man nicht schon zu lange und letztlich vergeblich versucht hat, dieser Gefahr vor allem durch das Aufstellen von Gesetzen zu begegnen.

Die Spannung zwischen dem Risiko der freien Wissensentscheidung und der Sorge um das richtige Verhalten ist nicht aus der Welt zu schaffen.²⁹ Je mehr aber der Mensch an den Buchstaben gebunden wird, umso größer ist die Gefahr, daß sein Gewissen nicht zur Entfaltung kommt und er letztlich auch unfähig bleibt zu glauben, zu hoffen und zu lieben. Umgekehrt ist die Entscheidung für das Gewissen nie allein aus den beobachtbaren Fakten abzuleiten, sondern sie ist eine Option, die aus dem Glauben kommt.

Aus einer christlichen Gesinnung heraus sollte man die Gesellschaft weder belehren, daß sie sich mit mehr Mut auf das Gewissen des Einzelnen verlassen sollte, noch auf der anderen Seite zum Handlanger für die Einhaltung ihrer Maßnahmen werden. Es geht aber darum, daß die prophetischen Worte der Bibel und das Anliegen Jesu gegen alle gegenteiligen Erfahrungen lebendig erhalten werden. Es ist nicht

Aufgabe einer christlichen Kirche, die Menschen zu bewahren, indem sie sie in Ordnungsstrukturen festhält, sondern sie soll sie lehren zu lieben.

Die Freiheit, die Gott den Menschen zugemutet hat, schließt immer das Risiko ein, daß diese das ihnen gegebene Paradies zerstören. Wer diese Gefahr vermeiden will, indem er einen Stacheldrahtzaun um den Garten zieht, zerstört das Paradies aber auch, da er es zum Gefängnis macht. Diese Tatsache verhindert jedoch nicht, daß man sich dann, wenn das „Stacheldrahtparadies“ aufgegeben wurde, mit Wehmut daran zurückerinnert, beziehungsweise es im nachhinein zum Paradies macht, das es in Wirklichkeit nicht gewesen ist.

Vielleicht ist eine Risikobereitschaft, die zugunsten der freien Entscheidung des Menschen sogar den Verlust eines Paradieses in Kauf nimmt, eine der Eigenschaften, die letztlich nur Gott zukommen und von der glaubende Menschen in den großen Nächten ihres Glaubens nur träumen können. Aber auch wenn dem so ist, sollten diese Menschen dann, wenn sie zur ‚Realität‘ erwachen, ihre Glaubensträume, in denen sich die andere Wirklichkeit spiegelt, in Erinnerung behalten.

²⁹ Vgl. dazu J. Strasser, Sicherheit als destruktives Ideal, in: Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung. (2. Folge) Darmstadt 1986, 233-247. „In unserem Sicherheitswahn sind wir drauf und dran, alles, was im Leben wertvoll ist, dem ‚großen Dieb‘, den anonymen Apparaten und ihrer Zwangsgewalt zu opfern.“ (247)

**Ihre Fidelis in
Mitarbeiter-
Selbstverwaltung**

FIDELIS

DRUCK GmbH

4020 Linz, Kapuzinerstraße 38
Telefon (0 73 2) 77 74 87, 77 92 53
Telefax (0 73 2) 78 33 87

HANS ROTTER

Ignatianischer Gehorsam damals und heute

Gehorsam und Gewissen haben viel miteinander zu tun. Blinder Gehorsam ist letztlich ein gewissenloser Gehorsam. An einem konkreten Beispiel, der Gehorsamsauffassung bei Ignatius, zeigt der Autor, Professor für Moralthologie an der Kath. Theol. Fakultät Innsbruck, wie recht verstandener Gehorsam ausschauen soll. Selbstverständlich konnten Ideal und Wirklichkeit auch in der Gesellschaft Jesu nicht immer zur Deckung gebracht werden. Diese Tatsache ist nicht Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen, sei aber zumindest erwähnt. (Redaktion)

Die Gesellschaft Jesu feiert in diesem Jahr den 500. Geburtstag ihres Stifters, des hl. Ignatius, der 1491 in Loyola im Baskenland das Licht der Welt erblickt hat. Der Orden verbindet damit auch das Gedenken an 450 Jahre seit der Bestätigung der Satzungen des Ordens und damit seiner offiziellen Anerkennung. Dieses letztere Ereignis gehört freilich bereits in das Jahr 1540, aber es sollten die beiden großen Anlässe für ein Gedächtnis zusammengelegt werden. Der Orden bemüht sich, seine eigene Tradition wieder lebendig zu machen und versucht auch nach außen, seine Anliegen zu verdeutlichen und vielleicht manche Vorurteile abzubauen.

Wenn vom Jesuitenorden gesprochen wird, dann denkt man häufig an eine besondere Form des Gehorsams, die als Verstandesgehorsam charakterisiert wird und sich nicht zuletzt in der Unterordnung unter den Willen des Papstes zeigen soll. In der Tat ist die Frage des Gehorsams für die Spiritualität der Gesellschaft Jesu zentral. Allerdings muß da einiges zum rechten Verständnis gesagt werden, damit auch ersichtlich ist, wie dieser Gehorsam zu verstehen ist, warum er so sehr geschätzt

wird und was er in der heutigen Zeit bedeuten kann.

Bemerkung zur Hermeneutik

Jeder Mensch hat seine eigene Berufung und jede Zeit hat ihre eigene Aufgabe und ihr eigenes Verständnis vom Willen Gottes. Deshalb wäre es falsch, die Auffassung, die etwa Ignatius v. Loyola vom Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes und auch vom Gehorsam gegenüber den Obern gehabt hat, als ein Gesetz zu betrachten, das Buchstabe für Buchstabe für alle Zukunft gilt. Auch dann, wenn ein Orden sich bemüht, sich aus seinen Wurzeln und Traditionen zu erneuern, wird er das Verständnis des Gründers nicht völlig unverändert wieder ausgraben können, sondern immer auch die Auffassung seiner jeweiligen Zeit einbringen. So ist nicht zuletzt bei unserem Thema zu bedenken, daß auch Ignatius ein Kind seiner Zeit war und zwar einer Zeit, die geprägt war von monarchistischen Strukturen, und grundsätzlich eine andere Auffassung von Autorität hatte, als sie uns heute eigen ist. Man kann durchaus plausibel machen, daß es aufgrund der soziologischen Gegebenheiten der damaligen Zeit auch so sein mußte. Demokratisches Verhalten, wie wir es heute kennen, setzt eine höhere Bildung und andere Formen von Information und Kommunikation voraus, als sie in der damaligen Zeit verbreitet waren. Die Auseinandersetzung mit den Quellen auch im Bereich der Spiritualität kann nicht besagen, daß das Verständnis einer anderen Zeit unverändert als Vorbild und Modell für heute heranzuziehen wäre, sondern daß es eher darum geht, ein

Gespräch mit Ignatius zu führen und sich dort von ihm inspirieren zu lassen, wo genuin Christliches spürbar wird und auch für unsere Zeit lebbar ist.

Allgemeine Charakteristik

Vielfach ist die Meinung verbreitet, daß Ignatius einen sehr militärischen, bedingungslosen Gehorsam verlangt habe. Manche sehen das schon dadurch als bewiesen an, daß der oberste Leiter des Jesuitenordens als Pater General bezeichnet wird. Sie meinen, daß dieser Ausdruck dem Militärwesen entnommen sei. Tatsächlich bedeutet aber General oder Generaloberer nur soviel wie allgemeiner Oberer bzw. der Obere aller. Deshalb ist diese Bezeichnung auch in sehr vielen anderen Orden und Kongregationen üblich und ist ebenso wenig militärisch zu verstehen, wie etwa der Titel Generalvikar oder der Begriff Generalabsolution. Was für das Gehorsamsverständnis des Ignatius bezeichnend ist, weist eigentlich genau in die entgegengesetzte Richtung: Der Gehorsam des Ordensmannes soll sich nicht einfach in äußerem Parieren, sondern zunächst in freiwilliger Zustimmung zeigen. Das kommt schon in den Konstitutionen, also in den Satzungen des Ordens zum Ausdruck. Ignatius schreibt im Vorwort dazu:

„Auf unserer Seite muß mehr als irgendeine äußere Satzung das innere Gesetz der Liebe und Güte dazu (i. e. die Gesellschaft Jesu in ihrem Dienst zu bewahren und zu leiten) helfen, welches der Hl. Geist in die Herzen schreibt und einprägt. Weil jedoch die freundliche Fügung der göttlichen Vorsehung von ihren Geschöpfen Mitwirkung erfordert und weil der Stellvertreter Christi, unseres Herrn, es so angeordnet hat und das Beispiel der Heiligen und die Vernunft es uns in unserem Herrn so lehren, halten wir es für notwendig, daß Satzungen geschrieben wer-

den, die dazu helfen, gemäß unserem Institut auf dem begonnenen Weg des göttlichen Dienstes besser voranzugehen.“¹

Ignatius will also, daß der Geist des Ordens bestimmt sei durch das Gesetz der Liebe und der Güte. Allerdings braucht es dazu auch gewisse soziale und strukturelle Hilfen und in diesem Sinne sollen die Satzungen dem Ziel eines gedeihlichen Zusammenlebens und eines fruchtbaren Arbeitens dienen.

Wichtig ist für Ignatius, daß der Gehorsam aus einer inneren Zustimmung kommt. Ignatius fordert beim Gehorsam von den Mitbrüdern:

„Sie sollen dabei die Augen auf Gott unseren Schöpfer und Herrn gerichtet halten, um dessentwillen dieser Gehorsam geleistet wird, und sich bemühen, im Geist der Liebe und nicht verwirrt durch Furcht voranzugehen, so daß wir alle uns ermutigen, keinen Punkt an Vollkommenheit zu verfehlen.“²

Dabei stellt Ignatius auch an die Autorität einen hohen Anspruch, denn der Gehorchende soll die Stimme des Obern „so ansehen und einschätzen, als käme sie von Christus unserem Herrn“.³ Ignatius weiß, daß eine gute Ausübung der Autorität eine wichtige Voraussetzung für einen vorbildlichen Gehorsam ist. Wenn der Gehorsam aus einer Haltung der Liebe heraus geleistet werden soll, dann wird das am meisten durch eine Art der Autoritätsausübung gefördert, die selbst glaubwürdig diesen Geist der Liebe bezeugt.

Ignatius ist sich auch bewußt, daß Gehorsam mißbraucht werden kann. Je höher deshalb die Anforderungen an einen anderen sind, desto mehr muß der Befehlende selbst sein Gewissen prüfen, ob seine Forderung mit dem Geist von Glaube und Liebe vereinbar ist.

Was nun Ignatius in der Theorie vertritt, das zeigt er auch in seinem konkreten Ver-

¹ Ignatius v. Loyola, Satzungen der Gesellschaft Jesu. Frankfurt a. M. ³1980, Nr. 134.

² Satzungen VI. Teil, Kap. I, Nr. 547.

³ Examen. In: Satzungen Nr. 85.

halten als Oberer gegenüber seinen Mitbrüdern. Auffällig ist dabei, daß er nach Möglichkeit immer versucht, ohne strikte Befehle auszukommen. So schreibt Peter Faber in seinem Memoriale:

„Alles, was unser Vater mit Güte und ohne Zuflucht zum Gehorsam tun kann, tut er, ohne den Gehorsam einzuschalten. Im Gegenteil gefällt es ihm sehr, wenn er erreicht, daß jemand etwas aus eigener Initiative tut, und nicht, weil er den Wunsch des Vaters Ignatius verspürt hat. Ferner hat er es lieber, wenn einer etwas tut, weil er den bloßen Wunsch bemerkt hat, ohne daß ihm ein Befehl dazu gegeben wurde; dies gefällt ihm viel mehr, als wenn ein Befehl gegeben worden wäre. Schließlich zieht er es aus dem gleichen Grund vor, wenn etwas ausgeführt wird, ohne daß dazu ein ‚Befehl kraft des Gehorsams‘ gegeben werden muß.“⁴

Ignatius hat auch oft dort, wo er Befehle gegeben hat, die genauere Ausführung den Untergebenen überlassen. So konnte es sein, daß er die Entscheidung traf, daß jemand für die Profeß oder Priesterweihe zugelassen wurde. Die Einzelheiten bezüglich des Zeitpunkts und des Ortes oder des Stils der Zeremonie hat er aber dann den Betreffenden überlassen. Man findet bei Ignatius immer wieder einschränkende Formeln, etwa wenn er 1545 seinen Mitbruder Simon Rodrigues in Rom zu sehen wünscht, „doch soweit die Sache mich betrifft, überlasse ich Sie Ihrem Gewissen“. Oder Ignatius bestimmt einen Mitbruder zum Studium, überläßt es ihm aber, sich zwischen einer ganzen Reihe von Universitätsstädten selbst zu entscheiden. Es kam sogar vor, daß er Bobadilla für die Mission bestimmte, es ihm aber selbst überließ, zwischen drei verschiedenen Missionsgebieten zu wählen.⁵

Ignatius kommt es also gerade nicht darauf an, die Untergebenen durch den

Gehorsam festzulegen, einzuschränken und ihnen die Freiheit zu nehmen, sondern er möchte, daß sie diese Freiheit in größtmöglichem Ausmaß behalten und sich selbst entscheiden. Der Gehorsam hat eher die Funktion, die notwendige Koordination, die es in einer Gemeinschaft eben braucht, herzustellen. Je freiwilliger die Mitbrüder handeln, desto besser ist es.

Zur Systematik des Gehorsams

Man kann grundsätzlich zwischen einer Ethik des Gesetzes und einer Ethik der Liebe unterscheiden. In der Ethik des Gesetzes geht es letztlich darum, daß einem Gesetz oder einer Vorschrift gehorcht wird und möglichst wenig Widerstand gegen die Autorität geleistet wird. Dazu dient eine Art Abtötung. Eigene Wünsche sollen zurücktreten, man soll sich gleichsam als willfähiges Werkzeug der Autorität einsetzen lassen.

Demgegenüber vertritt Ignatius ganz deutlich eine Ethik und Spiritualität der Liebe. Hier kommt es darauf an, daß man geradezu aus einem Bedürfnis heraus bestrebt ist, dem Wohl des andern zu dienen. So sucht man zu erspüren, was für den andern oder die andern das Beste ist. Zu dieser Form des Gehorsams gehören deswegen auch Aktivität und Kreativität. Das II. Vatikanum hat übrigens in seinem Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens ausdrücklich von einem „aktiven und verantwortlichen Gehorsam“ gesprochen.⁶ Es geht deshalb nicht nur um Ausführung des Vorgeschiedenen, sondern wesentlich auch um das Einbringen der eigenen Einsicht, der eigenen Lebenserfahrung und Phantasie. Das wiederum bringt mit sich, daß der

⁴ P. Faber, Memoriale. Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland. Nach dem Manuskript übers. und eingel. von P. Henrici, Einsiedeln 1989, Nr. 263.

⁵ Näheres bei A. Ravier, Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu. Deutsche Bearb. von J. Stierli SJ, Würzburg 1982, 413.

⁶ Perfectae Caritatis Nr. 14.

Gehorsam sich nicht reduziert auf die Entgegennahme von Befehlen, sondern daß hier nicht nur in seltenen Ausnahmefällen, sondern eigentlich schon im Normalfall, jedenfalls bei wichtigeren Fragen, der Dialog zwischen dem Vorgesetzten und Untergebenen vorgesehen ist. Dort, wo ein Mitbruder anderer Meinung ist als sein Oberer, soll er das auch sagen. „Es wird eigens berichtet, daß Ignatius sich jedesmal herzlich freute, wenn ihm Einwände oder Schwierigkeiten gegen einen Befehl vorgetragen wurden.“⁷

Im Sinne des Ignatius ginge es darum, daß der einzelne nicht nur Ausführungsorgan ist, sondern durch sein Mitdenken und seine Mitverantwortung dazu beiträgt, daß in diesem Gespräch zwischen dem Obern und seinem Untergebenen der Wille Gottes möglichst getreu gefunden werde. Einmal gab Ignatius einem Obern einen nicht sachgemäßen Befehl. Der Obere erkannte zwar, daß die Anordnung unglücklich war, führte sie aber dennoch aus. Als Ignatius das merkte, hat er diesen Obern nachdrücklich getadelt, denn der hätte nicht gehorchen dürfen, weil er doch besser gewußt hat, daß der Befehl nicht angemessen war.⁸

Diskretion des Gehorsams

„Es gibt eine Möglichkeit der Mitverantwortung und mithin der Kritik, die lebensnotwendig ist für eine Gemeinschaft, die nicht an der Erstarrung ihrer eigenen Gesetze sterben will.“⁹ Denn gerade dann, wenn der Untergebene mit Eigenständigkeit und Selbstverantwortlichkeit seinem Vorgesetzten gegenübersteht, wird es nicht nur in Ausnahmefällen, wo ganz

eindeutig eine Sünde verlangt wird, dazu kommen, daß man den Gehorsam verweigert, sondern dann wird sich nicht selten ergeben, daß der Obere und der Untergebene verschiedener Meinung sind. Hier wäre es nun wieder zu einfach, wenn man in Analogie zu dem Sprichwort: „Der Gescheitere gibt nach“, meinen würde, hier hätte auf jeden Fall der Untergebene nachzugeben. Vielmehr müßte im Interesse des Anliegens, um das es geht, versucht werden, herauszubekommen, welche Meinung die richtigere ist; oder man könnte vielleicht einen Kompromiß anstreben, der die Einsichten beider Seiten berücksichtigt.

Solche Gespräche können insbesondere an die Oberen hohe Ansprüche stellen. Es kann manchmal sehr anstrengend sein, wenn sie immer wieder fragen, verhandeln und vielleicht lange Gespräche führen müssen. Aber sie sollten bedenken, daß eine bloße Entscheidung von oben herab gegen die Überzeugung des Untergebenen jedenfalls nicht sehr ermutigend ist und die Motivation des Untergebenen, den Befehl auch mit ganzem Einsatz durchzuführen, erheblich schwächen kann. Umgekehrt sollte natürlich der Untergebene selbstkritisch genug sein, um nicht von vorneherein nur den eigenen Standpunkt für richtig zu halten, und er sollte loyal genug sein, um den Obern nicht durch ständige Einwände und hartnäckigen Widerstand bis zur Weißglut zu bringen.

Hier ist der Punkt gegeben, wo deutlich wird, daß zu einem guten Gehorsam eben auch ein gutes Verhältnis des Untergebenen zum Oberen auf gesamt menschlicher Basis gehört. Die Frage des Gehorsams

⁷ H. Rahner, Über den theologischen Sinn des Gehorsams in der Gesellschaft Jesu. (Geistliche Texte Nr. 1, hg. i. A. der Provinzialsynode der Deutschen Assistenten), München 1980, 26.

⁸ Zit. bei H. Rahner a.a.O. 26: „Obwohl ich es befohlen habe und Sie der Minister sind, hätten Sie nicht auch Diskretion walten lassen müssen?“

⁹ H. Rahner SJ, a.a.O. 26.

läßt sich nicht von der Frage abtrennen, wie die Qualität der Beziehung zwischen dem Untergebenen und dem Oberen im allgemeinen aussieht.

Der strikte Befehl

Auf der andern Seite findet man nun allerdings bei Ignatius auch strikte Befehle und die Erwartung, daß sich die Betreffenden diesen Befehlen unterwerfen. Zum Verständnis dieses Verhaltens wäre der Begriff der *Indifferenz* heranzuziehen, wie ihn Ignatius besonders in den Exerzitien verwendet. Diese Indifferenz bedeutet, daß jemand nicht einfach aufgrund persönlicher Vorlieben entscheidet, sondern offen ist für das, was er als Willen Gottes erkennt. Diese Haltung soll bei Ignatius nicht zuletzt dadurch eingeübt werden, daß dem einzelnen strikte Befehle gegeben werden in der Erwartung, daß er dafür offen ist und sich unterordnet. Aber auch hier ist Gehorsam nicht einfach als Abtötungsübung zu verstehen, sondern als eine Einübung der Liebe im Sinne der Frage nach demjenigen, was mehr dem Willen Gottes entspricht. Allerdings „wenn ich bei einem Untergebenen Gehorsam und Abtötung voraussetzen kann, folge ich gerne seinen Wünschen“.¹⁰

Es soll aber dieser Gehorsam nicht nur äußerlich geleistet werden, sondern aus innerer Überzeugung heraus. Dazu heißt es in den Satzungen:

„Wir wollen überzeugt sein, daß alles recht ist, und in blindem Gehorsam all unser eigenes Meinen und entgegengesetztes Urteil in allen Dingen verleugnen, die der Obere befiehlt, wo sich nicht — wie gesagt — feststellen läßt, daß irgendein Anschein von Sünde besteht. Wir sollen uns dessen bewußt sein, daß ein jeder von denen, die im Gehorsam leben, sich von der göttlichen Vorsehung mittels des Oberen führen und leiten lassen muß, als sei er ein toter Körper, der sich

wohin auch immer bringen und auf welche Weise auch immer behandeln läßt, oder wie ein Stab eines alten Mannes, der dient, wo und wozu auch immer ihn der benützen will, der ihn in der Hand hält.“¹¹

Das ist also der sogenannte Verstandesgehorsam, wie ihn Ignatius, gestützt auf eine alte, bis zum frühen Mönchtum zurückreichende Tradition, formuliert. Ignatius schwebt dabei eine innere Übereinstimmung von Wille und Verstand mit dem Oberen vor, die wir heute vielleicht so kaum mehr nachvollziehen können. Er sagt:

„Der Gehorsam wird in bezug auf die Ausführung geleistet, wenn die befohlene Sache erfüllt wird; in bezug auf den Willen, wenn der Gehorchende dasselbe will wie der Befehlende; in bezug auf den Verstand, wenn er dieselbe Auffassung hat wie jener, so daß ihm das Befohlene gut scheint. Und unvollkommen ist der Gehorsam, bei dem nicht über die Ausführung hinaus diese Übereinstimmung in Wille und Auffassung zwischen dem Befehlenden und dem Gehorchenden besteht.“¹²

Man wird sich wohl an dieser Stelle fragen müssen, ob nicht die Überzeugung und Praxis des Ignatius auch zeitbedingt ist. In einer Zeit, in der man ganz allgemein strikte Befehle von vorgesetzten Autoritäten gewohnt ist und sie in der Regel auch befolgt, wäre es schwer verständlich gewesen, wenn in einer Ordensgemeinschaft die Willensbildung immer in einer strikt demokratischen Weise vor sich gegangen wäre. Man hätte vielleicht gar kein Verständnis dafür gehabt, wenn der Dialog bei einer Entscheidung ein sehr großes Ausmaß gehabt hätte. Jedenfalls kann man sich nicht vorstellen, daß die Gehorsamsauffassung des Ignatius hier bis ins einzelne als zeitloses christliches Modell zu verstehen ist.

Das kann vielleicht an einem Detail noch deutlicher werden. Ignatius kennt ja in Zusammenhang mit der Führung durch

¹⁰ P. Faber, Das geistliche Tagebuch Nr. 117, zit. b. Ravier a.a.O., 413.

¹¹ Satzungen 547.

¹² Satzungen 550.

den Provinzoberen auch die „Gewissens-rechenschaft“ (*ratio conscientiae*). Damit ist gemeint, daß der Provinzial bei dem gewöhnlich einmal im Jahr erfolgenden Besuch bei den Mitbrüdern und bei der Aussprache, die er dann mit jedem einzelnen pflegt, von ihnen nicht nur über die äußere Tätigkeit Bericht und Rechenschaft bekommen soll, sondern auch über den Bereich des Gewissens.

Nun ist diese Forderung oft kritisiert worden und sie ist in der Tat nicht unproblematisch. Es könnte ja im Extremfall sein, daß der Provinzial, z. B. weil er jemanden bis in den Wissensbereich hinein kennt, ihn aus dem Orden entläßt. — Im Prinzip ist der Sinn dieser Gewissensrechenschaft aber wohl verständlich. Es soll der Befehl oder die Anordnung einer Autorität auf einer möglichst guten Kenntnis des einzelnen beruhen, um ihm besonders gut gerecht werden zu können. Aber man könnte heute eine solche Verpflichtung als schwere Verletzung des Rechtes auf die Intimsphäre betrachten.

In der Praxis ist das nun nicht so problematisch, wie es auf den ersten Blick aussehen mag. Es wird wohl im allgemeinen so sein, daß der Untergebene dem Provinzial mitteilt, was er ihm gerne sagen möchte, und ein Provinzial wird kaum einmal im Gewissen des andern herumforschen und nach etwas fragen, was ihm aus diesem Bereich nicht mit Bereitwilligkeit mitgeteilt wird. Dennoch würde vermutlich vom heutigen Verständnis her bei einer grundlegenden Revision der Satzungen dieser Punkt fallen.

Gehorsam gegenüber dem Papst

Auf ein anderes Thema des Gehorsams im Sinne des Ignatius ist nun noch etwas näher einzugehen: auf den Gehorsam gegenüber dem Papst. Zu den feierlichen Gelübden der Armut, Ehelosigkeit und des Gehorsams im allgemeinen gehört ja

in der Gesellschaft Jesu noch ein viertes Gelübde, in dem speziell Gehorsam gegenüber dem Papst gelobt wird. Der Sinn dieses vierten Gelübdes ist nicht, daß dadurch der Papst gleichsam der Ortsobere jedes einzelnen Jesuiten wird. Es ging vielmehr darum, daß sich der Orden als ganzer dem Papst für bestimmte Aufgaben zur Verfügung stellte und dem Papst auch die Möglichkeit gab, daß er für bestimmte Gegenden, seien das Missionsgebiete oder auch bestimmte Orte in Europa, den einen oder andern Jesuiten anforderte und entsandte.

Es geht also bei diesem vierten Gelübde nicht darum, daß der einzelne Ordensmann vom Papst nach Belieben in Anspruch genommen werden kann, sondern um eine strategische Funktion im Hinblick auf Missionstätigkeit oder Seelsorge etc. Wenn also heute oft die Erwartung geäußert wird, daß Jesuiten aufgrund ihres besonderen Gelübdes dem Papst gegenüber keine Kritik äußern dürften und ihn in jeder Hinsicht verteidigen müßten usw., dann beruht eine solche Erwartung auf einem Mißverständnis. Natürlich möchte die Gesellschaft Jesu eine möglichst vertrauensvolle, loyale Zusammenarbeit mit dem Heiligen Vater. Aber dadurch soll die Eigenverantwortung des einzelnen auch hinsichtlich der Kirche und ihrer Leitung nicht aufgehoben werden. Jedes Mitglied der Kirche hat die bleibende Aufgabe, sein Gewissensurteil, seine sittliche und gläubige Erfahrung in die Gemeinschaft der Kirche einzubringen. Denn jeder und jede einzelne kann Medium der Sprache des Geistes Gottes in dieser Kirche sein.

Weiters finden wir oft genug die Bemerkung, daß man nur gehorchen darf, wenn dabei keine Sünde verlangt ist. Freilich ist die Unterscheidung zwischen Sünde und Nichtsünde etwas zu schematisch und abstrakt. Gerade in der heutigen Zeit, wo uns sehr deutlich geworden ist, daß die

Verantwortung für eine sündige Tat oft in einem weit verzweigten Kontext steht, werden wir uns bewußt sein, daß wir bei der Frage nach der Sünde die Verantwortung oft nicht so leicht abgrenzen können. Ein Beispiel: Wenn jemand heute aus der Kirche austritt, weil er z. B. mit der Stellungnahme der Kirche zu bestimmten Fragen wie z. B. der Rüstung, des Frauenproblems, der Sexualmoral etc. nicht einverstanden ist, dann ist die Verantwortung für eine solche Entscheidung wohl nicht einfach auf den Austretenden allein beschränkt.

Hat hier nicht jeder Christ und jeder Katholik eine Verantwortung dafür, wie sich die Kirche darstellt, welche Auffassungen und Forderungen sie vertritt und wie sie diese dem einzelnen Gläubigen vermittelt? Wenn man diese sozialetische Perspektive mitberücksichtigt, dann ergibt sich, daß man nicht nur dort den Gehorsam zu verweigern hat, wo einem eine Lüge oder ein Diebstahl befohlen wird, sondern daß man auch in tausend anderen Fragen selbst mitdenken muß und das eigene Verantwortungsbewußt-

sein einzubringen hat, um zu prüfen, was dem Geist des Herrn am besten entspricht. Gehorsam kann also nicht einfach ein Ausschalten von Verantwortung und eigenem Gewissen besagen, sondern verlangt gerade umgekehrt das Einbringen der eigenen Lebenserfahrung und des eigenen Urteils, und zwar heute in größerem Maße, als man sich das zu Zeiten des Ignatius bei der damals vorherrschenden individualistischen Sicht dachte.

Die Aktualität dieser Beobachtungen und Überlegungen zum Gehorsamsverständnis des Ignatius ist offensichtlich. Nach dem Gehorsamsideal des hl. Ignatius sollte insbesondere in der Kirche eine Zusammenarbeit miteinander gepflegt werden, die niemanden abwertet, die keine Rechte beschneidet und nicht andere zum Schweigen bringt, sondern die jedermann ermutigt, sich in das Gespräch der kirchlichen Gemeinschaft einzubringen. Voraussetzung ist freilich bei Autoritäten und Untergebenen, daß man nicht nur eigene Wünsche und Vorteile verfolgt, sondern in Liebe und Verantwortung danach strebt, den Willen Gottes zu tun.

Oberösterreichische
LANDESBANK



**HYPO
BANK**



Die gute Hand fürs Geld

KARL-HEINZ DUCKE

Gewissensbildung

Ein kirchlicher Beitrag zur Demokratieentwicklung

Das Gewissen ist nicht nur die letzte Instanz für das sittliche Urteil des Einzelnen. Die Fähigkeit zur Gewissens-Entscheidung ist auch eine Voraussetzung dafür, daß Demokratie möglich ist. Die Überzeugung gewann der Autor, Leiter der Studienstelle der Berliner Bischofskonferenz, nicht nur als Moraltheologe, sondern vor allem auch als Moderator des „Runden Tisches“, an dem die politischen Kräfte der ehemaligen DDR um eine demokratische Ordnung ihres Landes rangen. (Redaktion)

1. Die Bedeutung des Gewissens nach den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils

Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über das Gewissen in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ sind nicht so sehr als Lösungsversuche zu modernen Problemen zwischen Eigenentscheidung und Gehorsam, zwischen Individualität und Gesellschaft zu sehen, sondern vielmehr als ein wesentlicher Beitrag zur christlichen Anthropologie.¹ Mit allen Menschen teilen wir Christen die Überzeugung, daß es im Gewissen letztlich um das Innerste des Menschen geht und damit eine Tiefe angesprochen ist, woraus Denken und Fühlen, Wollen und Tun des Menschen ihre tiefste Begründung schöpfen. In den Auseinandersetzungen

um die Berechtigung eigener Entscheidungen, gerade auch in der modernen Gesellschaft, kann man die christliche Lehre vom Gewissen als eine eigenständige Leistung betrachten, die besonders auch im Hinblick auf die Demokratieentwicklung in der Neuzeit von Bedeutung ist.² Der Vorwurf, daß das Wort Gewissen sich häufiger bei Nichtchristen als bei den Christen selbst fand, kritisiert vor allem, daß sich die Moraltheologie mehr, wenn es um das Verhalten gegenüber zweifelhaften Gesetzen ging, mit dem Gewissen beschäftigte, als sich um grundsätzliche Entscheidungsmöglichkeiten zu mühen.³ Spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil ist diese Kritik nicht mehr berechtigt; denn das Konzil weist darauf hin, daß in Erinnerung an Röm 2,14–16 Christen wie Nichtchristen im Gewissen ein moralisches und verlässliches Licht haben. Sie sind dazu befähigt, zusammen mit anderen Menschen eine Lösung für die meisten Probleme, wie sie sich für den Einzelnen und im sozialen Leben stellen, zu finden. Überdies wird darin festgestellt, daß das Gewissen keine Moral erfindet, sondern sich mit den objektiven, von Gott gegründeten Moralgesetzen beschäftigt. Deshalb ist es möglich, mit dem Begriff des Gewissens der Gefahr des Subjektivismus und der reinen

¹ Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Nr. 16.

² K. Golser, Art. Gewissen, in: H. Rotter/G. Virt (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck/Wien 1990, 279.

³ Ph. Delhaye, Die Würde der menschlichen Person, in: G. Barauna (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, Seite 166 f.

Triebbefriedigung zu entgehen. Denn das Gewissen ist ein Gesetz, das der Mensch in seinem Inneren erkennen kann, in dem er fühlt, daß er einer Stimme gehorchen muß, die immer zur Liebe, zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft. Damit ist das Gewissen als die verborgenste Mitte, als Heiligtum im Menschen beschrieben, wo er allein mit Gott ist, dessen Stimme in diesem seinen Innersten zu hören ist.⁴ An dieses „Alleinsein mit Gott“ zu erinnern, ist wohl heute wesentliche Aufgabe kirchlicher Verkündigung. Denn sie ist gerade durch manche Ängstlichkeiten im Raum der Kirche in Vergessenheit geraten. Die Lehre vom Gewissen aber wendet sich direkt gegen das Mißtrauen in die Entscheidungsfähigkeit des Menschen. Das Gewissen bietet die Gewähr, daß ein Mensch für seine Entscheidungen selbst eintreten kann. Es sei an die Aussage des II. Vatikanischen Konzils erinnert:

„Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen können. Je mehr also das rechte Gewissen sich durchsetzt, desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten.“⁵

Im Licht des II. Vatikanischen Konzils erscheint somit das Gewissen einmal als die Triebfeder der Liebe. In ihr ist das Gewissen letzter Ugrund von Verantwortlichkeit, ist die Möglichkeit, daß der Mensch selbst „ich“ sagen kann und zum eigentlichen Urheber seines Handelns wird.

Wenn das Gewissen auch Gegenstand der kirchlichen Verkündigung sein soll, so ist

damit bereits gesagt, daß das Gewissen grundsätzlich formbar, erziehbar und beeinflussbar ist. Damit wird aber auch deutlich, daß das Gewissen nicht einfach durch äußere Normen ersetzt werden kann, sondern daß Normen und Festlegungen von Werten eine innere Akzeptanz erfordern. Das Ziel der Predigt ist es, diese Akzeptanz zu erreichen. Damit ist die Gewissensbildung ein Ziel der pastoralen Bemühung.

Es geht also bei kirchlichem Tun nicht nur um den äußeren Gemeindeaufbau, um die äußere Beteiligung der Kirche und ihrer Glieder an der Gesellschaft, sondern um die Formung des Menschen in seinem tiefsten Inneren. Dies ist wahrscheinlich die tiefste Aussage von der Würde des Menschen, daß sie einzig und allein in Gewissensfreiheit und Gewissensentscheidung zu realisieren ist.

Der entscheidende Punkt christlichen Verständnisses von Gewissen ist also der, daß zum Subjektbewußtsein die Möglichkeit gehört, Verantwortung zu übernehmen. In dieser Verantwortung ist wirklich der Mensch allein mit sich und Gott. Dabei ist das Wort Gewissen nicht nur uns Christen eigen, sondern es gehört zum philosophischen Erbe der ganzen Menschheit. So konnte Präsident Gorbatschow über André Sacharow urteilen: „Er war ein Mann des Gewissens.“ Dieses Urteil zeigt, daß hier die Überzeugung zugrundeliegt, das Gewissen bewirke eine Eigenprofilierung, die nicht durch äußere Grenzen bestimmt wird, sondern eine Selbstbegrenzung meint, die durch die Willensentscheidung zum Subjekt führt bzw. das Subjekt als solches erkennen läßt.⁶ Damit ist die Folgerung der christlichen Lehre vom Gewissen angesprochen,

⁴ Ebd., 168.

⁵ Pastoralkonstitution Nr. 16.

⁶ So M. Scheler, Reue und Wiedergeburt, in: Vom Ewigen im Menschen Band 1, Leipzig 1921, 5f: „In den Regungen des Gewissens, in seinen Warnungen, Beratungen und Verurteilungen nimmt das geistige Auge

die direkt zum Verhältnis Subjekt (das durch das Gewissen gebildet und bestimmt wird) und Gesellschaft führt.

2. Subjekt und Gesellschaft — Demokratie als Selbstbestimmung

Heutiges Sprechen von Demokratie zeigt, welch große Erwartungen an dieses Wort geknüpft werden. Demokratie als solche scheint von allen Menschen akzeptiert zu sein: denn dem Argument „das ist undemokratisch!“ kann kaum widerstanden werden. Gehen wir vom Verständnis der Demokratie als Volksherrschaft aus, d. h., daß das Volk Herr seiner selbst ist, dann stellt sich die Frage nach den Möglichkeiten, die zu solcher Volksherrschaft notwendig sind. Denn es scheint eine Voraussetzung zu sein, daß die Demokratie nur dann funktioniert, wenn sie von Menschen getragen wird, die zu sich selbst gekommen sind, die selbst Subjekt sind. Der Mensch als Person transzendiert die Gesellschaft und kann nur so als Voraussetzung für das Volk als kollektives Subjekt begriffen werden. Der einzelne muß sich also seiner Subjekthaftigkeit bewußt sein, will er in Demokratie leben. Subjekt kann aber nur der sein, der sein „Ich“ gefunden hat, der „Ich“ sagen kann. Denn zum Subjekt gehört das Bewußtsein, daß der Mensch Verantwortung übernehmen kann, ja daß er verantwortlich für sein Tun ist.⁷ Damit wird sein Leben als „Antwort“ deutlich. Der responsorische Cha-

rakter menschlichen Lebens ist von großer Bedeutung.

Diese Verantwortlichkeit ist gerade in der Bewältigung der Vergangenheit in der ehemaligen DDR sehr wichtig. Die bisherige Entwicklung der Einheit Deutschlands zeigt eine gewisse Tragik darin, daß diese Verantwortlichkeit verneint wird, daß man ihr ausweicht. Die Aufarbeitung der Staatssicherheitsproblematik in der ehemaligen DDR läßt dies in aller Deutlichkeit erkennen.

Der tschechische Schriftsteller M. Macourek bringt in seiner Geschichte „Die Raupe“ dafür ein gutes Bild: Eine Raupe hatte den Sommer über eine Stellung im Gemüsehandel angenommen. Sie machte „Fettlebe“. Eine so gute Zeit hatte sie noch nicht erlebt. Dann kamen plötzlich unangenehme Leute, die Rechnungen einforderten. Doch die Raupe entschuldigte sich für einen Augenblick, puppte sich ein und entflatterte vor den immer noch wartenden Leuten als ein Schmetterling. Und dieser Schmetterling sagte zu den Leuten: „Was habe ich mit der Raupe zu tun?“⁸

Jedes Suchen nach Verantwortlichkeit in der ehemaligen DDR findet nur leere Hüllen. Manchmal auch nur leere Worthüllen, etwa: Wo sind die verantwortlichen Institutionen? Letztlich ist mit dieser Geschichte eine geniale Beschreibung des bisher herrschenden Gesellschaftsmodells in sozialistischen Staaten gelungen. Dieses Gesellschaftsmodell wird als stalinistisch bezeichnet. Es ist nach der Lehre

des Glaubens von jeher die Umrißlinien eines unsichtbaren, unendlichen Richters wahr. Diese Regungen scheinen wie eine wortfreie, natürliche Sprache, die Gott mit der Seele redet, und deren Weisungen das Heil dieser individuellen Seele und der Welt betreffen . . .

So wohnt auch diesen Regungen von Hause aus die Sinnbezüglichkeit auf eine unsichtbare Ordnung inne und auf ein geistig-persönliches Subjekt, das diese Ordnung vorschlägt. Und so wenig uns von der ausgedehnten Roterscheinung der roten Kugel auf deren Existenz ein Kausalschluß führt, so wenig auch von diesen Regungen ein Kausalschluß auf Gott. Aber in beiden Fällen präsentiert sich etwas im Erleben, was dem präsentierenden Material transzendent ist, aber gleichwohl in ihm mit erfaßt wird.“

⁷ Vgl. dazu H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1979.

⁸ M. Macourek, *Die Wolke im Zirkus*, Berlin 1966, S 21.

Lenins ganz einfach so zu fassen: Die Partei ist der Motor. Der Staat, das sind die Transmissionsriemen auf die Räder der Gesellschaft. Die Bewegung, die vom Motor, d. h. von der Partei ausgeht, wird durch die Instrumentarien Staat, Regierung und alle dazugehörigen Institutionen auf jene Institutionen übertragen, die die Gesellschaft ausmachen. Alles, was sich in der Gesellschaft bewegt, muß sich letztlich auf die Partei als Ursache zurückführen lassen. Damit entfällt die Vorstellung einer Gesellschaft, in der das freie Spiel der gesellschaftlichen Kräfte ein Gleichgewicht im Zusammenspiel von Subjekten herstellt. Das sozialistische Gesellschaftsmodell kennt nur ein Mitmachen. Es läßt dem einzelnen bzw. Gruppierungen, die sich als Einzelsubjekte oder auch als kollektives Subjekt in der Gesellschaft bewegen möchten, keinen eigenen Spielraum. Die Bürger der ehemaligen DDR kennen diese Anmaßung: Wenn etwas funktionierte, dann schmückte sich der Staat und die Partei mit Lorbeeren dafür; wenn Mangelerscheinungen auftraten, war der „Westen“, der Kapitalismus oder die Sabotage daran schuld.

Der sozialistische Staat selbst ist „politische Organisation der von ihrer marxistisch-leninistischen Partei geführten Arbeiterklasse.“⁹ Er ist Teil des politischen Systems der sozialistischen Gesellschaft, in dem die marxistisch-leninistische Partei der Arbeiterklasse lenkende und leitende Kraft ist. Die führende Rolle der SED gegenüber Staat und Gesellschaft kann dabei nur als eine Herrschaftsrolle verstanden werden, die dem Staat selbst keine Selbständigkeit einräumt.¹⁰

Dieses Gesellschaftsmodell wirkte sich nicht nur im Bereich der Wirtschaft verheerend aus, sondern auch im Hinblick

auf die eigene Vorstellungskraft, auf die eigene Fantasie, auf die Entwicklung der Kräfte, die zur Horizonterweiterung notwendig sind. Da nun das Parteiensystem in der DDR zusammengebrochen ist, könnte ja eigentlich die Gesellschaft ganz neu funktionieren. Kräfte sind ja vorhanden, sie müßten nur freigesetzt werden. Aber wir erkennen, daß das aufgezeigte Modell in den Köpfen der Menschen feste Strukturen gebildet hat. Wir warten immer noch darauf, daß etwas „durchgestellt“ wird, daß der Mensch zwar zur Verantwortung aufgerufen wird, daß ihm aber die Möglichkeit nicht eingeräumt wird, Verantwortung für die Strukturen zu übernehmen. So scheint mir die Situation in der bisherigen DDR einem Auto mit Motorschaden vergleichbar zu sein. Alle schieben und jeder schreit: „Nimm den Gang raus!“ Aber das geht nicht, denn es ist wie ein Automatikgetriebe! Vielleicht werden an diesem Bild die Schwierigkeiten deutlich und erklärbar, mit denen in der gegenwärtigen Situation sowohl die einzelnen als auch gesellschaftliche Gruppierungen zu kämpfen haben. Die Versuchung ist groß, dem bisher geltenden Gesellschaftsmodell eine Utopie entgegenzusetzen, eine Zielvorstellung, die die Realität des konkreten Lebens und letztlich die Stabilität des einzelnen in seiner Entscheidungsfähigkeit übersieht.

Deshalb sind zweitens, um die Herausforderung der Gesellschaft in bezug auf das Gewissen zu erkennen, die Probleme der Wertvermittlung sehr wichtig.

Die bisherige DDR-Führung formulierte als Gesellschaftsziel die Befriedigung der immer größer werdenden kulturellen und materiellen Bedürfnisse. Gesellschaft und Erfolg in der Gesellschaft wurden mit dem Begriff der Bedürfnisbefriedigung ge-

⁹ Philosophisches Wörterbuch, Berlin ¹⁰ 1975, 1163.

¹⁰ Vgl. zum Ganzen W. Weinrich, Kirche — Staat — Gesellschaft. Verhältnisbestimmung für die katholische Kirche in der DDR, in: Theologisches Bulletin 22 (1990) 37—48.

kennzeichnet. Die Realisierung dieser Zielvorstellungen bestand in der Befriedigung direkter materieller Bedürfnisse. Wie oft sagten uns Menschen nach der normalen Arbeitszeit, daß jetzt die „zweite Schicht“ beginne: die Nahrungssuche. Es besteht derzeit die Gefahr, daß diesem Gesellschaftsmodell unter ökonomistischen Zwängen nichts Neues entgegengesetzt wird, sondern daß die gleichen Ziele verfolgt werden, die bisher galten, nur jetzt unter neuen Bedingungen, mit größeren Möglichkeiten, mit größerer Effizienz: Die materiellen und kulturellen Bedürfnisse lassen sich nun im Sinne des Angebotes leichter befriedigen, wenn sie auch nicht immer finanziell leistbar sind. Aber diese Bedürfnisbefriedigung verdeckt eigentlich, daß wir uns nach den Zielen eines Menschen, der zu sich selbst gekommen ist, fragen müssen. War bisher das Leben eines Menschen in der ehemaligen DDR relativ ausgefüllt mit der Sicherung der äußeren Bedingungen des Lebens, so kommt nun der Frage Bedeutung zu, wieweit nicht die Würde des Menschen auch durch andere Wertverwirklichungen erkennbar sein müßte. Der ökonomische Bereich als Maßstab ist übermächtig. Aber die Verpflichtung des Lebensschutzes, die Verantwortlichkeit für den eigenen Lebensentwurf, für das Risiko der eigenen Entscheidung, diese Maßstäbe sind noch nicht im Bewußtsein. Hier liegt wohl für die Kirche als Wertträger eine wesentliche Aufgabe. Der entscheidende Beitrag der Kirche auf dem Gebiet der Erziehung zur Demokratiefähigkeit würde dann bedeuten, daß sie dem Selbststand des Menschen, dessen, der Ich sagen kann, dessen, dem es möglich ist

Verantwortung zu übernehmen, zu dienen sucht. Dadurch würde Kirche als Anwalt des Menschen erkennbar.¹¹ Damit hat Demokratie wesentlich etwas mit dem Menschenbild zu tun, mit dem Verständnis der Würde der menschlichen Person. Was Demokratie im letzten bedeutet, wird darin abzulesen sein, ob die Würde der Person sich von der Gesellschaft her ableitet oder ob ihr eine Eigenständigkeit, ein Wert an sich zukommt. Nach christlicher Überzeugung verleiht ja nicht die Gesellschaft die Würde einer Person, sondern sie ist dem Menschen in allen Phasen seines Lebens eigen. Ihre Gestalt findet sie in Rationalität, in Freiheit und im Gewissen. Aus dieser Würde der Person leiten sich die Grundrechte der Menschen ab. Diese müssen sich in der Gesellschaft, unabhängig von den Bedingungen, die diese Gesellschaft bestimmen, ausdrücken. Diese Bedingungen dürfen nie zu Begründungen werden.¹² Diese Rechte der menschlichen Person umfassen seine Persönlichkeitsrechte, die Glaubens-, die Meinungs- und die Gewissensfreiheit, das Recht auf Leben, Versammlungsfreiheit und vieles andere, aber auch seine sozialen Rechte und die wirtschaftlichen Notwendigkeiten. Besonders ist hier auf das Erziehungsrecht der Eltern hinzuweisen, das in Übereinstimmung mit den Interessen des Kindes und der Wahrung seiner Rechte auszuüben ist. Auch das Recht auf Leben gehört in diese Wertskala. Es fordert uns Christen auf, dafür zu sorgen, daß jeder Mensch willkommen ist.¹³

Wird im Blick auf den Menschen sein Personsein vergessen, nimmt man den Verlust von Personalität hin, dann tritt ein

¹¹ Zum Problem Kirche und Demokratie informiert: H. Abromeit/G. Wewer (Hg.). Die Kirchen und die Politik. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis, Opladen 1989.

¹² Vgl. U. Körner, Vom Sinn und Wert menschlichen Lebens. Überlegungen eines Medizinethikers, Berlin 1986.

¹³ Vgl. Ökumenische Versammlung „Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung“ Erarbeitung Nr. 6 „Den Menschen dienen — das Leben bewahren“.

Verlust von Kultur ein. Dann zählt nur noch das Faktische, und es verarmen Werte in ihrer gesamt menschlichen Bedeutung. Das bedeutet, daß nur noch ein Ziel fixiert wird und nur ein Ziel unser Tun bestimmt, der Weg dorthin aber fast als unwichtig erklärt wird, ja, als vernachlässigbar angesehen wird. Die Gefahr ist groß, daß dann gesagt wird, der Zweck heilige die Mittel. Dieses Vergessen der Gegenwart kann dazu führen, daß der Prozeß, in dem sich das Leben als Gegenwart ereignet, nicht als wichtig genommen wird und der konkrete Mensch aus dem Blickwinkel gerät. Deshalb gehört in einer Demokratie die Willensbildung selbst schon zur Entscheidung. Utopien können den Menschen auf eine Zukunft hin fixieren. Fortschrittsglaube kann zur Angst führen oder zur Hybris, zu einer Überschätzung der eigenen Möglichkeit. In dieser Hinsicht kommt dem Suchen nach einem Konsens in der Gesellschaft, nach einer Gemeinsamkeit größte Bedeutung zu.

3. Das Gewissen als Adressat

Kirchlicher Dienst auf dem Weg zur Demokratie könnte somit als Beitrag zur Bildung des Gewissens formuliert werden. Die Modelle für die Zukunft können nicht in Einzelheiten beschrieben werden. Gerade die Erkenntnis, daß Zukunftshoffnungen zu Utopien entarten können, macht es notwendig, den Menschen in seinem Jetzt zu festigen, um ihn für die Zukunft sicher zu machen. Und dieses Jetzt des Menschen kann als die Fähigkeit zum Gewissen umschrieben werden. Damit ist einerseits festzuhalten, daß es beim Gewissen um ein Wissen geht und somit die geistige Horizonterweiterung

zum Bemühen um die Gewissensbildung gehört, daß aber gleichzeitig Orientierungen angeboten werden, die sich bewährt haben, nicht im Sinne der Nützlichkeit, sondern als systemübergreifende und zeitübergreifende Modelle von Lebensentwürfen.

Die größte Gefahr für die Gewissensbildung ist die Blindheit des Fanatismus: die Einengung des eigenen Horizontes von außen oder auch die Willkür von innen. Gerade das Christentum erfährt in unserer Gesellschaft neu die Infragestellung durch vielfältige gesellschaftliche Entwürfe. Das Christentum sollte diese Konkurrenz nicht scheuen, wenn es alte Wahrheiten immer neu darstellt, sondern das Vertrauen in die Gewissensentscheidung des einzelnen signalisieren, die sich auf Prämissen seiner Entscheidung stützen kann, die unabhängig von äußeren Stützen im Herzen der Menschen selbst liegen. Gewissensbildung ist Ziel kirchlichen Dienstes. Die Wende in der DDR kann dafür einige Beispiele bieten: Die Übersetzung für Volksherrschaft in DDR-deutsch lautete in der neuen Situation: „Wir sind das Volk!“¹⁴ Das war keine Anmaßung, sondern realisierte sich gerade auch in den politischen Debatten am „Runden Tisch“.¹⁵ Eine erste Lehre kann aus den Diskussionen am „Runden Tisch“ gezogen werden im Hinblick auf unser Thema: Am „Runden Tisch“ bekam die Politik wieder ein menschliches Gesicht. Die Enthüllungen über den Mißbrauch des vergangenen Systems offenbarten die Anonymität von Macht und ihrer Struktur. Diese unterwarfen blind. Jetzt standen in aller Öffentlichkeit Menschen für ihre Meinung ein, formulierten politische Überzeugungen, hatten ein eigenes Gesicht und einen Namen. Durch Übertragungen im Fernseh-

¹⁴ Vgl. die Literatur zur „Wende“, z. B. Unser Glaube mischt sich ein . . . Evangelische Kirche in der DDR 1989, Bericht, Fragen, Verdeutlichungen, hg. von H. J. Hildebrand und G. Thomas, Berlin 1990.

¹⁵ Vom Runden Tisch zum Parlament, hg. V. H. Herles und E. Rose, Bonn 1990.

hen konnte dieser Prozeß landesweit beobachtet werden und hatte dadurch auch eine große Wirkung, was die Besinnung auf die eigenen Möglichkeiten betrifft. Zur Gewissensbildung gehört also, daß man das Gesicht eines Menschen erkennen kann, erkennbar macht. Die Gewissensentscheidung nämlich ist nicht eine anonyme eigene Meinung. Diese Form verfehlter Gewissensentscheidung begegnet oft in existenzfordernden Situationen, in denen Menschen mit fertigen Meinungen Forderungen an die Gesellschaft stellen. Wichtig wäre dagegen, daß man sich in eigener Person in das Suchen nach einem Konsens einbringt und dabei einen unverwechselbaren Beitrag leistet. Ein zweites betrifft die Bedeutung der Sprache. Demokratie mußte in unserer Gesellschaft gelernt werden, indem man neu sprechen lernte. Politik wurde im bisherigen System in überhöhter Sprache vorgetragen: Die „Erhabenen“ sprachen. In den Diskussionen am „Runden Tisch“ kam der Alltag in den Blick und es war unmöglich, ihn mit alten Vokabeln zu fassen. Sicherlich wurde gerade in den Diskussionen deutlich, wie schwer es ist, sich mit eigenen Worten verständlich zu machen, den anderen zu überzeugen. Aber gerade dieses Bemühen um das Eigene in der Sprache war ein Schritt zur Demokratie im Sinn der Selbstbestimmung aus Selbstbewußtsein. Die Sprache, die sich in der Öffentlichkeit der Diskussion stellte, die Worte, die man für die Wirklichkeit fand, sie waren nicht letzter Maßstab, aber sie waren der Versuch, sich in verständlicher Weise zu artikulieren, sich wahrzunehmen.

Drittens wurde deutlich, daß Gewissensbildung die öffentliche Auseinanderset-

zung voraussetzt. Das bedeutet: politische Kultur ist gefordert. Gerade die Menschen in der ehemaligen DDR waren es nicht gewohnt, eine Meinung frei und verständlich zu artikulieren, wir waren es nicht gewohnt, miteinander friedvoll zu streiten. Die Meinungsbildung, gerade in der Vielfalt der Themen des „Runden Tisches“ zeigte, wie man es gemeinsam erlernte, politisch zu denken. Es wurde deutlich, daß sich niemand mehr hinter leeren Phrasen verstecken konnte, sondern letztlich für die Entscheidungen auch einstehen mußte.

Wie oft wird in der Vielfalt modernen Lebens gefragt: Als was tust du das? Als Direktor, als Hausbesitzer, als Angestellter, als Abhängiger, als Ehemann, Ehefrau? Wir sind ein Rollenspiel gewöhnt, das letztlich die Identität in der Vielfalt menschlicher Möglichkeiten gefährdet. Bedingungen und Begründungen werden nicht mehr auseinandergehalten. Die Entscheidungen werden dann nach subjektiven Maßstäben gefällt. Letztlich zeigt der Weg zur Demokratie die Notwendigkeit des Gewissens für diese Demokratie. Denn es wird nur das Bestand haben, was der einzelne in seinem Gewissen mitträgt. Nur die Gewissensentscheidungen des einzelnen machen Sozialisation möglich. Das tiefe Mißtrauen in den Menschen kann nicht durch ein perfektes Normenkorsett überwunden werden, sondern nur im Vertrauen auf einen Konsens, der eine gemeinsame Willensbildung von Menschen ermöglicht, die bereit sind, als einzelne Verantwortung zu übernehmen. Und diese Übersetzung von der Verantwortung des einzelnen als Gewissen wäre ein Lernergebnis der politischen gesellschaftlichen Entwicklung in Osteuropa.

HERIBERT SCHMITZ

Mandat und Nihil obstat des Theologieprofessors

Die Rechtsinstitute „Mandatum“ und „Nihil obstat“ des kirchlichen Hochschulrechts bereiten immer wieder Schwierigkeiten. Meistens lassen sich diese Schwierigkeiten überwinden, wenn die Bedeutung der Rechtsinstitute erkannt und die einschlägigen Rechtsnormen recht- und gesetzmäßig angewendet werden. Daher ist zunächst nach der rechtlichen Relevanz der kirchenamtlichen Beauftragung (I) und der Mitwirkung des Apostolischen Stuhls (II) zu fragen, bevor auf Konfliktpunkte in der Vorgehensweise (III), auf Rekursmöglichkeiten (IV) und auf die Frage des Schadensersatzes oder der Wiedergutmachung (V) eingegangen wird.

1. Erfordernis der Beauftragung

Wer an einer wissenschaftlichen Hochschule katholische Theologie lehrt, bedarf eines Auftrags der zuständigen kirchlichen Autorität. Diese Beauftragung wurde seit langem „missio canonica“ genannt¹; das kirchliche Gesetzbuch von 1983 verwendet etwas zurückhaltender den Begriff „mandatum“ in der gleichen Bedeutung². Diese Grundnorm über die kirchenamtliche Beauftragung gilt entsprechend der Zweigliedrigkeit des kirchlichen Hochschulwesens sowohl gemäß c. 812³ für den Bereich der Katholischen Universitäten, die den einer jeden Universität eigenen Auftrag als einen auf der Wissenschaftspflege aufruhenden, vom katholischen Glauben geprägten Bildungsauftrag verwirklichen, als auch gemäß c. 818⁴ für die Kirchlichen Universitäten und Fakultäten, die der katholischen Theologie und den mit dieser verbundenen Wissenschaften in Forschung, Lehre und Studium in besonderer Weise

I. Kirchenamtliche Beauftragung

Mandat und Nihil obstat bezeichnen die kirchenamtliche Beauftragung für die Lehre der katholischen Theologie. Die Bestimmungen des kirchlichen Hochschulrechts über Mandat und Nihil obstat finden sich in verschiedenen Gesetzen mit je unterschiedlicher Qualität.

¹ Vgl. *Ilona Riedel-Spangenberg*, Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des Begriffes »missio canonica« und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache, Paderborn 1991.

² Der Wechsel in der Terminologie könnte darauf hinweisen, daß eine Modifizierung der Bedeutung der geforderten Beauftragung intendiert ist; vgl. *Sharon A. Ewart*, Implications of Canon 812 for Federal Constitutionality of Government Aid to Catholic Colleges and Universities, in: *The Jurist* 50 (1990) 167–197, 168.

³ C. 812: „Qui in studiorum superiorum institutis quibuslibet disciplinas tradunt theologicas, auctoritatis ecclesiasticae competentis mandatum habeant oportet.“ („Wer an einer Hochschule eine theologische Disziplin vertritt, muß einen Auftrag der zuständigen kirchlichen Autorität haben.“) Die Begriffe „disciplina theologica“ und „disciplinae ad fidem vel mores pertinentes/spectantes“ umgreifen einerseits alle in einer Katholisch-Theologischen Fakultät gelehrt theologischen Fächer, andererseits aber auch die theologischen Disziplinen außerhalb einer Katholisch-Theologischen Fakultät, jedoch nicht alle Fächer, die möglicherweise an einer sogenannten „Kirchlichen“ Hochschulinstitution gelehrt werden; vgl. *Heribert Schmitz*, Glaubensbekenntnis und Treueid der Theologieprofessoren, in: *Ders.*, Studien zum kirchlichen Hochschulrecht (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 8, Würzburg 1990, [= StudkirchHschulR]), 285–297, 294 f.

⁴ C. 818: „Quae de universitatibus catholicis in cann. 810, 812 et 813 statuuntur praescripta, de universitatibus facultatibusque ecclesiasticis quoque valent.“ („Die Vorschriften der cann. 810, 812 und 813 für die katholischen Universitäten gelten auch für die kirchlichen Universitäten und Fakultäten.“)

dienen⁵. Für beide Bereiche ist die in den Bestimmungen der cc. 812, 818 positivierete Grundnorm in rangniederen Gesetzen spezifiziert und präzisiert; zugleich wird ihre Begründetheit dargetan⁶.

Im deutschen Konkordatsrecht hat sich die Kirche für die in der Lehre Tätigen an den staatlichen Katholisch-Theologischen Fakultäten, ohne Rücksicht auf das Fachgebiet, und für die außerhalb einer Katholisch-Theologischen Fakultät eine theologische Disziplin Lehrenden anstelle

der Erteilung des Mandats (*Missio canonica*) mit einem *Nihil obstat* des zuständigen Ortsordinarius begnügt⁷. Dieses *Nihil obstat* ist im Gegensatz zu dem inhaltlich positiv zu verstehenden Mandat (der *Missio canonica*) die negative Erklärung, daß gegen den Vorgeschlagenen hinsichtlich seiner Lehre und seines Lebenswandels keine Einwendungen erhoben werden⁸. Gemäß dem österreichischen Konkordatsrecht⁹ ist die „Zustimmung der zuständigen kirchlichen Behörde“

⁵ Zu Begriff und Arten der kirchlichen Hochschulen vgl. *Heribert Schmitz*, Kirchliche Hochschulen in der Spannung zwischen Kirche und Staat. Entwicklung-Stand-Tendenzen, in: *Richard Puza — Abraham P. Kustermann* (Hg.), *Eine Kirche — Ein Recht? Kirchenrechtliche Konflikte zwischen Rom und den deutschen Ortskirchen* (= *Hohenheimer Protokolle* 34), Stuttgart 1990, 101-121, 105-111.

⁶ Für den Bereich der Katholischen Universitäten vgl. *Johannes Paul II.*, Apostolische Konstitution „*Ex corde Ecclesiae*“ vom 15. August 1990, in: AAS 82 (1990), 1475-1510; deutsche Übersetzung in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Heft 99, Bonn 1991. In Art. 4 § 3 der „*Normae generales*“ dieses Gesetzes ist bestimmt, wobei in der Fußnote auf c. 812 verwiesen wird: „*Modis, diversis academicis disciplinis congruentibus, omnibus catholicis docentibus fideliter accipiendae sunt, ceterisque omnibus docentibus observandae, doctrina et de morum disciplina catholica, tum in pervestigando tum in instituendo. In primis theologi catholici, conscii se Ecclesiae persequi mandatum, fideles sint erga Ecclesiae Magisterium, uti Sacrarum Litterarum et Sacrae Traditionis interpretem authenticum.*“ („Auf eine Weise, die den verschiedenen akademischen Disziplinen entspricht, sind die katholische Lehre und die katholische Sittenordnung sowohl in der Forschung wie in der Unterweisung von allen katholischen Dozenten getreu anzunehmen und von den übrigen zu beachten. Insbesondere die katholischen Theologen haben im Bewußtsein dessen, daß sie einen Auftrag der Kirche wahrnehmen, dem Lehramt der Kirche als dem authentischen Interpreten von Schrift und Überlieferung treu zu sein.“) Für den Bereich der Kirchlichen Universitäten/Fakultäten vgl. *Johannes Paul II.*, Apostolische Konstitution „*Sapientia Christiana*“ (= *SapChrist*) vom 15. April 1979 mit den dazu gehörenden Ausführungsbestimmungen, „*Ordinationes*“ genannt (= *OrdSapChrist*), vom 29. April 1979, in: AAS 71 (1979) 469-499 und 500-521; in deutscher Übersetzung in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Heft 9, Zweite, nicht kenntlich gemachte, erweiterte Auflage, Bonn o. J. [1. Aufl. 1979], 3—30 und 31—49. Dieses bereits 1979 erlassene Hochschulgesetz gilt nach Inkrafttreten des CIC von 1983 gemäß c. 6 § 1 n. 2 unverändert als Spezialgesetz zu cc. 815-821 weiter, da es den Bestimmungen des CIC nicht zuwiderläuft.

In Art. 27 § 1 Satz 1 *SapChrist* ist bestimmt: „*Missionem canonicam ... accipere debent, ..., qui disciplinas ad fidem vel mores spectantes docent; non enim propria auctoritate docent, sed vi missionis ab Ecclesia acceptae.*“ („Wer in Disziplinen unterrichtet, die Glaube oder Sitten betreffen, muß ... die *Missio canonica* erhalten; sie unterrichten ja nicht in eigener Autorität, sondern kraft der von der Kirche empfangenen Sendung.“)

⁷ Die gemäß dem deutschen Konkordatsrecht *Nihil obstat* genannte kirchliche Mitwirkung läßt sich zurückverfolgen bis in das ausgehende 18. Jahrhundert; vgl. *Heinz Mussinghoff*, *Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche*, Mainz 1979.

⁸ Vgl. dazu *Werner Weber*, *Theologische Fakultäten, staatliche Pädagogische und Philosophisch-Theologische Hochschulen: Ernst Friesenhahn — Ulrich Scheuner* (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland II*, Berlin 1975, 568-596, 575-582; *Reinhard Lettmann*, *Das bischöfliche „nihil obstat“ für die Lehrtätigkeit an theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten in Deutschland: Investigationes theologico-canonicae* (= *Festschrift Wilhelm Bertrams*), Roma 1978, 273-289; *Paul Mikat*, *Staatskirchenrechtliche Bemerkungen zur Nihil-obstat-Problematik: AfK 148*, 1979, 93—106; *Alexander Hollerbach*, *Die Theologischen Fakultäten und ihr Lehrpersonal im Beziehungsgefüge von Staat und Kirche*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* (16): *Theologie in der Universität*, Münster 1982, 69—102, 82—84.

⁹ Österreichisches Konkordat vom 5. Juni 1933, Art. 5 § 3.

erforderlich¹⁰. Mit dem Begriff „Zustimmung“ ist eine Formulierung gewählt, die auf einen Akt mit positivem Inhalt hinweist¹¹.

Gemäß den in diesem Punkt gleichlautenden verbindlichen Akkommodationsdekreten¹², die der Akkommodation und Applikation des kirchlichen Hochschulrechtes für die konkordatar normierten Bereiche dienen¹³, obliegt es dem betreffenden Ortsordinarius, „das ‚Nihil obstat‘, d. h. die Missio Canonica, die zur Ausübung des Professorenamtes oder jedwe-

der Lehrtätigkeit erforderlich ist, nach Norm des Konkordatsrechtes zu erteilen oder zu widerrufen“ (Nr. 1 Buchst. c Ziff. 1 AkkommDekr-dt/öst)¹⁴. Der Apostolische Stuhl erkennt demnach das bischöfliche Nihil obstat des deutschen Konkordatsrechtes wie auch die nach österreichischem Konkordatsrecht geforderte Zustimmung der zuständigen kirchlichen Behörde als Mandat (Missio canonica) an, obwohl die inhaltlichen Unterschiede¹⁵ nicht zu übersehen sind¹⁶.

¹⁰ Das Erfordernis der kirchlichen Zustimmung wurde nicht erst durch das Konkordat von 1933 eingeführt; es läßt sich bis in das Jahr 1850 zurückverfolgen; vgl. die Nachweise bei *Herbert Kalb, Irmgard Rath-Kathrein, Karl Weber*, Rechtsfragen der Habilitation an Katholisch-Theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten, in: ÖAKR 37 (1987/88) 305-328, 314 mit Anm. 64.

¹¹ Mit gutem Grund bezeichnet *Hugo Schwendenwein*, Die Universität im Spannungsfeld von Kirche und Staat, Wien 1988, 17, die Zustimmung als den Akt, „durch den die Kirche ihr ‚Ja‘ zu einem theologischen Universitätslehrer zum Ausdruck bringt“. Die österreichische Verwaltungspraxis spricht im Hinblick auf diese Zustimmung vom bischöflichen „Placet“; *H. Schwendenwein*, ebd. 19 Anm. 82.

¹² Vgl. für den deutschen Bereich: SC InstCath, (Decretum) de Facultatibus Theologicis Catholicis in studiorum universitatibus civilibus in ambitu conferentiae episcoporum Germaniae sitis, quo praescripta Constitutionis Apostolicae «Sapientia Christiana» atque adnexarum «Ordinationes» eisdem rite accommodantur et applicantur vom 1. Januar 1983 (= AkkommDekr-dt), in: AAS 75 (1983 I) 336-341; deutsche Übersetzung in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Heft 9, 50-55 und StudkirchHschulR 427-432.

Mit Dekret vom gleichen Tag, das gleichsam als Anhang beigefügt ist (in: AAS 75 [1983 I] 342; deutsche Übersetzung in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Heft 9, 56 und StudkirchHschulR 433), wurde angeordnet, daß das Akkommodationsdekret hinsichtlich der Rechte des Diözesanordinarius und der Bestimmungen über die Dozenten in Deutschland auch dort einzuhalten ist, wo eine theologische Disziplin außerhalb Katholisch-Theologischer Fakultäten gelehrt wird.

Vgl. für den österreichischen Bereich: SC InstCath, Decretum de Facultatibus Theologicis Catholicis in studiorum Universitatibus civilibus in ambitu conferentiae episcoporum Austriae sitis, quo praescripta Constitutionis Apostolicae «Sapientia Christiana» atque adnexarum «Ordinationes» eisdem rite accommodantur et applicantur vom 1. November 1983 (= AkkommDekr-öst), in: AAS 76 (1984) 616-621; deutsche Übersetzung in: Abl der Österreichischen Bischofskonferenz Nr. 2 (1984) 22-24. — Das österreichische Akkommodationsdekret entspricht mit wenigen Ausnahmen inhaltlich und wörtlich dem deutschen Akkommodationsdekret; abgesehen von den notwendigen Verweisen auf das österreichische Konkordat und auf österreichisches Partikularrecht sowie der Nennung der Österreichischen Bischofskonferenz (vgl. Einleitung [an drei Stellen], Nr. 2, 9, 12, 17, 18) handelt es sich um Abweichungen in Nr. 1 Buchst. a, 12 Schlußsatz, 13, 14 und 19; eine Nr. 20 AkkommDekr-dt entsprechende Bestimmung fehlt. — Vgl. zur Entstehung des AkkommDekr-öst und zu seiner ersten Ausführung den in der Zeit von Juli 1982 bis Oktober 1984 zwischen Erzbischof-Coadiutor Dr. Franz Jachym, Wien, und dem Verfasser geführten Briefwechsel.

¹³ Vgl. *Heribert Schmitz*, Katholisch-Theologische Fakultäten im Spannungsfeld kirchlichen und staatlichen Hochschulrechts, in: AfkKR 154 (1985) 433-451 = StudkirchHschulR 211-229.

¹⁴ Diese Bestimmung wird in Nr. 5 Satz 3 AkkommDekr-dt/öst wiederholt: „Die Missio Canonica, d. h. das ‚Nihil obstat‘, erteilt oder widerruft der Ortsordinarius (vgl. Nr. 1, c 1) nach Norm des Konkordatsrechtes.“

¹⁵ Vgl. *H. Kalb* u. a., Rechtsfragen der Habilitation 321 f.

¹⁶ Diese Anerkennung war für den deutschen Bereich schon in der Instruktion der Studienkongregation vom 7. Juli 1932 (abgedruckt in: *H. Mussinghoff*, Theologische Fakultäten 523-527, deutsche Übersetzung in: AfkKR 125, 1951/52, 262-267) enthalten; gemäß Abschnitt II Nr. 3 dieser Instruktion wurde die aufgrund kirchlichen Hochschulrechtes erforderliche Missio canonica gemäß den Bestimmungen der Konkordate über das bischöfliche Nihil obstat verliehen und zurückgenommen: „Missio canonica (Ord. art. 5, 5 °) datur et retrahitur ab Episcopo ad normas in Concordatis statutas (Conc. Boruss., Protoc. fin. ad art. 12; Concord. Bav. art. 3, §§ 1,2)“.

2. Rechtsnatur der Beauftragung

Amtliches Verkünden der katholischen Glaubenslehre, zu dem auch die Tätigkeit im wissenschaftlichen theologischen Lehramt zählt, erfordert eine Beauftragung durch die zuständige kirchliche Autorität, und zwar unabhängig davon, ob es sich um Priester, Diakone oder Laien handelt¹⁷. Jedem Glied der Kirche steht zwar das in c. 218 und c. 229 § 3 ausdrücklich anerkannte Recht zu, theologische Wissenschaften zu betreiben; es tut dies in eigener Verantwortung und in eigenem Namen, es besitzt Forschungsfreiheit und die Freiheit der sachkundigen Meinungsäußerung. Wer aber katholische Theologie in einer Hochschulinstitution jeder Art öffentlich lehrt, benötigt dazu eine „mandatum“ genannte Lehrbeauftragung der kirchlichen Autorität (cc. 229 § 3, 812, 818). Dieses Mandat ist zu definieren als der kirchenamtlich erteilte Auftrag, katholische Theologie in wissenschaftlicher Lehre öffentlich im Namen der Kirche zu vertreten. Das Mandat beinhaltet Bevollmächtigung zur Teilhabe an der

amtlichen kirchlichen Lehrverkündigung, ohne daß dadurch die eigene Verantwortung des Lehrenden eingeschränkt oder aufgehoben ist¹⁸. Das Mandat enthält damit ein inhaltliches Mehr gegenüber der Sendung, etwas im Namen der Kirche auszuüben¹⁹. Das Mandat überträgt Teilhabe an einer der kirchlichen Autorität zukommenden Aufgabe, näherhin die Ermächtigung zur kirchlichen Lehrverkündigung²⁰, d. h. zur Glaubensverkündigung in der Form der Theologie²¹.

Mit dem Rechtsinstitut des Mandats hat sich die kirchliche Autorität im Hochschulbereich, dem eine weitgesteckte Autonomie in den akademischen Angelegenheiten zuerkannt ist, ein Mitwirkungsrecht bei der Bestellung der Dozenten gesichert. Das Mandat ist demnach vom Akt der Bestellung zu unterscheiden, der von der Autorität zu setzen ist, die je nach Verfassungs- und Organisationsstruktur der Hochschule dazu zuständig ist. Diefür die Ernennung zuständige Autorität kann die in Aussicht genommene Person erst zum Dozenten ernennen, wenn die

¹⁷ Für die Verkündigung in der Weise der Predigt erhalten Priester und Diakone die erforderliche Befugnis aufgrund ihrer im Sakrament der Ordination zuteil gewordenen Befähigung von Rechts wegen (c. 764), Laien dagegen durch besondere Beauftragung (vgl. c. 766). Für das wissenschaftliche theologische Lehramt wird diese Unterscheidung aber vom kirchlichen Gesetzbuch in c. 812 gerade nicht gemacht; gemäß c. 229 § 3 sind auch Laien befähigt, dieses Mandat zu erhalten. Vgl. *Heribert Schmitz*, Probleme und Konflikte im kirchlichen Hochschulbereich, in: *Revue de droit canonique* 41 (1991) 97–147.

¹⁸ Vgl. *Heinrich Mussinghoff* zu c. 812, in: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, hrsg. von *Klaus Lüdicke*, Essen, 3. Erg.—Lfg. vom Mai 1986, Rd.—Nr. 8 Abs. 2.

¹⁹ Vgl. zum Unterschied von „mandatum“ (cc. 229 § 3, 812, 818) und einem Handeln „nomine Ecclesiae“ (cc. 116 § 1, 313) auch die beide Weisen differenzierende Formulierung in c. 675 § 3 betreffend das Apostolat der Ordensinstitute: „Actio apostolica, nomine et mandato Ecclesiae exercenda, in eius communione peragatur.“ — Vgl. auch *Jean Passicos*, Du mandat à la mission exercée «au nom de l'Eglise», in: *L'Année Canonique* 29 (1985-1986) 105-113, wo die Entwicklung vom Mandat der Hierarchie für die Katholische Aktion zur Sendung eines öffentlichen kirchlichen Vereins, seine Ziele auch selbst im Namen der Kirche zu verfolgen, aufgezeigt ist.

²⁰ Aus diesem Grund sind der zuerkannten Wissenschaftsfreiheit im Bereich der Lehre engere Grenzen gesetzt als im Bereich der Forschung; vgl. *Heribert Schmitz*, Konfliktfelder und Lösungswege im kirchlichen Hochschulbereich. Bemerkungen zu notorischen aktuellen Problemen, in: (*R. Puza* — *A. P. Kuster-mann* (Hg.), *Eine Kirche — Ein Recht?* 132-134; vgl. auch *H. Schmitz*, Probleme und Konflikte, 127–132.

²¹ Vgl. *SC Cler*, Directorium Catechisticum Generale vom 11. April 1971, in: *AAS* 64 (1972) 97–176, abgedruckt in: *Xaverius Ochoa*, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae IV*, Romae 1974, 5991-6023, n. 3965; in N. 17 werden vier Formen des Verkündigungsdienstes der Kirche unterschieden: 1) evangelizatio seu praedicatio missionaria, 2) forma catechetica, 3) forma liturgica und 4) „forma theologica, scilicet pertractatio systematica et investigatio scientifica veritatum fidei“.

zuständige kirchliche Autorität dieser Person das Mandat zur kirchenamtlichen Lehrverkündigung erteilt hat. Da c. 812 nur von einem „Auftrag haben müssen“ („mandatum habeant oportet“) spricht, stellt sich die Frage, ob das Mandat der zuständigen kirchlichen Autorität die Wirksamkeit oder nur die Erlaubtheit der Bestellung zum Dozenten durch die zuständige Autorität betrifft. Daher könnte zunächst gemäß c. 10 davon auszugehen sein, daß es sich nur um eine Erlaubtheitsvoraussetzung handelt, da die Nichtigkeit des Rechtsaktes oder die Unfähigkeit der Person nicht ausdrücklich festgelegt ist; außerdem wäre zu beachten, daß Gesetze, die das freie Entscheidungsrecht, im anstehenden Fall das Ernennungsrecht der einstellenden Autorität, einschränken, gemäß c. 18 der engen Interpretation unterliegen²². Dieses Ergebnis übersieht indessen, daß in c. 10 durch das Erfordernis des „expresse“ nur ein stillschweigendes, nicht aber ein einschlußweise geschehenes Festlegen der Nichtigkeit oder der Unfähigkeit ausgeschlossen ist. Da Katholische Theologie in wissenschaftlicher Lehre nur aufgrund kirchenamtlicher Ermächtigung geschehen kann, die betreffende Person ohne die kirchenamtliche Ermächtigung also nicht zu wissenschaftlicher Lehre der Katholischen Theologie befähigt ist, kann sie nicht rechtswirksam zum Dozenten ernannt werden; denn sie erfüllt eine vom

Wesen der Theologie als kirchengebundener und kirchenbezogener Wissenschaft geforderte Grundvoraussetzung für die Ernennung nicht. Daher ist die Nichtigkeit der Ernennung als einschlußweise statuiert anzusehen.

Das Mandat der zuständigen kirchlichen Autorität ist als Verwaltungsakt (c. 35), näherhin als Dekret (c. 48) zu qualifizieren, durch das von der zuständigen kirchlichen Autorität eine Verfügung für den Einzelfall getroffen wird²³: Eine bestimmte Person wird zur Teilhabe an der kirchenamtlichen Lehrverkündigung als Dozent in einer Katholisch-Theologischen Fakultät oder außerhalb einer solchen Fakultät in einer theologischen Disziplin ermächtigt.

II. Mitwirkung des Apostolischen Stuhls

Die zuständige kirchliche Autorität darf die Mandat genannte kirchenamtliche Beauftragung zur Lehre der katholischen Theologie erst erteilen, wenn sie für die (von der zuständigen Hochschulautorität in Aussicht genommene) Person das Nihil obstat des Apostolischen Stuhls erhalten hat. Dieses Nihil obstat des Apostolischen Stuhls wird verkürzt auch „römisches“ Nihil obstat genannt, um es von dem sogenannten „bischöflichen“ Nihil obstat des Konkordatsrechts abzuheben.

1. Erfordernis des römischen Nihil obstat

Bereits seit der Neuordnung des kirchli-

²² Vgl. auch S. A. Euart, *Implications of Canon 812*, 194 f.

²³ Unter die Begriffe „*decisio*“ („*décision*“) und „*provisio*“ („*pouvoir à une situation*“) sind alle Akte zu fassen, die aufgrund der Kompetenz einer mit ausführender Gewalt betrauten Autorität ergehen; vgl. *Pedro Lombardia*, Zu cc. 48–49, in: *Code de droit canonique. Édition bilingue et annotée sous la responsabilité de l'Institut Martin de Azpilcueta. Traduction française établie à partir de la 4e édition espagnole sous la direction de Ernest Caparros, Michel Thériault, Jean Thorn* (= zit: *Caparros, Code*), Montréal 1990, 65: „comprendre tout un éventail d'expression de volonté, de jugement, de connaissance ou de souhait, qui relèvent de la compétence des offices ecclésiastiques dotés du pouvoir exécutif“; die Normen der cc. 48–58 über die Dekrete sind prinzipiell anwendbar auf alle Verwaltungsakte, für die es keine spezifische kanonische Regelung gibt (ebd. 64 f.). Der Begriff „*provisio*“ in c. 48 umfaßt jedenfalls nicht nur eine Verleihung (*provisio* im engen Sinn, z. B. eines Kirchenamtes), wie man aufgrund der deutschen Übersetzung in CIC-dt annehmen könnte, sondern ist im weiten Sinn zu verstehen als Anordnung oder Verfügung; vgl. *Hans Heimel — Helmuth Pree*, *Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht*, Wien-New York 1983, 60.

chen Hochschulrechts 1931 hatte sich der Apostolische Stuhl ein Mitwirkungsrecht bei der Bestellung von Dozenten reserviert. Das Nihil obstat des Apostolischen Stuhls wird gemäß geltendem kirchlichen Hochschulrecht benötigt zur Einstellung eines festanzustellenden Dozenten oder zur Ernennung in der höchsten Stufe des Dozentenamtes oder in beiden Fällen je nach Norm der Statuten (Art. 27 § 2 SapChrist; Art. 19 § 1 OrdSapChrist)²⁴.

Für bestimmte Fälle sieht das kirchliche Hochschulrecht jedoch Sonderregelungen vor²⁵. Fakultäten, die besonderen Vereinbarungen des Konkordatsrechts unterliegen, haben — wie Art. 19 § 4 OrdSapChrist eigens statuiert — die konkordatären Bestimmungen einzuhalten. Durch diese nachträglich eingefügte Bestimmung²⁶ sollte sichergestellt

werden, daß es entsprechend Art. 8 SapChrist bei der konkordatären Regelung auch im Fall des Nihil obstat des Apostolischen Stuhls bleibt. Die Mitwirkung der kirchlichen Autoritäten bei der Bestellung der in der Lehre Tätigen an den Katholisch-Theologischen Fakultäten ist in den Konkordaten erschöpfend geregelt. Danach ist das Einholen eines zusätzlichen Nihil obstat des Apostolischen Stuhls nicht vorgesehen. Dieses kirchliche Rechtsinstitut hat neben dem bischöflichen Nihil obstat bzw. der Zustimmung der zuständigen kirchlichen Behörde staatskirchenrechtlich keine Bedeutung. Durch die konkordatäre Regelung ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß die zuständige teilkirchliche Autorität aufgrund innerkirchlichen Rechts gehalten sein kann, das römische Nihil obstat einzuholen; aber auch diese innerkirchliche Bindung sollte mit Art. 19 § 4 OrdSapChrist zugunsten der konkordatären Regelung aufgehoben sein²⁷. Durch Art. 19 § 4 OrdSapChrist ist klargestellt, daß sich der Apostolische Stuhl an das in den Konkordaten vereinbarte Recht gebunden weiß²⁸.

²⁴ Die Kirchlichen Universitäten und Fakultäten sollen von der in Art. 27 § 2 SapChrist vorgesehenen unnötigen Doppelung des Nihil obstat keinen Gebrauch machen, sondern sich damit begnügen, das Nihil obstat nur zur Einstellung auf der obersten Stufe des Lehramts einzuholen, also zur Ernennung zum Ordinarius; vgl. *Ignacio Pérez de Heredia y Valle, Los Profesores de Facultades Eclesiásticas segun la Constitución „Sapientia Christiana“ y sus normas ejecutivas*, in: *Anales Valencinos* 6 (N. 11) 171-225, 207-208.

²⁵ Wenn es aus bestimmten Gründen, die in zeitlichen oder örtlichen Umständen liegen können, nicht möglich sein sollte, das Nihil obstat des Apostolischen Stuhls einzuholen, ist der Magnus Cancellarius gehalten, mit der Kongregation für das Katholische Bildungswesen in Verbindung zu treten, um eine entsprechende Lösung zu finden (Art. 19 § 3 OrdSapChrist). — Aufschlußreich ist das von Franco Biffi, *La Comunità Universitaria, le sue componenti, le sue autorità*, in: *Seminarium* 32 (1980) 436-487, 473 Anm. 29, dazu genannte Beispiel: Das Einholen des Nihil obstat des Apostolischen Stuhls könne bei einer Universität mit einer Kirchlichen Fakultät und Bindungen an den Staat zu Schwierigkeiten führen, weil die staatliche Seite dies als eine unzulässige Einmischung werten könnte mit negativen Folgen für die Beziehungen zwischen Universität und Hochschule. In solchem Fall könne das Nihil obstat des Magnus Cancellarius oder der Bischofskonferenz genügen.

²⁶ Im Schema OrdSapChrist 1977 war diese Norm noch nicht enthalten; vgl. SC InstCath, Schreiben vom 13. Dezember 1979, Prot.N. 234/78, Nr. 9 Abs. 1.

²⁷ Die auf Drängen deutscher Bischöfe eingefügte Bestimmung von Art. 19 § 4 OrdSapChrist wurde nicht eingefügt, um das Einholen des Nihil obstat des Apostolischen Stuhls zu urgieren. Mit dieser Interpretation wäre Art. 19 § 4 OrdSapChrist völlig mißverstanden.

Bis zum Jahr 1957 hatte der Apostolische Stuhl das bereits in Art. 21 Nr. 5 DscD vorgesehene römische Nihil obstat im deutschen Bereich nicht urgiert; dies soll erstmals mit Schreiben der SC Stud vom 1. Oktober 1957 geschehen sein (nicht veröffentlicht; vgl. *Eugen H. Fischer*, Theologieprofessor, Theologische Fakultät und Kirche, in: *Kirche und Überlieferung, Festschrift für J. R. Geiselman*, Freiburg 1960, 330-366, 353 Anm. 98). Doch haben sich unter Berufung auf das Konkordatsrecht deutsche Bischöfe nicht an diese Anweisung gehalten; sie haben erst nach und nach dem ausdrücklichen Drängen des Apostolischen Nuntius nachgegeben. In Bayern, wo das Nihil obstat des Apostolischen Stuhls gewohnheitsrechtlich nicht eingeholt wurde, haben Bischöfe bis in die 70er Jahre dem Druck standgehalten. In den Diözesen des Landes Baden-Württemberg war es üblich, das Nihil obstat des Apostolischen Stuhls nur einzuholen im Fall der erstmaligen Berufung eines Lehrstuhlinhabers. In den übrigen deutschen Diözesen wurde das Nihil obstat des Apostolischen Stuhls nur für Lehrstuhlinhaber eingeholt.

²⁸ *E. H. Fischer*, Theologieprofessor 353. Es ist also unzutreffend zu argumentieren — so die SC InstCath, Schreiben vom 13. Dezember 1979 Prot. N. 234/78, Nr. 3 Abs. 1 —, mit der neuen Apostolischen Konstitution „Sapientia Christiana“ sei jedwede Abweichung, die in der Vergangenheit in Deutschland, besonders in Bayern üblich war, außer Kraft gesetzt. Zunächst ist im Blick auf das in den deutschen Konkordaten Vereinbarte der Vorwurf einer Rechtsabweichung zurückzuweisen. Der Vorwurf der Abweichung gründet anscheinend darin, daß sich deutsche Bischöfe nicht an die Forderung nach Einholung des Nihil obstat beim Apostolischen Stuhl gehalten haben.

Dem Apostolischen Stuhl ist es jedoch (in Abänderung des von deutscher Seite auf Wunsch des Apostolischen Stuhls auf der Grundlage der Instruktion von 1932 vorgelegten Entwurfs) gelungen, das römische Nihil obstat wenigstens für die Professoren, die auf Lebenszeit berufen werden, in Nr. 7 sowohl des deutschen wie des österreichischen Akkommodationsdekretes zu verankern²⁹. Nach übereinstimmender Auffassung beider Seiten in der Verhandlungskommission war damit die innerkirchliche Forderung des römischen Nihil obstat auf die erstmalige Berufung als Lebenszeitprofessor eingeschränkt³⁰.

2. Rechtsnatur des römischen Nihil obstat

Das Nihil obstat des Apostolischen Stuhls ist gemäß Art. 19 § 2 OrdSapChrist die Erklärung, daß der vorgesehenen Ernennung kein im universalkirchlichen, partikularkirchlichen oder statutären³¹ Hoch-

schulrecht aufgestelltes Hindernis entgegensteht. Das Nihil obstat gehört damit zu den Mitwirkungsrechten des Apostolischen Stuhls, aufgrund deren dieser berufen ist, an Handlungen der ihm untergebenen Autorität mitzuwirken. Das Nihil obstat gemäß Art. 19 § 2 OrdSapChrist ist ein der Kongregation für das Katholische Bildungswesen als oberster Aufsichtsbehörde für den Hochschulbereich zustehendes Mittel, zu prüfen, ob alle rechtlich vorgesehenen Einstellungs-voraussetzungen erfüllt sind oder, wie es der Terminologie des Rechts entspricht, negativ formuliert, ob der Einstellung kein in den einschlägigen Rechtsnormen aufgestelltes Hindernis entgegensteht.

Die Bezeichnung Nihil obstat ist dem CIC unbekannt; sie findet sich außer im universalkirchlichen Hochschulrecht³² vor allem im Konkordatsrecht³³ und in partikularrechtlichen Bestimmungen³⁴. Rechtssprachlich gehört das Nihil obstat zum Wortfeld von „nihil/non/nisi obsta-

²⁹ In einer Formulierung, die das römische Nihil obstat nicht eigens nennt, sondern nur auf die entsprechende Norm von SapChrist verweist und damit den wahren Sachverhalt ein wenig verdeckt, ist in Nr. 7 AkkommDekr-dt/öst bestimmt: „Der Ortsordinarius wird das „Nihil obstat“ (Nr. 5) für Professoren, die auf Lebenszeit ernannt werden sollen, erst erteilen, wenn er die in Art. 27 Par. 2 der Apostolischen Konstitution 'Sapientia Christiana' vorgeschriebene Erklärung erhalten hat.“

³⁰ Mehrere deutsche Bischöfe haben diese Bestimmung dahingehend mißverstanden, als müsse auch bei der Berufung eines Professors in einer Lebenszeitstellung auf eine entsprechende Professur in einem anderen Bundesland das römische Nihil obstat erneut eingeholt werden, weil in diesem Fall der betreffende Professor aus dem bisherigen Amt ausscheidet und bei einem anderen staatlichen Dienstherrn und in dem Bereich eines anderen Diözesanbischofs neu ernannt wird. Auf diese Weise haben die Bischöfe ihre Position selbst untergraben. Mittlerweile dürfte dieses Mißverständnis ausgeräumt sein; vgl. *Johannes Joachim Degenhardt*, Zur „Kölner Erklärung“ der Theologen, Paderborn 1989, 29, sowie die „Erklärung des Katholisch-Theologischen Fakultätentages [der Hochschulen der Bundesrepublik Deutschland] zum ‚Nihil obstat‘-Verfahren“ vom 29. Januar 1991, inhaltlich mitgeteilt in: KNA-ID/641, Nr. 12 vom 21. März 1991, S. 3.

³¹ Unter den „peculiaria Statuta“ des Art. 19 § 2 OrdSapChrist können nur die Statuten der betreffenden Hochschule verstanden werden.

³² Vgl. z. B. bereits Art. 21 n. 5 DscD: „missionem canonicam docendi, post impetratam Nihil obstat Sanctae Sedis, a Magno Cancellario acceperit.“

³³ Vgl. z. B. Art. 7 *Reichskonkordat*.

³⁴ Vgl. z. B. *Deutsche Bischofskonferenz*, Ehevorbereitungsprotokoll. Niederschrift zur kirchlichen Ehevorbereitung und Eheschließung. Amtliches Formular der Deutschen Bischofskonferenz, abgedruckt in: *Heinrich J. F. Reinhardt*, Die kirchliche Trauung, Essen 1990, 19–26 (Nachweis der Fundorte in den Amtsblättern der deutschen Diözesen: ebd. 15 f), näherhin die Abschnitte C. Bitte um Dispens, Erlaubnis, Nihil obstat; D. Erteilung der Dispens, Erlaubnis, Nihil obstat, mit Anm. 21.

Das Nihil obstat ist in den Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenz von der Erlaubnis nicht nur terminologisch abgehoben, sondern auch dadurch unterschieden, daß es sich um von der Bischofskonferenz gesetzte Gestattungsvorbehalte handelt, wogegen die Erlaubnisvorbehalte vom universalkirchlichen Gesetzgeber normiert sind.

re/obsistere³⁵. Der Begriff Nihil obstat bedeutet inhaltlich die amtliche Feststellung einer zuständigen kirchlichen Autorität, daß dem Handeln einer anderen Stelle nichts entgegensteht. Die an das Nihil obstat gebundene Stelle kann nach Erhalt des Nihil obstat in erlaubter Weise, d. h. rechtmäßig, tätig werden, wogegen ihr Handeln ohne Nihil obstat unerlaubt, d. h. unrechtmäßig, ist. Der Begriff Nihil obstat bezeichnet den materiellen Gehalt eines Aktes, der sonst Erlaubnis genannt wird, und stellt eine Sonderform der Erlaubnis dar. Erlaubnis (iwS) ist die Gestattung einer „an sich nicht verbotenen, sondern lediglich der freibestimmten und selbstmächtigen Erledigung entzogenen Handlung“³⁶; rechtstechnisch kann sie verschieden ausgestaltet sein, z. B. auch als Verbot mit Erlaubnisvorbehalt³⁷. Der Begriff Erlaubnis (licentia) bezeichnet ein rechtstechnisches Mittel der vorgängigen oder vorbeugenden Aufsicht und ist als Mitwirkungsrecht zu qualifizieren, das einer übergeordneten Autorität gegenüber einer untergeordneten Autorität zukommt; soweit es sich um rechtsgeschäftliches Tun handelt, ist die Erlaubnis als Formvorschrift zu qualifizieren, die aufgrund der Unschärfe der kirchlichen Rechtssprache bloße Erlaubtheits- aber auch Wirksamkeitsvoraussetzung sein kann³⁸. Da dem Wortlaut der kirchli-

chen hochschulrechtlichen Bestimmungen nicht zu entnehmen ist, ob das Nihil obstat des Apostolischen Stuhles Wirksamkeitsvoraussetzung ist oder bloß die Erlaubtheit der Erteilung des Mandats oder des bischöflichen Nihil obstat bzw. der Zustimmung der zuständigen kirchlichen Behörde (und damit mittelbar die Bestellung des Dozenten durch die dafür zuständige Autorität) betrifft, ist gemäß c. 10 nur eine Erlaubtheitsvoraussetzung anzunehmen und gemäß c. 18 die Einschränkung einer freien Ausübung eines Rechtes, d. h. im anstehenden Fall die Erteilung des Mandats, eng zu interpretieren³⁹. Die Erlaubnis (ieS) unterscheidet sich vom Nihil obstat dadurch, daß sie sich nicht nur auf die Prüfung der Recht- und Gesetzmäßigkeit bezieht, sondern auch Zweckmäßigkeitserwägungen einschließen kann, wogegen sich — aufgrund der sprachlichen Formulierung des Begriffs und seiner inhaltlichen Umschreibung — das Nihil obstat nur auf die Recht- und Gesetzmäßigkeit erstrecken kann und die Prüfung der Zweckmäßigkeit der von der gebundenen Stelle zu treffenden Entscheidung ausschließt.

Angewendet auf das römische Nihil obstat des kirchlichen Hochschulrechts bedeutet dieses Ergebnis: Die Erteilung von Mandat, (bischöflichem) Nihil obstat

³⁵ Vgl. *Xaverius Ochoa*, Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici, Editio secunda et completa, Città del Vaticano 1984, 299, 312 f.

³⁶ *Josef Lederer*, Der Dispensbegriff des kanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC, München 1975, 70. — Vgl. *Teodoro I. Jiménez Urresti*, Zu c. 59, in: Code de droit canonique annoté. Traduction et adaptation françaises des commentaires de l'Université pontificale de Salamanque publiées sous la direction du Professeur *Lamberto de Echeverría* (†). Traduction par *Alexandre Soria-Vasco*, *Henri Laplane*, *Michel-Ange Chueca* (= zit. *Soria-Vasco*, Code), Paris-Bourges 1989, 63 f.

³⁷ Vgl. die Trauungsverbote des Eherechts in c. 1071; *Klaus Lüdicke*, Zu c. 1071, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, 11. Erg. — Lfg. vom November 1989, Rd.—Nr. 1, S. 1—2.

³⁸ Vgl. *Klaus Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts I, 11te, verbesserte und vermehrte Auflage, München-Paderborn-Wien 1964, 232–234.

³⁹ Hinsichtlich der Ausübung von Rechten des Diözesanbischofs ist bei Auslegungsschwierigkeiten auch von der Grundnorm des c. 381 auszugehen, nach der die Vermutung dafür steht, daß der Diözesanbischof alle Vollmacht besitzt, die für die Ausübung seines Hirtenamtes erforderlich ist; vgl. *Heribert Schmitz*, Der Diözesanbischof, in: HdbKathKR 336–348, 341.

und kirchlicher Zustimmung ist eine gestattungspflichtige Handlung, deren rechtmäßiger Vollzug an die Mitwirkung des Apostolischen Stuhls in der Form einer Erlaubnis gebunden ist, näherhin an ein Nihil obstat, d. h. an die Feststellung, daß hinsichtlich der Recht- und Gesetzmäßigkeit der Einstellung der in Aussicht genommenen Person kein rechtlich normiertes Hindernis entgegensteht.

Das römische Nihil obstat ist Erlaubnis (*licentia*) und als autoritative Zustimmung weder eine Vergünstigung noch eine Dispens noch ein Privileg, „sondern eine in gewissen Fällen vom Gesetz selbst vorgesehene Voraussetzung für die Rechtmäßigkeit einer Rechtshandlung“⁴⁰. Gleichwohl unterliegt das Nihil obstat, weil als Erlaubnis zu qualifizieren, gemäß c. 59 § 2 den Bestimmungen über die Reskripte (cc. 59—75)⁴¹. Man könnte allerdings auch der Auffassung sein, daß das römische Nihil obstat, gerade weil es auf die Prüfung von Recht- und Gesetzmäßigkeit beschränkt ist und die Feststellung beinhaltet, daß dem Handeln der untergeordneten Stelle kein rechtlich normiertes Hindernis entgegensteht, als derartiger Akt eine Verfügung darstellt, der als Dekret gemäß c. 48 zu qualifizieren ist. Für das Ergebnis hinsichtlich der im folgenden zu behandelnden Vorgehensweise ist die unterschiedliche Auffassung über die Rechtsnatur des römischen Nihil obstat jedoch von untergeordneter Relevanz.

III. Konfliktpunkte der Vorgehensweise

Bei Erteilung oder Ablehnung wie auch bei Entzug oder Widerruf von Mandat und Nihil obstat kann es zu Konflikten kommen, da die einzuhaltende Vorgehensweise nicht in jeder Hinsicht geklärt ist; öfters hat das nicht-transparente Verfahren besonders bei ablehnenden Entscheidungen berechtigtes Unbehagen hervorgerufen. Einige offene Fragen sollen im folgenden beantwortet werden⁴². Maßgebend sind die Bestimmungen des CIC über die Verwaltungsakte in Einzelfällen (cc. 35—47) und für Mandat, bischöfliches Nihil obstat und Zustimmung der zuständigen kirchlichen Autorität, insbesondere die Normen über das Dekret (cc. 48—58), für das römische Nihil obstat gemäß c. 59 § 2 die Normen über die Reskripte (cc. 59—75).

1. Antragsteller

Mandat, bischöfliches Nihil obstat und kirchliche Zustimmung werden als Verwaltungsakt, näherhin als Dekret, erlassen. Dekrete setzen gemäß der Legaldefinition in c. 48 ihrer Natur nach keinen Antrag (*petitio*) voraus. Gemäß c. 57 § 1 ist es jedoch nicht ausgeschlossen, daß das Dekret auf Antrag hin erlassen wird, der von jemand gestellt wird, der ein berechtigtes Interesse hat.

Wer katholische Theologie in wissenschaftlicher Lehre öffentlich im Namen der Kirche lehrt, muß das in c. 812

⁴⁰ H. Heimerl-H. Pree, *Kirchenrecht* 68; vgl. Pio Vito Pinto, Zu c. 59, in: *Commento al Codice di Diritto Canonico a cura di Mons. Pio Vito Pinto* (= Pinto, *Commento*), Roma 1985, 42.

⁴¹ Hugo Schwendenwein, *Das neue Kirchenrecht*, 2. Auflage, Graz-Wien-Köln 1984, 84, schränkt die Geltung von c. 59 § 2 unzutreffend auf die mündlich erteilte Erlaubnis ein. Der in c. 59 § 2 enthaltene Bezug auf mündlich erteilte Verwaltungsakte bezieht sich jedoch nur auf die in der zweiten Satzhälfte genannten „vivae vocis oraculo“ gewährten Gnadenerweise; diese zweite Satzhälfte wurde erst nachträglich in den Text eingefügt, der bis einschließlich des SchemaCIC 1982 (c. 59 § 2) ohne jeden Bezug auf Mündlichkeit lautete: „Quae de rescriptis statuuntur praescripta, etiam de licentiae concessione valent, nisi aliud constet.“

⁴² Für Entzug und Widerruf von Mandat und Nihil obstat, auf die im folgenden nicht näher eingegangen wird, vgl. Heribert Schmitz, *Kirchliche Hochschulen nach Sapientia Christiana*, in: *AfkKR* 150 (1981) 45—90 und 477-527, 491-493 (= *StudkirchHschulR* 163-165).

genannte Mandat besitzen. Wie die betreffende Person in den Besitz des Mandats gelangt, ist nicht festgelegt. Sie kann sich selbst um dieses Mandat bemühen; sie kann aber auch die Autorität des Mandats für sich erlangen lassen, die sie zum akademischen theologischen Lehramt berufen will. Antragsteller für das Dekret, mit dem das Mandat erteilt wird, können also die in Aussicht genommene Person wie auch die einstellende Autorität sein. Das bischöfliche Nihil obstat und die Zustimmung der zuständigen kirchlichen Behörde werden aufgrund der konkordatären Regelungen nicht von der in Aussicht genommenen Person beantragt, sondern von der zuständigen staatlichen Behörde bei der kirchlichen Autorität eingeholt und von der kirchlichen Seite hinsichtlich der betreffenden Person dem Staat gegenüber erklärt. Gleichwohl heißt es nicht zu Unrecht, daß die betreffende Person das Nihil obstat bzw. die Zustimmung besitzt⁴³.

Das römische Nihil obstat ist beim Apostolischen Stuhl im Hinblick auf die betreffende Person einzuholen. Antragsteller ist die zuständige kirchliche Autorität. Der Apostolische Stuhl erläßt den die in Aussicht genommene Person betreffenden Verwaltungsakt nach den Regeln über die Reskripte und teilt ihn der beantragenden Stelle mit. Auch in diesem Fall heißt es nicht zu Unrecht, daß die betreffende Person das Nihil obstat des Apostolischen Stuhls besitzt.

2. Entscheidungsfrist

Das Erteilen der kirchenamtlichen Beauftragung, d. h. des Mandats oder des

bischöflichen Nihil obstat bzw. der Zustimmung, wird an sich keinen längeren Zeitraum beanspruchen. Da die kirchenamtliche Beauftragung aber nur erteilt werden kann, wenn zuvor das römische Nihil obstat eingeholt ist, kann es zu Verzögerungen kommen. Das Einholen des römischen Nihil obstat erweist sich immer wieder als eine langwierige und äußerst zeitraubende Angelegenheit; manchmal dauert es viele Monate, bis das Nihil obstat eintrifft. Die zuständigen teilkirchlichen Autoritäten sind nicht völlig schuldlos an solchen Verzögerungen. Sie müssen sich vorwerfen lassen, daß sie es sich zu einfach und dem Apostolischen Stuhl schwer gemacht haben, wenn sie nur den Namen der zu berufenden Person mitgeteilt und damit den Apostolischen Stuhl veranlaßt haben, selbst Nachforschungen anzustellen. Die Entscheidung des Apostolischen Stuhls kann dadurch erleichtert und beschleunigt werden, daß der das römische Nihil obstat einholende Diözesanbischof seine eigene positive Stellungnahme, angefertigt aufgrund seiner ihm nach universalkirchlichem wie konkordatärem Recht zukommenden Verantwortung, dem Apostolischen Stuhl vorlegt, so wie es im Kirchenrecht für andere Verfahren vorgesehen ist, z. B. in Verfahren zur Auflösung der Ehe bei Nichtvollzug (c. 1704)⁴⁴ oder zugunsten des Glaubens (in favorem fidei)⁴⁵, in denen der Diözesanbischof sein zusammenfassendes begründetes Votum dem Apostolischen Stuhl zu übersenden hat. Als den Normen für das Reskript unterliegender Verwaltungsakt ist für die Erteilung des römischen Nihil obstat keine

⁴³ Vgl. auch die Sprechweise: „Der Theologe N. N. hat noch kein Nihil obstat.“

⁴⁴ Vgl. *SC Sacr*, Litterae circulares „De processu super matrimonio rato et non consummato“ vom 20. Dezember 1986, Nr. 23 (nicht veröffentlicht).

⁴⁵ Vgl. *SC DocFid*, Instructio pro solutione matrimonii in favorem fidei vom 6. Dezember 1973 mit den beigefügten Normae procedurales pro conficiendo processu dissolutionis vinculi matrimonialis in favorem fidei, Art. 14–15, abgedruckt in: AfkKR 142 (1973) 474–479; Kirchliches Prozeßrecht (Nachkonziliare Dokumentation 39), Trier 1976, 60–77.

bestimmte Frist festgesetzt. Aufgrund der Erfahrungen mit übermäßigen Verzögerungen durch den Apostolischen Stuhl könnte es naheliegen, daß die das Nihil obstat einholende Stelle ihre Anfrage mit der Klausel versieht: Wenn innerhalb einer als angemessen angesetzten Frist (z. B. innerhalb von sechs Wochen) keine Antwort vorliegt, wird das Nihil obstat als erteilt präsumiert. Einer derartigen Vorgehensweise steht jedoch c. 57 § 1 entgegen. Gemäß dieser Bestimmung hat die angegangene Autorität innerhalb von drei Monaten nach Erhalt des Antrags den entsprechenden Verwaltungsakt zu erlassen, da im kirchlichen Hochschulrecht keine andere Frist vorgeschrieben ist. Die Bestimmungen des c. 57 gelten nicht nur für Dekrete, sondern auch für solche Akte, an deren Erlaß die Stelle, die den Antrag rechtmäßig gestellt hat, ein rechtliches Interesse hat (c. 57 § 1). Die Beantragung einer Erlaubnis ist ein derartiger Akt; denn der Pflicht, eine Erlaubnis zu rechtmäßigem Handeln einholen zu müssen, korrespondiert das Recht, eine positive oder negative Antwort zu erhalten⁴⁶. Außerdem ist zu bedenken, daß die Normen von c. 57 auch auf Reskripte anwendbar sind, und zwar in notwendiger Konsequenz aus der Bestimmung von c. 1732, gemäß der unter den Begriff „*decretum*“ alle Verwaltungsakte fallen, damit auch „*rescriptum*“ und „*licentia*“, und diese im Wege des hierarchischen Rekurses angegriffen werden können⁴⁷.

An die Dreimonatsfrist des c. 57 § 1 ist

auch der Apostolische Stuhl bei der Entscheidung über das Nihil obstat gebunden. Allerdings wird gemäß c. 57 § 2 nach ungenutztem Ablauf dieser Dreimonatsfrist eine ablehnende Antwort vermutet. Diese Bestimmung verbietet, daß die um das römische Nihil obstat eingebende teilkirchliche Autorität ihrem Antrag die Klausel hinsichtlich der Vermutung einer positiven Antwort nach Ablauf der von ihr gesetzten Frist beifügt.

Gemäß c. 57 § 2 kann nach Ablauf der Dreimonatsfrist ein Rekurs gemäß c. 1737 § 1 eingelegt werden, ohne daß zuvor die Bestimmungen des c. 1734 §§ 1–2 einzuhalten sind (c. 1734 § 3 n. 3).

3. Schriftlichkeitsprinzip

Wie schon unter der Geltung des Hochschulrechts des CIC/1917 (vgl. c. 1328) und der Apostolischen Konstitution „*Deus scientiarum Dominus*“ von 1931, so ist auch gemäß den Bestimmungen des CIC/1983 und der rangniederen Normen des kirchlichen Hochschulrechts die Erteilung des Mandats kein notwendig formgebundener Rechtsakt. Gemäß c. 37 sind Verwaltungsakte, die den äußeren Bereich betreffen, schriftlich auszufertigen; diese Norm wird in c. 51 für die Dekrete ausdrücklich wiederholt. Das damit für Verwaltungsakte statuierte Schriftlichkeitsprinzip betrifft gemäß c. 10 jedoch nicht die Gültigkeit des Aktes.

Das Mandat kann demnach auch unter der Geltung des CIC/1983 in anderer als schriftlicher Form erteilt werden; es trifft

⁴⁶ Vgl. Hans Heimerl, Der hierarchische Rekurs (can. 1732-1739 CIC), in: ÖAKR 35, 1985 (= Zwischen Tradition und Erneuerung. Willibald M. Plöchl zum Gedenken), 158-177, 163; nach H. Heimerl soll die Erlaubnis nur in Hinblick auf c. 57 als „*decretum*“ behandelt werden. — T. I. Jiménez Urresti, Zu c. 57, in: Soria-Vasco, Code 61 f; P. V. Pinto, Zu c. 57, in: Pinto, Commento 40 f mit Ausführungen zum „*silenzio*“ der Verwaltungsbehörde. Diese drei Kommentatoren führen beispielhaft an u. a. die für Veräußerungen gemäß c. 1291 notwendige „*licentia*“.

⁴⁷ P. Lombardia, Zu c. 59, in: Caparros, Code 69 f, weist diese Konsequenz mit umfassender und überzeugender Begründung nach. — C. 57 dürfte daher im Kapitel über die Dekrete nicht sachgemäß eingeordnet sein; der gesetzssystematisch zutreffende Ort dieser Normen ist (unter entsprechender Ausweitung der Formulierungen) das Kapitel über die allen Verwaltungsakten gemeinsamen Bestimmungen (cc. 35–47).

auch für das Mandat zu, was für die Erteilung der *Missio canonica* vor 1983 festzuhalten war, daß sie in beliebiger Form übertragen werden konnte⁴⁸.

Das bischöfliche Nihil obstat und die Zustimmung der zuständigen kirchlichen Behörde, die für eine in Aussicht genommene Person erteilt werden, sind zumindest entsprechend den Gepflogenheiten der Verwaltungspraxis der in der Regel schriftlich anfragenden staatlichen Seite gegenüber schriftlich zu erklären.

Auch das römische Nihil obstat ist schriftlich zu erteilen, da das in c. 37 für Verwaltungsakte allgemein statuierte Schriftlichkeitserfordernis, wenn auch nicht Wirksamkeitsvoraussetzung, so doch verbindlich vorgeschrieben ist und es außerdem zum Begriff des Reskripts gehört, daß es schriftlich erteilt wird.

4. Beurteilungsmaßstäbe

Der Besitz des Mandats ist Ernennungsvoraussetzung für die in Aussicht genommene Person. Nach welchen Kriterien diese zu beurteilen ist und das Mandat erteilt wird, ist in den einschlägigen Bestimmungen des universalkirchlichen Hochschulrechts nur implizit normiert.

Außer den für jeden Hochschullehrer geltenden Eignungsmerkmalen (vgl. Art. 26 § 1 SapChrist) ist gemäß Art. 26 § 2 SapChrist für Dozenten einer theologischen Disziplin Kriterium die volle Gemeinschaft mit dem authentischen Lehramt der Kirche, insbesondere mit dem Papst. Im partikularkirchlichen Hochschulrecht bestimmen sich die Kriterien nach dem konkordatär Vereinbarten⁴⁹. Für die Zustimmung nach österreichischem Konkordatsrecht sind die in SapChrist aufgeführten Kriterien voll übernommen⁵⁰. Für das bischöfliche Nihil obstat nach deutschem Konkordatsrecht sind die Kriterien auf Lehre und Lebenswandel beschränkt⁵¹. Für das römische Nihil obstat bedeutet diese konkordatäre Bindung eine Beschränkung auf die Beurteilung und Prüfung jener Kriterien, hinsichtlich derer sich der Diözesanbischof gegenüber der staatlichen Seite äußern kann.

Wenn der Einstellung der in Aussicht genommenen Person nach Auffassung des Apostolischen Stuhls ein rechtlich normiertes Hindernis entgegensteht, ist gemäß dem universalkirchlichen Hochschulrecht diese Tatsache dem Magnus

⁴⁸ E. H. Fischer, Theologieprofessor 349: Die *Missio canonica* konnte in beliebiger Form erteilt werden, „sofern nur der zuständige kirchliche Obere unmißverständlich und in widerruflicher Weise seinen Willen ausdrückt, die in Aussicht genommene Person mit der amtlichen kirchlichen Lehrverkündigung zu betrauen. Wo immer diese Mindestforderung erfüllt ist, bleiben Prinzip, Zweck und Wirkung des Instituts der *Missio canonica* gewahrt: Reinerhaltung der kirchlichen Lehre und Wahrung der kirchlichen Disziplin“.

⁴⁹ In diesem Zusammenhang ist hinsichtlich der Dozenten, die Laien sind, zu verweisen auf die in Nr. 9 AkkommDekr-dt/öst genannten besonderen Normen:

Für die deutschen Diözesen sind in Nr. 9 ausdrücklich genannt die von der Deutschen Bischofskonferenz am 21.—24. Februar 1972 beschlossenen und von der Kongregation für das Katholische Bildungswesen mit Dekret vom 20. April 1972 approbierten Normen „Habilitation und Berufung von Nichtpriestern an den Katholisch-Theologischen Fakultäten und Philosophisch-Theologischen Hochschulen“, abgedruckt in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Heft 9, 57—59 und StudkirchHschulR 435-438; vgl. den Abdruck einschlägiger Ausführungen: Heribert Schmitz, Habilitation und Berufung von Nichtpriestern, in: StudkirchHschulR 255-283.

Für den österreichischen Bereich sind in Nr. 9 AkkommDekr-öst die von der Österreichischen Bischofskonferenz erlassenen Normen als maßgebend genannt, ohne daß nähere Angaben gemacht sind.

⁵⁰ Vgl. H. Kalb u. a., Rechtsfragen der Habilitation 322.

⁵¹ Vgl. Martin Heckel, Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat, Tübingen 1986, 49—51; Ernst-Lüder Solte, Theologie an der Universität, München 1971, 152-155 (insbesondere für das im Bayerischen Konkordat Art. 3 § 3 zugestandene generelle Erinnerungsrecht).

Cancellarius der Hochschule mitzuteilen, der die in Aussicht genommene Person zu hören hat (Art. 19 § 2 OrdSapChrist). Der betroffenen Person ist damit ein gewisser Rechtsschutz hinsichtlich der Verweigerung des Nihil obstat zugestanden. Das Recht auf Gehör weist auf den Charakter des römischen Nihil obstat als Mittel zur Prüfung allein der Recht- und Gesetzmäßigkeit des Nihil obstat hin. Die Aufsichtsbehörde mag zwar — allerdings außerhalb des ihr zustehenden Rechts des Nihil obstat — auch Bedenken gegen die Zweckmäßigkeit der vorgesehenen Bestellung geltend machen können. Eine Verweigerung des Nihil obstat ist jedoch nur aus Gründen fehlender oder mangelnder Recht- und Gesetzmäßigkeit möglich; sie läßt sich mit Zweckmäßigkeitserwägungen weder legal noch legitim begründen.

Die Aufsichtsbehörde ist demnach entsprechend der Bestimmung in Art. 19 § 2 OrdSapChrist auf die Prüfung der Recht- und Gesetzmäßigkeit beschränkt; sie hat den der untergeordneten Behörde in den rechtlichen Normen zuerkannten Entscheidungsspielraum zu wahren⁵². Eine Verweigerung des römischen Nihil obstat kann daher nur aus rechtlich normierten Gründen erfolgen⁵³. Dieses Ergebnis findet auch darin eine Stütze, daß die Ausübung der Exekutivgewalt in der Kirche im Wege des Erlassens von Dekreten gemäß der ausdrücklichen Weisung von c. 48 „secundum iuris normas“ unter dem Prinzip der Legalität steht⁵⁴.

5. Begründungsgebot

Für das römische Nihil obstat ist ein Begründungsgebot in der Norm des zuvor bereits genannten Art. 19 § 2 Satz 2 OrdSapChrist eingeschlossen, nach welcher der Apostolische Stuhl gegebenenfalls ein seiner Meinung nach vorliegendes rechtliches Hindernis der teilkirchlichen Autorität mitzuteilen hat, die ihrerseits den Betroffenen hören muß. Denn der Betroffene kann das ihm zugestandene Recht auf Gehör nur wahrnehmen, wenn er zu den Gründen, die seiner Ernennung entgegenstehen sollen, Stellung nehmen kann.

Für das Mandat gilt das Begründungsgebot aufgrund von c. 51. Danach ist ein Dekret, das eine „decisio“ enthält, mit einer wenigstens summarischen Begründung zu versehen. Diese Norm ist gemäß c. 10 kein irritierendes Gesetz, sondern betrifft nur die Erlaubtheit des Dekrets⁵⁵. Aus der Verwendung des Begriffs „decisio“ ist zu schließen, daß sich das Begründungsgebot auf eine Entscheidung zwischen konträren Möglichkeiten bezieht, die ein erworbenes oder ein angestrebtes Recht betreffen⁵⁶. Die für eine Dozentur in einer theologischen Disziplin in Aussicht genommene Person kann zwar kein Recht auf die Ernennung geltend machen. Es handelt sich aber um ihr berechtigtes Interesse an der Dozentur, die sie erhalten soll oder möchte, und um das damit verbundene und von ihr angestrebte Recht. Ihre Rechtsstellung ist dadurch betroffen, daß ihr dafür die Eignung abgesprochen

⁵² In einigen Fällen scheint sich der Apostolische Stuhl bisher in illegitime, ihm nicht zustehende Zweckmäßigkeitserwägungen verstriegen oder das Nihil obstat mit der Begründung vorläufig verweigert zu haben, die betreffende Person habe sich zu einer bestimmten Frage noch nicht geäußert, was sie nachholen müsse, bevor das Nihil obstat erteilt werden könne; auch die Frage einer „akademischen Sippenhaftung“ soll eine Rolle gespielt haben.

⁵³ Vgl. I. P. de Heredia y Valle, Los Profesores 207.

⁵⁴ Vgl. P. Lombardía, Zu cc. 48—49, p. 65.

⁵⁵ Im Gegensatz zu c. 51 ist gemäß c. 699 § 1 das Dekret zur Entlassung des Mitglieds eines Ordensinstituts zur Gültigkeit mit einer wenigstens summarischen Begründung zu versehen.

⁵⁶ Vgl. Eduardo Labandeira, Tratado de Derecho Administrativo Canónico, Pamplona 1988, 536.

wird. Die Verpflichtung, der betroffenen Person das Hindernis mitzuteilen und sie diesbezüglich anzuhören, impliziert die Begründungspflicht seitens des Apostolischen Stuhls.

Im übrigen erwächst ein Begründungsgebot allgemein auch aus c. 221 § 1. Danach steht es jedem Kirchenglied zu, seine Rechte, die es in der Kirche besitzt, rechtmäßig geltend zu machen und sie nach Maßgabe des Rechts vor der zuständigen kirchlichen Behörde zu verteidigen. Dieses im Katalog der allen Christgläubigen zuerkannten Christenrechte (cc. 208–223) statuierte Recht kann das betroffene Kirchenglied nur wahrnehmen, wenn es die Gründe kennt, aufgrund welcher im anstehenden Fall das erforderliche kirchenamtliche Mandat, das (bischöfliche oder römische) Nihil obstat oder die kirchliche Zustimmung verweigert wird. Daher ist es nicht nur angebracht, daß die nach Konkordatsrecht zuständige kirchliche Autorität ihre ablehnende Entscheidung der betroffenen Person mitteilt; sie hat dieser auch die Gründe bekanntzugeben, die zur Verweigerung geführt haben.

Auf die Begründungspflicht der nach Konkordatsrecht zuständigen kirchlichen Stelle gegenüber der staatlichen Behörde ist im vorstehenden Zusammenhang nicht einzugehen⁵⁷. Die zuständige teilkirchliche Autorität kann sich aber im Fall der Verweigerung des Nihil obstat durch den Apostolischen Stuhl nicht damit begnügen, als Grund für die ablehnende Entscheidung ihrerseits ebendiese Verweigerung anzugeben. Sie kann das von ihr

aufgrund des Konkordatsrechts zu erteilende Nihil obstat bzw. die Zustimmung nur insoweit rechtserheblich verweigern, als sie ihre Entscheidung gegenüber der staatlichen Seite konkordatsgemäß zu begründen vermag, da sie gegenüber der staatlichen Stelle die alleinige Entscheidungsverantwortung wahrzunehmen hat.

Als Konsequenz aus den im CIC enthaltenen Normen, nicht zuletzt als Folge der neu eröffneten Rekursmöglichkeiten, ergibt sich bezüglich des Begründungsgebots der allgemeine Grundsatz, daß ablehnende Entscheidungen wenigstens summarisch zu begründen sind⁵⁸.

6. Rechtsbehelfsbelehrung

Aus den zuvor genannten Gründen ist es auch als zumindest höchst angemessen anzusehen, wenn der ablehnenden Entscheidung eine Rechtsbehelfsbelehrung beigelegt ist, wie es im Fall der Entlassung eines Religiösen aus dem Ordensinstitut gemäß c. 700 ausdrücklich vorgeschrieben ist. Diese Bestimmung müßte für alle Verwaltungsakte gelten, die mit dem Rekurs angegriffen werden können. Die betroffene Person soll dadurch auf die Rechte hingewiesen werden, die ihr im Wege des Rekurses von Gesetzes wegen offen stehen⁵⁹.

IV. Rekursmöglichkeiten

Der kirchliche Gesetzgeber hat in Erfüllung der Weisungen für die Reform des kanonischen Rechts die Möglichkeit des

⁵⁷ Hinsichtlich der Begründungspflicht der das bischöfliche Nihil obstat bzw. die kirchliche Zustimmung verweigern den Autorität gegenüber der staatlichen Seite vgl. H. Kalb, u. a., Rechtsfragen der Habilitation 322 mit Anm. 108f; auch Axel Freiherr von Campenhausen, Theologische Fakultäten/Fachbereiche, in: Christian Flämig u. a. (Hg.), Handbuch des Wissenschaftsrechts, Berlin-Heidelberg 1982, 1018-1045, 1026 mit Anm. 65 [jeweils m. w. Nachw.].

⁵⁸ Vgl. Giuseppe Lobina, La motivazione dei decreti amministrativi. Dottrina e giurisprudenza, in: MonEccI 108 (1983) 279-294, 281, 293 f.

⁵⁹ Vgl. G. Lobina, La motivazione dei decreti amministrativi 293 f.

hierarchischen Rekurses neu geregelt⁶⁰ und die bereits durch die Kurienreform von 1967 eröffnete Möglichkeit des verwaltungsgerichtlichen Rekurses im universalkirchlichen Gesetzbuch verankert⁶¹.

1. Hierarchischer Rekurs

Die in cc. 1732–1739 geregelte Möglichkeit der Beschwerde (recursus) gegen Verwaltungsdekrete ist gemäß c. 1732 nicht nur gegen Entscheidungen in Einzelfällen gegeben, welche eine Verwaltungsbehörde als Dekret im Sinne von c. 48 erlassen hat. Sie ist vielmehr möglich gegen alle Arten von Verwaltungsakten, die im äußeren Bereich außergerichtlich erlassen wurden, ausgenommen lediglich die vom Papst persönlich⁶² oder von einem Ökumenischen Konzil erlassenen Dekrete. Diese Beschwerde wird zutreffend hierarchischer Rekurs genannt (recursus hierarchicus; vgl. cc. 1734 § 3 n. 2, 1736 § 1), da er sich an den hierarchischen Oberen des wendet, der den beschwerenden Akt erlassen hat.

Aufgrund dieser Bestimmungen ist ein

Rekurs auch gegen jene Akte möglich, wie sie in den vorstehenden Ausführungen behandelt sind. Hierarchischer Rekurs kann also gegen ein Mandat, ein bischöfliches Nihil obstat oder eine kirchliche Zustimmung eingelegt werden. Diese Rekursmöglichkeit ist dann von besonderer Bedeutung, wenn die erbetene Entscheidung abgelehnt wurde, die angegangene Autorität untätig geblieben ist oder es sich um Entzug oder Widerruf handelt.

a) Hierarchischer Oberer

Der Rekurs geht an den hierarchischen Oberen dessen, der den Verwaltungsakt erlassen hat oder hätte erlassen müssen; er kann aber auch bei dem eingelegt werden, der den Verwaltungsakt erlassen hat, der den Rekurs sofort an den hierarchischen Oberen weiterzuleiten hat (c. 1737 § 1). In der Mehrzahl der Fälle kommt als hierarchischer Oberer nur der Apostolische Stuhl in Frage, da es keine hierarchische Zwischeninstanz gibt. Zuständige Behörde der Römischen Kurie ist die Kongregation für das Katholische Bildungswesen⁶³, wie auch aus der Zuständigkeit für die Erteilung des römischen Nihil

⁶⁰ Vgl. für die Leitprinzipien der CIC-Reform die Ausführungen in der Praefatio CIC, abgedruckt in: Codex Iuris Canonici — Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe (= CIC-dt), 3., verbesserte und vermehrte Auflage, Kevelaer 1989, XXIX–LXIII; gemäß Leitprinzip 6 soll die Anwendung der kirchlichen Vollmacht besser gesichert und ihr Mißbrauch ausgeschlossen werden, gemäß Leitprinzip 7 soll die Möglichkeit des Einspruchs gegen Verwaltungsentscheidungen verwirklicht werden (XLII–XLV); vgl. auch die Leitprinzipien in vollem Wortlaut: Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant, abgedruckt in: Communicationes 1 (1969) 77–85, 82 f., Nr. 6–7.

⁶¹ Vgl. Heribert Heinemann, Recht und Rechtsschutz im neuen kirchlichen Gesetzbuch, in: Recht im Dienst des Menschen. Eine Festgabe Hugo Schwendenwein zum 60. Geburtstag, hrsg. von Klaus Lüdicke, Hans Paarhammer, Dieter A. Binder, Graz-Wien-Köln 1986, 331–347, 336–341. Vgl. auch Heribert Schmitz, Wertungen des Codex Iuris Canonici. Versuch einer ersten Bilanz, in: AfKKR 154 (1985) 19–57, 46–49 [m. w. Nachw.]; die in den Entwürfen zum CIC vorgesehene Einrichtung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit auf den teilkirchlichen Ebenen wurde nicht verwirklicht.

⁶² Nach Eduardo Labandeira, Zu c. 1732, in: Caparros, Code 1009, sollen darunter auch Verwaltungsakte des Staatssekretariats fallen, da dieses gemäß der Apostolischen Konstitution „Pastor bonus“ Johannes Pauls II. über die Römische Kurie (= PastBon) vom 28. Juni 1988 (in: AAS 80 (1988) 841–912) Art. 39, in besonderer Nähe zum Papst steht.

⁶³ Vgl. Art. 116 PastBon; gemäß Art. 19 § 1 PastBon sind hierarchische Rekurse von der Kurienbehörde anzunehmen, die aufgrund der Materie zuständig ist: „Rekursus hierarchici a Dicasterio recipiuntur, quod competens sit ratione materiae, firmo praescripto art. 21 § 1; gemäß Art. 14 Past-Bon. bestimmt sich die Kompetenz der Kuriendikasterien nach der Materie: „Dicasteriorum competentia definitur ratione materiae, nisi aliter expresse cautum sit.“

obstat zu schließen ist. Gegen das Nihil obstat des Apostolischen Stuhls ist ein hierarchischer Rekurs nicht möglich, da die zuständige Kurienkongregation keinen Oberen im Sinn des Superior hierarchicus hat; das römische Nihil obstat bzw. dessen Verweigerung kann (abgesehen von der immer bestehenden Möglichkeit, Gegenvorstellungen zu erheben) nur mit dem verwaltungsgerichtlichen Rekurs angegriffen werden.

b) Rekurslegitimation

Gemäß c. 1737 § 1 kann jeder, der sich durch einen Verwaltungsakt für beschwert hält, aus jedem gerechtem Grund den hierarchischen Rekurs einlegen⁶⁴. Dazu ist es nicht erforderlich, daß die Rekurs einlegende Person selbst der Adressat des beschwerenden Verwaltungsaktes ist; es genügt, daß sie sich durch ihn für beschwert hält. Beschwerne in diesem Sinn kann jedwede wirklich geschehene oder befürchtete Verletzung eines subjektiven Rechts, aber auch die eines berechtigten Interesses sein. Das Beschwerne muß nicht tatsächlich gegeben sein; es genügt, daß sich die betroffene Person durch den Verwaltungsakt in ihrem Recht oder berechtigten Interesse für beschwert hält (*se gravatum esse contendit*), d. h. einen rechtlich beachtlichen Nachteil erlitten hat oder befürchtet und ein persönliches und unmittelbares Interesse an dem Rekurs geltend machen kann⁶⁵. Das Interesse kann sich darauf stützen, daß die Regeln der Recht- und Gesetzmäßigkeit nicht oder nicht hinreichend beachtet wurden oder die dem Ermessen unterliegenden Gesichtspunkte von Zweckmä-

ßigkeit, Nützlichkeit, Angemessenheit, Opportunität einen Nachteil für die betroffene Person gebracht haben oder befürchten lassen; der Verwaltungsakt muß also als illegal, illegitim oder inoppor-
tun angegriffen werden. Wer sich also durch die Verweigerung des kirchenamtlichen Mandats, des bischöflichen Nihil obstat oder der kirchlichen Zustimmung im vorgenannten Sinn für beschwert hält, kann dagegen im Wege des hierarchischen Rekurses angehen⁶⁶. Er kann geltend machen, daß die Verweigerung unrechtmäßig geschehen ist und daß dadurch sein guter Ruf rechtswidrig geschädigt wurde (vgl. c. 220).

Das Einlegen des Rekurses setzt voraus, daß die betreffende Person von dem beschwerenden Verwaltungsakt und von den diesen tragenden Gründen Kenntnis hat (vgl. z. B. c. 1734 § 2). Die in Frage stehenden Verwaltungsakte werden der betroffenen Person (wenigstens bislang) nicht amtlich mitgeteilt; meistens ist sie auf zufällige Kenntnis angewiesen. Dieser Mißstand muß beseitigt werden, wenn sich die zuständige kirchliche Autorität nicht dem berechtigten Vorwurf der Rechtsschutzverweigerung aussetzen will, weil sie die im CIC gebotene Möglichkeit des Rekurses behindere oder deren Wahrnehmung unmöglich mache. Die betroffene Person ihrerseits kann die Mitteilung des Verwaltungsaktes und seiner Ablehnungsgründe unter Berufung auf ihr berechtigtes Interesse beantragen (vgl. c. 57 § 1). Im Fall der Ablehnungspräsumption des c. 57 § 2 kann sie durch Einlegen des hierarchischen Rekurses den Erlaß einer Entscheidung herbeiführen⁶⁷.

⁶⁴ Vgl. zum folgenden *Eduardo Labandeira*, *El Recurso Jerarquico ante la Curia Romana*, in: *IusCan* 30 (1990) N. 60, 449-465, 457 f.; *H. Heimerl*, *Der hierarchische Rekurs* 158-177.

⁶⁵ Ein derartiges Interesse ist z. B. gegeben, wenn dieses derart gestaltet ist, wie es im Zusammenhang mit den Normen des c. 57 zu umschreiben ist; siehe dazu oben zu Anm. 46.

⁶⁶ Vgl. *E. Labandeira*, *Tratado* 748; es genügt auch beim verwaltungsgerichtlichen Rekurs, daß ein persönliches Interesse geltend gemacht werden kann.

⁶⁷ Vgl. *H. Heinemann*, *Recht und Rechtsschutz* 343.

c) Verfahrensfragen

Die bei einem hierarchischen Rekurs einzuhaltende Vorgehensweise zu erfassen, bereitet wegen der legistisch mangelhaften Fassung der Bestimmungen große Schwierigkeiten, „die es nur mit großer Mühe möglich machen, den mutmaßlich intendierten Ablauf eines recursus hierarchicus zu eruieren“⁶⁸. Diese Feststellung bezieht sich vor allem auf die vor Einlegen des Rekurses notwendigen Schritte (vgl. cc. 1734-1736), für die auf die einschlägigen Beiträge verwiesen wird⁶⁹. Das vom hierarchischen Oberen einzuhaltende Verfahren ist nicht näher geregelt; er sollte als Verwaltungsinstanz nicht unnötig gebunden werden und „freie Hand“ behalten. Wer Rekurs einlegen will, hat das Recht, einen Anwalt oder einen Bevollmächtigten beizuziehen (c. 1738). Wegen der genannten Schwierigkeiten sollte der Rekurrierende von dieser Möglichkeit immer Gebrauch machen. Der mit dem hierarchischen Rekurs angegangene Obere hat innerhalb von drei Monaten über den Rekurs zu entscheiden (vgl. c. 57). Er hat die in c. 1739 genannten Möglichkeiten; er ist nicht an den für die Rechtsprechung geltenden Grundsatz „ne eat ultra petita“ gebunden und kann auch den Verwaltungsakt zuungunsten des Antragstellers abändern (*reformatio in peius*).

2. Verwaltungsgerichtlicher Rekurs

Nach Ausschöpfen des Verwaltungswe-

ges mit dem hierarchischen Rekurs kann unter bestimmten Voraussetzungen Rekurs an die Zweite Sektion der Apostolischen Signatur eingelegt werden, die als kirchliches Verwaltungsgericht tätig wird (c. 1445 § 2). Dieser Rekurs wird im Konfliktfeld um Mandat und Nihil obstat oft der einzig gangbare Weg sein, da es sich in der Mehrzahl der Fälle um einen Rekurs gegen das römische Nihil obstat handelt.

a) Rekurslegitimation

Der Rekurs an die Apostolische Signatur kann gegen einen von einem Dikasterium der Römischen Kurie entweder selbst erlassenen oder gebilligten Verwaltungsakt jedesmal dann eingelegt werden, wenn er deswegen für rechtswidrig gehalten wird, weil ein Gesetz „in decernendo vel in procedendo“ verletzt wurde⁷⁰. Berechtigt zum Einlegen des Rekurses ist nicht nur die für das theologische Lehramt in Aussicht genommene und durch den Verwaltungsakt sich in ihren Rechten oder berechtigten Interessen für beschwert haltende Person, selbst wenn sie nicht der Adressat des beschwerenden Verwaltungsaktes ist. Der Rekurs kann auch von der kirchlichen Autorität eingelegt werden, die das römische Nihil obstat benötigt, um im Zusammenhang mit der Berufung der betreffenden Person erlaubterweise tätig werden zu können⁷¹.

b) Ausschluß des Rekurses

Der verwaltungsgerichtliche Rekurs ist

⁶⁸ Richard A. Strigl, Verwaltungsbeschwerde und Verwaltungsgerichtsverfahren, in: HdbKathKR 1011-1018, 1113 Anm. 1.

⁶⁹ Vgl. die Kommentare zum CIC, vor allem aber die in Anm. 64 und 68 genannten Beiträge sowie Richard A. Strigl, Verwaltungsakt und Verwaltungsverfahren, in: HdbKathKR 99–113.

⁷⁰ Vgl. Art. 123 § 1 PastBon; durch diese Bestimmung wird c. 1445 § 2 CIC präzisiert.

⁷¹ Vgl. die überzeugende grundlegende Argumentation von Zenon Grocholewski, L'autorità amministrativa come ricorrente alla Sectio Altera della Segnatura Apostolica, in: Apol 55 (1982) 752-779, besonders 774 f. — E. Labandeira, El Recurso 457, spricht sich dagegen aus, daß ein Verwaltungsorgan als solches Rekurs einlegen kann; das dazu angeführte Beispiel (kein Rekurs des Generalvikars oder Bischofsvikars gegen einen Verwaltungsakt des Diözesanbischofs) ist zur Stütze der Behauptung ungeeignet, weil Generalvikar und Bischofsvikar als Inhaber von Stellvertreterämtern nicht in eigenem Namen, sondern im Namen des vertretenen Diözesanbischofs (als dessen alter ego) handeln und insofern mit diesem eine einzige Instanz bilden; vgl. Hubert Müller, Die Diözesankurie, in: HdbKathKR 364-376, 367.

insofern ein gefährdetes Rechtsinstitut, als der Rekurs ausgeschlossen werden kann. Ein Rekurs an die Apostolische Signatur ist immer dann nicht mehr möglich, wenn der Papst den betreffenden Verwaltungsakt „in forma specifica“ approbiert hat⁷². Durch die in besonderer Form erfolgte Bestätigung hat sich der Papst den Akt zu eigen gemacht; gegen einen Akt des Papstes ist aber ein Rekurs ausgeschlossen. Eine Approbation durch den Papst ist z. B. für die Entscheidung im Lehrprüfungsverfahren bei der Kongregation für die Glaubenslehre vorgesehen⁷³. Die mit der Angelegenheit befaßte Verwaltungsbehörde der Römischen Kurie kann die Möglichkeit zum Einlegen des Rekurses an die Apostolische Signatur gezielt ausschalten. Legt sie nämlich ihren Entscheid dem Papst vor und erwirkt auf diese Weise eine Approbation „in forma specifica“, ist ein verwaltungsgerichtlicher Rekurs nicht mehr möglich⁷⁴.

V. Wiedergutmachung — Schadenersatz

Rechtswidrigkeit im Mandat- oder Nihil-obstat-Verfahren kann zu Schaden für die betreffende Person führen. Nächste Folge

einer Verweigerung von Mandat oder Nihil obstat ist, daß die für die theologische Dozentur in Aussicht genommene Person nicht auf diese Stelle berufen wird. Sie kommt für eine andere theologische Dozentur solange nicht in Frage, als die kirchliche Autorität ihre ablehnende Haltung aufrecht erhält oder solches zu vermuten ist. Schlimmstenfalls kann sich die Verweigerung gleichsam als Berufsausübungsverbot auswirken. Auch rechtswidrige Untätigkeit oder Versäumnis der kirchlichen Seite können schädigende Folgen haben. Durch derartiges Fehlverhalten seitens einer kirchlichen Autorität wird immer auch der gute Ruf der betroffenen Person geschädigt, was ein Verstoß gegen eine im Katalog der Statuspflichten und -rechte normierte Pflicht eines jeden Christen ist (c. 220)⁷⁵. Der zugefügte Schaden kann also nicht nur materieller, sondern auch immaterieller Schaden sein. In zwei grundlegenden Bestimmungen des CIC hat der universalkirchliche Gesetzgeber für solche Fälle Anordnungen getroffen. In c. 128 ist die Pflicht zur Wiedergutmachung des Schadens statuiert, der durch widerrechtlich getätigte Handlung jemand zugefügt wurde⁷⁶. Mit c. 59 § 3

⁷² Vgl. Heribert Schmitz, Der Beitrag der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur zur Lehre vom *actus administrativus*, in: *Convivium utriusque iuris*. Festschrift für Alexander Dordett zum 60. Geburtstag, Wien 1976, 195-208, 197.

⁷³ Vgl. *SC DocFid*, Nova agendi ratio in doctrinarum examine vom 15. Januar 1971, in: AAS 63 (1971) 234-236; abgedruckt mit deutscher Übersetzung in: Heribert Heinemann, Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche. Analyse und Kritik der Verfahrensordnung (= Canonistica 6), Trier 1981, 82-87. Nr. 18 bestimmt: „Decisiones Congregationis Ordinariae approbationi Summi Pontificis submittuntur ac deinde cum Ordinario auctoris communicantur.“

Vgl. Heribert Heinemann, Lehrbeanstandung 36-38; ders., Lehrbeanstandungsverfahren — Ein Problem und seine Lösungsversuche, in: Theologie und Hierarch (= Theologische Berichte 17, hrsg. von Josef Pfammatter und Eduard Christen), Zürich 1988, 145-158, 155; ders., Recht und Rechtsschutz 342.

⁷⁴ Zur Problematik dieses möglichen Vorgehens, das auch durch die Kurienreform von 1988 [Art. 18 Past-Bon] gedeckt ist, vgl. bereits im Zusammenhang mit der Kurienreform von 1967 Heribert Schmitz, Rechtsschutz und kanonisches Dienstrecht, in: *Ius Sacrum*. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, hrsg. von Audomar Scheuermann und Georg May, München-Paderborn-Wien 1969, 745-763, 756.

⁷⁵ C. 220, 1. Satzteil: „Nemini licet bonam famam, qua quis gaudet, illegitime laedere.“ — „Niemand darf den guten Ruf, den jemand hat, rechtswidrig schädigen.“

Vgl. Hugo Schwendenwein, Konfliktlösung im Kirchenrecht, in: Frieden und Gesellschaftsordnung. Festschrift für Rudolf Weiler zum 60. Geburtstag, hrsg. von Alfred Klose, Heribert Franz Köck, Herbert Schambeck, Berlin, 1988, 99 f.

⁷⁶ C. 128: „Quicumque illegitime actu iuridico, immo quovis alio actu dolo vel culpa posito, alteri damnum infert, obligatione tenetur damnum illatum reparandi.“ („Jeder, der widerrechtlich durch eine Rechts-

wird ein kirchliches Verwaltungsorgan zur Wiedergutmachung von Schaden gemäß c. 128 verpflichtet, der durch Versäumnis oder Untätigkeit, also durch eine nicht-getätigte Handlung, jemandem zugefügt wurde⁷⁷.

Der Schadenersatz kann vor den ordentlichen Gerichten eingeklagt werden. Er kann aber auch im Zusammenhang mit dem hierarchischen Rekurs vor dem hierarchischen Oberen geltend gemacht werden, der allerdings über die Wiedergutmachung nur zu entscheiden vermag, „soweit dies durch eine Verwaltungsmaßnahme geschehen kann“⁷⁸. Daß auch im verwaltungsgerichtlichen Rekurs die Schadenersatzfrage von der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur entschie-

den werden kann, ist in Art. 123 § 2 Past-Bon ausdrücklich bestimmt⁷⁹. In diesem Fall kann das Verwaltungsgericht eine Wiedergutmachung anordnen, welche die Kompetenz des zuvor im Verwaltungsrekurs angegangenen hierarchischen Oberen übersteigt.

Die Wiedergutmachung des in einem Mandat- oder Nihil-obstat-Verfahren widerrechtlich zugefügten immateriellen Schadens müßte zumindest darin bestehen, daß die kirchliche Autorität in einer Art „Ehrenerklärung“ oder „Berufbarkeitserklärung“ feststellt, die Verweigerung des Mandats, des Nihil obstat oder der kirchlichen Zustimmung sei zu Unrecht geschehen und die betreffende Person sei voll rehabilitiert⁸⁰.

handlung oder auch durch eine andere mit Vorsatz oder aus Fahrlässigkeit vorgenommene Handlung einem anderen Schaden zufügt, ist verpflichtet, den Schaden wiedergutzumachen.“)

Vgl. betreffend die Wiedergutmachung von Schaden, der durch kirchliche Vermögensverwalter entstanden ist, c. 1281 § 3 und c. 1289. Durch c. 1389 § 2 ist die Zufügung von Schaden in Ausübung kirchlicher Gewalt, eines kirchlichen Dienstes oder einer kirchlichen Aufgabe auch strafrechtlich sanktioniert.

⁷⁷ Vgl. T. I. Jiménez Urresti, Zu c. 57, in: *Caparros*, Code 62, wo auf den Unterschied zwischen c. 128 (gesetzte Handlung) und c. 57 § 3 (nicht-gesetzte Handlung) hingewiesen ist.

⁷⁸ H. Heimerl, Der hierarchische Rekurs 175. Vgl. auch *Federico Francesco D'Ostilio*, Zu c. 1739, in: *Pinto*, *Commento* 999.

⁷⁹ Art. 123 § 2: „In his casibus, praeter iudicium de illegitimitate, cognoscere etiam potest, si recurrens id postulet, de reparatione damnorum actu illegitimo illatorum.“

⁸⁰ Vgl. die „Erklärung des Katholisch-Theologischen Fakultätentages [der Hochschulen der Bundesrepublik Deutschland] zum 'Nihil obstat'-Verfahren“ vom 29. Januar 1991, inhaltlich mitgeteilt in: KNA-ID/641, Nr. 12 vom 21. März 1991, S. 3.

CHORHERRENSTIFT REICHERSBERG a. Inn

Bildungszentrum mit Kursen und Sommerkonzerten
beliebtes Ausflugsziel

Stiftsstüberl mit schönem Gastgarten beim Klostereingang
Verkauf der Stiftsweine Reichersberg und Klosterneuburg

Telefon 0 77 58/23 13, 23 14 — Kellerstüberl 23 24

MATTHIAS SCHARER

Wie das Wort Gottes konkret wird

Die Bibel in der Katechese

Das „Lernen im Glauben“ und auf „Glauben hin“ entzieht sich grundsätzlich der Machbarkeit von Lernprogrammen; Katechese kann „nur“ mehr oder minder günstige Bedingungen für die Möglichkeit des Glaubens schaffen. Glaubenzustimmung oder Ablehnung — und alles was dazwischenliegt — fallen, selbstverständlich nach Entwicklungsstand gestuft, in die persönliche Freiheit und Verantwortung des Menschen. Welche Bedeutung hat für eine solche „ermöglichende“ Katechese das Wort Gottes?

Der Verfasser, Professor für Katechetik und Pädagogik an der Kath.Theol. Hochschule Linz, geht im folgenden dieser Frage nach.

Die Enzyklika „Über die Katechese heute“ von Papst Johannes Paul II. sagt über das Wort Gottes in der Katechese:

„Die Katechese wird ihren Inhalt immer aus der lebendigen Quelle des Wortes Gottes schöpfen, das uns in der Überlieferung und in der Heiligen Schrift gegeben ist; denn ‚die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes‘, wie das II. Vatikanische Konzil uns erinnert hat, indem es zugleich wünschte, daß ‚der Dienst des Wortes, nämlich die seelsorgliche Verkündigung, die Katechese und alle christliche Unterweisung . . . aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft‘ hole.“¹¹

Es wäre interessant zu fragen, ob und wie dieser Satz aus der Enzyklika in den unterschiedlichen Formen und Etappen der Katechese, angefangen vom Neuen Testament, dessen katechetische Absicht offenkundig ist, bis heute seinen Niederschlag gefunden hat. Ich muß mich im folgenden aber — was das geschichtliche Verhältnis

von Bibel und Katechese betrifft — auf den Religionsunterricht (RU) seit dem Konzil bis heute beschränken. Schon diese kurze und auf einen Spezialbereich der Katechese bezogene Entwicklung, die viele noch in lebendiger Erinnerung haben, kann zeigen, daß das zitierte Wort aus der Enzyklika zumindest im RU keineswegs selbstverständlich ist.

1. Die Bibel im Religionsunterricht seit dem Zweiten Vatikanum

1.1. Der Katechismus und die Biblische Geschichte

Der (grüne) Katechismus und die „Biblische Geschichte“ wurden in der Hauptschule bis 1966, in der Unterstufe des Gymnasiums bis in die siebziger Jahre, von wenigen Religionslehrern sogar bis zur Einführung des AHS-Unterstufenlehrplanes 1983 verwendet. Typisch für den Religionsunterricht mit diesen Büchern war eine starke Inhaltszentrierung: der Merksatzkatechismus beinhalten das Glaubenswissen auf der Grundlage einer neuscholastischen „Minidogmatik“, die Biblische Geschichte enthielt eine stark historisierende Auswahl biblischer Perikopen. Es ist nicht verwunderlich, daß die Schüler die spannenden „biblischen Geschichten“ gegenüber dem trockenen Katechismusunterricht oftmals wie eine Belohnung empfanden, von der manche heute noch schwärmen und aus der sie ihre Kenntnis langer alttestamentlicher Erzählstücke haben. Mit „Catechesi

¹ Catechesi tradendae, Art.27 mit Einfügung von Dei Verbum, Nr.10 und 24.

tradendae“ aber zu behaupten, daß der dogmatisch fixierte RU dieser Periode seinen Inhalt immer aus der lebendigen Quelle des Wortes Gottes schöpfte, wäre wohl übertrieben.

1.2. Von der „Biblischen Katechese“ zu den Glaubensbüchern

Wer das Verhältnis von Bibel und RU in Österreich bedenkt, wird unweigerlich auf die „Biblische Katechese“² von Albert Höfer stoßen. Mit ihr versuchte der Grazer Katechetiker „ein ‚Modell‘ einer kerygmatischen Katechese in der Schule für die fünfte bis achte Schulstufe darzustellen.“³ Die ersten Religionsbücher, die von Höfer bereits 1966 erstellt wurden, trugen bezeichnenderweise den Titel: „Die Heilige Schrift in der Schule“.⁴ Sie waren die Grundlage für die erste Auflage der „Glaubensbücher“, die ab 1968 erschienen.⁵ Für Höfer ist der RU ein Teil der Wortverkündigung und des Zeugnisses der Kirche, in dem das Wirken Christi — unter schulischen Bedingungen — gegenwärtig wird. Er fragt nach dem „kindgemäßen Maß“ der Botschaft, die „anschaulich — erzählend“ dargelegt werden soll; so, daß sich die Kinder in Eigenaktivität mit den Texten auseinandersetzen können. Diese Eigenaktivität der Kinder wird in den späteren Auflagen der Glaubensbücher

immer mehr herausgefordert, wenn Elemente der sogenannten „Gestaltpädagogik“⁶ in die Arbeitsanregungen aufgenommen werden. Die biblischen Texte sollen dadurch nicht mehr nur anschaulich — erzählend, sondern in vielfältigen Ausdrucksformen wie im Malen, im Schreiben, im biblischen Spiel (Bibliodrama) usw. erschlossen werden.

Die neue Fülle von biblischen Texten im RU kann man am Konzept für die 5. Schulstufe am deutlichsten sehen: A. Höfer geht hier von der realistischen Denkweise und dem Begeisterungsvermögen der Zehnjährigen aus und führt als geschlossene Erzählzyklen den Davidszyklus, die Leidensgeschichte des Propheten Jeremia, die Markusspassion, die Bekehrung des Paulus sowie die lukanische Kindheitsgeschichte in den RU dieser Schulstufe ein. Sowohl am inhaltlichen als auch am methodischen Konzept der biblisch-kerygmatischen Katechese von A. Höfer ist vielfache Kritik geübt worden. Sie bezog sich auf die Vorrangstellung biblischer Texte gegenüber der systematischen Glaubenslehre, der Auswahl und Zuordnung biblischer Perikopen, der mangelnden Schüler- und Schulgemäßheit seines Ansatzes usw. Was unsere Fragestellung betrifft, muß man aber feststellen, daß kein katholischer RU-Entwurf vorher

² A. Höfer, *Biblische Katechese. Modell einer Neuordnung des Religionsunterrichtes bei Zehn- bis Vierzehnjährigen* (Habilitationsschrift, ausgezeichnet mit Kardinal-Innitzer-Preis 1967), Salzburg 1966.

³ J. W. Klaushofer, *Verkündigung und Gestalt. Katechese (Religionsunterricht) am Beispiel Albert Höfers*, Salzburg 1986, 28 (Unveröff. Diss).

⁴ A. Höfer, *Die Heilige Schrift in der Schule*, Bd.1—3, Graz u. a. O. 1966.

⁵ A. Höfer, *Glaubensbuch 5*, Graz u. a. O. 1968; ders., *Glaubensbuch 6*, Graz u. a. O. 1968; ders., *Glaubensbuch 7*, Graz u. a. O. 1969; ders., *Glaubensbuch 8*, Graz u. a. O. 1969.

⁶ Gestaltpädagogik ist ein Sammelbegriff für pädagogische Richtungen, die nach J. Bürmann auf „persönlich bedeutsames Lernen“ ausgerichtet sind (vgl. J. Bürmann, *Gestaltpädagogik und Persönlichkeitsentwicklung. Praktische Beispiele und theoretische Aspekte eines persönlich bedeutsamen Lernens*, Bielefeld 1983). Die amerikanische Richtung wird mit „Confluent Education“ bezeichnet und wurde vor allem von G. I. Brown und seinen Mitarbeitern an der University of California in Santa Barbara als innovative Methode der Schulpädagogik gesehen (vgl. George I. Brown, *The Live Classroom*, New York 1975b). Die europäische Richtung wurde von H. G. Petzold als „Integrative (Päd-)Agogik“ am „Fritz Perls Institut für integrative Therapie, Gestalttherapie und Kreativitätsförderung“ in Düsseldorf weiterentwickelt (Vgl. H. G. Petzold/G. I. Brown (Hg.), *Gestaltpädagogik. Konzepte der Integrativen Erziehung*, München 1977).

oder nachher so viele und so umfangreiche biblische Texte in den Mittelpunkt des RU gestellt hat.

1.3. Der „Kampf“ um die vollständige Bibel in der Schule

Im Gefolge der neueren exegetischen Ausbildung nach dem II. Vatikanischen Konzil wurde den Religionslehrern die Notwendigkeit einer vollständigen Bibelausgabe für die Schüler immer deutlicher bewußt. Dieser Wunsch wurde durch die Gratisschulbuchaktion, die nun allen Schülern die Religionsbücher kostenlos zur Verfügung stellte, noch dringlicher, weil damit die Schüler nicht mehr zu motivieren waren, über die Schulbuchaktion hinaus eine Bibelausgabe zu kaufen. Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß sich die zuständigen kirchlichen Gremien wesentlich leichter und schneller dazu entschlossen, das „Gotteslob“ 1976 als Religionsbuch einzuführen, als die Bibel. Erst seit 1983 erhalten die Schülerinnen über die Schulbuchaktion von der 4. bis 8. Schulstufe ein vollständiges Neues Testament (die Vorform war das Buch „Jesus Christus: Eine Auswahl des Neuen Testamentes“⁷) und ab der 9. Schulstufe eine vollständige Bibelausgabe.

Wieweit die Schulbibeln tatsächlich verwendet werden, läßt sich schwer sagen. Religionslehrer berichten vielfach, daß sie nur dann den Bibeltext im Religionsunterricht lesen können, wenn sie selber die Bibeln in den Unterricht mitbringen oder wenn die schweren Schulbibeln irgendwo

im Klassenraum gelagert werden können. Die verhältnismäßig geringe Verwendung der Bibel im katholischen Religionsunterricht kann in manchen höheren Klassen des Gymnasiums — wie ich es selber als Religionslehrer erlebt habe — zu einem Bedürfnis der Schüler führen, über einen längeren Zeitraum biblische Texte zu lesen. Ein solches biblisches Interesse ist unter Umständen auch durch einzelne Schüler bedingt, die in Jugendbewegungen oder auch in nichtkirchlichen „Jugendreligionen“ intensiv mit der Bibel konfrontiert werden und das Interesse bei Mitschülern wecken. Eine solche Situation muß allerdings als katechetischer Glücksfall bezeichnet werden und ist nicht die Regel.

1.4. Die Bibel im curricularen erfahrungs- und problemorientierten Religionsunterricht

Im erziehungswissenschaftlich orientierten RU der siebziger Jahre, der nicht mehr als kirchliche Katechese in der Schule verstanden wurde, sondern sich wie die anderen Unterrichtsfächer vorwiegend von der Schule her begründete und zu gesellschaftlich anerkannten Qualifikationen der Schüler führen sollte, erhielt auch der biblische Unterricht einen anderen Stellenwert.

1.4.1. Das Interesse an biblischen „Einleitungsfragen“ und an „Exegese“

In den neuen Curricula⁸ für den RU wurden fachwissenschaftliche Ergebnisse mit

⁷ Vor diesem Auswahltext war einige Jahre ein vollständiges NT im Schulgebrauch.

⁸ Der von S. B. Robinson aus dem anglo-amerikanischen Raum (wieder)eingeführte Curriculumbegriff (S. B. Robinson, *Bildungsreform als Revision des Curriculum*, Neuwied 1967) gilt für Bildungs- und Lehrpläne auf unterschiedlichen Ebenen (vom überregionalen Bildungsplan bis zur konkreten Unterrichtsplanung). Die Curricula (lat. curriculum = Lauf, Wettlauf) lösen die feststehenden, ausschließlich auf Lehrinhalte bezogenen „Stoffpläne“ zugunsten eines sich ständig verändernden Systems von Planung — Durchführung — Auswertung (Evaluation) und Veränderung bzw. Neuplanung (Revision) ab. Die anfänglich „geschlossenen“ Curricula, die über genormte Lernzielangaben und detaillierteste Verlaufsplanungen den Unterricht bis in den Gefühls- und Handlungsbereich „steuern“ wollten, um bei den Schülern entsprechende Qualifikationen zu erreichen, wurden durch „offen(er) Curricula abgelöst. Dabei

den Erfahrungen der Adressaten und den gesellschaftlichen Bedingungen vernetzt. Im Hinblick auf die Vermittlung biblischer Texte gewannen die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese im schulischen Religionsunterricht zunehmend an Bedeutung. Wer etwa die Religionsbuchreihe „Arbeitsbücher Religion“ für 10–14jährige unter dem Blickwinkel der biblischen Vermittlung betrachtet, wird dies bestätigt finden. Es gibt nun — losgelöst von der unmittelbaren Einleitung biblischer Texte — eigene Kapitel bzw. Abschnitte zur Entstehung der Bibel, zur synoptischen Frage, zur Autorenschaft biblischer Bücher u. ä.

1.4.2. Das Problem mit der „problemorientierten“ Auswahl biblischer Texte

Die curriculare Ausrichtung bedeutete für den biblischen Unterricht, daß die theologische bzw. biblisch-kerygmatische Auswahl von Zyklen und Perikopen, wie sie etwa A. Höfer versucht hatte, von der Erfahrung der Adressaten und den kirch-

lich-gesellschaftlichen Bedingungen her gleichgewichtig mitbestimmt und in Zielen, die auf bestimmte Qualifikationen der Schüler ausgerichtet waren, formuliert werden mußten. In der Folge wurden die Erfahrungen der Adressaten immer wichtiger, sodaß die Auswahl der biblischen Perikopen im sogenannten „problemorientierten RU“ bisweilen zufällig und unreflektiert erfolgte, je nachdem welche Bibelstelle zum wirklichen oder vermeintlichen „Problem“ der Schüler eben gerade paßte.

1.5. Konvergenz- und Korrelationsversuche von biblischer Offenbarung und Situation

Nochmals einen neuen Ansatz in der biblischen Vermittlung ermöglicht die von der Synode der deutschen Bistümer entworfene Konvergenzdidaktik des Religionsunterrichtes und die — auf der Basis einer korrelativen bzw. kontextuellen Theologie — in die Religionsdidaktik eingebrachte Korrelationsdidaktik⁹. Nach E.

spielte das Bewußtsein für „versteckte“ (hidden), „unter der Bank“ ablaufende Curricula der Schüler eine Rolle, die umso wirkungsvoller werden können, je programmierter ein Unterricht abläuft. Zur Rezeption der Curriculumstheorie in der Religionspädagogik vgl. u. a. G. Stachel, Theorie und Praxis des Curriculum, in: E. Feifel u. a. (Hg.), Handbuch der Religionspädagogik, Bd. 2, Gütersloh-Zürich 1974, 34–72.

⁹ Nach G. Baudler beginnt die „eigentliche Geschichte“ des Korrelationsbegriffes in der Religionspädagogik mit dem „Konvergenzmodell“, einer „Konvergenz“ pädagogisch-anthropologischer und theologisch-kirchlicher Begründungszusammenhänge im RU (Gemeinsame Synode, Offizielle Gesamtausgabe Bd. I, Freiburg u. a.O. 1976, 132–138). Ausdrücklich verwendet wird der Begriff im „Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht“ (Grundlegung), (München 1977). Zwischen einer „offenbarungspositivistischen Verhärtung“ und einer „kurzschlüssigen Anpassung an den Zeitgeist“ siedelt dieser Lehrplan den Korrelationsbegriff an, der die beiden Pole vermeiden soll. Wider alle kurzschlüssigen Verbindungsmodelle von Glaube und Überlieferung „sollen überliefertes Glaubensverständnis und heutige Erfahrung so ‚verknüpft‘ und konfrontiert werden, daß sie in ihrer jeweiligen Besonderheit zur Geltung kommen und sich gegenseitig gerade nicht nur bestätigen oder ausschließen, sondern schöpferisch in Bewegung bringen.“ G. Fuchs, Glaubhaft ist nur Liebe. Theologische Anmerkungen zu Ansatz und Perspektive des Zielfelderplanes für die Primarstufe, in: KatBl 102 (1977) 375. Eine weitere wesentliche Auseinandersetzung um den Korrelationsbegriff geschah bei der Tagung des DKV in Brixen vom 24. – 29. 9. 1979 (KatBl 105 [1980], H.2). Kernfrage war, „... ob und wie eine Kritik an der Überlieferung von der Lebenserfahrung her möglich sei, ohne dadurch diese zu ‚funktionalisieren‘“ (G. Baudler, Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen. Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbolen und Sakramenten, Paderborn u. a.O. 1984, 19). E. Schillebeeckx vertrat dabei den Standpunkt, daß „wechselseitig kritische Korrelation“ einschließe, „... daß Kritik aus neuen Erfahrungen am Evangelium sinnvoll möglich ist. Das klingt wie eine Gotteslästerung. Aber: Nicht das ‚Wort Gottes‘, sondern unser Sprechen über das Wort Gottes bedarf ständiger Kritik und Prüfung.“ (E. Schillebeeckx, Offenbarung, Glaube und Erfahrung, in: KatBl 105 [1980], 90). Die neuen österreichischen Lehrpläne und Lehrplanentwürfe gründen auf einem korrelativen Verständnis des RU (vgl. Hauptschullehrplan 1985 und Entwurf zu einem neuen Grundschullehrplan).

Schillebeeckx geht es dabei um eine wechselseitig-kritische Korrelation von Gotteserfahrungen, die zu bestimmten Zeiten und unter bestimmten Umständen in den jüdisch-christlichen Offenbarungstexten schriftliche Formen angenommen haben und solchen, die die individuelle und gesellschaftliche Wirklichkeit der Menschen von heute prägen¹⁰. Der korrelative Ansatz richtet sich sowohl gegen eine einseitige Auswahl biblischer Texte auf Grund bestimmter Erfahrungen als auch gegen eine situations- und erfahrungslose Vermittlung der Offenbarungstexte. Weder darf das Wort Gottes auf die Situation der Menschen hin verzweckt noch die Situation der Menschen als Motivation für eine aktualisierende Vermittlung der Botschaft mißbraucht werden. Eine korrelative Bibeldidaktik stellt an die Vermittler hohe Ansprüche, sowohl im wissenschaftlich abgesicherten Verständnis biblischer Texte, als auch im human- und sozialwissenschaftlich ermittelten und auf konkrete Erfahrung und Einfühlung gestütztes Wissen um die Situation.

Da die wechselseitig-kritische Erschließung jüdisch-christlicher Offenbarung und heutiger Lebenssituationen nicht theoretisch und abstrakt erfolgen kann, sondern vor allem existentiell bezeugt und so in eine offene, intersubjektive Kommunikation eingebracht werden muß, sind die besten wissenschaftlichen Erkenntnisse über den Bibeltext und über die Situation von Menschen und Gesellschaften nur eine Teilkompetenz in der biblischen Vermittlung. Auch die Religionsbücher, die auf sehr verschiedene Situationen hin offen sein müssen, können eine korrelative Bibeldidaktik nicht vorweg strukturieren. Ihre „korrelative Qualität“ läßt sich

daran messen, inwiefern sie die wechselseitig-kritische Vermittlung von Offenbarung und Situation im aktuellen Unterrichtsgeschehen eher behindern oder fördern.

1.6. Offene Fragen zum Verhältnis von Bibel und Religionsunterricht

1.6.1. Wie (unmittelbar) kommen Lehrer und Schüler an den biblischen Text heran?

Dieses Problem betrifft besonders die Religionsbücher der Grundschule, in denen den Schülern der authentische Bibeltext nur in Ausnahmefällen zugemutet wird. In zusammenfassenden Erzählungen, Dialogen und über Bilder sollen die elementaren Aussagen biblischer Texte kindgemäß vermittelt werden. Dabei stellt nicht nur die christlich-kirchliche Verzweckung alttestamentlicher Texte eine große Gefahr dar, sondern auch die Einbindung in die aktuelle Situation der Kinder. Je niedriger die Altersstufe, umso sorgfältiger muß auf die Auswahl der biblischen Texte und ihre sprachliche und gestalterische Vermittlung geachtet werden.

Nicht nur Schüler begegnen dem biblischen Text häufig indirekt; dies trifft ebenso für die Religionslehrer zu. Wer macht sich angesichts des reichhaltigen Medienangebotes — die Religionsbücher sind nur eine Art davon — die Mühe, auf die Quellen zurückzufragen und sich von dorthier eine biblische Erzählung oder Gestaltung selbst zu erarbeiten?

1.6.2. Trotz narrativer Theologie ein Niedergang der Erzählkultur

In den „12 Grundformen des Lehrens“ von H. Aebli¹¹ wird das Erzählen (und Refe-

¹⁰ Vgl. E. Schillebeeckx, Erfahrung und Glaube; in: CCG 25, 73–116; ders., Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg u. a. O. 1990, 21–72.

¹¹ H. Aebli, Zwölf Grundformen des Lehrens. Eine Allgemeine Didaktik auf psychologischer Grundlage, Stuttgart 1985, 33–47.

rieren) immer noch als erste genannt. Dies ist nicht im Hinblick auf die biblische Vermittlung, sondern auf jegliches Lehren gemeint. Die von H. Weinrich ausgelöste Diskussion um die „Narrative Theologie“¹² macht aufmerksam, daß die elementare Form theologischen Redens — wie sie in der Bibel zu erkennen ist — nicht Belehrung oder Streit um die rechte Lehre ist, sondern das Erzählen. Der Impuls der narrativen Theologie wurde in der Bibel-didaktik zuwenig aufgegriffen¹³. Der schnelle Griff nach den Medien — vor allem nach fertigen Produkten, die mit dem Konsumverhalten der Schüler scheinbar konkurrieren können, ist eine ständige Versuchung des Religionsunterrichtes. Dabei ist schon aus technischen, noch mehr aber aus inhaltlichen Gründen klar, daß bei einem solchen Wettstreit die Vermittlung der Bibel den kürzeren ziehen muß. In diesem Punkt ist H. Halbfas rechtzugeben, der in seinem Religions- und Handbuchwerk immer wieder anleitet, still und aufmerksam zu werden, ein hermeneutisches Interesse zu wecken und mit „allen Sinnen“ der biblischen Botschaft zu begegnen, also „mit dem dritten Auge“ sehen zu lernen¹⁴.

2. Ein Seitenblick: die Bibel in der Katechese Lateinamerikas

2.1. In der Frauenrunde von „Sagrada Familia“

Szenenwechsel von einem gut institutionalisierten und wohl situierten Ort der Katechese, dem RU in Österreich, zur Katechese bei den Armen, in einem Stadt-

randviertel von Chiclayo im Norden Perus, wo ich im Sommer 1988 in einer „comunidad“ mitgearbeitet habe.

Es ist ein kühler Sommerabend; draußen hat es vielleicht 5° Celsius. In den ärmlichen Raum der Pfarre sind ungefähr 15 Frauen gekommen; bloßfüßig oder in Sandalen. Sie tragen den Geruch aus ihren Hütten mit sich. Die meisten sind indio-stämmig; es sind aber auch zwei dunkelhäutige Frauen afrikanischer Abstammung darunter. Die Frauen haben sich zu einer der zahlreich stattfindenden „reuniones“ versammelt. Sie beginnen ihre Zusammenkunft mit einer kurzen Besinnung. Dann erfolgt ein lebendiger Austausch über das, was sie alltäglich in ihren armen Familien und in der Gemeinde erleben. Die Situation sehen, wie sie ist, das haben diese Frauen in der christlichen Gemeinde gelernt.

Nun teilt sich die Runde in kleine Gruppen auf: in eine davon gehe ich mit. Wir werden mit der „Biblia Latinoamericana“ ausgestattet. Die drei Frauen, bei denen ich in der Kleingruppe bin, können den Text aus dem ersten Korintherbrief kaum buchstabieren; schließlich sagen sie, ich solle vorlesen. Trotz meiner schlechten Spanischkenntnisse gelingt es mir noch besser als ihnen, die fast Analphabetinnen sind, den Bibeltext zu lesen. Es kommt zu einem lebendigen Bibelgespräch in der Gruppe mit den Fragen: Was will der Text als Brief an die Gemeinde, in einer ganz bestimmten Situation sagen? Was will/kann er uns heute in unserer Situation sagen?

Nach den Gesprächen in den Kleingruppen kommen wieder alle zusammen, lesen ihre Texte und tauschen aus, was ihnen im

¹² H. Weinrich, Narrative Theologie; in: Conc 9(1973)329-333.

¹³ Als Ausnahme sei angeführt: G. Baudler, Kindern heute Gott erschließen. Theorie und Praxis einer Evangelisation durch Erzählen, Paderborn 1986, und die „Erzählbücher“ dieses Autors: ders., Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu — eine Begegnung zum Glauben, Stuttgart u. a.O. 1986; ders., Jesus erzählt von sich. Die Gleichnisse als Ausdruck seiner Lebenserfahrung, Freiburg i. Br. 1989 (= HTB 1616).

¹⁴ Vgl. H. Halbfas, Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 1982.

Gespräch wichtig geworden ist. Der Abend schließt mit ganz konkreten Vorhaben für die nächste Woche: Was im Alltag in den Hütten und in der Gemeinde geschieht und was der Text damals und heute sagen will, wird lebendig aufeinander bezogen und zu einem „compromiso“, einem konkreten Impuls zum Handeln, ausformuliert.

2.2. Die „Biblia Latinoamericana“ und andere „verbotene“ Bibelprojekte

Worin — so habe ich mich in Peru oft gefragt — liegt das Geheimnis dieser lebendigen Begegnung mit der Bibel? Einen Grund sehe ich in der weiten Verbreitung einer Bibelausgabe, die auf die Situation der Menschen zugeschnitten ist. Der Kommentar der „Biblia Latinoamericana“ ist nicht nur historisch-kritischer Natur, sondern bezieht die Lebenswirklichkeit der Menschen in diesen Ländern mit ein. In den Anmerkungen stehen Texte aus den Bischofsversammlungen von Puebla und Medellin, wo die „Option für die Armen“ getroffen wurde.

Neben der „Biblia Latinoamericana“ gibt es in Lateinamerika andere Bibelprojekte wie das Projekt „Wort und Leben“, das, von den Franziskanern betrieben, im letzten Jahr plötzlich eingestellt wurde, weil es zu gesellschaftskritisch sei. Es sollte den Ordensleuten helfen, die 500jährige Geschichte Lateinamerikas in redlicher und selbstkritischer Weise auf den Grundlagen des „Wortes Gottes“ zu bedenken.¹⁵ Selbstverständlich besteht auch in Lateinamerika die Gefahr, daß biblische Texte aus dem Kontext der Armut einseitig ausgewählt (vorrangig die Exodus-Tradition) und interpretiert werden. Die Bibel ist aber, wie es für die westlichen Länder undenkbar wäre, in den Herzen der Men-

schen, insbesondere der Armen, verwurzelt und wird — trotz Analphabetismus — tatsächlich auch in einer Intensität gelesen, über die man nur staunen kann.

Die einfache Didaktik von „Sehen-Urteilen-Handeln“, der Mangel an „Biblexperten“, der die eigene Kompetenz herausfordert, und der Bezug der Bibeltexte zur gesellschaftlichen Wirklichkeit führen zu einer „interaktionellen“ Bibelauslegung, die eine Kommunikation zwischen Gleichbetroffenen ermöglicht.

3. Bibeldidaktische Versuchungen

3.1. Die großen biblischen Erzählungen verschweigen

A. Bucher hat die Kenntnisse alttestamentlicher Erzählungen bei Theologiestudenten in einer schriftlichen Befragung in Mainz, Fribourg und Luzern untersucht. Dabei wurde deutlich, daß selbst so zentrale Geschichten wie Abrahams Feilschen um Sodom und Gomorra (Gen 18) unter Theologen nur zu 63 %, die Schlangenplage der Israeliten in der Wüste (Num 21) zu 52 %, die Geschichte von Ismael und Hagar (Gen 21) nur zu 33 %, oder Sauls Gang zur Hexe von Endor (1 Sam 28) nur zu 17,4 % bekannt sind. Die Befragung ergab auch, daß weitaus die meisten (87 %) ihre Kenntnis biblischer Texte aus der AT-Einleitung, aus der eigenen Lektüre (80 %), aus dem Gottesdienst (79 %) und aus dem Religionsunterricht (62 %) haben. Lediglich 34 % der Befragten kennen die Inhalte der biblischen Texte von den Eltern, nur 5 % von Geschwistern, 2 % von Mitschülern und 1 % von Spielkameraden, sodaß bei Nichttheologen nur mehr eine ganz geringe Kenntnis alttestamentlicher Texte vorausgesetzt werden

¹⁵ Ein neues Programm wird nun in enger Fühlungnahme mit der brasilianischen Bischofskonferenz weitergeführt.

kann. Der Forderung A. Buchers, daß „dem Erzählen auch des Alten Testaments . . . in Elternhaus und Schule, speziell in der Grundschule, mehr Bedeutung und Zeit eingeräumt werden“ sollte, ist recht zu geben. Damit sei nicht eine Rückkehr in eine katechetisch-materialkerygmatische Religionspädagogik gemeint, sondern ein Ernstnehmen der Kinder, die Geschichten brauchen, „um in ihrer Lebenswelt einen Kosmos zu errichten, um sich mit den Akteuren identifizieren und so ihre Ängste und Probleme bewältigen zu können.“ Grundlegender als die sicher notwendigen Nuancen der historisch-kritischen Methode ist das Kennenlernen der biblischen Texte an sich¹⁶.

3.2. Nur Experten kommen zu Wort

Die lange und sicherlich notwendige historisch-kritische Auseinandersetzung mit den biblischen Texten kann bei Theologen die Haltung wecken, daß nur Experten richtig mit dem biblischen Text umgehen können. Diese Expertenhaltung, die den gesellschaftlichen Trends nach Spezialisierungen entspricht, kann der Tod eines alltäglichen Umgangs mit biblischen Texten sein. Selbstverständlich gibt es Anlässe und Lernorte, wo historisch-kritisches Wissen gefragt ist. Auch im Religionsunterricht ist ein gewisses Ausmaß davon zu vermitteln, soweit es nicht den Zugang zu den biblischen Texten verstellt. Eigene Schulbuchkapitel oder eine längere Reihe von Religionsstunden, die sich nur mit spezialisierten Fragen der Einleitungswissenschaften oder der historisch-kritischen Exegese beschäftigen, ohne sie direkt auf die Erhellung des Textverständnisses zu beziehen, führen zu einer Überbewertung exegetischer Fragen gegenüber der Begegnung mit den Texten. Deshalb

gehen neuere Schulbuchkonzepte auch dazu über, biblisches Einleitungs-, Sach- und Auslegungswissen an Ort und Stelle, wo es zur Erhellung der Texte beiträgt, einzubringen.

Anders als in der Schule, wo die Schüler durch Informationen übersättigt werden, entsteht in der theologischen Erwachsenenbildung, in Bibelrunden u.ä. zuweilen ein waches Interesse für eine kritische Auslegung der Texte. Aber gerade auch dort sollte im Sinne intersubjektiven Lernens darauf geachtet werden, daß das Expertenwissen als eine Hilfestellung u. a. eingebracht wird, ohne zum Selbstzweck zu werden. Die scheinbar naiven Fragen an den Text, die spontan geäußerten Erfahrungen der Teilnehmer, ihre Widerstände und Betroffenheiten in der Begegnung mit dem biblischen Text führen in der Regel auch in Erwachsenengruppen weiter und machen die Runde selbständiger als das ständig von außen eingebrachte Theologenwissen.

3.3. Die (notwendige) wissenschaftliche Distanz gegen persönliche Auseinandersetzung und Betroffenheit ausspielen

Alle Katecheten, die mit der Vermittlung der biblischen Botschaft als Mütter und Väter, als Religionslehrer, als Pastoralassistenten und Pfarrer usw. betraut sind, repräsentieren in ihrem konkreten Handeln und Reden, ob und wie sich Glaube und Leben erschließen können. Glaubensvermittler auf allen Ebenen sind „Korrelationssymbole“ von biblischer Offenbarung und konkreter Lebenssituation. Für die Vermittler der Botschaft ist also entscheidend, wie das Wort Gottes in ihrem eigenen Leben konkret wird. Damit ist nicht gemeint, daß es immer nur um die Zeugenschaft idealer und voll gelungener

¹⁶ A. A. Bucher, Die Kenntnisse von Theologiestudenten über alttestamentliche Erzählungen. Ergebnisse einer explorativen schriftlichen Befragung, in: RPB 26(1990)115-126.

„Nachfolge“ gehen muß. Gerade das Aushalten von Widerständen, Spannungen und Krisen angesichts der Wechselbeziehung von Botschaft und Situation machen Glaubensvermittler auch glaubwürdig; die Echtheit des Lebenszeugnisses ist von entscheidender Bedeutung. Alle auch noch so gut eingelernten oder fachlich gerechtfertigten Versuche, sich in der Auseinandersetzung mit und in der Vermittlung der Botschaft distanzierend herauszuhalten, bleiben unglaublich und gehen ins Leere.

3.4. Die Situation mißachten

Korrelative Bibeldidaktik erfordert nicht nur eine sehr gute Kenntnis der Texte, exegetisches Wissen und existentielle Auseinandersetzung, sondern auch eine gediegene Kenntnis der Vermittlungssituation. Diese beginnt beim Wissen um die biographische und situative Abhängigkeit in der Begegnung mit biblischen Texten und führt bis in die sozialwissenschaftliche und konkret alltägliche Analyse der kirchlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, wie sie in Lateinamerika vorbildlich in jeder „reunion“ geschieht.

4. Unter welchen Bedingungen kann das „Wort Gottes“ konkret werden?

Seit R. Englerts „Versuch einer religionspädagogischen Kairologie“¹⁷ ist das Bewußtsein für die „Rechtzeitigkeit“ in der Glaubensvermittlung erneut erwacht. Nicht jederzeit und an jedem Ort bestehen dieselben Bedingungen für die Möglichkeit, daß das Wort Gottes im eigenen Leben, im Zusammenleben mit anderen, in kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen usw. konkret wird. Man kann

den „Kairos“, den rechten Augenblick der Glaubensvermittlung, auch im Hinblick auf die unterschiedlichen „Lernorte“ des Glaubens wie Elternhaus, Kindergarten, Schule, Sakramentenkatechese, theologische Erwachsenenbildung usw. bedenken.

Wie Menschen heute der Bibel begegnen und wie sie für sie zur sinnstiftenden und gleichzeitig die Umkehr des Lebens anstiftenden Botschaft werden kann, das hängt nicht in erster Linie von vielen Methoden und attraktiven Medien — wie manche meinen — ab. Ein Bewußtsein für den „Kairos“ in der Tradierung der Bibel ist viel wichtiger, wie abschließend an zwei Beispielen erläutert werden soll.

4.1. Bibel und Lebensgeschichte

Noch bevor ein Kind als erste Beziehungsworte „Mama“ oder „Papa“ lallen kann, werden wichtige Weichen für die spätere Begegnung mit dem biblischen Glauben gestellt. Nach übereinstimmender Auskunft tiefenpsychologischer Entwicklungstheorien lebt der Säugling nach einer ersten autistischen — also ausschließlich auf sich selbst bezogenen — Phase in „Symbiose“ mit der wichtigsten Bezugsperson, meist mit der Mutter¹⁸. In diesem frühen Lebensabschnitt stehen sich — wie E. Erikson sagt — Grundvertrauen und Grundmißtrauen — als Prägungen für das weitere Leben gegenüber¹⁹. Die (noch nicht ausdrückliche) Erfahrung vom guten Gott, der mit uns Menschen im Bunde ist, begegnet dem Säugling in der „Rundumversorgung“ und liebenden Nähe der Bezugspersonen.

Schon um das 4./5. Lebensmonat geht das paradiesische Lebensgefühl der Ureinheit

¹⁷ R. Englert, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München 1985.

¹⁸ Vgl. u. a. M. S. Mahler/F. Püse/A. Bergmann, Die psychische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation, Frankfurt 1980.

¹⁹ Vgl. E. H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, New York 1950, dtsh. Stuttgart 1987, 241-245.

mit der Mutter zu Ende; Schritt für Schritt beginnt das Kleinkind seine Welt zu entdecken. Erste Symbole — geliebte Objekte wie Kuscheltiere u.ä. — helfen dem Kind, notwendige Trennungen von der Bezugsperson auszuhalten. Diese „dritten Objekte“ sagen: Deine Mutter/dein Vater sind (trotzdem) da, wenn du sie auch nicht unmittelbar vor Augen hast oder körperlich spüren kannst. Es leuchtet ein, daß die frühen Symbole Mutterboden für religiöse Symbolbildung sind und dem Menschen später erfahrbar machen, wie sich Gott in allen Dingen und Geschehnissen offenbaren kann. Auch ein Sinn für die Gleichnisse und Gleichnishandlungen Jesu, in denen er die anbrechende Gottesherrschaft symbolhaft zugänglich macht, wird vom Gelingen der Symbolbildung in der frühen Kindheit, freilich auch von der späteren ausdrücklichen Begegnung mit den jüdisch-christlichen Glaubenssymbolen abhängig sein.

Bevor das Kleinkind für den Kindergarten, dh. für eine größere Gemeinschaft reif ist, löst es sich von den Eltern, indem es selbständig laufen, „Nein“-sagen und überhaupt sprechen lernt. Diese frühe Ablöse und erste Selbständigkeit des Kindes, die sich in späteren Lebensphasen bis zur endgültigen Stabilisierung der Ich-Identität im frühen Erwachsenenalter in unterschiedlicher Intensität vollzieht, bedarf der klaren und einfühlsam-freigebenden Begleitung Erwachsener. In einer Gesellschaft, die zwischen Vergötterung, medialer und materieller Ausbeutung der Kindheit hin und her gerissen ist, ist es keineswegs selbstverständlich, Kinder nach dem Beispiel Jesu, wie wir ihm u. a. in den markinischen Perikopen vom „Rangstreit der Jünger“ (Mk 9,33–37) oder der „Segnung der Kinder“ (Mk 10,13–16) begegnen, unabhängig von ihrer Entwicklungsstufe und moralischen Qualität in ihrem personalen Menschsein als bereits glaubende und vertrauende

Subjekte ernst zu nehmen und bereit zu sein, auch von ihnen zu lernen.

Von der frühen Sprachentwicklung an können Eltern mit ihren Kindern in einen intersubjektiven Dialog treten, der die natürliche „Vergötterung“ der Eltern durch ihre Kinder bricht, wenn sie sich, wie es von den Psalmen bis zum Vater Unser in der Bibel modellhaft vorgebildet ist, gemeinsam einem unendlich Größeren anvertrauen und ihr alltägliches Leben klagend, jubelnd, dankend, bittend oder manchmal auch nur schweigend vor Ihm „zur Sprache“ bringen.

Bis in das Grundschulalter hinein hätten Eltern, die eine lebendige Beziehung zur Bibel haben, die Chance, ihren Kindern biblische Texte — vor allem entlang der großen Gestalten des Alten und Neuen Testaments — zu erzählen. Der spannendste Fernsehfilm kann uninteressant werden, wenn Mutter oder Vater, Oma oder Opa beziehungsreich und lebendig zu erzählen beginnen. Erzählen ist der Grundvorgang, wie biblische Texte weitergegeben wurden und wie auch heute Kinder aus dem Mund ihrer Eltern den Glauben erfahren.

Viele Mütter und Väter haben es verlernt, ihren Kindern zu erzählen. Sie nehmen sich keine Zeit dafür oder lassen sich von den Medien verdrängen. Von Jesus und anderen biblischen Gestalten zu erzählen, wagen sie schon deshalb nicht, weil sie diese zu wenig kennen und weil sie selber Schwierigkeiten mit den biblischen Texten haben. Mit ihrem Schweigen unterbrechen sie aber die lange Erzähltradition des biblischen Glaubens, aus der heraus sich Jesus selber verstand und der das Neue Testament bzw. die gesamte Bibel ihre Entstehung verdankt. Im Erzählen geben die Mütter und Väter Auskunft über ihre tiefsten Lebenshoffnungen.

Um das naive Erzählen biblischer Texte, vor allem umfangreicher AT-Erzählzyklen, ist in der Religionspädagogik — im

Rahmen der Symboldidaktik — eine heftige Diskussion entbrannt. Während die einen meinen, man müsse — zumindest der Intention nach — Kinder über religiöses Lernen aus der ersten Unmittelbarkeit in der Begegnung mit dem biblischen Weltbild und den biblischen Texten herausführen und ihnen zu einem kritischen Bewußtsein gegenüber der Bibel verhelfen, wollen andere diese sogenannte erste Naivität der Kinder erhalten und vor dem didaktischen Zugriff der Erwachsenen möglichst lange schützen. Weltbild und Gestalten der Bibel entsprächen geradezu den kindlichen Vorstellungen; in den biblischen Erzählungen könne sich das Kind wiederfinden und, sich mit unterschiedlichen biblischen Gestalten, Haltungen und Handlungen identifizierend, seine eigene Welt aufbauen.²⁰

Auch was das Bibelerzählen in Gruppen betrifft, gibt es gegensätzliche Standpunkte: der Kognitionspsychologe R. Goldman z. B. warnte bereits in den sechziger Jahren davor, in Kindergruppen wie sie Kindergartengruppen oder Schulklassen darstellen, biblische Texte naiv zu lesen, weil jedes Kind von anderen Verstehensvoraussetzungen ausgehe und es auf diese Weise zu Mißverständnissen der biblischen Texte kommen müsse, die später kaum mehr auszuräumen seien²¹. Kritisch ist beiden Positionen gegenüber anzumerken, daß Kinder in einer pluralistischen und gegenüber religiösen Einstellungen weitgehend gleichgültigen Gesellschaft nicht wie im „Glashaus“ aufwachsen, das sie — je nach Position vor weltbildzerstörenden oder weltbildstimulierenden Auseinandersetzungen schützt. Kinder wachsen in keinem naiven

Schonraum auf, sondern werden — vor allem auch über die Medien — mit säkularen Weltbildern konfrontiert. Eltern und andere Glaubensbegleiter sollten den Kindern Rede und Antwort stehen können, wenn diese kritisch zu fragen beginnen. Über das Kindergartenalter, die Grundschulzeit und die weiterführenden Schulen hinaus könnten wir weitere „rechtzeitige“ Begegnungsmöglichkeiten mit dem biblischen Glauben aufdecken. Mit dem Erwachsenenalter und der damit in Verbindung stehenden Erwachsenenkatechese wechseln wir den „Lernort“ von der Familie bzw. Schule in die Gemeindekatechese hinein.

4.2. Interaktionelle Bibelkatechese mit Erwachsenen

Die Programme der Pfarren und kirchlichen Bildungseinrichtungen weisen heute eine fast unübersehbare Vielfalt an Veranstaltungen auf, die mit sehr verschiedenen „Methoden“ biblische Texte zugänglich machen wollen. Die Angebote reichen von einfachen Bibelgesprächen bzw. Bibelrunden über die verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten biblischer Texte im Erzählen, Malen, Tanzen, Spielen, Meditieren, Verfremden, Vertonen usw. bis zu exegetischen Versuchen historisch-kritischer, aber auch linguistischer, sozialgeschichtlicher, materialistischer, feministischer oder tiefenpsychologischer Art. Theologische Ausbildungsstätten müssen sich angesichts dieser Methodenvielfalt der Praxis die Frage gefallen lassen, inwiefern sie durch den Mangel an kritischer Auseinandersetzung mit den vielfältig praktizierten Bibelzugängen, dem Diletantismus Vorschub leisten.

²⁰ Vgl. u. a. A. A. Bucher, „Wenn wir immer tiefer graben ... kommt vielleicht die Hölle.“ Plädoyer für die erste Naivität; in: KatBl 114(1989)654-662.

Vgl. auch R. Oberthür, Die „erste Naivität“ ist in der „zweiten“ aufgehoben. Überlegungen zum Verhältnis zwischen „erster“ und „zweiter Naivität“, in: KatBl 115(1990)176-179.

²¹ Vgl. R. Goldman, Religious Thinking from Childhood to Adolescence, London 1964.

Bringt man die Vielfalt der Angebote zur Bibelarbeit mit Erwachsenen in ein Verhältnis zur tatsächlichen Kenntnis von Bibeltexten oder gar eines bewußt aus dem biblischen Wort heraus gestalteten Glaubenslebens, wird man deren Wirksamkeit kritisch befragen müssen.

Für R. Englert besteht der „Kairos“ der Erwachsenen Katechese vor allem in der „Ermutigung zu einer Naivität zweiten Grades“²², in der sich der Mensch praktisch auf den Zuspruch und Anspruch des Glaubens einläßt „... und zwar in dem Bewußtsein, daß christlicher Existenz etwas bleibend Ungesichertes und Kontingentes anhaftet.“²³ Es geht um das „Wagnis einer persönlichen Nachfolgegeschichte“ in einer Naivität, die durch den Zweifel — in unserem Fall könnten wir sagen: durch die historisch-kritische Exegese — hindurchgegangen ist. „Auf der Grundlage einer solchen zweiten Naivität entwickelt sich dann vielleicht allmählich so etwas wie eine im Glauben begründete Identität.“²⁴ Daß diese entscheidende katechetische Aufgabe weder die Kinder Katechese in der Gemeinde noch der RU leisten können, versteht sich schon aus den Bedin-

gungen der religiösen Entwicklung. Sie könnte einer „entinstitutionalisierten“ und „lebensweltbezogenen“ Bibel Katechese unter Erwachsenen zufallen, in der Christen „wechselseitig zum Begleiter ihrer glaubensgeschichtlichen Entwicklung werden können“.²⁵

Eine gemeinsame und kontinuierliche Bibellektüre in einer Gruppe erwachsener Christen, die nicht von einem „Experten“ geleitet wird, sondern in der jedes Mitglied nach Möglichkeit sich selbst leitet und gleichzeitig immer wieder den Dienst der Leitung der Gesamtgruppe übernimmt, in der also nicht einer vor den anderen oder für die anderen das Wort Gottes auslegt, sondern in der alle miteinander und jeder Einzelne dem Wort Gottes gegenüber Hörende sind, könnte diese Aufgabe am besten erfüllen. In einer solchen intersubjektiv-interaktionellen Bibellektüre wird das alltägliche Leben der Betroffenen in seinem Eigenwert genauso zur Sprache kommen wie die herausfordernde und zur Umkehr des Lebens anstoßende und zum konkreten Engagement provozierende biblische Botschaft.

²² R. Englert, Plädoyer für „religionspädagogische Pünktlichkeit“. Zum Verhältnis von Glaubensgeschichte, Lebensgeschichte und Bildungsprozeß, in: KatBl 113(1988)167.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

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.

MANFRED SCHEUER

Erfahrung und Unterscheidung

Aspekte ignatianischer Mystik

Einleitung

Für Immanuel Kant ist Mystik ein „Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, . . . einer Erwartung von Geheimnissen oder vielmehr Hinhaltung mit solchen.“ Sie ist „Schwärmerei“, „vernunfttötend“ und „schweift ins Überschwengliche hinaus“. Mystik und Mystizismus entsprechen dem Königsberger Philosophen zufolge einem unreifen Stadium des Subjektes, sind letztlich krankhaft und so „Quelle mannigfaltiger Seelenstörungen.“¹

In der aufgeklärten, rationalistischen und positivistischen Kritik an der Mystik² kehren Attribute wie unbestimmt, trügerisch, nebulos, unbewußt, verschwommen, verworren, irrational, geheimnisvoll, versponnen, dunkel, unheimlich, subjektiv, hinterwälderisch, dekadent, degeneriert u. ä. refrainartig wieder. Auf den Punkt gebracht: mystische Erfahrungen sind nicht objektivierbar, nicht mitteilbar und rational nicht einholbar. Da es sich um bloße Einbildungen des Subjektes handelt, führen sie zu keinerlei Erkenntnis.

Die theologische Kritik an der Mystik wurde besonders von der dialektischen Theologie³ (Emil Brunner, differenzierter von Karl Barth) formuliert. Mystik löst sich dieser Kritik zufolge von der Außenwelt und zieht sich ins Ego zurück. In fal-

scher Unmittelbarkeit gehe sie an Gemeinschaft und Geschichte wie auch am Wort Gottes vorbei. Letztlich stelle sie die „feinste sublimste Form der Naturvergötterung, des Heldentums, der Geistverdinglichung dar.“ Dem mystischen Gottesverhältnis als Einssein mit Gott, als Erlebnis Gottes wird dialektisch der Glaube an Gott mit dem harten Gegenüber von Mensch und Gott entgegengesetzt.

Dieser philosophischen und theologischen Kritik an der Mystik zum Trotz hat sich in den letzten Jahren eine neue Suche und Frage nach mystischer Erfahrung durchgesetzt. Die Gründe dafür sind viele: das Haben als Individuationsprinzip hat versagt, der Materialismus in Form des Konsums wurde relativiert. Eine rein auf Naturbeherrschung hin orientierte Vernunft führte zu einer Verdinglichung des Bewußtseins und zu einer Entfremdung des Geistes. Emanzipatorische, aufklärerische wie auch utopische Entwürfe haben ihre Strahlkraft verloren oder müssen sich selbst wegen der Leidens- und Unheilsgeschichte in ihrem Gefolge legitimieren. Auch Frageverbote und Denkdiktate im Hinblick auf Sinn beruhen auf willkürlichen Optionen.

Kirchlich und theologisch ist es die Versteinierung erstarrter Dogmen, Lehren und Begriffe, die den Ruf nach gelebter Erfahrung verstärken. Zudem sind kirchliche und gesellschaftliche Systeme, die

¹ Akademie-Ausgabe 8, 398.335; vgl. 5,71; 7,59.

² Vgl. H.-U. Lessing, Art. Mystik, mystisch, in: HWP 6, 268–279.

³ Emil Brunner, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1924, 2f.5. Zu Barth vgl. die neue Studie von Nicolaus Klimek, Der Begriff „Mystik“ in der Theologie Karl Barths, Paderborn 1990.

den einzelnen mitgenommen und z. T. auch von einer personalen Entscheidung dispensiert haben, im Zerfall begriffen. Schließlich wird eine auf moralische Imperative reduzierte Religion immer weniger akzeptiert.

In diesem gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeld wird in der Mystik die Erfahrung jenseits der toten Begriffe gesucht. Sie scheint dem Wunsch nach Einheit gegen alle Zerstückelung durch Analysen ohne Synthesen, gegen die Subjekt-Objekt Spaltung entgegenzukommen. Jede Besonderheit versenkt sich in das All-Eine. Der Ruf nach mystischer Erfahrung hat aber auch seine Kehrseite. Die Gefahr ist jetzt weniger die krasse Verleugnung der Seele und des Geistes, sondern die heimliche Verdinglichung des Göttlichen. „Mystik“ steht nicht selten auch bloß für das „tiefere Selbst“, für die Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Lebens als Beisichselbstsein, das mit dem Absoluten identifiziert wird und das endliche Subjekt mit der Unendlichkeit verschmelzen läßt. Wenn bloß die Intensität des Gefühls zählt, ist es sekundär, ob diese Erfahrungen durch Drogen, Musik oder Gebet erreicht werden. Mystik kann auch zur Flucht vor der Last des Selbstseins mißbraucht werden und kommt so einer verbreiteten Subjektmüdigkeit entgegen. Sie kann zum Alibi werden, um der grauen Alltäglichkeit zu entrinnen und dem kon-

kreten Du auszuweichen. Zudem wird der Begriff der Mystik zum Teil undifferenziert sehr weit gefaßt. Für J. Görres z. B. umfaßt er auch den Bereich des Okkulten, Dämonischen und Magischen. Auch die Astrologie wird auf dem Basar der Mystik angeboten. In diesem Tohuwabohu, in dem Leben und Tod, Licht und Dunkel, Gut und Böse zusammenfallen, werden die Grüße der verstorbenen Großmutter aus dem Jenseits und der Glaube an Gott in einen Topf geworfen.

So ist bei der gegenwärtigen Renaissance der Mystik wohl das Anliegen der Erfahrung zu hören, zugleich aber die Kraft der Unterscheidung der Geister gefragt.

Ignatius von Loyola (1491–1556)⁴

Ignatius war ein Mystiker. Dieses Urteil ist nicht selbstverständlich. Der Baske reiht sich nicht auf Anhieb in die Reihe der sympathischen, authentischen oder „letzten“ Christen ein. Die Exerzitien haben für manche immer noch einen eher kalten, militärischen oder strengen Charakter; Wärme, Nähe, Eros, Gefühl sind nicht die ersten Assoziationen mit dem Mann aus Loyola. „Die so gewaltig erfolgreichen exercitia spiritualia des Ignatius v. Loyola sind eine richtige seelische Kur mit dem Zwecke, alle Gemütsbewegungen, Affekte, Gedanken willkürlich zu beherrschen, willkürlich hervorrufen und verdrängen zu können.“⁵ Ignatius betreibe in seinen

⁴ Als Textausgaben werden hier herangezogen: Die Exerzitien, übertr. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1954 (= EB); Der Bericht des Pilgers, hg. von Burkhard Schneider, Freiburg-Basel-Wien 1977 (= BP); Das geistliche Tagebuch, hg. von Adolf Haas und Peter Knauer, Freiburg 1961 (= GT); Geistliche Briefe, eingeführt und herausgegeben von Hugo Rahner, Einsiedeln (2) 1956; Satzungen der Gesellschaft Jesu, hg. von Peter Knauer, als Manuskript gedruckt, Frankfurt (4) 1980. Zur Biographie des Ignatius vgl. Hugo Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964; *Candido de Dalmases*, Ignatius von Loyola. Versuch einer Gesamtbiographie des Gründers der Jesuiten, München 1989; Josef Stierli, Ignatius von Loyola. Auf der Suche nach dem Willen Gottes, Mainz 1990. Zur Mystik des Ignatius vgl. Martha Zechmeister, Mystik und Sendung. Ignatius von Loyola erfährt Gott, Würzburg 1985; Josef Stierli, Ignatius von Loyola. Gott suchen in allen Dingen, München-Zürich 1987.

⁵ Karl Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, Berlin und Heidelberg 1946, 674; auch Eugen Drewermann, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten und Freiburg i. B. 1989, 433f. zeichnet ein total einseitiges und verzerrtes Bild von Ignatius; vgl. dagegen Albert Görres, Ein existentielles Experiment. Zur Psychologie der Exerzitien des Ignatius von Loyola, in: Helmut Kuhn u. a., Interpretation der Welt (FS für R. Guardini), Würzburg 1965, 497–517.

Exerzitien eine gewaltsame und voluntaristische Selbstdressur, die entfremdet und Spontaneität und Gefühl zerstört. Als Ort der Gehirnwäsche und Manipulation der psychischen Kräfte werden die Exerzitien zur Pflanzstätte von Neurosen.

Die Zeugnisse derer, die mit ihm zusammenlebten, sprechen eine andere Sprache. Er sei ganz aus Güte und Liebe zusammengewachsen, heißt es da. Für viele ist er zu einem Lehrer des Herzens und zu einem Lehrer der Liebe geworden. In aller Aktivität bleibt er ein ganz und gar kontemplativer Mensch, der sich über ein gutes Essen freuen kann und dem Humor nicht fremd ist.

Gotteserfahrung

„Ich habe Gott erfahren, den namenlosen und unergründlichen, schweigenden und doch nahen, in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu mir . . . Gott selbst. Gott selbst habe ich erfahren, nicht menschliche Worte über ihn.“⁶ Diese Worte legt Karl Rahner seinem Ordensvater in den Mund. Ignatius rechnet damit, daß Gott an der Seele des Menschen handeln und mit ihr wirken kann:

„ . . . so ist es . . . mehr entsprechend und viel besser, daß Er selber, der Schöpfer und Herr, sich Seiner Ihm hingegebenen Seele mitteile, sie zu Seiner Liebe und Seinem Lobpreis umfange und sie zu jenem Weg hin bereite (disponer), auf dem sie Ihm fürderhin je besser dienen kann. Dergestalt, daß der Exerzitiengeber . . . unmittelbar den Schöpfer mit Seinem Geschöpf wirken lasse und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn“ (EB 15).

Eine solche Erfahrung ist vom Geschöpf her nicht entwerfbar oder linear zu entwickeln. Sie steht nicht am Endpunkt einer menschlichen Dynamik, z. B. eines asketischen Alpinismus, sondern entspringt der unableitbaren und gnadenhaften Freiheit, die „de arriba“ (von oben) in

die Seele des Menschen eintritt und den Menschen an der göttlichen Liebe teilhaben läßt.

„Einzig Gott Unser Herr kann ohne vorausgehenden Grund der Seele Trost geben; denn es ist dem Schöpfer vorbehalten, in sie einzutreten, aus ihr hinauszugehen, sie so zu bewegen, daß Er sie ganz in die Liebe zu Seiner Göttlichen Majestät hineinzieht“ (EB 330).

Ignatianische Gotteserfahrung vollzieht sich in einer Spannung: sie ist durchaus konkret, kennt Bilder, innere Erfahrungen von Trost und Klarheit. Eine solche Erfahrung ist aber in eine Dynamik hineingenommen. Gott ist je größer (*semper maior*) als eine konkrete Erfahrung; er ruft in die Sendung in das Je-Kleinere (*semper minor*), wo kein „Erlebnis“ und auch kein Trost da ist. Ignatius unterzieht die Erfahrungen der Unterscheidung der Geister und relativiert sie auf den Willen des je größeren Gottes hin. Entscheidend ist die aktive Indifferenz, die in der Liebe vollendet wird. Ziel ist das „Gott finden in allen Dingen“. Der biographische Hintergrund liegt in der Erfahrung in Manresa. Dort wird ihm die Schau der Dreifaltigkeit, der Schöpfung, der Gegenwart Christi im Sakrament, der Menschheit Christi und Marias geschenkt. In der Erleuchtung am Cardoner, dem Höhepunkt der vorausgehenden Erfahrung, empfing Ignatius eine Gnade, von der er sagt, „daß ihm in der ganzen Folge seines Lebens bis über 62 Jahre hinaus scheint: wenn er alle Hilfen zusammenzähle, wie er sie von Gott erhalten habe, und alle Dinge, die er erkannt habe, selbst, wenn er sie alle in eins zusammenbringe, habe er nicht so viel erlangt, wie mit jenem Mal allein“ (BP 30). Diese Erfahrung gibt ihm „eine solche Sicherheit im Glauben, daß er oftmals bei sich dachte: auch wenn es keine Heilige Schrift gäbe, die uns diese Glaubenswahrheit lehrt, wäre er entschlossen, für sie zu

⁶ Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: *ders.*, Schriften zur Theologie XV, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, 373–408, hier 374.

sterben, einzig auf Grund der Tatsache, daß er dies geschaut hatte“ (BP 29). Diese Erleuchtung am Cardoner ist die eigentliche Geburtsstunde der Exerzitien.

Mystik der Dreifaltigkeit

Ignatius entwirft keine Einheitsmystik jenseits des konkreten Menschen, abstrahiert von der konkreten geschichtlichen Religion. Der Horizont seiner Erfahrungen sind die Dogmen der Trinität und der Menschwerdung. Von Anfang seines mystischen Weges an ist er von der Dreifaltigkeit ergriffen:

„Er hatte eine große Andacht zur Heiligsten Dreifaltigkeit. So betete er jeden Tag besonders zu jeder der Drei Personen . . . da wurde sein Verstand plötzlich über sich selbst erhoben, wie wenn er die Heiligste Dreifaltigkeit unter der Gestalt von drei Orgeltasten erschauen dürfte, und dies war von so viel Tränen und Seufzern begleitet, daß er ihrer nicht Herr werden konnte“ (BP 28).

Diese Erfahrung des Überflutetwerden von Tränen, des Ergriffenwerden aus überfließender Freude und des Trostes ist für ihn so klar und evident, daß ein Zweifel daran in seinen Augen eine Beleidigung Gottes wäre. Das geistliche Tagebuch beschreibt die innige Liebe, die Wärme, den großen Wohlgeruch an den göttlichen Dingen, die Sanftheit und Klarheit und auch die starke Befriedigung der Seele. Schon der Gedanke an die göttlichen Personen erfaßt ihn mit außergewöhnlichem Trost und innerem Jubel. Große Süßigkeit wird ihm geschenkt (18. 2. 1544).

„Beim ‚Te igitur‘ verspürte und schaute ich nicht in dunkler, sondern auf lichte und sogar sehr lichte Weise das göttliche Sein oder seine Wesenheit selbst, und zwar in Kugelgestalt, etwas größer als die Sonne erscheint. Aus dieser Wesenheit schien der Vater hervorzugehen oder sich herzuleiten, so daß mir, als ich ‚Te‘, nämlich ‚Pater‘, sagte, zuerst die göttliche Wesen-

heit vor Augen stand, und dann erst der Vater“ (6. 3. 1544).

Ignatius schaut die Trinität immer schon in einem heilsgeschichtlichen Kontext. Der dreifaltige Gott wirkt in der Menschwerdung des Sohnes die Erlösung der Menschheit. Dies wird z. B. in der Betrachtung von der Menschwerdung am ersten Tag der zweiten Woche in den Exerzitien deutlich:

„Die erste Einstellung ist, den Vorgang vergegenwärtigen, den ich betrachten soll. Hier, wie die drei göttlichen Personen die ganze Fläche oder das gesamte Erdenrund voll von Menschen überschauten und, sehend wie alle zur Hölle abstiegen, in ihrer Ewigkeit beschlossen, daß die zweite Person sich zum Menschen mache, um das Menschengeschlecht zu retten“ (EB 102).

Der geschichtlich konkrete Mensch Jesus Christus ist für Ignatius die Offenbarung des dreifaltigen Gottes. „In Jesus, unserem Heiland und Erlöser, wohnt der Vater, der Sohn, der Heilige Geist, ein einziger Gott, unser Schöpfer und Herr“ (Geistliche Briefe 340). Die Menschheit Jesu hat bleibende, ewige Bedeutung für das Gottesverhältnis des Menschen. Deshalb hat ignatianische Mystik eine inkarnatorisch sakramentale, leiblich sinnliche und dialogisch kommunikative Struktur.⁷ Sie muß nicht alles Sinnliche und Geistige verlassen, um sich neuplatonisch ohne jede Erkenntnis mit dem reinen Nichts zu vereinen. Die Positivität der Schöpfung wurzelt in Christus, dem Schöpfer und Herrn aller Dinge. Die Schöpfung ist der Raum der Mitteilung der Liebe des dreifaltigen Gottes. In Manresa wird ihm die Grundstruktur aller Dinge geoffenbart.

„Wie er nun so dasaß, begannen die Augen des Verstandes sich ihm zu eröffnen. Nicht als ob er irgendeine Erscheinung gesehen hätte, sondern es wurde ihm das Verständnis und die Erkenntnis vieler Dinge

⁷ Vgl. z. B. Josef Sudbrack, Die Anwendung der Sinne als Angelpunkt der Exerzitien, in: Michael Sievernich/Günter Switek (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1990, 96–119.

über das geistliche Leben sowohl wie auch über die Wahrheiten des Glaubens und über das menschliche Wissen geschenkt. Dies war von einer so großen Erleuchtung begleitet, daß ihm alles in neuem Licht erschien“ (BP 30).

Hier am Fluß Cardoner schaut er alle Dinge in Gott und Gott in allen Dingen. Hier wird das „Gott in allen Dingen finden“ grundgelegt. In den Ordenssätzen heißt es: „Und man ermahne sie häufig, in allen Dingen Gott unseren Herrn zu suchen, indem sie, soweit es möglich ist, die Liebe zu allen Geschöpfen von sich entfernen, um sie auf deren Schöpfer zu richten und ihn in allen Dingen zu lieben und alle in ihm“ (III 1,26). Und in einem Brief an die portugiesischen Scholastiker:

„Mit Rücksicht auf den Zweck der Studien, dessentwegen die Scholastiker keine langen Gebetszeiten haben sollen, können sie außer den Übungen ihres geistlichen Lebens . . . sich noch darin üben, die Gegenwart Gottes unseres Herrn in allen Dingen zu suchen, z. B. im Sprechen, im Gehen, Sehen, Schmecken, Hören, Denken, überhaupt in allem, was sie tun; ist ja auch Gottes Majestät in allen Dingen, durch seine Gegenwart, durch sein Wirken und sein Wesen“ (MI I 3,506—513, Geistliche Briefe 204—208).

Ruf und Sendung

Von der grundlegend trinitarischen und christologischen Prägung ignatianischer Mystik ist ihre gnadenhafte und dialogische Struktur zu erklären. Die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf wird nicht eingeschmolzen. Sie bleibt positiv als Raum der Freiheit, der Partizipation, des Gehorsams und des Gebetes offen. Ignatius betet täglich zu jeder der drei göttlichen Personen. Am Ende jeder Betrachtung der Exerzitien steht die Zwiesprache. Darin überwindet er neuplatonische

Systeme, in denen die Entwertung im Sinne der Aufhebung des Eigenseins und des Eigenwillens des Geschöpfes Voraussetzung für die mystische Einigung sind. Auch das hylemorphistische Schema von Form (Gott) und Materie (Geschöpf) wird vom Glanz der Freiheit überstrahlt.⁸ Die Selbstmitteilung Gottes an das Geschöpf eröffnet diesem eine je eigene Identität und Freiheit. Der Mensch ist für ihn der Ruf Gottes.

Dieser Ruf ist ein Ruf in die Nachfolge Jesu. Die Exerzitien wollen zur Begegnung mit dem Herrn führen, dessen Vorgabe der Liebe die Antwort des Menschen provoziert und herausfordert. Die Betrachtung der Dreifaltigkeit und des Wirkens der Dreifaltigkeit löst in ihm die Bitte um Mitarbeit am Werk der Trinität aus. Von dem Augenblick an, da er „von Gott getröstet zu werden begonnen hatte“, wird ihm alles zum Auftrag, um „den Seelen zu helfen“ (BP 29). Er erbittet vom Vater, daß er dem Sohn zugesellt werde (BP 96; EB 147): „Unsern Herrn um die Gnade bitten, daß ich nicht taub sei auf Seinen Ruf hin, sondern schnell und voll Bereitschaft (*presto y diligente*), zu erfüllen Seinen Heiligsten Willen“ (EB 91). Die Bereitschaft des Menschen, dem Ruf Gottes zu folgen, muß durch das Feuer der Indifferenz und des Kreuzes. Die erste Woche der Exerzitien mündet in die Beschämung über die eigene Sünde angesichts der Liebe des gekreuzigten Herrn ein. Die Betrachtungen des Lebens, des Sterbens und der Auferstehung Jesu sollen in die Wirklichkeit Jesu hineinnehmen, dazu hin, „daß ich jeweils mehr Ihn liebe und Ihm nachfolge“ (EB 104). Ignatius will dem armen und demü-

⁸ „Dies sei die erste Regel im Handeln: Vertraue so auf Gott, als hinge aller Erfolg von dir und nichts von Gott ab; wende jedoch so all deine Mühe an, als würdest du nichts und Gott allein alles bewirken“ (Selectae S. Patris Nostri Ignatii Sententiae II. Thesaurus Spiritualis Societatis Jesu, Vatikanstadt 1948, 480). Zur Metaphysik des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf bei Ignatius vgl. *Hans Urs von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik. Teil II: Neuzeit, Einsiedeln 1965, 455—466; *Karl Rahner*, Das Dynamische in der Kirche (QD 5), Freiburg i. B. 1958.

tigen Jesus nachfolgen, der kenotisch seine Gottheit verbirgt (vgl. EB 196, 223)⁹:

„Daß ich wünsche und ersehne, und daß es mein überlegter Entschluß ist, wofern es nur zu Deinem größeren Dienst und Lobpreis gereicht, Dir nachzustreben im Ausstehen alles Unrechts und aller Schmach, der äußeren wie der geistigen, sofern Deine Heiligste Majestät mich erwählen und aufnehmen will zu solchem Leben und Stand“ (EB 98; vgl. 146 und 167).

Armut und Kreuz werden von Ignatius aber nicht isoliert gesehen und vergötzt. Die Bezugspunkte sind der Lobpreis Gottes, die Erbauung des anderen und die eigene innere Freiheit und Indifferenz: „Wir haben die Erfahrung gemacht, daß ein Leben der evangelischen Armut uns fröhlicher, reiner und zur Erbauung der Nächsten geeigneter macht“ (Stiftungsbulle). Letztlich ist die konkrete Form der Armut und des Lebensstandes insgesamt an den Trost gebunden, d. h. an die Frage, ob die Konkretion auf Gott hin transparent ist oder die Beziehung zu Gott verdunkelt.¹⁰

„Ich rede von Trost, wenn in der Seele eine innere Bewegung sich verursacht, bei welcher die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt und demzufolge kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr zu lieben vermag, es sei denn im Schöpfer ihrer aller. Desgleichen: wenn einer Tränen vergießt, die ihn zur Liebe Seines Herrn bewegen, sei es aus Schmerz über seine Sünden oder über das Leiden Christi Unseres Herrn oder über andere unmittelbar auf Seinen Dienst und Lobpreis hingeeordnete Dinge. Und endlich nenne ich Trost jede Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe“ (EB 316).

Armut und Trost, Kreuz und Auferstehung gehören in der ignatianischen Mystik zusammen. Indifferenz, Armut, Gehorsam und Kreuz sind innere Momente der Sendung um der Universalisierung der Liebe willen.

„Mein (Jesu) Wille ist es, die gesamte Welt und sämtliche Feinde zu unterwerfen und so in die Glorie meines Vaters einzugehen. Wer deshalb mit mir kommen will, hat sich anzustrengen mit mir, damit er, wie er mir in der Mühsal folgte, so auch in der Glorie folge“ (EB 95).

Die Exerzitien wollen letztlich eine Schule dieser armen Liebe sein. Sie gipfeln in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe:

„Nimm Dir, Herr, und übernimm meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, mein ganzes Haben und Besitzen. Du hast es mir gegeben, zu Dir, Herr, wende ich es zurück; das Gesamte ist Dein; verführe nach Deinem ganzen Willen, gib mir Deine Liebe und Gnade, das ist mir genug“ (EB 234).

Mystik und Vernunft

Mystik ist bei Ignatius nicht auf einen Sonderbereich isoliert. Erfahrung ist für ihn nicht bloß Gefühl, sondern Gefühl und Erkenntnis. Erkenntnis (Intelligenz) und Wille (Gefühl) haben eine gemeinsame Quelle, einen gemeinsamen Dynamismus. Wohl ist mystische Erfahrung nicht deduktiv ableitbar, da sie sich im Horizont von Freiheit ereignet. Sie ist aber nicht irrational oder der menschlichen Vernunft schlechterdings unzugänglich. Im Gegenteil: sie erweist sich gerade, daß ihm das „Verständnis über die Erkenntnis vieler Dinge . . . über das menschliche Wissen geschenkt“ wurden und er eine „große Klarheit in seinem Verstand empfang“ (BP 30). Die Erkenntnis des Willens Gottes schließt den Vernunftgebrauch mit ein (vgl. EB 177; 181; 182). Diesem Willen Gottes kommt gegenüber Tröstungen, Erleuchtungen und frommen Geschichten die Priorität zu. Ignatius entlarvt sie als Versuchungen, wenn sie ihn vom trockenen Grammatikunterricht und vom Studium abhalten (BP 54; 68; 82).

⁹ Zur Armut vgl. bes. Günter Switek, „In Armut predigen“. Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola, Würzburg 1972.

¹⁰ Vgl. Michael Schneider, „Unterscheidung der Geister“. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard, Innsbruck 1983.

Mystik und Kommunikation

Ignatius rechnet damit, daß Gott am einzelnen Menschen wirkt. Insofern nimmt er die neuzeitliche Wende zum Subjekt spirituell vorweg. Zugleich ist er durch und durch ein Mann der Kirche.

„Denn wir glauben, daß zwischen Christus Unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Braut, der Kirche, der gleiche Geist waltet, der uns zum Heil unserer Seelen leitet und lenkt, weil durch denselben Geist Unsern Herrn, der die Zehn Gebote erließ, auch Unsere Heilige Mutter die Kirche gelenkt und regiert wird“ (EB 365).

Zwischen den beiden Polen besteht durchaus eine Spannung, die geschichtlich auszutragen ist. Ignatius und mit ihm die Jesuiten sind nicht unkritisch kirchlich.¹¹ Sie sind aber auch zu einer nüchternen Skepsis gegenüber eigenen Vorlieben und narzißtischen Selbstbespiegelungen fähig und können das eigene Urteil läutern und korrigieren lassen. Der kirchliche Gehorsam besteht primär in der Verfügbarkeit für kirchliche Sendungen. Gerade bei solchen Sendungen zeigten und zeigen die

Jesuiten eine seltsame Freiheit, in einen unbefangenen Dialog mit Wissenschaften, Kulturen und Religionen zu treten.¹² Die Indifferenz und die Betrachtung des Wirkens Gottes in allen Geschöpfen eröffnet echte Kommunikation und wehrt der strategischen Vereinnahmung der anderen, der mehr ist als ein Teil oder Aspekt der sich selbst entwerfenden Freiheit.

Weil der arme Jesus Maß und Kriterium der Kommunikation ist, verliert sich Ignatius nicht in einer fiktiven und abstrakten Egalität einer bloß idealistisch postulierten Kommunikationsgemeinschaft, die ihr eigenes Niveau als Norm diktiert und von der konkreten Unversöhntheit absieht. Ignatianische Mystik lebt von der Dynamik des „magis“ und sprengt so alle willkürlichen Grenzen und Ausklammerungen in der Kommunikation. Der Lobpreis Gottes und die Kenose des armen Jesus sind die Eckpfeiler, von denen her Kommunikation erst wirklich universal wird und jene in Kommunikation einbezieht, die von sich aus noch nicht oder nicht mehr in der Lage sind.

¹¹ Zu Gehorsam und Kirchlichkeit vgl. *Hugo Rahner*, Geist und Kirche, in: Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, 370–386; *ders.*, Über den theologischen Sinn des Gehorsams in der Gesellschaft Jesu (geistliche texte sj 1), München 1980; *Reinhold Sebott*, Sachlichkeit im Orden. Das Gemeinwohl als Kriterium für Befehl und Gehorsam, in: *Sievernich/Switek* (Hg.), Ignatianisch 584–596.

¹² Historisch instruktiv dazu *Sievernich/Switek* (Hg.), Ignatianisch.



**Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.**
Käsererei 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

ANTON A. BUCHER

Ist das Psychogramm der Kleriker schon geschrieben?

Psychologische Anmerkungen zu Eugen Drewermanns Buch „Kleriker“

Mit den Publikationen Drewermanns haben wir uns in dieser Zeitschrift schon mehrmals beschäftigt (Goldbrunner, Janda, Scheuer). Wenn hier noch einmal zu dem viel beachteten und kritisierten Buch „Kleriker“ Stellung genommen wird, so deswegen, weil der Autor der folgenden Abhandlung das Werk Drewermanns mit den Augen des Psychologen untersucht und den Methoden der Darstellung besondere Beachtung schenkt.

Der Verfasser studierte Theologie und Pädagogik mit Schwerpunkt Entwicklungspsychologie, habilitierte sich an der Universität Mainz und leitet momentan die Arbeitsstelle für katholischen Religions- und Bibelunterricht im Kanton Luzern; Lehraufträge für Religionspsychologie und -pädagogik an der Universität Fribourg (CH). (Redaktion)

Wie in vielen seiner Veröffentlichungen vertritt Eugen Drewermann auch in der 900 Seiten starken Streitschrift „Kleriker“ ein therapeutisches Anliegen. Sein Hauptziel, so erklärt er, sei es, „die unerhörte Einsamkeit so vieler Ordensleute und Priester aufzulösen und sie aus dem Getto ihrer beamteten Unpersönlichkeit herauszuholen“ (27). In der Tat legt er die Finger in Wunden, die lange schon schwären. Es gab und gibt Priester, die keiner Frau unbefangen in die Augen sehen können (freilich gab und gibt es auch die, die das können). Es gab und gibt das Leiden am Zölibat (526—654). Es ist so, daß Kleriker, die an einem bedingungslosen Gehorsam orientiert sind, in der Gunst der Stunde stehen. Und es trifft zu, daß viele der mitunter schweren psychischen Deformationen nicht erst im Klerikerstand gebildet, sondern in diesen — aus welchen Verhältnissen auch immer — mitgebracht wur-

den. Und es ist richtig und wichtig, daß von Drewermann die sogenannte „Psychogenese“ der Kleriker nicht übergangen, sondern mit den Hilfsmitteln der Psychologie rekonstruiert wird.

Die folgenden Ausführungen wollen daher die grundsätzliche Berechtigung von Drewermanns therapeutischem Anliegen nicht in Zweifel ziehen. Aber in Anbetracht der kirchenpolitischen Brisanz sowohl des Themas als mittlerweile auch der Person des Autors könnte nicht hinreichend in den Blick kommen, daß es sich nicht nur um eine kirchenpolitische Streitschrift handelt, sondern in erster Linie um eine Abhandlung, die als „psychologisch“, vielfach „tiefenpsychologisch“, aber auch als „entwicklungspsychologisch“ (36, 290, 457 u.ö.) deklariert wird. Eine zentrale, über hunderte von Seiten hinweg erörterte Frage lautet: „Wie also . . . muß man sich die Psychogenese und die Psychodynamik von Menschen (gemeint sind die Kleriker) vorstellen . . .?“ (60).

Damit formuliert Drewermann eine klassische entwicklungspsychologische Frage. Infolgedessen ist es legitim, die Gültigkeit seiner Konstrukte mit den gängigen psychologischen Gütekriterien zu prüfen. Psychologie versteht sich als eine erfahrungsorientierte Wissenschaft.

An erster Stelle dieses Beitrages, der sich auf die methodologisch-entwicklungspsychologischen Aspekte der von Drewermann aufgeworfenen Thematik beschränkt, ist denn auch zu fragen, wie er es mit der Empirie hält. Im zweiten Teil wird die Psychogenese der Kleriker, wie Drewermann sie präsentiert, kurz dargestellt und von einem entwicklungspsychologischen Standpunkt aus kritisch geprüft.

1. Wie hält es Drewermann mit der Empirie?

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, umfassender auf das wissenschaftliche Selbstverständnis der Psychologie(n) einzugehen. Ein Minimalkonsens besteht jedoch in der Bestimmung ihres Gegenstandsbereichs: die Beschreibung und Erklärung von menschlichem Verhalten im weitesten Sinn (vgl. z. B. *Thomae & Feger* 1969, 1ff). Insofern Psychologie menschliches Verhalten adäquat beschreiben will, ist sie notwendigerweise eine empirische Wissenschaft im weiteren Sinn, d. h. „eine solche, die ihre Aussagen auf methodisch abgesicherte Erfahrung stützen möchte“ (ebd.), bzw. sich stets darum zu bemühen hat. Dies ist Drewermann selbstverständlich bewußt, formuliert er doch selber: „Wie aber lassen sich über Psychogenese, Psychostruktur und Psychodynamik von Klerikern begründete Erkenntnisse gewinnen?“ (32). Mit der Lösung genau dieser Frage steht und fällt das ganze Unternehmen.

Wie beantwortet sie Drewermann? Aus der Sicht „wissenschaftlicher“ Psychologie: Nicht ausreichend genug! In Anbetracht des Umfangs seiner Schrift¹ hätte man durchaus ein sogenanntes Methodenkapitel erwarten können. In diesem hätte dargelegt werden müssen, auf welcher(n) Stichprobe(n) die folgenden Ausführungen und die — zudem *präskriptiven* — Schlußfolgerungen beruhen. Dies wird von jeder psychologischen oder pädagogischen Seminararbeit erwartet, sofern es sich nicht um eine rein theoretische oder etwa historische Untersuchung handelt. „Eine Analyse des inneren Zustandes der klerikalischen Kirche“, wie sie der Buchumschlag verspricht, ist aber ein eminent empirisches Unterfangen.

Entgegen den Erwartungen, die sich bei einem sozialwissenschaftlich interessierten Leser nun einstellen, begegnet eine unverhohlene Ablehnung der klassischen sozialwissenschaftlichen Methodologie: „Es hat in der Wahl der Methode keinen Sinn, gewissermaßen um ganz sicher zu gehen, allein mit ‚harten‘ Tatsachen aufwarten zu wollen und die Zuflucht in möglichst genauen statistischen Dokumentationen zu suchen“ (33, vgl. auch 290). Sodann verweist er darauf, die Psychoanalyse arbeite nicht quantitativ, was in der Tat nicht zu bestreiten ist. Allein die Aufarbeitung der Lebensgeschichte nur eines Patienten bringe soviel Mühe und zeitlichen Aufwand mit sich, daß von „einer *generalisierenden* statistischen Auswertung“ (33) Abstand zu nehmen ist. Damit legt sich Drewermann eine methodologisch legitime und sinnvolle Beschränkung auf, nämlich den Verzicht auf Generalisierungen.

Die Ablehnung quantitativer Verfahren führt zu einem ausgesprochenen Vertrauen in das „Exemplarische“:

„Nun, es gibt eben ‚Einzelfälle‘, die nicht zufällige Einzelheiten, sondern exemplarische Ereignisse darstellen, und so wie es den Historikern möglich ist, beispielsweise an der Zabernaffäre den Militarismus des Kaiserreiches aufzuweisen und zu belegen, so sollte es dem heutigen Zeitgenossen, wenn er sich nicht mutwillig blind stellt, durchaus möglich sein, das Beispiel der jahrzehntelangen Diskussion der katholischen Kirche über die moralische Erlaubtheit künstlicher Empfängnisverhütung als exemplarisch zu erkennen“ (106).

Ohne in eine Diskussion über die Sachrichtigkeit dieser These einzutreten: wenn exemplarische Einzelfälle herangezogen werden, kann nicht davon dispensiert werden, genauer auszuführen, worin das Exemplarische besteht. Der moralistische Appell, wonach derjenige, der hier nichts

¹ Von diesem Umfang ist nur zu hoffen, daß er nicht wieder dafür herhalten muß, Kritiker a priori abzuweisen, weil sie ohnehin nicht den ganzen Drewermann gelesen hätten (vgl. *Drewermann* 1988, 7 ff). Diese Argumentation hat natürlich auch ihre psychologische Implikation!

Exemplarisches zu erkennen vermag, „mutwillig blind“ ist, genügt nicht.

Auf nicht weiter überprüfte Generalisierungen stößt man in diesem „Psychogramm“ noch und noch: „Man darf ohne Zögern behaupten, daß die meisten Priester heute der Meinung ihres Ortsbischofs so ähnlich gegenüberstehen wie die Bewohner Rußlands vor 1917 ihrer Regierung in Moskau . . .“ (98). Bei der angegebenen Fußnote interessiert den sozialwissenschaftlich orientierten Psychologen allerdings weniger, daß Gogol im „Revisor“ „diese Mentalität prachtvoll karikiert“ hat (765), sondern vielmehr, ob der, der dies behauptet, entsprechende Daten vorlegen kann. Wenn nicht, müßte er sich selber der Anstrengung der Empirie unterziehen. Dann allerdings müßte man auf ein dermaßen umfangreiches Klerikerbuch noch lange warten. „Was für das Leben dieses Theologiedozenten gilt, darf man uneingeschränkt von dem Werdegang jedes Klerikers behaupten“ (552). Drewermann hat zwar Recht: Behaupten darf man. Aber von daher nicht damit rechnen, der komplexeren Wirklichkeit gerecht zu werden!

Entgegen der eigenen Selbstbeschränkung: Drewermann generalisiert! „Die meisten Kleriker, befragt man sie nach ihrer sexuellen Entwicklung, werden heute verneinen, daß sie ‚repressiv‘ erzogen worden seien . . .“ (530). Aber hat Drewermann so viele Kleriker befragt, daß er von „den meisten“ sprechen darf? Wäre es nicht überzeugender, wenn man lesen könnte: „Von den Klerikern, die ich dazu befragt habe — es handelt sich um eine Stichprobe, die sich zusammensetzt aus x Ordenspriestern, x Weltgeistlichen, x Ordensschwwestern, wobei das durchschnittliche Alter x Jahre beträgt — haben x % angegeben, daß . . .“ — Vollends dubios wird es, wenn fortgefahren wird: „Sie (die Befragten) werden, wie im April 1989 Bischof *Lehmann* im Gespräch mit

Michael Albus erklären, daß sie in einem glaubensgefestigten, aber nicht unterdrückenden Elternhaus aufgewachsen seien . . .“ Kein Sozialwissenschaftler, dem an Realitätskontrolle gelegen ist, würde sich vermessen, sich ein Attribut zuzulegen, das gemeinhin nur Gott zugeschrieben wird: Allwissenheit. „Obwohl ich diesbezüglich über statistische Erhebungen nicht verfüge, darf ich doch sagen . . .“ (385).

Aus der Sicht einer sich als empirisch verstehenden Psychologie ist es jedenfalls eine besondere Leistung, ein 900 Seiten zählendes „Psychogramm“ zu schreiben, in dem weder der Begriff „Stichprobe“ vorkommt, noch Signifikanzmaße, noch Korrelationskoeffizienten, noch Hypothesen im streng statistischen Sinn aufgeführt werden, noch mögliche unabhängige Variablen gemessen werden wie: „Geschlecht“, „sozioökonomischer Status“, „Alter“, „Stellung in der kirchlichen Hierarchie“ berücksichtigt bzw. mögliche abhängige Variablen wie: „Wert auf der Dogmatismus-Skala“, „locus of control“, „Ausmaß der sozialen Erwünschtheit“, „Einstellung zur Religiosität“, „Angst“ etc. — Die klassische sozialwissenschaftliche Forschungsmethodologie weist zugegebenermaßen Einseitigkeiten und Schwächen auf. Aber kann man sie auch dort dermaßen sorglos übergehen, wo sie aufschlußreich, ja unverzichtbar ist? Die fatalen Folgen zeigen sich schon am Titel: „Kleriker.“ Sind es *die* „Kleriker“? Oder ist es *der* „Kleriker“ — als Abstraktum? Letzteres ist der Fall!

Drewermanns eigentliche Datenquelle besteht neben den vielen Beispielen aus der Weltliteratur in den Geschichten seiner Klienten. Dabei fällt auf, daß er häufiger auf Beispiele von Ordensschwwestern zurückgreift (324, 333, 336, 398, 400, 408, 410, 476 u.ö.) als von Priestern. Als hauptsächliche Datenquelle figurieren damit Kleriker(innen), die sich in *seine* Psycho-

therapie begeben haben. Von dieser notwendigerweise geringen Stichprobe können aber keine inferenzstatistischen Schlüsse auf die Gesamtpopulation (die Kleriker) gezogen werden.

Der Erkenntniswert von Geschichten ist nicht zu bestreiten. „Aus Geschichten lernen“ gehört zur „Einübung“ in pädagogisches, psychologisches und auch theologisches Verstehen (Baacke & Schulze 1979). In den letzten Jahren ist innerhalb der psychologischen Methodendiskussion das Ansehen der sogenannten „narrativen Interviews“ (vgl. Wiedemann 1986) sowie das der sogenannten „Dialogischen Forschungsmethoden“ (Sommer 1987) gestiegen. Gefordert wird eine sogenannte „rekonstruktive Sozialwissenschaft“ (Garz & Kraimer 1983). Sie soll den vielfach latenten Sinngehalt von Texten im weitesten Sinn manifest machen. Die Konvergenzen zur Arbeit des Psychoanalytikers werden auch von U. Oevermann (1986) genannt, dem prominentesten Vertreter der sogenannten „Objektiven Hermeneutik“, die sich als ein methodologisches Paradigma in den Sozialwissenschaften etabliert hat.

Fungieren die Geschichten, wie sie Drewermann (nach)erzählt, im Sinne der objektiven Hermeneutik? Nur bedingt! Objektive Hermeneutik wendet sich gegen das sogenannte „subsumtionslogische“ Vorgehen. Sie beanstandet, wenn empirische Daten einer feststehenden Theorie subsumiert werden, ohne daß diese in Frage gestellt und gegebenenfalls verändert wird. Wenn Drewermann aber schreibt: „Auch hier mögen zwei knappe Beispiele zur Anschauung dienen“ (410, 404), handelt es sich eindeutig um Subsumtion. Zumeist dienen die Beispiele dafür, die klassisch psychoanalytischen Referenztheorien (s.u.) und die vor diesem Hintergrund konstruierte Psychogenese von Klerikern zu illustrieren. Dadurch wird die Theorie für weitere Kritik immu-

nisiert. Das heißt keineswegs, die von Drewermann erzählten (Leidens)Geschichten müßten nicht ernst genommen werden. Aber nicht (nur) als empirische Indizien für die Freud'sche „Entwicklungspsychologie“. Wenn subsumtionslogisch vorgegangen wird, kann zudem nicht in den Blick kommen, daß auch jeder Kleriker ein sogenannter Alltagspsychologe ist (Thommen 1985, 21–98). Sein bewußtes subjektives Selbstverständnis über seine eigene Psychogenese müßte so ernst genommen werden, daß es, sollte es anders lauten, den „Experten“ zu einer Modifikation seiner Theorie und seines Standpunktes bewegen kann.

Methodologisch fragwürdiger und sachlich schwererwiegend ist es, wenn Drewermann fiktive Beispiele einfachhin erfindet. Ein Religionspädagoge hat — nicht zu Unrecht — Drewermann einen Dichter genannt (Lange 1988). „Als Beispiel denke man sich eine Frau, die eigentlich selber gern als Mädchen in einen Orden eingetreten wäre, sich dann aber . . . zur Heirat entschließen mußte“ (338) — dies als Veranschaulichung der von H. E. Richter (1969) beschriebenen Projektion des idealen elterlichen Selbst in das Kind (339).

Die Problematik dieses „empirischen“ Vorgehens besteht nicht nur darin, daß solche Beispiele simpel „verifizieren“ sollen, was eh und je schon festzustehen scheint, sondern auch in der inhaltlichen Beliebigkeit. „Läßt sich nicht gegen jedes der genannten Beispiele bisher, indem man es als singulären Einzelfall statt als Konkretion einer strukturellen Typologie interpretiert, auch irgendwo ein Gegenbeispiel auftreiben?“, fragt Drewermann selber (342). Diesem nur zu berechtigten Einwand begegnet er damit, „das Terrain der Ausreden und Ausflüchte“ werde dann „enger“, wenn die Psychoanalyse „tiefer“ greife und die „Selbsterkenntnis“ zunähme (343). Diese besteht aber bloß darin, daß

der Leser die „Erkenntnisse“ von Drewermann zu seinen eigenen macht.

Was bei Drewermann vor allem fehlt, ist der *differentialpsychologische* Gesichtspunkt (vgl. noch immer Hofstätter 1971). Dieser beinhaltet die geradezu simple, aber vielleicht gerade deswegen oft übersehene Tatsache: „Wie unterschiedlich sich Menschen verhalten können, zeigt uns die Alltagserfahrung“ (Hofstätter 1971, 27). Problemlos kann umformuliert werden: „Wie unterschiedlich sich auch Kleriker verhalten, zeigt uns die Alltagserfahrung.“

2. Drewermanns (entwicklungspsychologische) Rekonstruktion der Psychogenese des Klerikers

Bei der Rekonstruktion der Psychogenese des Klerikers verfährt Drewermann so, daß er zunächst seine psychische Struktur zu erfassen versucht. Als charakteristisch wird festgehalten, der Kleriker sei „genötigt“, „etwas Außerordentliches zu werden und das Außerordentliche zu suchen, sei aber umgekehrt zu schwach, dieses Ungeöhnliche (seiner) Bestimmung aus der Kraft (seiner) Persönlichkeit zu leben, und nehme statt dessen gleichzeitig zu der Objektivität eines Amtes (seine) Zuflucht“ (60). Dieses „Außerordentliche“ bestehe darin, sich „für von Gott erwählt zu halten“ (47; vgl. 84) bzw. nach den „evangelischen Räten“ Armut, Gehorsam und Keuschheit zu leben. Dies stelle eine „ausgesprochen antibürgerliche Lebensform“ dar (57), die jedoch bei einem gleichzeitigen Beamtenstatus ausgeübt werde, was eine generelle „Doppelbödigkeit“ der klerikalen Existenz nach sich ziehe. Dieser Status sei für den Kleriker deshalb erforderlich, weil er menschlich „zu schwach“ (60), mehr noch: „bis in die Wurzeln verunsichert“ (73), ja sogar „selber nichts“ sei. In seinem Amt müsse er die Erlösung predigen, ohne selber „erlöst“ (90) und „im eigenen Leben glücklich zu

sein“ (94). Zudem habe er in seinem „entfremdeten Sein“ (96 ff) ein „Selbst-Opfer“ im wahrsten Sinn des Wortes darzubringen. Genau dieses „Selbstopfer“ steht auch im Zentrum der entwicklungspsychologischen Rekonstruktion (290, 302, 321, 392, 394 u.ö.).

Damit zeichnet Drewermann ein geradezu pathologisches, jedenfalls extrem einseitiges Bild — wiederum! des Klerikers. Es hat den Anschein, als ob es gar keine glücklichen Kleriker geben könne, mehr noch: geben *dürfe*, weil dann der Legitimität seiner Kritik zumindest partiell das „fundamentum in re“ entzogen wäre. Infolgedessen stehen auch die entwicklungspsychologischen Ausführungen von Anfang an auf einem schiefen Fundament.

Die Rekonstruktion der Psychogenese von Klerikern habe in der frühesten Kindheit zu beginnen. Dabei verwahrt er sich dagegen, „einen Menschen als das bloß passive Produkt von Erziehung und Milieu zu betrachten“ (36). Diese Einsicht wird in der aktuellen Entwicklungspsychologie weitgehend anerkannt (vgl. Piaget 1973). Entwicklung wird nicht nur von exogenen Faktoren gelenkt, sondern zumindest teilweise vom Subjekt selber bestimmt. Wird Drewermann dieser programmatischen Äußerung gerecht? Schaut man genauer hin, nimmt er diesen Standpunkt gar nicht erst ein, läßt er doch nicht einmal gelten, jemand ergreife das Priesteramt aus freien Stücken (51). Vielmehr müsse man „umgekehrt sagen, daß jemand, der sich zum Kleriker der katholischen Kirche eignet, psychoanalytisch gesehen in weiten Bereichen seiner Persönlichkeitsentwicklung schon als Kind ‚geopfert‘ worden sein muß, um sich später mit der entsprechenden theologischen Doktrin identifizieren zu können“ (91). Worin besteht diese Opferung des Kindes, auf daß es später zum Kleriker tauge? Sie erfolge schon *vor* dem sogenannten „Ödipuskomplex“ (278) und in einer Familien-

konstellation, in der die Mutter mit ihrem Leben unzufrieden sei und dieses als ein Opfer empfinde, das sie ihrem (autoritären) Gatten, aber auch ihrem Kinde darbringen müsse. Da sich das Kind indirekt über lange Zeit hinweg wie die Mutter fühle (274), entstehe auch in ihm die oft genannte „ontologische Unsicherheit“ (219, 270, 278, 291 u.ö.). Um eine Legitimierung für sein als schuldhaft erfahrenes Dasein zu finden, mache es sich das Kind zur Pflicht, „sich seinerseits zum Wohle seiner Mutter zu opfern“ (278). Dadurch entstehe eine „extreme *Verzichthaltung* gegenüber allen Formen eines privaten Glücks“ (270).

Drewermann benennt weitere Faktoren, die in die Psychogenese des späteren Klerikers eingehen sollen. Nebst der Konstellation „gesundes-krankes Kind“ erörtert er auch die Stellung des Kindes in der Geschwisterreihe, nicht empirisch (vgl. *Kohnstamm* ²1985, 87–99), sondern in erster Linie anhand der Geschichte von Kain und Abel. Auch hier gelte „die Regel . . ., daß die verschiedenen Situationen ein relativ gleichförmiges Ergebnis hervorbringen können“ (299), das konkret darin besteht, daß einerseits ältere Geschwister, da sie schon früh Verantwortung für die jüngeren Geschwister übernehmen müßten, eher zum Klerikerstand disponiert seien (315); andererseits — und zugleich! — aber auch das jüngste Kind (320).

Die grundlegende These, am psychologischen Ursprung des Klerikerdaseins stehe das Selbstopfer als Entschädigung für jenes, das die Mutter darbringen müsse, wird vornehmlich mit fiktiven Beispielen illustriert, so dem „eine(r) Frau z. B., die selbst unter Herzasthma leidet“ (273). Aber: Es gab und es gibt Kleriker, die ihre Mutter nie gekannt haben. Es gab und es gibt Kleriker, die in Familien aufgewachsen sind, in denen eher das Leben des Vaters ein Opfer war. Das ergäbe aller-

dings theoretische Schwierigkeiten hinsichtlich des von Drewermann als selbstverständlich vorausgesetzten Ödipuskomplexes (75, 289, 333). Es gab und es gibt Kleriker, deren Eltern in der Lage waren, dem Kinde ein unbedingtes Urvertrauen zu schenken, wie es am Anfang der neopsychoanalytischen Theorie der Persönlichkeitsentwicklung von *Erikson* (1968) steht. Vor allem aber ist diese „Theorie“ nicht in der Lage, hinreichend zu erklären, warum aus der geschilderten Familienkonstellation gerade Kleriker hervorgehen müssen: „Könnte nicht . . . jene Mischung aus ontologischer Unsicherheit und Überverantwortung genauso gut einen Sozialarbeiter, einen Arzt, einen Richter oder einen Veterinärmediziner hervorbringen — warum gerade einen Priester?“ (331 f).

Diese Frage bringt Drewermann notwendigerweise in die Nähe der klassischen Lern- und der Sozialisationstheorien. Aber wies schon in „Tiefenpsychologie und Exegese“ (bes. I, 231) weist er diese als „zu simpel“ zurück (332, vgl. auch 68). Dennoch argumentiert er in ihren Bahnen, wenn er hinsichtlich „des Lebensweges so manchen Klerikers“ feststellt, daß Ereignisse wie „Jugendlager . . ., die Begegnung mit einem bestimmten Seelsorger die ganze weitere Entwicklung“ bestimmt hätten (337). Gewiß tritt ein späterer Kleriker nicht als „tabula rasa“ in solche sozialisatorische Situationen ein. Aber diese Bereiche müßten stärker gewichtet werden, ebenso die konkreten Pfarreien, in denen ein wesentlicher Teil der religiösen Sozialisation späterer Kleriker erfolgt.

Viel Raum nehmen die ebenfalls als „entwicklungspsychologisch“ ausgegebenen Erörterungen darüber ein, wie ein Mensch dazu kommen könne, nach den „evangelischen Räten“ Armut, Demut und Keuschheit in ihrer institutionalisiert-kirchlichen Form zu leben (340–654). Für den Entwicklungspsychologen ist es aufschluß-

reich, daß als Gliederungsprinzip die psychoanalytische Phasenlehre von Sigmund Freud herangezogen wird (vgl. *Flammer* 1988, 80–84). Gemäß dieser Theorie setzt sich die (frühe) Kindheit aus dem Stadium der sogenannten „Oralität“ (erstes Jahr), dem der „Analität“ (zweites bis viertes Jahr) und schließlich der „ödi-palen Genitalität“ (fünftes bis siebtes Jahr) zusammen.

Den evangelischen Rat der *Armut* in seiner klerikalen Ausprägung führt Drewermann auf die orale Phase (erstes Lebensjahr!) zurück. Dafür muß er für den Kleriker eine Frühkindheit postulieren, die durch „orale Einschränkungen und Gehemmtheiten“ (398, 403) sowie materielle Armut (385 f) geprägt gewesen sei. Empirisch belegt wird dies nicht. Der sozioökonomische Status der Herkunftsfamilie einer repräsentativen Stichprobe müßte dafür unbedingt erhoben werden, wenngleich er keineswegs schon alles aussagt. Drewermann hingegen argumentiert mit dem Märchen von „Hänsel und Gretel“. Hänsel hätte durchaus zum Kleriker werden können, „wäre nicht (*objektal gelesen*²) seine Schwester ‚Gretel‘ für sich bereit, den entscheidenden Schritt zu tun und die Hexen-Mutter in den Ofen zu stoßen“ (392). Kindheiten mit oralen Einschränkungen würden Kleriker mit Neigung zur Depression erzeugen, die unfähig seien, Lob anzunehmen (414) oder Geld für eigene Bedürfnisse auszugeben (418).

Der evangelische Rat des *Gehorsams* wird mit der analen Phase in Verbindung gebracht. Wiederum muß Drewermann, um Zusammenhänge zwischen determinierenden frühestkindlichen Erfahrungen und späterer klerikaler Persönlichkeits-

struktur „einsichtig“ zu machen, einen passenden Kleriker-Erziehungsstil postulieren, ja erfinden:

„Um zu verstehen, wie jemand als Kleriker dazu kommt, den *bedingungslosen* Gehorsam gegenüber einer als heilig geglaubten Autorität zur Grundlage seiner Existenz zu erheben, müssen wir eine Situation in der frühen Kindheit voraussetzen, in welcher die Haltung des Gehorsams die einzige Form bildete, um mit gewissen Erlebnissen fertig zu werden“ (456).

Drewermann zufolge sind alle Kleriker Opfer einer geradezu klassischen „Schwarzen Pädagogik“ (*Mallet* 1990). Ihren Vätern unterstellt er einen ausgeprägten autokratischen Erziehungsstil (457). Ohne mögliche Zusammenhänge bestreiten zu wollen: Aussagekräftiger wäre es gewesen, den Erziehungsstil von Priestereltern empirisch zu erheben. Dafür stünden zahlreiche standardisierte Verfahren zur Verfügung (*Lukesch* 1975).

Hinsichtlich des evangelischen Rates der *Keuschheit* „betreten (wir) entwicklungspsychologisch den Bereich der ödi-palen Phase“ (480). Allerdings führt Drewermann die Ätiologie späterer sexueller Gehemmtheit bis in den intra-uterinen Bereich zurück (554). Für diese Gehemmtheiten, an denen, Drewermann zufolge, die meisten Priester-Mütter leiden müßten, wird der katholische Moralkodex verantwortlich gemacht (530 ff). Bis ins Stillen hinein wirke er sich aus, weil die Mutter dabei „nicht empfinden“ dürfe, „was sie empfindet“ (547). Zur Kulmination gelangen solche Faktoren dann aber doch in der Phase des Ödipuskomplexes:

„Von *Sigmund Freud* ist zu lernen, wie schwer es einem Kind im Alter von fünf bis sieben Jahren wird, von der eigenen Bindung an seine Mutter Abschied zu nehmen und die „sexuellen“ Wünsche, die sich ihr gegenüber melden, der Verdrängung anheimfallen zu lassen“ (544).

² In der Exegese, die an der Analytischen Psychologie C. G. Jungs orientiert ist, wird zwischen einer sogenannten „Objekt- und Subjektstufe“ unterschieden. Gemäß der ersten ist Gretel Hänsels Schwester, gemäß der zweiten ein Teil seiner Psyche (kritisch dazu: *Bucher* 1990, 441–445).

Entgegen Drewermanns eigener Beteuerung (36), das Kind auch als Subjekt seiner Entwicklung zu betrachten, vertritt er eine konsequent deterministische Auffassung psychischer Entwicklung. Frühestkindliche Traumatisierungen bestimmen die Psychogenese des späteren Klerikers — und weniger, wenn überhaupt, dieser selbst.

Drewermanns entwicklungspsychologische Rekonstruktion steht und fällt mit der herangezogenen Referenztheorie. Diese ist jedoch schon längst der Kritik unterzogen worden. Nicht nur von dezidierten psychologischen Gegnern der Psychoanalyse, die ihr den Status der Wissenschaftlichkeit absprechen: so (noch gemäßigt) Perrez (²1979) und (mitunter pamphletisch) Eysenck (1985).

„Für diese wahrhaft miraculöse Entwicklung“ (nämlich die breite und unkritische Rezeption der Freud'schen „Entwicklungspsychologie“) hat Eysenck (1985, 122) „keine Lösung anzubieten. Mir scheint allerdings, daß an ihr weniger die wissenschaftliche Überzeugungskraft eine Rolle gespielt hat als eine Art religiöser Bekehrung, die sich auf Vertrauen und Glauben gründete, anstatt auf Tatsachen und Experimente, und die mehr auf Suggestion und Propaganda baute als auf Beweisführung und Verifikation.“

Auch von Neopsychoanalytikern werden mittlerweile die Wege des „Anti-Ödipus“ beschritten (Chasseguet-Smirgel 1978). Wenn Ödipus in der Tat keinen Ödipuskomplex gehabt haben sollte, wäre der Drewermann'schen Rekonstruktion der Psychogenese von Klerikern ein tragender Pfeiler entzogen.

Noch problematischer ist an dieser „Entwicklungspsychologie“ zweierlei. Zunächst das Menschenbild. Flammer (1988, 85) hat es zu Recht als „mechanistisch“ bezeichnet. Der Mensch ist kein Wesen der Freiheit, sondern das Produkt frühestkindlicher Traumatisierungen. Jedenfalls widerspricht die damit einhergehende kausal-reduktive Erklärungsweise programmatischen Beteuerungen

von Drewermann (1977, 9) selber, wonach „wir sehr eindringlich die perspektivische Verkürzung hervorheben (müssen), die das kausalgenetische Denken der Psa (Psychoanalyse Freud'scher Provenienz) mit sich bringt“.

Damit verbunden ist ein zweites: Drewermanns „Entwicklungspsychologie“, wie er sie von Freud übernommen hat, ist auf die frühe Kindheit enggeführt. In dieser entscheidet sich zwar vieles, aber eben doch nicht alles (Hemminger 1986). Nirgends ist von der sogenannten „Life-Span-Psychology“ (Baltes 1990) die Rede, gemäß der Entwicklung ein lebenslanger Prozeß mit Verlusten und mit Gewinnen ist. Schon Eriksons (1968) Theorie der Epigenese von Ich-Identität enthält diese Perspektive und akzentuiert die Entwicklungsmöglichkeiten, die die Adoleszenz mit sich bringt, welche bereits Rousseau als „zweite Geburt“ bezeichnet hatte. Aber das ganze weite Feld der Jugendpsychologie, die vor allem bei Spranger (²⁷1963, 248—283) auch dem Thema „Religiosität“, „religiöse Entwicklung“ und „Bekehrung“ breite Beachtung geschenkt hat, wird nicht einmal betreten. Für eine Psychogenese des Klerikers müßte sie auf jeden Fall berücksichtigt werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das fast Tragische dieses Buches besteht darin, daß es erklärtermaßen befreien und die Individualität der Kleriker entfalten helfen will, aber selber übergeneralisierend die Kleriker über den gleichen Kamm schert. In diesem Sinne ist es ein klerikales Buch im Sinne Drewermanns selber, nämlich totalitär. Es will ein Plädoyer dafür sein, daß die Kleriker ihre Erfahrungen zur Sprache bringen; bei der Interpretation werden sie aber in das Prokrustesbett einer Theorie der Persönlichkeitsentwicklung eingezwängt, die selbst unter Psychoanalytikern schon längst obsolet geworden ist. Es fordert einen vermehrten Einbezug der Psychologie in die Theo-

logie, vermittelt aber ein Bild von Psychologie, das für viele (Religions)Psychologen, aber auch für Theologen so nicht annehmbar ist. Der wünschenswerte interdisziplinäre Dialog wird erschwert, wenn nicht verbaut.

Das *Psychogramm der Kleriker* ist noch nicht geschrieben. Dies darf aber nicht übersehen lassen: Viele Wunden, in die nun auch Drewermann die Finger gelegt hat, schwären tatsächlich.

Literatur:

- D. Baacke / T. Schulze (Hg.), *Aus Geschichten lernen. Zur Einübung pädagogischen Verstehens*. München 1979.
- P. B. Baltes, *Entwicklungspsychologie der Lebensspanne: Theoretische Leitsätze*. In: *Psychologische Rundschau* 41 (1990) 1–24.
- A. A. Bucher, *Symbol — Symbolbildung — Symbolerziehung. Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen*. Sankt Ottilien 1990.
- J. Chasseguet-Smirgel (Hg.), *Wege des Anti-Ödipus*. Frankfurt/M. 1978.
- E. Drewermann, *Strukturen des Bösen II: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*, Paderborn 1977.
- E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*. Zwei Bände. Olten & Freiburg i. Br. 1984–1985.
- E. Drewermann, „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks „Tiefenpsychologie und keine Exegese“. Olten & Freiburg i. Br. 1988.
- E. Drewermann, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*. Olten & Freiburg i. Br. 1989 (©1990).
- E. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt/M. 1968.
- H. J. Eysenck, *Sigmund Freud: Niedergang und Ende der Psychoanalyse*. München 1985.
- A. Flammer, *Entwicklungstheorien. Psychologische Theorien menschlicher Entwicklung*. Bern & Stuttgart 1988.
- D. Garz / K. Kraimer (Hg.), *Brauchen wir andere Forschungsmethoden? Beiträge zur Diskussion interpretativer Verfahren*. Frankfurt/M. 1983.
- H. Hemminger, *Kindheit als Schicksal? Die Folgen frühkindlicher Verletzungen*. Reinbeck 1986.
- P. R. Hofstätter, *Differentielle Psychologie*. Stuttgart 1971.
- R. Kohnstamm, *Praktische Kinderpsychologie. Eine Einführung für Eltern, Erzieher und Lehrer*. Bern & Stuttgart 1985.
- G. Lange, *Eugen Drewermann als Dichter*. In: *Katechetische Blätter* 113 (1988), 148.
- H. Lukesch, *Erziehungsstile. Pädagogische und psychologische Konzepte*. Stuttgart 1975.
- C. H. Mallet, *Untertan Kind. Nachforschungen über Erziehung*. Frankfurt/M. u. a. 1990.
- U. Oevermann, *Kontroversen über sinnverstehende Soziologie. Einige wiederkehrende Probleme und Mißverständnisse in der Rezeption der „objektiven Hermeneutik“*. In: S. Aufenanger / M. Lenssen (Hg.): *Handlung und Sinnstruktur. Bedeutung und Anwendung der objektiven Hermeneutik*. München 1986, 19–83.
- M. Perrez, *Ist die Psychoanalyse eine Wissenschaft? Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage*. Bern & Stuttgart 1979.
- J. Piaget, *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*. Frankfurt/M. 1973.
- H. E. Richter, *Eltern, Kind und Neurose. Die Rolle des Kindes in der Familie*. Reinbek 1969.
- J. Sommer, *Dialogische Forschungsmethoden. Eine Einführung in die dialogische Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik*. München & Weinheim 1987.
- E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*. Heidelberg 1963.
- H. Thomae / H. Feger, *Einführung in die Psychologie 7: Hauptströmungen der neueren Psychologie*. Frankfurt/M. 1969.
- B. Thommen, *Alltagspsychologie von Lehrern über verhaltensauffällige Schüler*. Bern u. a. 1985.
- P. M. Wiedemann, *Erzählte Wirklichkeit. Zur Theorie und Auswertung narrativer Interviews*. Weinheim & München 1986.

Gewissensfragen

Bücher zum Thema



„Eugen Drewermanns Untersuchung über die Ursachen des Krieges ist wissenschaftlich genau, redlich und umfassend, es ist ein aufrüttelnder Versuch, die Religion ernster zu nehmen als sie sich selber für gewöhnlich präsentiert . . .“

Caritas, Freiburg

Eugen Drewermann

Der Krieg und das Christentum

Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen

3. Aufl., 434 Seiten,
Pappbd., DM 49,80



Mut zum Gewissen

Einladung zu einer riskanten Seelsorge
Hrsg. von Hubert Windisch

Mit Beiträgen von K. Baumgartner,
H. Brunner, E. Garhammer, F. Gasteiger,
G. Tischler, H. Windisch
184 Seiten, kart. DM 24,80

Ein mutiger Beitrag, der neue, ungewöhnliche Wege für eine zeitbezogene Seelsorge vorschlägt.

Weitaus mehr als eine Verwaltungsreform oder eine Optimierung seelsorgerischer Strukturen ist hier das Gewissen gefragt.

Realisierbare Anregungen werden gegeben für eine situationsbezogene, zeitnahe Pastoral, die das Evangelium mit den konkreten Problemen der Menschen konfrontiert und die Eigenverantwortung fördert.



Eugen Drewermann

Der tödliche Fortschritt

6. erw., aktual. Aufl., Pappbd.
DM 39,80

„Ein brillantes Buch, es will aufrütteln, provozieren und die Christen zur Buße rufen. Hoffentlich hat es eine Wirkungsgeschichte in der Christenheit von heute.“

Lebendiges Zeugnis, Paderborn

Verlag Friedrich Pustet

Gutenbergstraße 8 • D-8400 Regensburg

Das aktuelle theologische Buch

Die Evangelischen Räte

Der pastoral und theologisch Interessierte stößt in der Gemeinschaft der Kirche und ihrer Christusnachfolge unweigerlich auf die Evangelischen Räte, zuerst wie auf eine Selbstverständlichkeit. Sie gehören „unerschütterlich zu ihrem Leben und ihrer Heiligkeit“ (LG 44). Doch alsbald zeigen sich Spannungen und Fragen: Armut, Gehorsam, Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit sind gewiß in Wort und Beispiel Jesu verankert, in ihrer heutigen Gestalt aber sind sie das Ergebnis einer langen geschichtlichen Entwicklung. Sie sind in das Feuer der Kritik und des Ideologieverdachts geraten: die Armut etwa diene der Vertröstung auf den Himmel. Auch innerkirchlich sind die Orden, die sich der Verwirklichung der Evangelischen Räte besonders annehmen, in den letzten Jahrzehnten durch eine Krise gegangen.

Die Theologie hatte die neuzeitliche Kritik kaum aufgearbeitet. Traditionell wurden die Räte der Moralthologie zugeordnet, da wieder dem schmalen Blickwinkel „Werke der Übergebühre“, oder kurzerhand in den Sonderbereich Spiritualität abgeschoben, jedenfalls losgelöst von einem umfassenden Sinnhorizont.

Das Thema „Evangelische Räte“ ist also in jeder Beziehung aktuell, zumal das Konzil in der Kirchenkonstitution und im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens Anstöße gegeben hat und Theologien der Gegenwart von Rang und Namen fundamentaler, als der Augenschein meint, es mit den Räten zu tun haben.

Diese ungehobenen Schätze sind Thema und Inhalt unseres aktuellen Buches.* Der Autor ist Spiritual am Linzer Priesterseminar; seiner Kommunität ist diese von Prof. Greshake betreute Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg gewidmet. Das Ziel der Arbeit ist eine Theologie der Räte als inkarnatorischer Praxis: Welche Konse-

quenzen ergeben sich aus der systematischen Theologie (Dogmatik und Fundamentaltheologie) für das Verständnis der Räte? Und umgekehrt: Inwiefern sind die Räte Kristallisationspunkte (Strukturprinzipien) der Theologie? Es werden Theologen untersucht, die systematisch zu den Räten geschrieben haben. Die wechselseitige Einwirkung von Räten und Systematik, deren gegenseitiges Bedingungsverhältnis, ist bei Urs von Balthasar am deutlichsten, bei Rahner zumindest strukturprägend. Metz läßt sich als Fundamentaltheologe stärker auf Gesprächspartner ein; die Räte mit der Armut an der Spitze begleiten seine theologische Entwicklung. In der Theologie der Befreiung (vertreten durch Gustavo Gutiérrez und Leonardo Boff) wird der eine Evangelische Rat, die Armut, zum Maß der theologischen Reflexion. In dieser Reihenfolge werden die Theologen vorgestellt und die Räte im Gesamt ihrer Theologie profiliert. Um in den reichen Inhalt einzuführen, seien Querschnitte versucht.

Überraschend wie sachgerecht ist eine anthropologische Grundlegung der Räte, ihre Spuren sind im Daseinsvollzug eines jeden Menschen zu finden. Im analogen Sinn sind die Räte die innere Form jeder interpersonalen Beziehung, insofern der Mensch durch sie für echte Mitteilung disponiert wird. Um den ganzen Bereich des Seins erfahren zu können, um fremder Offenbarung zu lauschen, bedarf es einer Art von Armut. Der Gehorsam zeigt sich als Bereitschaft zu hören, als Respekt vor der Wirklichkeit, wie sie ist. Keuschheit und Jungfräulichkeit lassen sich als Ausdruck der wesenhaften Einsamkeit des Menschen verstehen und zielen auf eine Kultur lebensgerechten Miteinanders, auf humanisierten Eros, auf Integration des Männlichen und Weiblichen.

Wesentlich deutlicher tritt die „Räte-Verfaßtheit“ in der Beziehung des Menschen zu seinem

* SCHEUER MANFRED, *Die Evangelischen Räte*. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung. (449). Echter-Verlag, Würzburg 1990, Kart. DM 58,—.

Gott als Schöpfer hervor. Räte sind geschöpfliche Grundhaltungen. In der Selbsterfahrung der Kreatürlichkeit ist die Armut ontologisch grundgelegt. Der Mensch ist nur dort Mensch, wo er sich als arme Verwiesenheit auf das unendlich freie und heilige Geheimnis versteht und sich als der „große Bedürftige“ von ihm entgegennimmt. Sünde ist die Weigerung des Geschöpfes, sich von Gott her zu empfangen. Armut ist der Gegensatz zum titanischen Willen zur Macht. Im Gehorsam zieht der Mensch die Wahrheit und den Willen Gottes der eigenen Autonomie vor. Die Armut ist zusammen mit der Keuschheit für Boff auf die ausdrückliche Beziehung zu Gott, auf Kindschaft und universale Brüderlichkeit hingeordnet.

Die „Räte-Verfaßtheit in Person“ ist Jesus Christus. Der Gottmensch antwortet mit Armut und Gehorsam auf die radikale Herkünftigkeit von Gott durch restlose Übereignung an ihn. Seine Existenz ist eine bedingungslose in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam, insofern sie das Freisein für die alleinige Sendung gewährleisten. In seinem Liebesgehorsam ist der Sohn ganz für den Heilswillen Gottes verfügbar. Insbesondere der Tod Jesu ist durch den Gehorsam und durch die Armut der Gottverlassenheit geprägt. Die äußerste Einsamkeit des Kreuzes und die vollkommene Hingabe in Liebe sind eine Gestalt der Jungfräulichkeit. — Von Balthasar geht noch einen Schritt weiter. Im trinitarischen Liebesereignis, dem Angelpunkt seiner Theologie, sieht er im Geben und Empfangen der göttlichen Personen die Räte grundgelegt.

Dann wird aber die Nachfolge Christi vom Geist der Räte gestaltet und durchwaltet sein müssen. Jesus, der den Bund mit Gott urbildlich zu Ende lebt, ist der Archetyp des armen, gehorsamen Glaubenden. Räte sind Konkretionen der Liebe zu Gott als dem je höheren Gut, das den Verzicht auf positive Güter wie Besitz, Ehe und Selbstverfügung legitimiert.

Solcher Verzicht ist dem „Sterben mit Christus“ zugeordnet.

Überaus fruchtbar ist die *Communio*-Dimension der Räte. In ihnen zeigt sich der Grund von Kirche; sie stellen greifbar dar, was sie innerlich lebt. Die Räte sind Sozialisationsformen kirchlicher Kommunitäten, der Orden vor allem. In der Befreiungstheologie sind die Räte auf soziale Gerechtigkeit und Befreiung hin orientiert. Sie stehen für die Gotteskindschaft des Menschen und für die konkrete Universalität der Kommunikation. Sie sind freiwillige Solidarisierung mit denen, die unfreiwillig arm, gehorsam und ehelos leben müssen.

Die theologische Ergiebigkeit ist damit immer noch nicht erschöpft. Die Räte werden auch als Trias in ihrer Einheit und Unterschiedenheit in den Blick genommen. Es wäre noch ausdrücklicher zu fragen nach der anthropologischen Basis der Trias als solcher sowie nach der inneren Abhängigkeit der Räte untereinander. Für die Autoren dürfte das eher im Hintergrund stehen.

Mit dieser Vorstellung erschöpft sich selbstverständlich die Arbeit keineswegs. Hohes Lob verdient nicht nur die Kenntnis der riesigen Primär- und Sekundärliteratur, sondern vor allem auch das aus einem beachtlichen philosophischen und theologischen Wissen vollzogene intensive Hinhorchen und Nachdenken. Die Synthesen der vorgestellten Theologien sowie die Exkurse sind auch für den Kenner studierend wert. Der *Communio* der Kirche und den Räten als zentralen Selbstvollzügen ist durch diese Theologie der Räte ein ausgezeichnete Dienst erwiesen. Das Lehren und Predigen über sie verträgt jedes Maß an Blutzufuhr. Die Arbeit ist der erste Band der neuen Reihe „Studien zur systematischen und spirituellen Theologie“, herausgegeben von Greshake, Kehl und Löser. Der Reihe ist zu wünschen, daß sie dieses Niveau durchhält.

Linz

Johannes Singer

Besprechungen

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

ZUM SCHWERPUNKT

■ SCHLUND ROBERT, *Schöpferisches Gewissen. Orientierung zu aktuellen Fragen*. Herder, Freiburg—Basel—Wien 1990. (144). Ppb. DM 19,80.

Der Titel dieser kleinen, aber literaturkundigen Schrift des langjährigen Freiburger Generalvikars († 1990) nennt bereits den Aspekt, unter dem hier das Gewissen vor allem betrachtet wird. Im Blick steht „ein Gewissen, das in unserem Leben eine schöpferische Rolle spielt“ (7), wobei vorweg klargestellt wird, das Gewissen sei „ebenso schöpferisch im reifen Gehorsam wie im Mut der verantwortlichen personalen Entscheidung . . .“ (7). Damit wird die Charakterisierung „schöpferisch“ einer möglichen Assoziation mit Autarkie, Ungebundenheit oder Willkür entzogen. Worauf sie zielt, ist die je eigene, d. h. die persönlichen Möglichkeiten jedes einzelnen herausfordernde Verantwortung (vgl. 132).

Nun wäre es gewiß lohnend, dem (nicht selten ein Schlag- und Reizwort darstellenden) Begriff des „Schöpferischen“ gerade mit Bezug auf das Gewissen nachzugehen, um ihn insbesondere anthropologisch, schöpfungstheologisch und heilsgeschichtlich zu begründen und zu erhellen. Dies unternimmt der Verf. hier nicht; statt dessen verstehen sich seine Ausführungen über das Wesen und die „Eigengesetzlichkeit“ des Gewissens (25—98) sowie über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Gewissen der Gläubigen (99—131) als Auslegung des damit Gemeinten (zum Begriff vgl. 33, 52, 54, 55, 56, 62, 65, 71, 76, 79, 84, 87, 94, 117). Einen Schwerpunkt bildet die Betonung der dem Gewissen aufgegebenen Realisierung des Guten (oder der Lebenswirklichkeit) gegenüber einem bloßen Vollzug von Normen. Als „Mitte der Person“ ist auch das Gewissen etwas Einmaliges und Unvertretbares, das zwar nicht als Gegensatz zur objektiven und allgemeinen Sittlichkeit zu denken, aber von dieser (und erst recht von bloßen Verbotsnormen) auch nicht adäquat zu fassen ist. Modelle einer „Existentialethik“ (Rahner) oder einer „Ethik der Vorsehung“ (Guardini), wohlunterschieden von einer extremen „Situationsethik“, werden in Erinnerung gerufen (75—80). Die unaufhebbare Spannung zwischen dem personalen Ruf des Gewissens und seiner unablässigen Verpflichtung auf das Gute, und zwar gerade auch in seiner konkreten Gestalt (58—67), m. a. W. „zwischen persönlicher Entscheidung und objektiver Normierung“ (86), wobei dem Gewissen selbst im Falle einer unverschuldet irrümlichen Entscheidung eine letzte Unmittelbarkeit eignet, bleibt diesem auch in seinem Verhältnis zum kirchlichen Lehramt, dergestalt, daß die (aufgrund der Wahrheitspräsumtion) vorgängi-

ge Verpflichtung zur Gefolgschaft gleichwohl einen Dissens (in nicht unaufgebbaren Lehrinhalten) nicht ausschließt (99—120), der dann wiederum beide herausfordert; denn „Lehramt und Gewissen stehen beide unter dem Anspruch der Wahrheit“ (115).

So kann kein Zweifel sein, daß dem Gewissen — und zwar von seiner Wesensstruktur her — im Raum der Kirche nicht weniger an Verantwortung zukommt, auch wenn es selbstverständlich gegen ein privatistisches Mißverständnis abzusichern ist (so speziell nach der „Königsteiner Erklärung“ der deutschen Bischöfe; vgl. 120—131). Man ist dem Verf. für seine klare und ausgewogene, verschiedene Einseitigkeiten korrigierende Position dankbar, auch wenn er auf einzelne Fragen (z. B. nach dem Wesen und der Findung des objektiv Guten oder nach der Toleranz gegenüber einem irrigen Gewissen) in diesem begrenzten Rahmen nicht umfassend eingeht.

Linz

Alfons Riedl

■ SCHOCKENHOFF EBERHARD, *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*. (Grünwald-Reihe.) Grünwald, Mainz 1990. (152). Kst. DM 24,80.

Die „theologische Grundlegung“ des Gewissens stellt der Verf., Moralthologe in Regensburg, in den zeitgeschichtlichen Kontext einer durchaus ambivalenten Wertung des Gewissens (7—36) und unternimmt sie über den Weg der Hl. Schrift (37—67), über theologische Modelle (68—98) sowie über die Aussagen des II. Vat. Konzils (99—114), um schließlich den Spannungszusammenhang von Freiheit und Wahrheit im Gewissen zu thematisieren und diesen auch im Raum der Kirche aufzuzeigen (115—147). Unbeschadet des aktuellen Stellenwertes der Frage nach dem Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt wird hier also das Thema „Gewissen“, wie dies ja auch seiner (durch das innerkirchliche Interesse bisweilen verstellten) allgemein- und gesamt-menschlichen Bedeutung entspricht, grundsätzlich und umfassend (dazu unter ausdrücklicher Einbeziehung von Bibel und Theologiegeschichte) angegangen, womit freilich immer schon die Antwort auf jene spezielle Frage grundgelegt ist.

Dabei verwehrt die einleitende Feststellung, das Gewissen sei „durch die lange Tradition der philosophischen und theologischen Ethik bis in die gegenwärtige humanwissenschaftliche Diskussion hinein einer der rätselhaftesten und umstrittensten Begriffe geblieben“ (7), von vornherein eine vereinfachende Betrachtungsweise. Dies gilt gerade auch von der verfassungsmäßig abgesicherten Gewissensfreiheit, die in der Gesellschaft gleichwohl durch ein unverbindliches Überangebot an Lebensmöglichkeiten und eine weithin versteckte Steuerung oder faktische Eingrenzung von Entscheidungsalternativen erheblich in Frage gestellt wird (vgl. 20—30). So stellt sich auch für die Kirche die Aufgabe neu, sich (im Sinne Newmans) als Anwältin des Gewissens zu engagieren, wobei sie freilich ein historisches Defizit an Glaubwürdigkeit aufzuholen bzw. diese (durch

argumentative, methodenkritische und dialogbereite Vermittlung ihrer genuinen Tradition) gegen einen erneut drohenden Verlust zu sichern hat (vgl. 30—35).

Angesichts solcher Zielsetzung, die man nur unterstreichen kann, erlangen die Ausführungen „zum Dialog von Humanwissenschaft und Theologie“ (91—98) besonderes Gewicht. Hinsichtlich der Verständigung über das Gewissen sind die theologischen Deutungen desselben als natürliche Anlage (Thomas) bzw. als Stimme Gottes im Menschen (Augustinus) mit den Erkenntnissen über seine Entwicklung zu verbinden (92—94) bzw. ist die Verwiesenheit des Menschen an seine Vernunft als Begegnung mit dem Willen Gottes deutlich zu machen (94—98). Wie sehr noch auf dem II. Vat. Konzil die Vorstellung eines dem Gewissen zum gehorsamen Vollzug vorgegebenen göttlich-sittlichen Gesetzes (neben einem personalen Gewissensverständnis) wirksam war, weiß der Verf. anhand der einschlägigen, z. T. kompromißhaften Texte aufzuzeigen (103—114), läßt aber mit Recht diese immer wieder kritisierte offensichtliche Grenze als Etappe verstehen, welche die Aufgabe impliziert, „die von den meisten Konzilsvätern intendierte Synthese beider Ansätze theologisch weiterzudenken“ (113).

Dazu gehört, wie der Verf. im abschließenden Kapitel erörtert, die verhängnisvolle Antinomie von

Gesetz und Freiheit durch die rechte Zuordnung von Freiheit und Wahrheit zu überwinden, insofern die Wahrheit Freiheit voraussetzt und die Freiheit sich in der Wahrheit erfüllt (118—127). Als personale Wahrheit hat die sittliche Wahrheit im Gewissen ihren ursprünglichen Ort, wobei der Verf. bewußt an diesem Begriff festhalten will (132f). Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Ausführungen zur vielgebrauchten Rede vom „irrenden Gewissen“ im Sinne eines inneren Widerspruchs und somit einer Selbstverfehlung des Gewissens (134—139). Schließlich wird auch das spannungs- und konfliktträchtige Verhältnis von Gewissen und Lehramt in einen größeren Horizont gestellt, in welchem die „Bereitschaft“ gefordert ist, „den eigenen Lebensweg als Weg mit der Kirche zu gehen und ihn als Beitrag zu ihrem Zeugnis für das Evangelium zu sehen“ (142), und das Lehramt den Dienst der Unterweisung zu leisten hat, der allerdings die Aufgabe des Gewissens nicht zu ersetzen vermag (140—147).

Ein Buch wie dieses steht naturgemäß nicht außerhalb der gegenwärtigen innerkirchlichen Auseinandersetzungen. Seine bis in die sorgfältige Diktion hinein redliche und unverdächtige Intention kann helfen, die personale Sichtweise des Gewissens gerade auch jenen in der Kirche zu erschließen, die ihr gegenüber eher Bedenken tragen.

Linz

Alfons Riedl



Eberhard Schockenhoff
Das umstrittene Gewissen

Eine theologische Grundlegung
1990. 152 S. Kst.
DM 24,80
ISBN 3-7867-1507-6



Dietmar Mieth
Geburtenregelung

Ein Konflikt in der katholischen Kirche
Grünwald Reihe
1990. 176 S. Kst.
DM 26,80
ISBN 3-7867-1478-9

Matthias-Grünwald-Verlag • Mainz

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). (VI, 326). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989. Kart. DM 39,—.

„Die vorliegende Arbeit versucht, das vielumstrittene Gebet Jes 63,7—64,11 in seinem literarischen, theologischen und historischen Kontext zu orten“ (V). Es handelt sich dabei um eine leicht überarbeitete Dissertation von 1988, deren Autorin Assistentin am Institut für alttestamentliche Wissenschaft in Graz ist und schon ihre erste Veröffentlichung einem Gebetstext — Ps 19 — gewidmet hatte (BN 21, 1983, 16—25). Wie dort bedient sie sich zur Analyse des Textes der von F. Hubmann entwickelten „textgraphischen Methode“, der „Darstellung der Struktur anhand eines Schaubildes“, das „die Untersuchung der literarischen Einheitlichkeit sowie der syntaktischen und stilistischen Eigenheiten des Liedes (ermöglicht)“ (V). Dabei werden vor allem die einen Text gestaltenden Leitwörter formaler und inhaltlicher Natur, Stilfiguren und Gliederungsstrukturen anschaulich zur Darstellung gebracht. Das „Herz“ der Untersuchung bildet dementsprechend das Schaubild des hebräischen Textes (30f). Es vermag zwar nicht alle Ergebnisse der sehr eingehenden Untersuchung sozusagen auf dem Tablett zu präsentieren; es bietet aber die durch die Textkritik (5—26) präparierte Textbasis, die sich weitgehend an den MT hält, in 63,15 und 64,4 aber auch zwei beachtenswerte neue Konjekturen enthält. Dann weisen die *waag-rechten* dickeren und dünneren Linien auf die in den weiteren Ausführungen begründete Groß- und Kleingliederung des Textes und die maßgeblichen Kriterien hin: das Vorkommen von durchlaufenden formalen Strukturen, von Stilfiguren und von Leitwörtern durch den ganzen Text oder von Motiven in einzelnen Aussagereihen. Auf diese Kriterien wird außer durch die Textdarstellung selbst durch das Ausziehen von *senkrechten* Linien aufmerksam gemacht. In der auf das Schaubild folgenden „Beschreibung der Textgraphik“ (32—72) befragt F. diese den Text hauptsächlich gestaltenden Größen daraufhin, ob sie für die literarische Einheitlichkeit des Textes oder bloß für eine Stichwortverbindung sprechen. Dabei kommt sie zum Ergebnis, daß nicht mit bloßen Stichwortverbindungen zu rechnen ist, der Text also literarkritisch einheitlich sei. Die wichtigsten Leitwörter erfahren dann als den Text strukturierende und seine Aussagen weiterführende Elemente in einem eigenen Kapitel eine detaillierte Untersuchung ihrer Verwendung im vorgegebenen Lied auf dem Hintergrund ihres sonstigen atl. Gebrauchs (zākar, šēm, ʿōlām, qōdāš/tifʾārāt, rūḥ, nbt, ʾāb, gāʾāl, qāṣaf; 76—130). Daran schließt sich die Analyse der „Motive und Traditionen“ (131—204) und der Art ihrer Verarbeitung in den Textaussagen an. Die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit, der gattungsgeschichtlichen Einordnung und der zeitlichen Ansetzung wird dann in einem Vergleich mit parallelen Texten *außerhalb* des tritojesajanischen

Textkomplexes weiter behandelt, wobei vor allem jene Stücke berücksichtigt werden, zu denen in den Leitwort- und Motivuntersuchungen eine Nähe festgestellt werden konnte (205—256). Dabei vermag F. die These der literarischen Einheitlichkeit zu festigen, da der Vergleich mit den Volksklageliedern den Rückblick auf JHWHs Heilshandeln (Teil I: 63,7—14) als festes Element dieser Gattung erweist (251), und eine zeitliche Ansetzung im Umfeld der exilischen Volksklage vorzunehmen (255f). Das letzte Analysekapitel widmet sich den Paralleltexten des Volksklageliedes *innerhalb* von Jes 56—66 und seinem unmittelbaren Kontext (63,1—6; 65) und charakterisiert es — in Auseinandersetzung besonders mit H. O. Steck — als „sehr eigenständigen Text, der keine direkten Verbindungslinien zu anderen Kapiteln aufweist“ (278). Das Schlußkapitel (281—291) resümiert die Ergebnisse und faßt die Leitwörter und Motive unter dem theologischen Grundproblem des Liedes zusammen: das der „Beziehung zwischen Gott und seinem Volk . . .“, die von beiden Seiten her abgebrochen (63,8) wurde (284). — Die sehr materialreiche und anregende Untersuchung erweist die Ergiebigkeit der „textgraphischen Methode“, die zum traditionellen Methodenkanon nicht einen neuen Arbeitsschritt hinzufügen, sondern eher zu einem konkreten Vorgehen anleiten will, in welches die üblichen Arbeitsschritte — immer hart am Text bleibend — eingebaut werden können. Dabei fließen ihre Ergebnisse sogleich in die — auch der Vermittlung dienliche — Textdarstellung ein, die damit zugleich zu ihrer Verifikation am konkreten Textganzen einlädt. So enthält die vorliegende Untersuchung zu Jes 63,7—64,11 eine Fülle von wertvollen Beobachtungen, die — auch wenn die Ergebnisse nicht alle im einzelnen übernommen werden sollten — in der weiteren Forschung zu diesem Land und zu einer noch zu schreibenden Redaktionsgeschichte des Jesajabuches unbedingt zu beachten sein werden.

Innsbruck

Josef M. Oesch

■ SCHMITT ARMIN, *Weisheit*. (Die Neue Echter Bibel. AT Lfg. 23). (88). Echter, Würzburg 1989. Brosch. S 187.20/DM 24,—.

Drei Jahre nach dem „Vorläufer“ legt der Verf. im gleichen Verlag knapper und an einigen Stellen verbessert seinen Kommentar zum Buch der Weisheit in der Reihe der Neuen Echter Bibel vor. Den Vorgaben der Reihe entsprechend folgt auf eine *Einleitung* (5—16) und sparsame *Literaturhinweise* (17f) jeweils im oberen Teil der Seite mit Randverweisen auf parallele Stellen in der Hl. Schrift der Abdruck der *Einheitsübersetzung*, darunter gelegentlich bei wichtigeren Stellen Bemerkungen zu Textvarianten und unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten, schließlich zweiseitig in kleinerer Schrift der *Kommentar* (19—82). Am Ende des Bändchens stehen Abkürzungs- und Umschrifterläuterungen (84—88).

Der Kommentar gibt jeweils zu den Abschnitten, die mit Hilfe der im Text erkennbaren Signale abgegrenzt werden, einen zusammenfassenden Überblick (Funktion der Perikope im näheren und weiteren Kontext und im Gedankengang des Buches) und bie-

tet danach versweise dem Bibelleser Hilfestellung. Neben den zum Textverständnis wichtigen Querverweisen innerhalb des Buches der Weisheit selbst und Hinweisen auf Texte aus den älteren in Weish benutzten Schriften des AT, auf Gedankenparallelen in der übrigen frühjüdischen Literatur und im NT und auf die Rezeption von Texten aus Weish in der Vätertheologie und in der Liturgie ist der Verfasser mit Recht durchgehend bestrebt zu zeigen, wie dem Buch der Weisheit der Brückenschlag gelingt von der Denk- und Glaubenswelt des Alten Testaments zu griechisch-hellenistischen Vorstellungen (Philosophie, Ethik, Politik, Wissenschaft, Recht, Mythologie), ohne einen dezidiert biblischen Standort preiszugeben (Zurückweisung von Herrscherkult, hellenistischen Religionsäußerungen, Heil magie und Verehrung entsprechender Heilgötter). Allerdings vermißt man einige Bemerkungen zur indirekten Auseinandersetzung von Weish mit der Isisverehrung (vgl. z. B. die Beiträge von B. Mack, J. S. Kloppenborg, u. a.).

Es ist erfreulich, daß nun auch im deutschen Sprachraum ein Kommentar vorliegt, der der synchronen Betrachtung des Textes, die zum Erfassen des Gedankenganges und der theologischen Sicht des Buches der Weisheit unerlässlich ist, erhöhte Aufmerksamkeit zumißt. Zahlreiche weiterführende Beobachtungen und vertieftes Verständnis für die eigengeprägte Theologie des Buches der Weisheit hätten sich noch aus den verschiedenen, erstaunlicherweise nicht einmal in den Literaturverweisen erwähnten Forschungsbeiträgen von Maurice Gilbert, zusammengefaßt in DB.S XI, Paris 1986, 58–119, aufnehmen lassen.

In einigen Punkten hat die Diskussion der letzten Jahre die Darlegungen des Verfassers schon präzisiert, in manchen auch korrigiert. Beispielfhaft dafür seien genannt: Kann man realistischere als Adressaten des Buches außer in ihren Traditionen und Überzeugungen gefährdeten (jungen frommen) Juden im hellenistisch geprägten Ägypten (Alexandrien), auch jüdische Apostaten annehmen? Greifen die noch zu solcher Lektüre? — Die Gattung des Buches der Weisheit als *Protrepikos [logos]* (= Mahnrede, Werbeschrift) dürfte vom Verfasser richtig bestimmt sein — aber wofür wirbt es? Im Sinne des Textes wäre zu antworten: für die „Gerechtigkeit“. Die Erläuterungen zu diesem in Weish so wichtigen und zentralen Begriff und seinem Wortfeld sind allzu verhalten. — Es gibt zwar auch überschriftartige Einleitungen eines Abschnitts (z. B. 6,22–25; 13,1.10; 15,14), aber ungleich häufiger findet sich in Weish die *Themenankündigung* für den folgenden Abschnitt am Schluß des vorhergehenden (z. B. 1,11–15; 2,22–24; 4,20; 8,21; 9,18 usw.), wie der Verfasser dies auch z. B. für 12,23–27 erkennt. Daß das Überschriftensystem der Einheitsübersetzung mehrfach dem Text nicht entspricht, merkt er gelegentlich an. — Die Zuordnung von „zeitlichen Perspektiven“ zu den drei Buchteilen erscheint nicht hilfreich: Ist in I. das „zukünftige Moment“ nicht eher der *Gegenwartsbewältigung* (Anschein — Wirklichkeit) untergeordnet? Schaut das Enkomion auf die Weisheit in II. nicht auf das „Damals“ (Salomos), und

das „Immer“ zu verdeutlichen? Soll die so stark systematisierende Rückschau in III. nicht vor allem jetzt und auf Dauer Hoffnung und Zuversicht stärken auf den Gott, der den ganzen Kosmos zugunsten der ihm treu Anhängenden wirken läßt? — Zu diesen und anderen Problemen s. jetzt einige Beiträge in dem Sammelband „Lehrerin der Gerechtigkeit“ (EThSchr), Leipzig 1990.

Ungeachtet solcher Anfragen bedeutet die verständlich geschriebene, lehrreiche Auslegung einen beachtlichen Fortschritt in der deutschsprachigen Literatur zum Buch der Weisheit und zugleich für jeden Leser eine anregende Hinführung zu diesem Buch der Bibel.

Frankfurt am Main

Helmut Engel SJ

■ GIRARD RENÉ, *Hiob — ein Weg aus der Gewalt*. (214). Benziger, Zürich 1990. Geb. DM 32,—.

G. liest und versteht das Buch Hiob gegen den Strich einer bekannten und üblichen Exegese. Er sieht vom Prolog und Epilog weitgehend ab und beschäftigt sich vornehmlich mit den Dialogen zwischen Hiob und seinen „Freunden“. Hiob ist für G. nicht einfach der vom Leid getroffene Gerechte, der für sein Schicksal keine Erklärung findet und der schließlich vor der Größe Gottes verstummen muß, sondern er ist ein Musterbeispiel für religiös motivierte Gewalt. Er wird durch die Erklärungen und Anschuldigungen der „Freunde“, die als Repräsentanten der Gesellschaft gelten können, zum Sündenbock gemacht. Sein Schicksal ist damit nicht mehr von Gott oder Teufel unabwendbar verfügt, sondern es besteht in einer gesellschaftlichen Ächtung, in die die zuvor bestehende Achtung umgeschlagen hat. Die Tatsache, daß Hiob durch die Gesellschaft zum Sündenbock gemacht wird, bleibt aber weitgehend unsichtbar, da die Ausstoßung religiös begründet wird und da sich die Ausstoßenden zu Verfechtern der göttlichen Gerechtigkeit machen.

G. ist ein originärer Denker, der sein umfangreiches Wissen aus verschiedenen Fachbereichen auf neue und ungewohnte Weise in Verbindung setzt. Es ist ein Anliegen, die Macht des Mitmenschen im Nachdenken und Nachvollziehen gewohnter und allgemeiner Gedankengänge sichtbar zu machen. Es soll einsichtig werden, wodurch ein Opfer in Wahrheit zum Opfer wird und welche Gründe in Wirklichkeit zu seiner Beschuldigung führen. Es gilt den Sündenbockmechanismus aufzudecken, der darin besteht, daß man sich durch das Anschwärzen eines anderen selber reinwäscht, da man sich ja offensichtlich auf die Seite der gerechten Sache stellt. Da ein Schuld nachweis nicht zu erbringen ist, ist es darüber hinaus wichtig, das Geständnis des Opfers zu gewinnen. Ein fehlendes Einverständnis des Opfers würde die harmonisierende und reinigende Kraft des Sündenbockmechanismus in Frage stellen.

G. liest das Buch Hiob von der Passionsgeschichte her; er sieht das Eigentliche der biblischen Botschaft darin, daß sie die Unwahrheit einer religiös begründeten Schuldzuweisung deutlich macht und die Gewaltanwendung gegenüber dem schuldlosen Opfer als unreligiösen Akt demaskiert. Der Schluß

des Hiob Buches kommt allerdings nicht an die theologische Qualität der Dialoge heran. Gott ist zwar nicht ein Gott der Verfolger, sondern der Opfer, aber er ist dies nicht in der Weise, daß er schlußendlich doch das Wohlergehen des Opfers garantiert. Die Logik Gottes ist auch nicht in der Gegengewalt, so daß er den Verfolgten mit Macht ihr Recht verschaffen würde. Es gibt keine triumphierende Gerechtigkeit; dennoch ist die Sache der Gerechten auch dann, wenn sie durch andere Menschen vernichtet werden, gut aufgehoben.

G. macht in diesem Buch nicht nur interessante Zusammenhänge deutlich; er bringt in einer sensiblen Weise zum Ausdruck, worin sich biblische Religiosität von einer allgemeinen und üblichen Religiosität unterscheidet. Diese Vorzüge gelten auch dann, wenn man der Meinung sein sollte, daß er bezüglich des Buches Hiob exegetisch nicht alle Akzente richtig gesetzt hat.

Linz

Josef Janda

■ ENGELKEN KAREN, *Frauen im Alten Israel*. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament VII/130). Kohlhammer, Stuttgart 1990. (IX, 256). Kart. DM 79,—.

Die bei Horst Seebaß eingereichte Dissertation setzt sich zum Ziel „einen Beitrag zur Sozialgeschichte der Frau in Altisrael“ zu leisten (1). E. erhebt jedoch nicht den gesamten Befund von 'iššāh (= Frau), sondern untersucht begriffsgeschichtlich spezifische gesellschaftspolitische Rollen der Frau (vgl. 3), wobei sie auch auf übertragene Wortbedeutung und Motivbildung zu den einzelnen Begriffen eingeht (z. B. Jungfrau Zion, 11–16).

Das erste Kapitel ist der b'tūlah und der 'almāh gewidmet. Anhand des vollständigen Aufweises der Belege erhebt sich für b'tūlah die Wortbedeutung „virgo intacta“, Jungfrau im biologischen Sinn. Standesmäßig bezeichnet der Terminus die freie Frau. Die Opferung der Tochter Jiphtachs, einer b'tūlah, deutet sie im Rahmen ihrer Untersuchung als Weiheritus, in dessen Rahmen die Jungfräulichkeit geopfert wird (vgl. 34f). Man fragt sich allerdings, was denn das Gelübde des Vaters bedeuten soll, der ja doch nicht wissen konnte, wer ihm als erster aus seinem Haus entgegenkam.

Die 'almāh hat nach E. nichts mit einer Jungfrau zu tun (vgl. Jes 7), sondern bezeichnet die Frau von Stand. Sie ist Mitglied der Aristokratie, weibliche Palastangehörige. Ihre spezifischen Aufgaben sind Musik, Tanz und Gesang (vgl. 71f, 185).

Das 2. Kapitel ist der pilāgāš, der Nebenfrau, gewidmet. E. untersucht polygyne Eheverhältnisse mit und ohne Erwähnung der pilāgāš. Die Ehe mit einer Nebenfrau stellt eine Ehe minderen Rechts und geringeren Ansehens dar, möglicherweise wurde für die Nebenfrau kein Brautpreis bezahlt (125). Die pilāgāš rangiert eindeutig hinter der Hauptfrau.

Kap. 3 werden die šiphāh und die 'āmāh unter dem Oberbegriff „unfreie Frauen“ behandelt, wobei das Abhängigkeitsverhältnis zu einem Mann oder zu

einer Frau bestehen kann, in der Unterwürfigkeitsformel auch gegenüber Gott (146–148). Die 'āmāh hat gegenüber der šiphāh eine höhere Rechtsstellung. Sie gehört eng zur Hausgemeinschaft, ist halbfrei, jedoch anhängiges Dienstpersonal (vgl. 166–169).

Šiphāh ist der terminus technicus für die Unfreien, für die Sklavinnen ohne Rechte, die zum materiellen Besitz gerechnet werden. Er bezeichnet die sozial niedrigste Stellung einer Frau. Mit beiden, der 'āmāh und der šiphāh, ist dem israelitischen Vollbürger Geschlechtsgemeinschaft möglich.

E. ist sich zwar bewußt, daß die Texte, die sie behandelt, in einer patriarchalen Kultur entstanden sind (2), fragt jedoch nicht, wieweit diese tatsächlich Realität abbilden und nicht manchmal auch präskriptiv gemeint sind. Sie übt keinerlei Kritik an patriarchaler Kultur und Gesellschaft oder auch androzentrischer Sichtweise des Lebenszusammenhangs von Frauen. Vom feministischen Standpunkt her könnte man die Studie daher als unkritisch beurteilen. Bezeichnende Beispiele dafür wären etwa ihre Behandlung der Frage nach der Wertschätzung der Jungfräulichkeit, die darin ihre Klärung findet, daß sie ein einseitiges Zitat des Philosophen O. Nemecek zur psychologischen „Kausalkette zur Wertung der Jungfräulichkeit“ übernimmt (23f). Der Verdacht, daß auch handfeste soziologisch bedingte Männerinteressen hinter diesem Phänomen stecken könnten, kommt nicht auf. Oder etwa wenn E. ein Zitat von Ingrid Riesener über die „weiblichen Qualitäten (Schutzbedürftigkeit, Schwachheit, sexuelle Attraktivität etc.)“ (138) später in ihre eigene Wortwahl übernimmt (167) und damit über die Einschätzung „weiblicher Qualitäten“ offensichtlich konform geht. Insofern werden sich kritisch-feministisch arbeitende Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler nicht einfachhin auf diese Studie stützen können. Eine sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im AT wird daher wohl auch von Lebenszusammenhängen der Frauen ausgehen müssen und damit nicht nur begriffsgeschichtlich vorgehen können.

Ungeachtet dieses Mangels an kritischer Sichtweise, der in allen Teilen der Studie seinen Niederschlag findet, ist Engelkens Untersuchung eine Fundgrube für Literatur zum Thema. Ein Bibelstellen- und Stichwortregister ergänzen die Studie; hilfreich sind auch ihre Tabellen, die die erarbeiteten Ergebnisse im Überblick darstellen.

Graz

Irmtraud Fischer

■ WEILER GERDA, *Das Matriarchat im Alten Israel*. (368). Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 29,—.

Das vorliegende Buch ist im wesentlichen eine Neuauflage der Publikation: „Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament“ (Verlag Frauenoffensive, München 1984).

Manche Kapitel wurden stärker überarbeitet, einige fast gar nicht; nur zwei Kapitelüberschriften wurden geändert. Einschlägige Neuerscheinungen zum Fachgebiet wurden nachgetragen und eingearbeitet, als Nachwort wurde ein Vortrag zum Vorwurf des

Antijudaismus gegen feministische Theologie abgedruckt. W. bietet eine Fülle von Material, das für interessierte Leserinnen, die nicht fachspezifisch vorgebildet sind, einerseits faszinierend wirken muß, andererseits aber auch verwirrend sein kann. Ob sich die Texte und archäologischen Befunde tatsächlich immer so deuten lassen, wie W. es tut, sei dahingestellt.

Zu würdigen ist der Anlaß der Überarbeitung des Buches: W. stellt sich dem Vorwurf des Antijudaismus und bemüht sich, diesen nicht nur durch die Verwendung eines weniger scharfen und teils adäquateren Vokabulars ernstzunehmen, sondern mildert auch manche „Zensuren“ von biblischen Texten gegenüber der ersten Auflage. Ihre Entscheidung, die überarbeitete Fassung als neues Buch und nicht als zweite Auflage herauszugeben, entspricht ihrer grundlegenden Einsicht und Neuorientierung, die zeigt, daß W. sich mit dem Grundanliegen des Vorwurfs intensiv auseinandergesetzt hat.

Graz

Irmtraud Fischer

■ MAIER JOHANN, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels.* (Die Neue Echter Bibel, Ergänzungsband 3 zum AT). Echter, Würzburg 1990. (317). DM 48,—/ S 374.—.

Dieses Buch stellt in umfassender Weise die Entwicklung des Judentums von der Perserzeit bis zum Ende des 1. Jhs. n. Chr. dar. Die Einführung geht auf wesentliche Voraussetzungen wie den Begriff „Heilige Schrift“, die Frage des Kanons, die Bedeutung von Fremdeinflüssen (Iran, Hellenismus) sowie die Problematik der Periodenbezeichnungen (nahexilisch, Frühjudentum usw.) ein. Einen Überblick über die äußere Geschichte bieten Zeittafeln, die dann unter besonderer Betonung der religiös-geistigen Entwicklungen knapp entfaltet werden. Der Hauptakzent liegt auf den Quellen zur Periode, auf Themen und Funktionen der Literatur sowie auf den religiösen Grundvorstellungen. Von besonderem Interesse sind dabei etwa die Ausführungen zur „Apokalyptik“ (einem Sammelbegriff, dem M. sehr skeptisch gegenübersteht) oder zur Verwendung der „Heiligen Schriften“ (wieweit werden dabei schon Texte und nicht einfache Stoffe vorausgesetzt? Übersetzungen als Auslegung). Im Zusammenhang mit dem Gottesbild kommt die politische Virulenz des Gedankens an die Herrschaft Gottes ebenso zur Sprache wie die Frage nach der Funktion der Transzendenz Gottes (v. a. im Rahmen der Theodizeefrage) oder die Überwindung der Gottesferne in Tempel, Offenbarung und Mittlergestalten. Die Tora wird v. a. in ihrer Verbindung zur Schöpfungsordnung gezeichnet, als Erhaltungsaufgabe Israels, deren Erfüllung zum Endziel der Geschichte führt; juristisch-ethische Gesichtspunkte sind demgegenüber nicht so wesentlich.

Was die religiösen Strömungen der Zeit („Religionsparteien“) betrifft, betont M. zu Recht deren breite gemeinsame Grundlage; den Richtungen in priesterlicher Tradition (Sadduzäer) stellt er die Strömungen auf der Basis des eschatologisierten deuteronomistischen Geschichtsbildes gegenüber, worin er die soge-

nannte „Apokalyptik“, die Hasidäer (zu denen er mit Recht sehr zurückhaltend ist), Phariseer, Essener und Qumran zusammenfaßt, wozu er aber auch Johannes den Täufer und das frühe Christentum rechnet.

In diesem äußerst materialreichen Buch (mit umfangreichen Literaturangaben) bietet M. eine Fülle von Fakten und Anregungen. Vieles muß dabei Skizze bleiben, läßt daher auch Fragen offen (etwa die Herkunft des Purimfestes, die Datierung des Liber Antiquitatum Biblicarum, der Zeitpunkt der Abschaffung des fiscus Judaicus oder, wesentlicher, die Berechtigung der Sammelbezeichnung „pharisäisch-rabbinisch“). Das Buch ist sehr klar geschrieben, somit auch für den Nichteingeweihten gut lesbar, doch v. a. aufschlußreich für den mit der theologischen Diskussion um die jüdische Umwelt des NT Vertrauten, da stets die damit verbundenen Probleme aufgezeigt, die schon in den Begriffen oder Geschichtsperiodisierungen liegenden Vorurteile hervorgehoben werden. Gerade für den christlichen Leserkreis, den die Echter-Bibel anspricht, gibt es heute keine bessere Einführung in diese Periode; es sollte zur Bewußtseinsbildung und in vielen Punkten auch zu einem Umdenken entsprechend beitragen können.

Wien

Günter Stemberger

■ BETZ OTTO, *Jesus. Der Herr der Kirche.* Aufsätze zur biblischen Theologie II. (Wissenschaftl. Untersuchungen zum NT, 52). J. C. B. Mohr, Tübingen 1990. (516). Ln. DM 188,—.

O. Betz ist dem ntl. Exegeten als ein Autor bekannt, der von allem Anfang an entschieden für die messianische Sendung des irdischen Jesus eingetreten ist und der von dem abscheulichen Graben, der den Christus des Glaubens davon trennen sollte, nie viel gehalten hat. Dem ersten Band seiner Aufsätze zur biblischen Theologie (Jesus, der Messias Israels, [WUNT, 42], Tübingen 1987) ist die Zurückhaltung gegenüber einer ideologisch vorbelasteten Formgeschichte, der lange Zeit sehr einflußreichen Kerygma-Theologie, der existentialen Interpretation oder auf dem Gebiet der Christologie dem θεός ἀνθρώπου-Konzept sehr deutlich anzumerken. Statt dessen ist für B. die Interpretation ntl. Texte auf dem Boden und Hintergrund des AT wichtig; aufgrund seiner Qumranstudien trägt auch dieser religionsgeschichtliche Bereich nicht Unbedeutendes zum Verständnis bei, wie auch Josephus, Philo und die Gnosis zu den Interessensgebieten des Autors gehören. So verwundert es nicht, daß auch in diesem zweiten Band neben Paulus (zehn) Qumran und Gnosis mit sieben Aufsätzen vertreten sind. Bisher unveröffentlicht sind drei Aufsätze zu Paulus, „Der fleischliche Mensch und das geistliche Gesetz“, „Die Übersetzungen von Jes 53 (LXX, Targum) und die Theologia Crucis des Paulus“ und „Das Mahl des Herrn bei Paulus“. Dazu kommen drei Beiträge zur exegetischen Methode sowie Schriftstellen- und Autorenregister, die von P.-G. Roller erarbeitet wurden.

Insgesamt sind die Aufsätze nicht nur teilweise Antwort auf Modetrends der ntl. Wissenschaft, sondern auch — besonders zusammen mit dem ersten Band

— ein Porträt des Verfassers und Ausdruck einer Überzeugung, die das NT nicht als Exerzierfeld für Methoden, sondern als Botschaft und Verkündigung versteht.

Linz

Albert Fuchs

■ DUNGAN DAVID L. (Hg.), *The Interrelations of the Gospels*. A Symposium. Jerusalem 1984. (BETL XCV). Peeters, Leuven 1990. (672). Kart. bfr. 3000,—.

Dieser Band, der die Referate eines 1984 in Jerusalem veranstalteten internationalen Kongresses zur Synoptischen Frage wiedergibt, steht in sachlichem Zusammenhang mit einer Reihe von anderen Veranstaltungen und Publikationen, die zum gleichen Themenkreis abgehalten bzw. publiziert wurden. Sie alle haben gemeinsam, daß sie die die Forschung lange Zeit fast wie ein Dogma beherrschende Zweiquellentheorie als unzureichend finden und neue Lösungsvorschläge präsentieren. Begonnen hatte es 1970 mit dem sogenannten „Pittsburgh Festival of the Gospels“, wo W. Farmer die Griesbachhypothese (= Abhängigkeit des Lk von Mt; Mk eine Kürzung aus beiden) zum ersten Mal stärker in Diskussion brachte; fortgesetzt wurde die Verbreitung dieses Standpunktes durch weitere Tagungen in Münster (1976) bzw. in Cambridge (1979), wenn man nur die wichtigeren Stationen nennt. Ohne daß die Wiederbelebung dieser alten Hypothese (von J. J. Griesbach 1789 begründet) über die „Farmer-Schule“ hinaus viele Anhänger gewinnen konnte, haben die seit 20 Jahren veranstalteten Seminare, Tagungen und Publikationen doch das Verdienst, daß sie ungelöste oder an den Rand geschobene Fragen neu zur Diskussion gestellt und den Eindruck der Unfehlbarkeit der Zweiquellentheorie stark erschüttert haben. Um einen Ausweg aus dem Chaos widerstreitender Meinungen zu finden, wurden bei dem Jerusalemer Kongreß jene Positionen miteinander konfrontiert, die vom Organisationskomitee für wichtig bzw. für führend gehalten wurden. Dementsprechend wurden die Positionen der Zweiquellentheorie von F. Neirynck und seiner Gruppe vertreten, die Neo-Griesbachhypothese von W. Farmer und die komplizierte, mit verschiedenen Zwischenstadien rechnende Hypothese M.-É. Boismards (und der École Biblique) von diesem bzw. der jeweiligen Gruppe präsentiert. Jede Hypothese wurde in einem allgemeinen Referat vorgestellt und anhand von konkreten Textbeispielen durchexerziert. Von den beiden anderen Positionen erfolgte jeweils eine Replik, die die grundsätzlichen Mängel und die Fehler oder Unzulänglichkeiten bei der konkreten Texterklärung aufdecken sollte. Als Resultat der Diskussion ist festzuhalten, daß die Vertreter aller drei Systeme unverändert auf ihrem Standpunkt beharren und jeweils die zwei übrigen Modelle als unbefriedigend empfinden. Ohne daß hier das Detail näher aufgerollt werden kann, ist als ein genereller und einschneidender Mangel aufseiten Farmers und Boismards festzustellen, daß sie mit der redaktionsgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte äußerst schwach vertraut sind, daß die seit 200 Jahren auf diesem Gebiet wichtige deutschsprachige Forschung ihnen weitgehend fremd ist und

daß eine wirkliche Auseinandersetzung mit anderen Thesen gegenüber der bloßen Wiederholung ihrer eigenen Standpunkte meist vermieden wird. Neirynck zeigt hier mehr Sachkenntnis, leidet aber daran, daß er den wunden Punkt der Zweiquellentheorie, nämlich die Übereinstimmung des Mt und Lk gegenüber Mk, möglichst herunterspielt und mit unzureichenden Argumenten aus der Welt schaffen möchte. Es ist die logische Folge dieser Situation, daß 1991 ein Kongreß in Göttingen sich gerade diesem Problem widmen soll.

Neben diesem eigentlichen Problem der konkurrierenden synoptischen Lösungsmodelle wurden auf dem Symposium aber auch noch andere, verwandte Fragen diskutiert. U. a. findet man in dem Band Aufsätze zur Geschichte der synoptischen Forschung, zur Bedeutung der Textkritik für das synoptische Problem, Überlegungen zur Gattung der Evangelien, zur mündlichen Überlieferung und jüdischen Traditionsmethode, zum Verhältnis von Johannes und den Synoptikern, zu Aussagen der alten Kirche, u. ä. Der Band ist — wie immer bei BETL — mit Registern ausgezeichnet erschlossen und stellt ein gutes Spiegelbild der Tagungsteilnehmer und ihrer synoptischen Hypothesen dar. Außerhalb der Mauern dieses elfenbeinernen Turmes werden andere Exegeten andere Fragen stellen und andere Akzente setzen, wie der Göttinger Kongreß schon jetzt erahnen läßt.

Linz

Albert Fuchs

■ NEIRYNCK F. (Hg.), *L'Évangile de Luc the Gospel of Luke*. Revised and Enlarged Edition of *L'Évangile de Luc*. Problèmes littéraires et théologiques. (Bibl. Eph. Theol. Lovaniensium XXXII). Peeters, Leuven 1989. (590). bfr. 2200,—.

Dieser Band mit Spezialstudien zum LkEv ist bei weitem nicht nur, wie der Untertitel nahelegen könnte, die Zweitaufgabe des 1973 erstmals erschienenen. Damals wurden die auf der Löwener Tagung von 1968 gehaltenen Referate zum LkEv publiziert, dazu aber auch eine Würdigung des kurz vor Beginn des Kongresses verstorbenen Exegeten und Mitbegründers des Colloquium Biblicum Lovaniense L. Cerfaux. Die beiden Berichte von A. Descamps über Leben und Persönlichkeit des Menschen und Priesters L. Cerfaux und von J. Coppens über die wissenschaftliche Laufbahn und das wissenschaftliche Werk des Genannten sowie eine von F. Neirynck erstellte Bibliographie wurden inzwischen in einem Sammelband wiederabgedruckt (Recueil Lucien Cerfaux, III, durchgesehene und vervollständigte Auflage [BETL, 71], Leuven 1985) und in die Neuaufgabe des Lk-Bandes nicht übernommen. Dafür sind alle übernommenen Beiträge durch die Autoren selbst oder vom Herausgeber F. Neirynck ergänzt (295—330). Hier werden Neuaufgaben und Übersetzungen vermerkt bzw. die seither erfolgte Diskussion referiert. Weitaus mehr ins Gewicht fällt die Ergänzung von 1989, die den Band um sieben neue Studien zum LkEv erweitert. C. J. Schreck liefert einen sehr detaillierten Überblick über die Abhandlungen zu der umstrittenen Perikope Lk 4,16—30; P. J. Judge und J. Verheyden bieten ähnliches für Lk 7,1—10 bzw. Lk 21; F. Neirynck und T. A. Friedrich-

sen kritisieren eine These von M. D. Goulder zu Lk 9,22 und T. A. Friedrichsen gibt einen Überblick über die schon so oft zu Grabe getragenen und für die Zweiquellentheorie so störenden Übereinstimmungen des Mt und Lk gegenüber Mk in der jüngeren Forschung, ohne ihnen aber wissenschaftlich gerecht zu werden. Von F. J. Matera werden zwei Aufsätze zur Lk Passionsgeschichte vorgelegt. Sie unterscheiden sich stark von den übrigen, weil sie keine Literaturdiskussion bieten, sondern auf exegetischem Weg die bedeutsamen Unterschiede des Lk als redaktionelle Veränderung des Mk unter theologischer Zielsetzung verständlich zu machen versuchen. Besonders der erste Beitrag zu Lk 22,66–71 (Jesus vor dem jüdischen Ältestenrat) kommt zu beachtlichen Erkenntnissen. Den Abschluß bildet ein Anhang von G. Bouwman, der wie in seinem Buch: *Das dritte Evangelium*, Düsseldorf 1968, für eine Frühdatierung der Apg auf das Jahr 63 und eine Abfassung vor dem LkEveintritt. Obwohl die Apg viele Fragen offenläßt (z. B. die Nichterwähnung des Martyriums des Paulus), erweckt die These, die Apg sei gleichzeitig mit einem Proto-Lk und vor dem kanonischen Evangelium abgefaßt worden, ebenso viele Zweifel oder noch mehr, so daß die gegenteilige Auffassung ihrer Anhänger nicht so schnell verlieren wird. Wie bei den Bänden der BETL üblich, ist auch dieser durch Autoren- und Schriftstellenregister sehr gut aufgeschlüsselt und muß insgesamt als wichtiger Beitrag zur Lk-Forschung gelten.

PS.: An Druckfehlern seien erwähnt: 295: Heilsgeschehen (statt Heilsgeschichte); Testament; 297: Parusiegleichnisse; 300: compatible; they; head (statt hair); 304: Markusstoff; 310: que (statt qui) je suis; Anm. 31 müßte (statt mußte) und 342 (statt 242) in Anm. 33; 317: una (statt une); 318: Schmitz; 328: der (statt des); 335, Anm. 1: 111 (statt 11); 338: das Zitat von Reicke steht 326 (nicht 325f); Chiltons Dissertation wurde 1976, nicht 1979 in Cambridge vorgelegt; 342: fehlerhaftes Zitat in Anm. 24; 351: Artikel fehlt (theory); 352: Caesarea; 361: Wiederbelebung; Fuchs (ed), nicht Plural; Transfiguration; 362, Anm. 113: Redequelle/könnten/beider/paralleler/erweist; 363, Anm. 115: aufzusplittern/falsche Seitenangabe für das Zitat (112); 364, Anm. 121: ungenaues Zitat; Anm. 122: grundsätzlich (kursiv) nichts; 381: Evangelien; 395: das — fehlerhafte — Zitat von Anm. 10 steht bei Schneider S. 107 (nicht 108); Zitatfehler 403, Anm. 18; 430: Förderung; 478: characteristic; 484: archetype; 486: evidence; 496: Fehler im Zitat Anm. 40; das fehlerhafte Zitat von 508, Anm. 120 steht im Kommentar von Schweizer S. 211 (nicht 208); 512: exegetologische(n), parännetischen; 517: Jesus; 545: Caesarea und portrayed; 553 und 558: Düsseldorf; 554: Apg XI, 27 (statt XXI, 27).

Linz

Albert Fuchs

■ NEBE GOTTFRIED, *Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas*. (BWANT 127). (302). Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 64,—.

Die vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Fassung der von N. 1986 bei der Evang.-Theol. Fakultät der Universität Bochum eingereichten Habilita-

tionsschrift „Jesus von Nazareth als ‚Prophet mächtig im Wort‘ im Lukasevangelium. Untersuchungen zum lukanischen Jesusbild und seinen traditionsgeschichtlichen Hintergründen“. „Sie selbst stellt dabei nicht nur einen Beitrag zur genaueren Profilierung eines prophetischen Jesusbildes bei Lukas dar, sondern auch speziell einen ersten Schritt dazu, die Verkündigung Jesu bei Lukas unter dem Gesichtspunkt eines prophetischen Jesusbildes aufzuarbeiten“ (Vorwort, 5). Damit sind die beiden Hauptziele der Arbeit genannt.

In einem einleitenden Abschnitt wird der „Problemhorizont“ aufgezeigt, indem das Thema „Jesus als Prophet“ in den Zusammenhang der lukanischen (Lk) Forschung und in das zeitgenössische Umfeld des Lk Doppelwerkes gestellt wird. Der 2. Abschnitt bietet eine „Hinführung zur Jesusdarstellung bei Lukas“ durch Verweis auf die atl Prophetie und die Lk. Vorgeschichte. Im 3. Abschnitt werden Selbstaussagen Jesu und Äußerungen der Jünger und des Volkes über Jesus als Propheten in Lk und Apg untersucht. Nun folgt im umfangreichen 4. Abschnitt eine Durchsicht und Untersuchung der Parabelrede Jesu auf ihre prophetische (proph) Dimension hin. Schließlich gibt der kurze 5. Abschnitt ein Resümee und einen Ausblick. Literaturverzeichnisse und Register schließen den Band ab.

Will man in der Darstellung eines proph Jesusbildes bei Lukas nicht Einseitigkeiten und perspektivischen Verzerrungen verfallen, muß die Lk Christologie zumindest umrißhaft dargestellt und der Zusammenhang der proph mit den anderen Dimensionen im Jesusbild bei Lukas aufgezeigt werden; d. h. man müßte von der Redaktion und Theologie des Lukas ausgehen. N. wählt nicht diesen redaktionskritischen (synchrone) Ansatz, sondern den traditionsgeschichtlichen (diachronen). Er durchforscht das atl, antike und zeitgenössische Umfeld des Lukas auf „prophetisch-divinatorische Aspekte“ hin und zeigt ihr Vorhandensein im Lk Doppelwerk auf. Dieses Vorgehen macht es ihm aber schwerer, das Besondere am Lk Jesusbild (gegenüber seinen Vorgaben und Vorlagen) herauszuarbeiten, zumal — und hier liegt m. E. der zweite methodische Schwachpunkt — N. weithin kursorisch arbeitet und bei seinen ausgewählten Textanalysen (deren Auswahlprinzip nicht immer erkennbar ist) die Lk Redaktion und Theologie leider nicht überzeugend herauszustellen vermag.

Ein proph Jesusbild setzt sich, wie N. (S. 18) richtig bemerkt, aus vier Bereichen zusammen: Worte, Werke, Geschick und Titel Jesu. N. beschränkt sich in seiner Arbeit auf den Bereich der „Worte“, d. h. der Verkündigung Jesu in Lk, weil nach seiner Meinung hier noch nicht genügend geforscht worden ist. Eine solche Einschränkung des Arbeitsfeldes ist dann unbedenklich, wenn dabei das Ganze nicht aus dem Auge verloren wird. N. weist zwar gelegentlich auf die Zusammenhänge der Bereiche im proph Jesusbild bei Lukas hin; doch fehlt leider eine zusammenfassende Umschreibung dessen, was nach Lukas ein Prophet ist und was das Besondere am Prophetentum Jesu bei Lukas (im Unterschied zu Q, Mk und Mt) ausmacht. Auch innerhalb der Verkündigung Jesu beschränkt

sich N. auf einen Teilbereich: die Gleichnis- und Pabelrede. Andere Redeweisen Jesu (wie Weisheitsrede, proph und apokalyptische Sprüche usw.) werden hier nur gelegentlich am Rande bedacht (sie sollen in einer zweiten Arbeit behandelt werden). Auch dieser Beschränkung würde man gerne zustimmen, wenn zuvor geklärt würde, was alles zur proph Redeweise gehört. N. selbst scheint geneigt, sie auf die gesamte Verkündigung Jesu auszudehnen, und hat demzufolge Mühe, Jesus den „Propheten“ bei Lukas vom Lehrer, Weisheitsredner und Apokalyptiker zu unterscheiden.

N. ist sich der Begrenztheit seines Arbeitsfeldes und der Unvollkommenheit seiner Ergebnisse bewußt. „Deshalb muß auf eine Weiterarbeit am Problem eines prophetischen Jesusbildes bei Lukas hingewiesen werden“ (Ausblick, 211). Dem darf man nach der Lektüre dieses Buches wohl zustimmen.

Erfurt

Bertram Pittner

■ KÜHSCHM ROMAN, *Verstockung, Gericht und Heil*. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus“ und „Determinismus“, in Joh 12,35–50. (Bonner Biblische Beiträge 76). Athenäum, Frankfurt/M. 1990. Geb. DM 88,—.

Die zu besprechende Arbeit — eine 1989/90 an der katholisch-theologischen Fakultät in Wien eingereichte Habilitationsschrift — tritt mit dem Anliegen an, „ein besonderes Problem johanneischer Theologie, ihren sogenannten ‚Dualismus‘ und ‚Determinismus‘ anhand einer zentralen Perikope eingehend und methodisch möglichst umfassend zu bearbeiten“ (Vorwort). Mit Joh 12,35–50 ist dabei ein Text aufgegriffen, bei dem das genannte Problemfeld besonders kraß zu Tage tritt und jede Interpretation faktisch auf eine Stellungnahme zur Frage des johanneischen „Dualismus“ und „Determinismus“ hinauslaufen muß. Die Schwierigkeiten des Abschnitts sind bekannt: Was beinhaltet der abrupte Rückzug Jesu in V. 36? Inwiefern kann der Unglaube geradezu „als notwendige Erfüllung von Jes 53,1“ (S. 11) gedeutet werden? Wird die Glaubensverweigerung in V. 39f nicht als Nicht-Glauben-Können interpretiert? Sind also bestimmte Menschen zum Unheil prädestiniert? Erscheint der Unglaube dann nicht doch als von Gott verfürges Schicksal, das der Freiheit des Menschen vorgeordnet ist?

Vf. entfaltet die Auslegung dieses schwierigen Abschnitts in sechs Arbeitsgängen, die den Leser schrittweise von der „äußeren Gestalt“ des Textes bis hin zu bibeltheologischen Überlegungen immer tiefer in das Verstehen von Joh 12,35–50 einführen und ihm dabei zugleich eine neue Sicht des sogenannten johanneischen „Dualismus“ und „Determinismus“ zu vermitteln suchen. K. erhebt dabei für Joh 12,35–50 eine sehr spezifische Struktur, durch die unterschiedlich geprägte Textelemente zu einer übergreifenden thematischen Einheit mit „appellativer Grundstruktur“ zusammengebunden sind. Schon dieser übergeordnete Interpretationsrahmen bedeutet nach Meinung des Vf. eine „Relativierung der gerichtschaft-, deterministischen“ Aussagen, die besonders „durch den neuerlichen Appell am Ende“

des Abschnitts deutlich wird (52). An exponierter Stelle innerhalb der Evangelienschrift stehend (Abschluß des öffentlichen Wirkens Jesu!) bietet Joh 12,35–50 zunächst eine zusammenfassende „Kurzformel des Anspruchs, der Legitimation und der Auswirkung des göttlichen Wirkens Jesu“ (53). So aber bildet der Text zugleich „ein erstes pragmatisches Kompendium, aus dem die joh Lesergemeinde erfährt, wie sie anhand des 4. Evangeliums ihre Situation in sinnvoller Deutung bewältigen und Jesu Verkündigung in der Welt fortführen kann.“ (63) Den „dualistischen“ Aussagen kommt dabei die Funktion zu, „die Identität und Transzendenz der Gemeinde vor deren Diskreditierung durch die ablehnende Welt zu schützen, ohne sie . . . in fortschreitende Isolation zu drängen oder (als ‚Prädestinierte‘) aus der Welt als Verkündigungs- und Aufgabenbereich zu entlassen.“ (63f) In weit ausgreifenden Analysen geht Vf. den für Joh 12,35–50 konstitutiven Themen und Motiven nach, verdeutlicht deren Vorgaben in den verschiedenen Traditionsräumen und profiliert so Herkunft und Eigenart der einzelnen Aussagen. Der Vergleich mit der früheren Evangelienüberlieferung läßt bezüglich der deterministischen Aussagen bis in die alte Jesusüberlieferung zurückreichende Anknüpfungspunkte erkennen, erweist aber Joh 12,35–50 „als typisch joh den Krisischarakter des Christuszeugnisses verstärkende Transformation und Adaption.“ (151)

In einer ausführlichen „Einzelauslegung von Joh 12,35–50“ — es handelt sich um den umfangreichsten Abschnitt der Arbeit (152–265) — sucht Vf. schließlich die Ergebnisse der Einzelanalysen zusammenzufassen, zu systematisieren und durch Hinweise zur Auslegungsgeschichte theologisch zu profilieren. Der Leser findet gerade in diesem Abschnitt eine ungemein hilfreiche Hinführung zum Verstehen von Joh 12,35–50, die entschieden darum bemüht ist, den Text mit exegetischen Mitteln theologisch zu öffnen. Abgeschlossen wird die Arbeit durch „bibeltheologische Überlegungen“ (266–286). Hier wird zunächst nochmals verdeutlicht, daß die sogenannten „deterministischen“ Aussagen in Joh 12,35–50 nicht etwas auf eine absolute, kosmologisch-metaphysische Scheidung der Glaubenden von den Unglaubenden zielen. Sie betonen vielmehr „die von der Gemeinde und angesichts der erfolgten Krisis je neu zu fällende ‚heilsdramatische‘ Entscheidung und provozieren . . . gerade den Entscheid zugunsten des Glaubens. Sie enthalten affirmativ-identifikatorische ebenso wie konfrontative Momente für die joh Gemeinde, helfen ihr im letzten aber entscheidend, ihr Verhältnis zum zeitgenössischen Judentum und zur Welt recht zu definieren und, allen Enttäuschungen zum Trotz, jeweils neu kreativ zu gestalten.“ (280) In hilfreichen Überlegungen werden diese bibeltheologischen Aspekte dann auch auf ihre Bedeutung für „heutiges Christsein und Gemeindeverständnis“ (290–286) hin weitergeführt. Eindringlich verweist Vf. dabei auf eine Grundeinstellung der christlichen Gemeinde, die geprägt ist durch die „Dialektik von Distanz zur Welt und ungebrochener Wahrnehmung der Verkündigungsaufgabe gegenüber der Welt“ (286). Gerade Joh 12,35–50 weist die Kirche zu allen

Zeiten in dieses Spannungsverhältnis ein: „Als Zeichen des Widerspruchs fordert sie die Welt heraus, stellt sie ständig in die Entscheidung zwischen Heil und Verlorenheit, hält in ihrer Verkündigung aber auch grundsätzlich Gottes Heils- und Rettungsabsicht im Christusereignis aufrecht.“ (286)

Die Arbeit von K. beeindruckt in verschiedener Hinsicht: Zunächst bietet sie eine gewichtige Auslegung von Joh 12,35–50, die sich besonders durch klares Methodenbewußtsein, exegetisches Gespür und immense Literaturverarbeitung auszeichnet. Darüber hinaus demonstriert sie mustergültig die Arbeitsweise einer bibeltheologischen Studie, die gewissermaßen „außen“ — an der „Oberfläche“ des Textes — ansetzt und den Leser Schritt für Schritt in die theologische „Tiefenstruktur“ der Aussagen einführt. K. gelingt es, einen schwierigen neutestamentlichen Text historisch zu orten, exegetisch zu verdeutlichen und theologisch zu aktualisieren. Er hat so — bei allem detaillierten Einsatz exegetischer Methoden — ein theologisches Buch geschrieben, dem man auch über den Raum der speziellen exegetischen Forschung hinaus Leser wünschen möchte.

Erfurt

Claus-Peter März

■ STIER FRIDOLIN, *Das neue Testament*. Übersetzung aus dem Nachlaß, herausgegeben von Eleonore Beck, Gabriele Miller und Eugen Sitarz. (580). Kösel und Patmos, München und Düsseldorf 1989. Geb. DM 19,80.

Aus nachgelassenen Manuskripten des 1981 verstorbenen Alttestamentlers F. Stier stellten die Herausgeber eine vollständige Übersetzung des NT zusammen. (Stier selbst hatte 1954 ein Ijob- und 1965 eine Markus-Übersetzung vorgelegt). Sie folgt dem Ideal des *dokumentarischen Übersetzens*, das versucht, drei Ansprüchen gerecht zu werden: „Erstens der Forderung, das, was dasteht, *vollständig* zu übersetzen, nichts hinzuzufügen und nichts wegzulassen. Zweitens der Forderung, die ursprünglichen *Bilder und Vorstellungen* des Originals unverbogen auch im Deutschen zu bewahren. Und drittens, die *Abfolge* dieser Vorstellungen, das heißt die Syntax und Wortfolge des griechischen Satzes soweit nur irgend möglich auch im Deutschen einzuhalten.“ (W. Schade-waldt) Somit unterscheidet sich Stiers Übersetzung radikal von gegenwartssprachlichen Paraphrasen (etwa „Die Gute Nachricht. Die Bibel in heutigem Deutsch“) und auch von der „Einheitsübersetzung“. (In ihrem Streben nach gehobenem und ausgewogenem Stil verordnet letztere einen solchen ja auch für Texte, die im Original holprig, naiv oder — wie in den oft „atemlosen“ Argumentationen des Paulus — der mündlichen Redeweise verpflichtet sein können.)

Das Ergebnis ist eine NT-Übersetzung, die in ihrer *Kantigkeit* an Bubers „Verdeutschung“ der hebräischen Bibel gemahnt: Und gerade diese Kantigkeit kann den Leser wohl auf manche Spur des Nachdenkens bringen! In nicht wenigen Fällen wird man aber streiten können, ob das Bemühen um Übersetzungstreue, dem die alltagssprachliche Gebräuchlichkeit der Wendungen kein Anliegen ist, nicht doch zur *Manieriertheit* und *Antiquiertheit* geworden ist:

Als Beispiele für viele Fälle nenne ich: *hilasmós*, Sühnung (1 Joh 2,2; 4,10), gibt Stier mit „Absühn“ wieder. Das nur etymologisch schwierige *battalogéo*, plappern (Mt 6,7) heißt hier „mundwerken“. Die Formel „in Ewigkeit“ (*eis ton aióna*) übersetzt er mit „auf Weltzeit hin“. — Falsch ist zweifellos die regelmäßige Wiedergabe von *Christós* mit „der Messias“ zumindest dort, wo im Urtext nicht der Titel gemeint ist („Jesus, der Christus/Messias“), sondern wo das artikellose *Christós* bereits zum Namen geworden ist und es deshalb unbedingt „Jesus Christus“ heißen muß. — Unnötig scheint es mir, für „Amen“ „Wahr ist's“ zu sagen, was besonders dann, wenn es als Gebetsschluß auftritt, fast komisch wirkt: Wenn der griechische Urtext „Amen“ als semitisches Fremdwort verwendete, dann darf dies auch dessen deutscher Übersetzer!

Insgesamt handelt es sich jedenfalls um ein Werk, das man Lesern empfehlen kann, die an einem ungebürteten Text ihre Freude haben. Wer sich bei der Bibellektüre die Zeit nimmt, noch vor der Frage „Was sagt mir/uns das?“ den Text als solchen zu lesen und wirken zu lassen, dem kann die Stier-Übersetzung sicherlich gute Dienste erweisen. — Ausführliche Informationen und eine kritische Bewertung der verschiedenen deutschsprachigen NT-Übersetzungen aus den letzten 15 Jahren bietet: M. Reiser, *Das Neue Testament im Spiegel moderner Übersetzungen*, in: *Theologische Quartalschrift* (Tübingen) 170 (1990) 52–64.

Kremsmünster

Christoph Niemand

■ KATHOLISCHES BIBELWERK STUTTGART (Hg.), *Grundkurs Bibel — Neues Testament*. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen. 9 DIN-A4-Texthefte, je ca. 60 Seiten (insgesamt 508 Seiten). KBW, Stuttgart 1988. Ganzleinenordner. DM 48,—.

In unserer katholischen Kirche gibt es in bezug auf die Vermittlung von biblischem Grundwissen nach wie vor einen großen Aufholbedarf. Der vorliegende Ordner mit neun Einzelheften bietet dafür — um dies gleich vorweg zu sagen — eine *ausgezeichnete Hilfe*. Entstanden ist dieses Werk aus jahrelanger *praktischer Erfahrung* in der Bibelpastoral in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, wo vom „Grundkursteam“ (D. Bauer, A. Hecht, B. Moos, F. Porsch, W. Wieland) mit ca. 60 Teilnehmern an acht Wochenenden die zentralen neutestamentlichen Bücher bzw. Themen behandelt wurden.

Die einzelnen Hefte führen in folgende bibelkundliche Grundfragen ein: Evangelium nach Markus, Wunder und Gleichnisse Jesu (Reich Gottes in Botschaft und Praxis), Passion Jesu, Auferstehung Jesu, Ursprung der Kirche (Apostelgeschichte und Bergpredigt), Paulus, Evangelium nach Johannes, Kindheit Jesu. (Wünschenswert wäre noch ein Heft zur Apokalyptik).

Konkret sind die Hefte als Unterlage für das Vorbereitungsteam eines Bibelkurses gedacht. Nach einer jeweiligen kurzen Einführung und dem Programm-vorschlag für ein Wochenende werden auf 10–20 Seiten die theologischen Schwerpunkte kurz dargestellt. Wohltuend ist bei der Lektüre dieses Teiles immer wieder zu entdecken, daß die neueste Litera-

tur verarbeitet wurde. Im anschließenden detaillierten Verlaufsplan werden die einzelnen Einheiten am Wochenende sowohl inhaltlich als auch methodisch und im Hinblick auf die zu verwendenden Medien dargestellt. Gleichsam als Anhang sind die notwendigen Materialien (Texte, Lieder, Puzzles, Morgenlobgedanken, Zeichnungen, Tafelbilder, ...) und die Arbeitsblätter abgedruckt. Literaturhinweise zur Vertiefung beschließen jedes Heft.

Immer wieder wird versucht, durch *erlebnisorientierte Bibelarbeit* nicht nur Wissen zu vermitteln, sondern zugleich auch eine *Stärkung und Vertiefung des Glaubenslebens* zu ermöglichen. Ausgehend vom Leben will dieser Kurs zur persönlichen Aneignung und zur Auseinandersetzung anregen, was durch die Verwendung der aktivierenden Methoden der Erwachsenenbildung gefördert wird. Neben den Vorträgen und Plenumsgesprächen, den Einzel- und Gruppenarbeiten sind jeweils auch Meditationen, eine abschließende Eucharistiefeier und die vertiefende Weiterarbeit in Regionalgruppen vorgesehen. Wenn auch der ganze Kurs vor allem für überregionale (diözesane) Angebote und besonders für *Bildungshäuser* konzipiert wurde, so lassen sich einzelne Themenbereiche oder Einheiten auch bei Bibelrunden und Gruppenabenden bzw. im Schulunterricht einsetzen.

Insgesamt ist der derzeit wohl *umfangreichsten und besten Arbeitshilfe* für die Bibelarbeit zum Neuen Testament eine möglichst weite Verbreitung — mehr noch: *eine häufige Verwendung* — zu wünschen. Es zeigt sich, daß historisch-kritische Arbeit an der Bibel für eine verantwortbare Bibelpastoral kein Hindernis, sondern eine wertvolle, ja unabdingbare Hilfe bietet. Zweifelsohne können durch den Einsatz dieser Hefte viele Frauen und Männer die *Bibel und auch ihren Glauben besser verstehen lernen*. Mit Spannung wartet man auf den für 1991 angekündigten Ordner zum Alten Testament.

Rohr

Franz Kogler

■ 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,—. Wer einen Blick auf die Exegese-geschichte der Kana-perikope Joh 2,1–11 wirft, dem wird innerhalb kürzester Zeit klar, daß weder die Einzelheiten dieser Wundergeschichte noch das Wunder als ganzes bisher eine allseits befriedigende Erklärung gefunden haben. Je nach Standpunkt des Autors schwanken die Interpretationen mehr oder weniger zwischen historischer oder historisierender Erklärung oder andererseits einer typologischen oder allegorischen Interpretation. Man greift deshalb mit Interesse zu jeder Abhandlung, die das Thema neu aufgreift und methodisch bearbeitet. Der Autor, der seine 1989 von der Hochschule St. Georgen, Frankfurt, angenommene und von den Prof. J. Hainz und J. Beutler angeregte bzw. betreute Dissertation wenig verändert vorlegt, läßt im ersten Teil seiner Arbeit zunächst auch ein solches Ergebnis erwarten. Relativ ausführlich und verläßlich wird eine Analyse vorge-

legt, die u. a. die Motive 3. Tag, Hochzeit, Wein, Frau, „was habe ich mit dir zu schaffen“, Wasser, Zeichen und Verwandlung von Wasser in Wein auf atl. Hintergrund bzw. das letztgenannte im Zusammenhang mit dem Dionysoskult behandelt. Pflichtgemäß geht, wenigstens nach Meinung des Verfassers, eine sprachwissenschaftliche Untersuchung voraus, die aber im wesentlichen nur erbringt, „daß die Erzählung einen Wechsel thematisiert“ (347) und daß Analysen ähnlicher Art bisher kaum etwas Brauchbares und nicht ohnehin längst Beobachtetes ans Licht gebracht haben. Im zweiten Teil seiner Arbeit geht L. redaktionsgeschichtlich vor und zieht den Kontext zur Erklärung der Perikope heran. Nach ihm sind die Kapitel 2–21 die Begründung bzw. der Aufweis für die christologischen Bekenntnisse, die in 1,1–51 angeführt werden. Aus diesem Grund ist der Text der Perikope christologisch und nicht historisch zu verstehen. Konform mit Joh 20,30f soll das Wunder die göttliche Macht Jesu erweisen (Heilshandeln Gottes am 3. Tag, Macht Gottes über das Wasser; *doxa* in der Bedeutung von Fülle und Herrlichkeit, Verheißung eines eschatologischen Mahles, Hochzeit als Heilszeit, Anwendung der Typologie vom Bräutigam auf Gott bzw. Jesus, Verbindung von Joh 2,1.11 mit 1,14 usw.). L. kommt auf diese Weise zur Auffassung, daß die Geschichte in ihrem ersten Stadium der Mission gedient hat und die Überlegenheit Jesu gegenüber Dionysos zum Ausdruck brachte. Bei der Aufnahme des Stücks in das JohEv wurde es zu einer Symbolgeschichte für die Inkarnation des Logos, da Wasser das göttliche Sein und Wein die Menschheit Jesu symbolisiere (vgl. 314f), analog zum Wort des Augustinus: „Denn das Wort ist der Bräutigam und die Braut das menschliche Fleisch“ (310). Schließlich hat der berühmte Redaktor des JohEv in einem dritten Stadium „die Bedeutung des Wunders als Offenbarung der *Doxa* und Grundlage des Glaubens zu entwerfen . . . versucht“. Er habe es wohl sakramental auf die Eucharistie hin verstanden, meint der Autor, obwohl er unmittelbar davor selber zugeben muß: „Wie der Redaktor . . . das Wunder verstand, ist schwer zu sagen“ (339). Dem Rezensenten scheint der 2. Teil der Dissertation viel weniger fundiert als die Motivanalyse und mit zu vielen „dürfte, müßte, könnte“ (vgl. z. B. 343) belastet, sodaß die Interpretation mehr Vermutung und Hypothese bleibt, als daß sie glaubhaft und überzeugend den Text erklären würde. Der Verfasser und der Verlag haben das wohl selbst gespürt und bekundet, wenn sie auf der 4. Umschlagseite des Buches nur Fragen vorlegen, aber kein Resultat bieten. Was als Ziel der Arbeit in Angriff genommen wurde, bleibt wohl für die Zukunft erst noch zu leisten.

Linz

Albert Fuchs

■ PORSCH FELIX, *Johannesevangelium*. (Stuttgarter Kleiner Kommentar, NT 4). (232). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988. Kart. DM 15,80.

Wer das vierte Evangelium aufschlägt, entdeckt sehr rasch, daß hier gegenüber den synoptischen Evangelien bezüglich Sprache, Stil, Vorstellungen und Begriffen ein eigener Charakter, eben der typisch „johanneische“, vorherrscht. Mehr noch: Es „scheint

nicht mehr der irdische Jesus, der Mann aus Nazaret, zu sprechen, sondern der Erhöhte und Verherrlichte, der Sohn Gottes, das ewige Wort des Vaters" (11). Diskutierend und noch mehr meditierend kreist das JohEv immer wieder um zentrale Begriffe (z. B. „glauben“, „bleiben“, „Leben“ usw.), die den Leser direkt ansprechen und faszinieren. Dennoch ist diese Schrift, wenn man an die vielen ungelösten Fragen denkt, alles andere als leicht zu verstehen. Porsch versucht im 1. Teil kurz die herkömmlichen Einleitungsfragen zu beantworten: Nach dem Aufriß des JohEv, der sich von den Synoptikern deutlich abhebt (aufgrund des dreijährigen öffentlichen Wirkens Jesu mit dem Schwerpunkt in Jerusalem) skizziert er die theologische und literarische Eigenart. Bei der Bestimmung von Abfassungsort und -zeit (und später auch im Kommentar selbst) hat P. vor allem die konkrete Situation der joh Gemeinde im Blick und entscheidet sich für das relativ abgeschlossene Gebiet südlich von Damaskus gegen Ende des ersten Jahrhunderts. Die uns vorliegende Schrift wurde von mehreren Verfassern auf die aktuelle Situation der joh Kirche hin überarbeitet (vgl. u. a. die Neuinterpretation und Zusätze in Joh 6,51c–58; 15–16; 21). Im Abschnitt über den Gegenwartsbezug werden die schwierigen Themen (übernatürliches Christusbild, elitäres Kirchenbild, dualistische Weltanschauung) und inspirierenden Akzente (Situation der Glaubenden, die nicht sehen; Gegenwarteschatologie) des JohEv aufgezeigt. Im Kommentar selbst erläutert P. perikopenweise den Text. Immer wieder gelingt es ihm, mit wenigen Zeilen die zentralen Probleme eines Abschnitts anzusprechen und Lösungsvorschläge zu unterbreiten. Des öfteren stößt man auf Klammerbemerkungen, in denen der Autor vor kurzschlüssigen Aktualisierungen warnt. So etwa bei Joh 10, wo nicht pastoral von den Hirten die Rede ist, sondern christologisch vom Hirten (Jesus). Sehr oft versucht P. zu zeigen, daß die verschiedenen Probleme der joh Christen weithin auch die unsrigen sind, vor allem was den Vollzug des Glaubens betrifft.

Übergreifende Themen werden — der Anlage des Stuttgarter Kleinen Kommentars entsprechend — in prägnanten Exkursen behandelt, die drucktechnisch vom Kommentartext abgehoben sind: Dualismus; Zeichen; Ich-bin-Worte; Gegenwarteschatologie; Stunde Jesu; Juden; der Jünger, der Jesus liebte; Wirken des Geistes. Den Abschluß bilden weiterführende Literaturhinweise und Fragen zur praktischen Bibelarbeit.

Wenn auch für Einzelfragen nach wie vor auf die umfangreicheren Kommentare von R. Schnackenburg und J. Becker verwiesen werden muß, so liegt dennoch gerade für die Predigt- und Bibelrunden-vorbereitung ein sehr brauchbarer und allgemein verständlicher Kommentar vor. Wie sehr dieser von den Lesern erwartet wurde, ist daran erkennbar, daß 1989 bereits eine zweite Auflage nötig wurde.

Rohr

Franz Kogler

■ BECKER JÜRGEN, *Paulus. Der Apostel der Völker*. (VII, 524). J. C. B. Mohr, Tübingen 1989. Brosch. DM 48,—.

Der Kieler Exeget legt hier eine umfassende und originäre Deutung des paulinischen Missionswerkes und der paulinischen Theologie dar. Er versucht nämlich, das Denken des Apostels aus seiner Lebenswelt heraus verständlich zu machen. Zunächst zeichnet er das Denken des Pharisäers Saulus nach, von dem sich auch der Christ Paulus nicht trennen kann. Es wird die Lebenswelt der Stadt Tarsus in Kilikien nachgezeichnet, in der Paulus aufgewachsen ist; es geht hier vor allem um die stoischen Lehrtraditionen. Ausführlich wird die Situation der christlichen Gemeinde in Antiochia dargestellt, in der Paulus an die zwölf Jahre zugebracht hat und wo er seine theologische Formung erhielt. Der Konflikt mit Petrus wird zum Anstoß für die eigenständige Heidenmission.

Das Buch verfolgt sehr übersichtlich die einzelnen Stationen der paulinischen Mission und es zeigt die innere Entwicklung der paulinischen Theologie; denn diese wird durch konkrete Erfahrungen und Notwendigkeiten der Gemeinden angeregt und herausgefordert. Dabei fließen viele Informationen über die antike Lebenswelt und Lebensdeutung in das Buch ein. Somit wird versucht, die paulinische Predigt aus konkreten „Lebenswelten“ heraus verständlich zu machen, was für die Theologie einen großen Gewinn darstellt. Denn damit werden auch Erkenntnisse der Sprachphilosophie rezipiert, daß nämlich Sinngehalte von Sprache nur im Kontext von Lebensformen und Lebenswelten verstanden werden können. Damit wird für die Exegese eine sehr realistische Sichtweise der Texte angeregt.

Graz

Anton Grabner-Haider

■ COLLINS RAYMOND F. (Hg.), *The Thessalonian Correspondence*. (BETL LXXXVII). Peeters, Leuven 1990. (546). Kart. bfr. 3000,—.

Im August 1988 hat sich das XXXVIII. Colloquium Biblicum Lovaniense erneut mit paulinischer Literatur und paulinischen Problemen beschäftigt, nachdem diese Sommertagung schon mehrmals mit verwandten Themen befaßt war: 1959 mit paulinischer Literatur und Theologie und 1984 mit Person und Amtsverständnis des Apostels Paulus. Der immer wachsenden Spezialisierung entsprechend wurde diesmal ein Abschnitt aus dem größeren Spektrum gewählt und die Thessalonicherbriefe zum Thema der Tagung genommen. Außerlich homogen (zwei Briefe nach Thessalonich), könnte man doch an der Zusammenordnung zweifeln, da heute vielfach ein nicht-paulinischer Ursprung von 2 Thess vertreten wird, auch vom Großteil der Teilnehmer bzw. der Autoren dieses Bandes, und dieser Brief deshalb ebensogut zusammen mit anderen deuter- oder tri-topaulinischen Schriften behandelt werden könnte. Unter der Voraussetzung, daß er den 1 Thess als formales Muster verwendet und Vokabular und Begriffe aus ihm entnimmt, ist natürlich andererseits eine Zusammenstellung dieser beiden Briefe trotz verschiedener Autorschaft begrifflich bzw. sogar nötig.

Die Vorträge des Kongresses gliedern sich in vier Teile: der erste Abschnitt erörtert die Gründung der Gemeinde von Thessalonich und was dazu aus 1 Thess und Apg 17 entnommen werden kann. Hier wird u. a. von K. P. Donfried die nicht allgemein geteilte These vertreten, daß theologisch zwischen dem jüngeren und dem älteren Paulus zu unterscheiden ist und die jüngere Theologie des 1 Thess mit Apg 17 mehr Übereinstimmungen aufweist, als oft zugegeben wird (Vielhauer). Darin zeichne sich die antiochenische Prägung des Paulus und die antiochenische Herkunft des Lk ab, eine Position, die sicher einige Bewegung in die umstrittene Frage der historischen Verlässlichkeit der Apg wie der ebenso heftig diskutierten einer chronologischen Entwicklung der Theologie des Paulus bringen kann. Im II. und III. Abschnitt, die sich mit dem 1 Thess befassen, werden zahlreiche inhaltliche und theologische Fragen abgehandelt; natürlich kommt die Frage einer paulinischen (oder nach-paulinischen) Interpretation der „jugendfeindlichen“ Passage 2,14–16 zur Sprache; ausgiebig wird auch diskutiert, wie weit Gesichtspunkte antiker Rhetorik für den Brief bestimmend sind bzw. ob durch genauere Strukturanalysen Schwierigkeiten anderer Art überwunden werden könnten. Im IV. Teil spricht sich F. Laub sehr entschieden für deuteropaulinische Verfasserschaft aus und vertritt sogar die These von A. Lindemann, 2 Thess solle den 1. wegen seiner zur Zeit des 2 Thess nicht mehr brauchbaren Eschatologie ersetzen. Es braucht nicht eigens erwähnt zu werden, daß die Auffassung, „daß mit Hilfe der Autorität des Apostels ein echter Paulusbrief durch einen pseudonymen ersetzt werden soll“ (410), das Phänomen der ntl Pseudepigraphie bedeutend ausweiten und vor bisher ungelöste Probleme stellen würde (Verdrängung eines echten Paulusbriefes; Korrektur paulinischer Theologie, usw.), sodaß die Diskussion über diesen Punkt noch keineswegs beendet erscheint. Abgesehen davon ist der durch verschiedene Register gut erschlossene Band aber dazu angetan, das theologische und formale Profil sowohl von 1 Thess wie des deuteropaulinischen 2 Thess deutlich hervortreten zu lassen. Für die Exegese und darüber hinaus ist der Band sehr zu empfehlen.

Linz

Albert Fuchs

■ SCHNIDER W./STENGER W., *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*. (NTTS 11). E. J. Brill, Leiden 1987. (VIII, 191). Geb. hfl. 70,—.

Von den beiden Autoren werden hier ausführliche und gründliche Analysen zur Form und zur Funktion von Briefanfang und Briefschluß vorgelegt, die vor allem die pln Briefe betreffen, fallweise aber auch die übrigen ntl Briefe einbeziehen. Für den ersten Teil werden formale und inhaltliche Kriterien herangezogen, um Präskript, briefliche Danksagung und briefliche Selbstempfehlung als Stilelemente der pln Briefe voneinander abzugrenzen. Im zweiten Teil kommen Schlußparänese und Postsript zur Sprache. Dabei stellen sich vor allem die Erörterungen zum Eschatokoll und die Heranziehung antiker Parallelen als ertragreich und bedeutsam heraus. Abweichend von modernen Gewohnheiten kommt

namentlich dem antiken Schlußgruß u. a. die Aufgabe zu, die Echtheit des vorangehenden Briefes zu bestätigen. Dagegen haben der Eigenhändigkeitsvermerk und die Namensunterschrift die Funktion, „dem Briefinhalt rechtliche Gültigkeit zu verleihen“ (142). Es braucht nicht gesagt zu werden, daß diese Beobachtungen, wenn sie sich bestätigen sollten, besonders für deuteropaulinische Briefe große Konsequenzen haben und umstrittene Formulierungen (z. B. 2 Thess 3,17) entschärfen können. Der genaue Vergleich der einzelnen Formen führt überhaupt im ganzen Buch dazu, nachpaulinische Schreibweise von echt-paulinischer zu unterscheiden, sodaß die Monographie auch einen nützlichen Beitrag zum Thema des Deuteropaulinismus leistet.

PS: Das Lektorat hätte eine Menge von Satzzeichen- und Schreibfehlern vermeiden können, z. B. S. 40.60.115.117.147.150.162f.169 usw. Der akademisch-gespreizte Abschnitt 32f dient auch weder der Sache noch dem Leser.

Linz

Albert Fuchs

■ BRAKEMEIER GOTTFRIED, *Der „Sozialismus“ der Urchristenheit*. Experiment und neue Herausforderung. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1535). (62). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinger 1988. Kart. DM 9,80.

Das Thema kann heutzutage bei vielen Kirchen-Insidern mit Interesse rechnen. Sobald man erfährt, daß Vf. ein in Brasilien geborener, in Deutschland gründlich ausgebildeter, nun wieder in Lateinamerika lehrender evangelischer Exeget und Kirchenamtsträger ist, weiß man auch um den „Sitz im Leben“ der Fragestellung.

Schon das erste (der vier) Kapitel geht auf die Brisanz und Macht der Frage ein: „Die Gütergemeinschaft der ersten Christen“; aber die Befragung hat weitere Perspektiven: „Kirche und Gesellschaft — die politische Dimension des Glaubens“ (28–36) und „Christliche Gemeinde zwischen Kapitalismus und Sozialismus“ (37–49). Ein Blick in den Anmerkungsapparat zeigt, daß hier nicht oberflächlich und billig behauptet, sondern sauber und gründlich recherchiert wurde. Die Bandbreite der Literatur weist exegetische und politische, deutschsprachige und amerikanische, protestantische und auch katholische Literatur aus.

Die Analyse geht natürlich zentral auf das Experiment und die Utopie des Jerusalemer Modells (Apg). Vf. scheut sich nicht, auch von einem Scheitern dieses Projekts zu sprechen (18); aber gerade darin erscheint auch die Christengemeinde selbst als „Gemeinschaft der Schwachen, Armen und Sünder, also derer, die Barmherzigkeit brauchen. Leider aber gibt es viele, die sich für stark und gerecht halten . . . Niemand ist gemeinschaftsfeindlicher als der Pharisäer und der Reiche, die beide auf ihre Weise schon alles zu haben wähnen und darum von Gott nichts mehr erwarten. Sie schließen sich selbst aus der von Jesus gestifteten Gemeinschaft aus“ (26). Die Art Gottes zu wirken versucht, „die Sozialstrukturen der Zeit eher von innen aufzubrechen als von außen anzugreifen“ (30). Von einer solchen theologischen Warte aus überrascht auch das Resümee nicht: „Bes-

sere Strukturen, Gesetze und Systeme können das Reich Gottes nicht schaffen. Sollte dies in irgendeiner Weise die Erwartung sein, ist bittere Enttäuschung vorauszusehen. Aber es ist möglich, durch gerechtere Strukturen die Welt ein wenig menschlicher zu machen und dem Willen Gottes anzupassen. Armut muß nicht sein. Warum gibt es sie dann?" (49).

Das kleine, kompakte Büchlein bietet eine Menge saubere Information exegetischen Charakters, aber auch Erfahrungswissen eines betroffenen Glaubenden.

Linz/St. Florian

Ferdinand Reisinger

■ SCHNEEMELCHER WILHELM (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen* in deutscher Übersetzung. 2. Band: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 5. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung, Tübingen 1989. (VIII+704). Ln. DM 148,—.

Unerwartet rasch nach dem Erscheinen des ersten Bandes der Neutestamentlichen Apokryphen liegt nun der abschließende zweite vor. Dieser wurde vor allem vom Herausgeber — aber auch von zahlreichen anderen Experten — gründlich überarbeitet und weitgehend auf den neuesten Stand gebracht. Der deutschen Übersetzung der einzelnen apokryphen Schriften geht stets eine sehr informative Einleitung voraus, in der sich neben den detaillierten Literaturangaben auch Hinweise zur Bezeugung, zur Benutzung, zum überlieferten Bestand, zu Aufbau, Textsorten und literarischem Charakter (Gestalt, Absicht, Theologische Tendenzen) und zu den Abfassungsverhältnissen (Ursache, Zeit, Heimat) finden. Aufgrund all dieser Angaben und der dabei versuchten Einordnung in die kirchengeschichtliche Entwicklung wird vieles an den oft so befremdlich klingenden Apokryphen verständlicher.

In einem ersten Block sind unter der Überschrift „Apostolisches“ sehr unterschiedliche Werke zusammengestellt, die alle auf einen oder mehrere Apostel ausgerichtet sind. Nach einem Überblick zum Apostelbild in der altkirchlichen Überlieferung und zur apostolischen Pseudepigraphie werden die Apostelgeschichten des 2. und 3. Jahrhunderts vorgestellt (Andreas-, Johannes-, Paulus-, Petrus- und Thomasakten). Neu in die Sammlung aufgenommen wurden die in der koptischen Bibliothek in Nag Hammadi gefundenen Taten des Petrus und der zwölf Apostel. Es folgen Bemerkungen zu den jüngeren Apostelakten und eine ausführliche Darstellung der Pseudoklementinen.

In den Texten meldet sich immer wieder ein Randchristentum zu Wort, das versucht, in erbaulicher, belehrender und unterhaltender Form ein eigenwilliges Apostelbild zu „malen“. Nicht selten ist zu bemerken, daß es diesen Schriftstellern offensichtlich wichtiger war, enkratistische Züge in den Mittelpunkt zu rücken, als spezifisch christliche Themen zu behandeln. Darum ist es nicht verwunderlich, wenn solche Literatur von der Orthodoxie des öfteren verboten und dem Feuer anempfohlen wurde.

Einen Einblick in die umfangreiche Apokalyptikliteratur, die das Christentum vom Ende des 1. Jahrhunderts an hervorgebracht hat, bietet der zweite Teil des

Buches. Nach einer grundsätzlichen Einleitung zu Apokalypsen und Verwandtem findet man Einführungen und Texte zu folgenden Bereichen: Apokalyptik des Urchristentums; apokalyptische Prophetie der frühen Kirche; spätere Apokalypsen.

Sowohl ein Bibelstellen- als auch ein Namen- und Sachregister erleichtern den Umgang mit beiden Bänden.

Wenn auch mancher Leser mit verschiedenen dargebotenen Einzelheiten Schwierigkeiten haben wird (vgl. z. B. die pseudepigraphische Sicht der Offb) und einzelne Literaturangaben vermißt, so läßt sich zusammenfassend in Anlehnung an die Besprechung des (inzwischen bereits in 6. Auflage erschienenen) ersten Bandes dennoch festhalten (vgl. ThPQ 137 [1989] 196): Wer kompetente Einführungen in die ntl Apokryphen und eine möglichst umfangreiche Textsammlung sucht, wird zum „Schneemelcher“ greifen.

Rohr

Franz Kogler

KIRCHE — HEUTE UND MORGEN

■ FRIES HEINRICH, *Glaubenserfahrungen — Glaubenskonzernenzen*. (199). Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1989. Kart. DM 29,80.

Der Autor will keine systematische Theologie bieten, sondern Theologie in der Form der Verkündigung, wie sie vor der Gemeinde geschah. Aber in den Fragmenten soll das Ganze des christlichen Glaubens konkret werden. In drei großen Schritten wird der Glaube durchmessen: in seinen Zeugnissen, in seinen Grundhaltungen und in seiner gemeinschaftsbildenden Kraft.

Fries, einer der Altmeister katholischer Fundamentalthologie, verleugnet diese seine Herkunft als Verkünder wohlthuenderweise nicht, etwa beim Wunder von Kana (29), beim Begriff der Tradition (138), beim induktiven Vorgehen überhaupt. „Christsein ist mit Menschsein und Menschwerden unlöslich verbunden“ (7). Dies ist der höchst aktuelle „Cantus firmus“ der Publikation. „Die Menschwerdung Gottes bedeutet die Menschwerdung des Menschen“ (111). „Seit Weihnachten gilt, ... daß Jesus und kein anderer das höchste Vorbild und das gültige, bis heute unüberbietbare Maß des Menschen darstellt“ (23). Dann hat die Kirche Communio zu sein (vgl. 171) — dies mit vielen menschenfreundlichen Konsequenzen.

Linz

Johannes Singer

■ BÖHME WOLFGANG/SUDBRACK JOSEF (Hg.), *Der Christ von morgen — ein Mystiker?* Echter Verlag, Würzburg/F. J. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1989. (136). Brosch. DM 16,80.

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf eine Tagung der „Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik“ zurück, die 1987 gegründet wurde. In der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb fand im Dezember 1988 die erste Tagung dieser Gesellschaft statt, deren Referate hiemit vorliegen. Die beiden Herausgeber (der Vorsitzende und dessen Stellvertreter) gehen in

ihrem Vorwort auf die Frage ein, was denn unter Mystik zu verstehen sei: „Das Wort ist in Mode gekommen, wird für alles und jedes benutzt, ist fast schon wieder verbraucht. Esoterisches, Schwärmisches, Irrationales, Verschwommenes, Weltflüchtiges legt man in diesen Begriff hinein.“ (7) Man muß dieser Feststellung leider zustimmen. Die Beiträge wollen aber dieses Wort in seinem spezifisch christlichen Sinn verstehen: als Hinweis auf „meine“ Offenheit für seine Liebe, auf „meine“ Bereitschaft, „mich“ von Gott durchdringen und „mich“ auf den Weg der Nachfolge stellen zu lassen (vgl. 7).

In seinem Beitrag „Offenheit für den ankommenden Gott. Erneuerung des Glaubens an den Geist christlicher Mystik“ geht der Bielefelder Kirchenhistoriker Gerhard Ruhbach der Frage nach den Kennzeichen der christlichen Mystik nach und sucht, ihre ökumenische, konfessionelle Engführungen überschreitende Dynamik herauszuarbeiten.

Die weiteren Beiträge bringen drei große spirituelle Persönlichkeiten in den Blick, die man zurecht als Mystiker bezeichnet: Bernhardin Schellenberger, der sich schon etliche Jahre in einer größeren Zahl von Veröffentlichungen bemüht, zu Bernhard von Clairvaux hinzuführen, stellt sich in seinem Beitrag die Aufgabe, die Liebesmystik des Zisterziensers auf dem Hintergrund der höfischen Liebe des 12. Jahrhunderts darzustellen. In die Christusbististik Martin Luthers, der seinerseits durch Bernhard, Bonaventura und die deutsche Mystik geprägt war, führt der evangelische Kirchenhistoriker Reinhard Schwarz ein. Schließlich hat Andreas Battlog aus dem Material des Referates von Elisabeth Münzebrock eine kurzgefaßte Darstellung des mystischen Weges von Teresa von Avila erarbeitet.

Der Beitrag von Josef Sudbrack „Der Christ von morgen — ein Mystiker? Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Prophezeiung“ führt in die gegenwärtige Situation zurück. Das oft zitierte Wort Rahners, das dem Beitrag und dem Buch den Titel geliefert hat, ist Ausgangspunkt einer bedeutsamen Untersuchung zum Thema Mystik im Lebenswerk Karl Rahners. Nach Klaus P. Fischer müßte man die Mystik als das Herzstück der Theologie Rahners bezeichnen.

Wer dieses Bändchen durcharbeitet, wird gewiß Mystik nicht mehr als „Allerweltswort“ verwenden, als Passe-partout für Irrationales. Durch die Zeugen christlichen Lebens und die theologische Reflexion kann deutlich werden, daß Mystik keine „Sonderveranstaltung“ ist, wie Karl Rahner einmal spitz bemerkte.

Wien

Josef Weismayer

■ LOHMANN MICHAEL, *Christliche Perspektiven. Bestandsaufnahme für eine Kirche von morgen*. Schöningh, Paderborn 1990. (190). Kart. DM 28,80. Titel und Untertitel zusammen geben die Zielrichtung des Buches recht deutlich an. Trotz aller negativen Aspekte der Gegenwartskirche, die deutlich zur Sprache kommen, ist der Grundtenor nicht negativ. „Christen müssen wissen, daß die Stimme Gottes in der Stimme der Zeit zu erkennen ist“, stellt M. Lohmann einleitend fest. Diese positive Sicht wird

eigentlich durchgehalten. G. Höver plädiert für die Würde des Gewissens. H.-B. Gerl versucht, Wege aus dem gespannten Verhältnis „Frau und Kirche“ aufzuzeigen. Es tut wohl, daß sie nicht einfach pauschal fordert, sondern daß sie auch die Fortschritte — vor allem und gerade im Christentum — anerkennt. Vor diesem Hintergrund überzeugt dann auch ihr Vorschlag zur Erarbeitung eines neuen Profils der Frau in der Kirche, das sie in der „Diakonin“ zu erblicken glaubt. R. Steinhäuser beschreibt mit viel Verständnis die Situation des Jugendlichen in der Kirche. Chancen für die Pastoral ergeben sich, wenn bedacht wird, daß für den Jugendlichen „nicht die Lehre, sondern der Mensch zählt“ (mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben). Mit der Erneuerung der Ökumene befaßt sich I. Riedel-Spangenberg. Sie weist darauf, wie viel unsere Kirche von den anderen Kirchen eigentlich schon gelernt hat und ortet die Ökumene zwischen Kontinuität und Innovation. R. Süßmuth geht der Frage des politischen Christen nach und stellt dar, was von Christen auf dem Gebiet der Politik erwartet werden muß. Die enorme Bedeutung der katholischen Soziallehre betont W. Ockenfels. Besonders brisant ist der Beitrag von J. Wanke über die Lage der ehemaligen DDR-Christen. Wenn er feststellt: „Wir Katholiken im Raum der DDR haben mit unseren Landsleuten im Grunde den verzweifelte Versuch erlebt, ein Gesellschaftssystem, das mit seinen geistigen Wurzeln ins 19. Jh. reicht, in einer total veränderten Welt des ausgehenden 20. Jhs. mit allen Mitteln festzuschreiben und zu konservieren“, so kann man zwischen den Zeilen deutlich heraushören, daß sich innerkirchlich das gleiche Problem stellt. Festschreibungen der Vergangenheit sind zum Scheitern verurteilt. Sehr informativ ist auch der Aufsatz von G. Horst über „Katholizismus und Laizismus am Beispiel Italien“. In einer total säkularisierten Welt hat die Kirche nur mehr eine Chance, wenn sie zu den Menschen geht, wenn sie deren Sehnsucht nach persönlicher Begegnung entgegenkommt. Der letzte Beitrag des Buches von M. Lohmann über Johannes Paul II. fällt leider etwas ab. Er zeichnet ein perspektivisch stark verkürztes Porträt des Papstes. Ein Artikel über die Frage der Kirchenleitung allgemein wäre wichtiger gewesen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ EDLINGER FRANZ, *Ihr werdet mein Volk sein, und Ich werde euer Gott sein*. Für eine Kirche im Sinne des Evangeliums. (119). Edition Tau, Mattersburg-Katzelsdorf 1989. Kart. S 140.—.

Viele fragen: Wie geht es mit unserer Kirche weiter? Wie können wir den Glauben an die nächste Generation weitergeben? Wie kommen wir aus der gegenwärtigen Krise der Kirche? All diese Fragen sind berechtigt, doch führen sie nicht aus der Krise, wenn nicht die entscheidende Frage hinzukommt: Wie geht unser Gott mit der Kirche weiter? Dahinter steht das gläubige Wissen, daß nicht wir Menschen Gottes Reich schaffen, sondern allein Gott.

Wem also an der Zukunft unserer Kirche liegt (und denen ist das Büchlein gewidmet) wird zwei pastorale Aufgaben erkennen und erfüllen lernen: Auf der einen Seite es darum, daß jene Frauen und Män-

ner, „konservative und progressive“, die Gott seiner Kirche hinzugefügt hat, ihre „geistliche Kirchenberufung“ erkennen und annehmen. Auf der anderen Seite ist es dann erforderlich, Ausschau zu halten nach dem, was Gott von seiner Kirche heute „will“, ihr zumutet, wozu er uns in der heutigen „Stunde“ beansprucht. Wir werden uns also nach Gottes konkretem Kirchentraum umsehen müssen. Nur dann erfahren wir, was wir als Christen inmitten des Volkes Gottes konkret zu tun, wie wir als Familie Gottes zu leben haben.

Franz Edlinger OCist. geht in dieser kleinen Schrift diesen Weg. Mit Geduld, manchmal auch mit prophetischer Leidenschaft, tut er sich mit Lesern zusammen und liest mit ihnen biblische Texte. Um diese aufzubereiten, erzählt er Geschichten und Gleichnisse aus unserer Zeit.

Ohne Mystik wird es morgen keinen Christen und keine christliche Kirche geben, das hat uns K. Rahner gelehrt. Gott aufzunehmen, unsere unausrottbare Sehnsucht wahrzunehmen, das treibt Edlinger an, und mit dieser Gottessehnsucht will er seine Leser anstecken. Nicht ums Anstecken geht es, sondern um ein gewaltloses Hinführen vor das Geheimnis, das unser Leben im Grund immer schon ist, nämlich die Liebesgeschichte eines reuelosen Gottes mit uns. Dieses Buch ist also wahrhaft ein mystagogisches Buch. Eben deshalb verdient es viele Leser (im Vorwort von Paul M. Zulehner).

„Ich möchte mit den Ausführungen versuchen, einige Fragen zu beantworten, nicht in einer dogmatisch-wissenschaftlichen Weise, sondern als Ausdruck des persönlichen Betroffenseins von der Liebe, die Gott uns in seinem Sohn Jesus Christus geoffenbart hat.“ (Einleitung).

Wien

Florian Kuntner

■ KOCH KURT, *Aufbruch statt Resignation*. Stichworte zu einem engagierten Christentum. Benziger, Zürich 1990. (336). Geb. Fr. 38,80/DM 39,80.

Im vorliegenden Band sind zahlreiche Referate und Beiträge des Autors unter dem Sammelbegriff: „Stichworte zu einem engagierten Christentum“ zusammengefaßt, geht es doch dem Autor um einen bereitwilligeren und entschiedeneren Einsatz der Kirche, bzw. der Christen in den vielseitigen Belangen unserer gegenwärtigen Welt. Das Spektrum der behandelten Themen ist weit gespannt. So wird u. a. auf die Probleme der katholischen Kirche mit den diversen theologischen Richtungen Bezug genommen, ihr Führungsstil kritisch hinterfragt, ebenso ihre Antworten auf die Herausforderung durch die vielen gegenwärtigen geistigen und oft pseudoreligiösen Strömungen. Die Frage wird aufgeworfen: Wie verhält sich die Kirche und verhalten sich die Christen zur Arbeit, zur Leistung, zur Schöpfung oder auch zu AIDS, Politik und Technik. Wie werden Konflikte bewältigt, was wird gegen die weltweite Armut unternommen, wie steht es um die soziale Frage oder um die Ökumene?

Viele dieser Probleme hat vor einem Vierteljahrhundert das II. Vatikanum in der Konstitution „Gaudium et spes“ aufgegriffen, aber inzwischen sind nicht wenige davon noch akuter, noch brennender geworden.

Kurt Koch, Professor für Dogmatik und Liturgik in Luzern, geht es darum, in der Auseinandersetzung mit solchen Fragen immer auch positive und zukunftsorientierte Wege aufzuzeigen. Seine nicht seltenen kritischen Anmerkungen zu Mängeln und Fehlern z. B. auch der kirchlichen Führung (den üblichen Terminus „Amtskirche“ weist er als theologisch „absoluten Unsinn“ ab), aber auch ihrer Gläubigen, sind stets sachlich und konstruktiv.

Nicht alle Beiträge weisen aber einen entsprechenden theologischen Tiefgang auf (z. B. „Herausforderung der Engel“); das mag vom Anlaß und den Adressaten der Beiträge bzw. Referate her mitbedingt gewesen sein.

Einige Anmerkungen: In der Frage nach der Eschatologie des Einzelmenschen neigt der Autor der „Endentscheidungshypothese“ zu (107); diese wurde seinerzeit besonders von L. Boros vertreten. Er kritisiert zurecht einen gewissen „ekklesialen Atheismus“, hervorgerufen durch eine überspannte kirchliche Bürokratie (117). Der protestantischen Theologie hält er vor, die Theologie der Schöpfung in eine reine Anthropologie umgeformt zu haben (160). Sehr entschieden weist er im Zusammenhang mit dem Schutz der Ungeborenen auf die gleichzeitige Gefahr des ökologischen Suizids hin (173). Es erscheint mir ein wenig problematisch, Martin Luther als „einen in guter katholischer Tradition stehenden und durch und durch katholischen Reformator“ zu bezeichnen (177), wenn man Luthers enge nominalistische Bildung beachtet. Wünschenswert wäre es auch, eine klare Differenzierung zwischen „Abendmahl“ und Eucharistiefeier vorzunehmen (189). Angesichts der schlechten Presse, die derzeit Papst Johannes Paul II., selbst in der theologisch orientierten Literatur hat, empfindet man es als wohlthuend, wenn der Autor betont, wie sehr das Charisma für soziale Fragen unseren Papst auszeichne (304).

Im gesamten gesehen vermitteln die Beiträge dieses Bandes, wie ein fundierter Theologe mit Ernst versucht, Probleme unserer Zeit theologisch gründlich zu durchdringen. Besondere Bedeutung kommt diesem Buch zu, weil es in einer Zeit, in der nicht wenige, erfaßt von „New Age“, einen „esoterischen Flirt mit der Katastrophe“ betreiben und den „Nihilismus zelebrieren“, zukunftsweisende und von Optimismus getragene (Aus-)Wege des Glaubens aufzeigt.

Linz

Josef Hörmandinger

MORALTHEOLOGIE

■ ROTTER HANS/VIRT GÜNTHER (Hg), *Neues Lexikon der christlichen Moral*. Tyrolia, Innsbruck—Wien 1990. (890). Ln. S 980.—/DM 148,—. Die erste Auflage des Lexikons der christlichen Moral (1969, auf Wunsch des Verlags in Lexikonform) war darauf angelegt, einen Übergang von den Ausführungen der bisherigen Moraltheologie zu den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu schaffen. Diese Tendenz wurde in der zweiten Auflage (1976) unter Heranziehung von Fachleuten aus dem Wiener Raum fortgesetzt. Die Absicht des Her-

ausgebers war es, ein praktisches Nachschlagewerk für die wichtigsten Fragen der christlichen Lebensgestaltung zu bieten. Das Neue Lexikon der christlichen Moral hat einen anderen Charakter. Es legt den Hauptakzent auf Grundsatzartikel, aus denen der Leser meistens selbst die Folgerungen zu ziehen hat. Äußerungen des kirchlichen Lehramtes werden darin nur sparsam angeführt.

Das Lexikon zeichnet sich durch eine Reihe neuer Artikel aus, die durch die Entwicklung der letzten Jahre nötig geworden sind, z. B. Antisemitismus, Autonomie, Entwicklungszusammenarbeit, Fundamentalismus, Genetik und Gentechnik, Ideologie, Inkulturation, Migration, Umweltethik. Andere Artikel sind ausgefallen; meistens werden ihre Probleme in anderen Artikeln behandelt. Erstaunlicherweise findet man keine eigenen Artikel zu den nicht unwichtigen Themen „Natürliches sittliches Gesetz“ und „Naturrecht“; knapp geht darauf nur der kurze Artikel „Natur“ ein. Das neue Lexikon unterscheidet sich vom früheren auch dadurch, daß die Literaturangaben auf das allernotwendigste beschränkt sind und daß auf Register verzichtet wurde.

Die Beiträge eines so umfangreichen Werkes können in einer Kurzbesprechung nicht im einzelnen gewürdigt werden. Als charakteristische Beispiele seien nur die Artikel „Genetik und Gentechnik“ und „Umweltethik“ herausgegriffen.

Nach einer relativ umfangreichen Information über die Grundlagenforschung und die Anwendung der Genetik unternimmt G. *Virt* eine differenzierte ethische Bewertung dieser Unternehmungen. Er zeigt ethische Grenzen der Grundlagenforschung auf und verweist auf Vorteile und Gefahren der Anwendung in den Bereichen Umwelt, Pflanzen- und Tierzucht, Pharmazie, Militär. Eindeutig verurteilt er die Abtreibung auf pränatale Diagnose hin und die Tötung Geschädigter auf Grund diagnostischer Befunde. Ferner stellt er den Widerspruch zum Prinzip der gleichen Würde aller Menschen heraus, der in Ideologien auf Grund der Genetik enthalten ist. Schließlich verzeichnet er, wie weit das kirchliche Lehramt von Pius XI. bis zu Johannes Paul II. genetische Bestrebungen anerkennt und kritisiert.

H.-J. Münk behandelt im Artikel „Umweltethik“ die Verantwortung, die dem Menschen aus seinem Verhältnis zur nichtmenschlichen Natur erwächst. Er nennt verschiedene Ansätze zur Bewältigung des Problems: den anthropozentrischen, den pathozentrischen, den biozentrischen, den holistischen. Den angemessenen theologischen Ansatzpunkt sieht er im biblischen Schöpfungsverständnis: gegenüber der Umwelt und der Natur sei der Begriff der Schöpfung der umfassendere, das Ganze der Wirklichkeit in ihrem theologischen Verweiskarakter und Zusammenhang reflektierende Begriff. Der Mensch erscheint so nicht nur als Herr und Ausnützer der Umwelt, sondern als ihr Gebauer und Behüter. Die Umwelt hat damit nicht nur Nutzwert für den Menschen, sondern auch Eigenwert, der vom Menschen zu achten ist. Sie steht zu ihm im Verhältnis der Mitgeschöpflichkeit.

Die Herausgeber sagen, das Lexikon sehe „seinen Dienst darin, bei aller Wahrung der Kirchlichkeit

aktuelle Fragen nicht nur anzusprechen, sondern auch zu zeigen, welche Bandbreite denkerischer Möglichkeiten im Rahmen der großen christlichen Tradition im kirchlichen Spektrum gegeben“ ist (Vorwort). Das Gelingen dieses Vorhabens ist dem Werk zu wünschen.

Wien

Karl Hörmann

■ FUCHS JOSEF, *Für eine menschliche Moral*. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd. II: Ethische Konkretisierungen. (Studien zur theologischen Ethik 26). (311). Universitätsverlag Freiburg i. Ue. u. Herder, Freiburg i. Br. 1989. Brosch. Fr. 28.—.

Nachdem es im I. Bd. um die normative Grundlegung ging (Besprechung in dieser Zeitschrift 137 [1989] 408 f) enthält der II. Bd. Aufsätze, die als ethische Konkretisierungen zusammengefaßt werden. Die 18 Beiträge stammen aus der Zeit von 1969–1987 und sind mit einer einzigen Ausnahme bereits einmal veröffentlicht worden. Sie werden vier Überschriften zugeordnet: Morallehre der Kirche; Kontinuität und Diskontinuität der kirchlichen Moral; Gewissen und Sittlichkeit; materielle Konkretisierungen.

Auch dann, wenn es um konkrete und aktuelle Fragen der gegenwärtigen Moraltheologie geht (z. B. Fragen der Bioethik; Fortschritt; Religionsfreiheit; menschliche Autorität; Bischöfe und Moraltheologen; die pluralistische Auffassung über eheliche Liebe im 12. Jh.) erhellt der Verf. die Problematik von ihrem philosophischen und theologischen Hintergrund her, wobei er die klassischen Ansätze mit den neueren moraltheologischen Überlegungen in Verbindung bringt. Dabei wird deutlich, daß die eigentlichen Probleme der heutigen Moraltheologie nicht so sehr in einem Gegensatz zwischen altem und neuem Denken bestehen, sondern eher darin, daß beide Denkweisen zu flach, zu vordergründig oder zu ängstlich und eng angewendet werden.

Neben den Einzelfragen werden aber auch allgemeine Themen zur Sprache gebracht wie z. B. Fragen um das Gewissen; Epikie und sittliches Naturgesetz; die frühere Christenheit auf der Suche nach einer christl. Moral: 1 Kor 7; konziliare Aussagen zu einer christl. Moral. Als grundlegend erweist sich immer wieder die Unterscheidung zwischen personale Gutsein und sittlicher Richtigkeit. Bezüglich des personalen Gutseins bestehen auch in der heutigen Moraltheologie weder Unklarheiten noch Differenzen (91). Es geht hier um die Bereitschaft des Menschen, sich dem Anruf Gottes und seiner Mitmenschen zu öffnen. Im Bereich der sittlichen Richtigkeit kommen die Schwierigkeiten daher, daß die anstehenden Fragen nicht allein von der Offenbarung her beantwortet noch einfach durch eine Autorität entschieden werden können. Um herauszufinden, was hier und jetzt richtig ist (= der Wille Gottes ist), ist man immer auch auf die entsprechenden Fachkenntnisse, auf die vernünftige Einsicht und auf die richtige Beurteilung der Situation angewiesen. Man kann nur bedauern, daß bei Diskussionen über anstehende moraltheologische Probleme derartige Hintergrundüberlegungen so wenig präsent sind und so selten mitbedacht werden.

Hoffentlich betrifft die schlechte Bindung nur das Rezensionsexemplar; denn ein Buch, bei dem sich schon bei einem ersten Lesen die Seiten lösen, wäre kaum für den Gebrauch in Bibliotheken geeignet.

Linz

Josef Janda

■ ALBERICH EMILIO (Hg.), *Educazione morale oggi*. Atti del Convegno organizzato della Facoltà di Science dell'Educazione dell'UPS Roma, 2–4 gennaio 1983. (233). Libreria Ateneo Salesiano, Rom 1983. Ppb. L. 12500.

Ein Kongreß über die heutige Aufgabe der Moralerziehung, wie ihn 1981 die erziehungswissenschaftliche Fakultät der Salesianer-Universität in Rom veranstaltet und in diesem Band dokumentiert hat, verdient ohne Zweifel Aufmerksamkeit. Die konzipierte Thematik gliedert sich in drei Teile: Probleme (21–55), Vertiefungen (57–117) und Perspektiven (119–211). Der Umfang der Teile entspricht ihrer Gewichtung. Immerhin nennt das Situationsbild der heutigen Jugend und ihrer Moral die wichtigsten Kennzeichen: den gesellschaftlichen Pluralismus, die Idee der Flexibilität und der Selbstverwirklichung sowie als Merkmale der Moral der Jugend den Relativismus, die Selbstgenügsamkeit, den Verzicht auf Vervollkommen, die Distanzierung von der religiösen Moral (23–37). Gleichwohl ist diese Jugend in ihrer Suche nach Hilfe eine Anfrage an die Erwachsenen, die ihr gegenüber mit Verteidigung, Indifferenz, Unfähigkeit oder auch Liebe reagieren (39–57). Die „Vertiefungen“ des zweiten Teiles erfolgen von seiten der Pädagogik, der Psychologie (hier liegt der Schwerpunkt auf Kohlbergs moralischen Entwicklungsstufen) und der Moraltheologie (dabei geht es um den Glaubensbezug der christlichen Moral). Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen über Wesen, Aufgaben, Dimensionen und Methodik der Moralerziehung und die Einbeziehung derselben in die allgemeine Erziehungstheorie (59–85).

In dritten Teil, in dem zunächst Filme und Liedertexte mit ihrem moralpädagogischen Gehalt vorgestellt werden (122–130), sind zwei Beiträge besonders hervorzuheben: über die Bedeutung der Familie, der Schule und der Gruppe für die Moralerziehung (141–176) und über deren Methodologie (177–211). Vorherrschend ist hier das Interesse an einer systematischen Erfassung der zahlreichen Einzelaspekte, deren Erörterung damit natürlich Grenzen gezogen sind. So bleibt etwa über Gewissen, Verantwortung, Freiheit, Gehorsam oder sittliche Urteilsbildung mehr zu sagen, als es in diesem Rahmen geschehen konnte. Dafür vermittelt diese Veröffentlichung allerdings viele wertvolle Anregungen und setzt auch wichtige Akzente.

Linz

Alfons Riedl

■ BALKENOHL MANFRED, *Gentechnologie und Humangenetik. Ethische Orientierungen*. (132). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1989. Ppb. DM 14,—.

Die Schrift B's geht auf Vorträge zurück und ist bemüht, das Thema allgemeinverständlich darzustellen; dem entspricht auch die Ausstattung mit

Fotos, Zeichnungen und einer Erklärung von Fachausdrücken. B. beginnt in einem ersten Teil mit ethisch-theologischen Grundsatzfragen und Erörterungen über Ethik und Werte, wissenschaftlichen Fortschritt, Ethik und Recht, Richtungen der Ethik wie Relativismus, Pragmatismus und Evolutionismus sowie über anthropologische und theologische Grundfragen. Dabei geißelt er die moderne Zivilisation und ihre Lebensfeindlichkeit und schreckt auch vor vereinfachenden Erklärungen philosophischer und theologischer Sachverhalte (Utilitarismus, Person) und Behauptungen nicht zurück, daß beispielsweise die Natur jeden Mißbrauch des Menschen vor allem durch Krankheit räche (30), als ob Krankheit nur die Folge von Verstößen gegen die Natur darstelle.

Erst im zweiten, besonderen Teil kommt B. auf die Gentechnologie zu sprechen, wobei er im Bereich der Mikroorganismen beginnt und über die Pflanzen- und Tierzucht zur Humangenetik gelangt. Dabei verweist er immer wieder auf die zahlreichen Gefahren, die zwar nicht von der Hand zu weisen sind, aber doch mit den (zumindest auch erhofften) positiven Wirkungen abgewogen werden müssen. Ausführlich wird auf die In-vitro-Fertilisation eingegangen, wobei B. unter Einbeziehung von sachlichen Problemen und kirchenoffiziellen Vorbehalten 14 bedenkenswerte Gesichtspunkte anführt, „die aus ethischer Perspektive eine homologe In-vitro-Fertilisation als nicht persongemäß erkennen lassen“ (64ff). Eher zustimmen wird man den Vorbehalten gegenüber der heterologen In-vitro-Fertilisation, der Ersatzmutterschaft sowie der Forschung an und mit menschlichen Embryonen, auch wenn ungeklärt bleibt, ob und warum dem Menschen ein Personenstatus bereits ab der Verschmelzung von Ei- und Samenzellen zuzuerkennen sei. Erörtert wird auch Kryokonservierung, Klonen, Erzeugung von Chimären- und Hybridwesen, pränatale Diagnostik, Gentransfer, Gentherapie und Genomanalyse. In einem „Nachwort“ wird noch ausführlich auf die Problematik der Mehrlingsreduktion mittels Fetoizid eingegangen.

Weil die Schrift B's insgesamt eher offiziös katholische Standpunkte bezieht, wird sie weniger als Diskussionsbeitrag im Bereich der medizinischen wie theologischen Forschung dienen können, zumal die gentechnische Praxis bereits sehr weit gediehen ist. Wohl aber vermag die Schrift dem einzelnen (potentiell) Betroffenen Denk- und Entscheidungsimpulse zu vermitteln.

Graz

Alois Wolkinger

■ MIETH DIETMAR, *Geburtenregelung*. Ein Konflikt in der katholischen Kirche. (Grünwald-Reihe). Mainz 1990 (174), Kst. DM 26,80.

Dem engagierten Moraltheologen geht es um die Glaubwürdigkeit kirchlicher Weisung (11) und nicht in erster Linie um direkte Hilfe für die betroffenen Christen („... wie mündige Menschen in der Kirche die Sache mit sich selbst austragen“).

Wer gezwungen ist, an der jetzt schon etwas langweiligen Diskussion über Kirche und Geburtenregelung teilzunehmen, findet in diesem neuen Buch eine Fülle

brauchbaren Materials übersichtlich aufbereitet. Die Position Mieths ist klar: Er versucht einen „modus vivendi“ (161) zu finden und setzt sich — vielleicht gerade deshalb — kritisch mit den lehramtlichen Aussagen auseinander, wobei für die erhobenen Forderungen Beweise verlangt werden. Dementsprechend ist ein Angelpunkt von Mieths Überlegungen der an die Priester gerichtete Satz Pauls VI. in *Humanae vitae*: „Wie ihr wohl wißt, verpflichtet dieser Gehorsam nicht so sehr wegen der beigebrachten Beweisgründe als wegen des Lichtes des Heiligen Geistes, mit dem besonders die Hirten der Kirche bei der Darlegung der Wahrheit ausgestattet sind“ (27). „Die Beugung unter die Autorität darf nur einsichtigem Wissensgehorsam entspringen“ (29). Wenn Vf. den Finger auf die Wunde legt, daß die sachliche Überprüfbarkeit von Aussagen des Lehramtes auch dadurch erschwert wird, daß sich der Papst statt auf innerkirchlichen Konsens auf sein Gewissen und sein Amtspneuma beruft (34), erinnert man sich als Leser an die Feststellung von Johannes XXIII. in der Eröffnungsansprache des Konzils, in der er die Überzeugung der Kirche ausspricht, „daß es dem jetzt Geforderten besser entspricht, wenn sie die Triftigkeit ihrer Lehre nachweist als wenn sie eine Verurteilung ausspricht“. Für Seelsorger ist es hart, wenn der pastorale Ausweg, auf die mögliche anderslautende Gewissensentscheidung hinzuweisen, als Ausflucht diskriminiert wird (46). Die Begründung hat allerdings viel für sich, daß es sich nämlich nur um ein „irriges Gewissen“ handeln kann, das da respektiert wird. Mit der Rolle des Gewissens setzt sich Vf. gründlich auseinander, wobei er auch feststellt: „Das Gewissen des Amtsträgers hat, insofern es das Amt betrifft, keine höhere Inspiration als das Gewissen des einfachen Gläubigen“ (58). Hilfreich in der gegenwärtigen Diskussion sind die Ausführungen zur Feststellung: „Sittliche Normen müssen . . . vernünftig begründbar sein“ (122). Im Zusammenhang mit dem Problem der Abtreibung vertritt Mieth im Gegensatz zu jenen, die Empfängnisregelung und Abtreibung gern in einem Zug verurteilen, die Meinung: „Verantwortete Geburtenregelung fördert Abtreibung nicht, sondern verhindert sie“ (63).

In der Auseinandersetzung mit der wichtigen Argumentation von *Humanae vitae* bezüglich der „gleichbleibenden Lehre der Kirche“ folgt Vf. Albert Ziegler (Sexualität und Ehe, Zürich 1981), der sechs Stufen der Entwicklung festhält: „Der Geschlechtsverkehr, sofern er in der Ehe geschieht, ist

1. nur ein notwendiges Übel;
2. gut, sofern das Kind gewollt und die Lust vermieden wird;
3. auch die geschlechtliche Lust ist gut, vorausgesetzt, daß sie nicht bloß um der Lust willen gesucht wird;
4. dabei muß das Kind gar nicht unbedingt gewollt, es darf nur nicht bewußt ausgeschlossen werden;
5. auch das Kind darf ausgeschlossen werden, vorausgesetzt, daß man beim ehelichen Verkehr der Natur nicht in den Arm fällt und sich an die natürlicherweise unfruchtbaren Tage der Frau hält;
6. der Geschlechtsverkehr in der Ehe ist gut, wenn die

Ehe als ganze fruchtbar bleibt, auch wenn beim einzelnen ehelichen Akt die Empfängnis mit anderen als mit der . . . Methode der Zeitwahl verhindert wird. Der letzte, sechste Schritt wurde von Paul VI. nicht vollzogen“ (144 f).

Zu wünschen ist, daß ein solches Buch in Zukunft dadurch überflüssig wird, daß der Dialog zwischen Lehramt, Theologie und Gottesvolk funktioniert.

Linz

Bernhard Liss

■ ZIEGLER J. G., *Verantwortete Elternschaft*. Eine zeit- und theologiegeschichtliche Orientierung zur natürlichen Familienplanung. (NFP). Respublica-Verlag, Siegburg 1990. (116). Kart. DM 24,80.

Viel Unverstandenes und Mißverstandenes umgeben die Diskussion der beiden Enzykliken *Humanae Vitae* und *Familiaris Consortio*. Oft schon wurde dem Menschen aufgrund eines unerlösten Glaubens Sünde eingeredet, wo für den erlösten Christen keine Sünde ist, besonders und gerade im Bereich des sechsten Gebotes. Ist es da nicht mehr als verständlich, daß irgendwann einmal die Zeit kommen mußte, wo Kompetenzen unglaublich oder gar aberkannt werden?

J. Ziegler gelingt in diesem Buch eine systematische Klarstellung und Begründung dafür, daß die kirchlichen Verlautbarungen zur Empfängnisregelung nicht einer moralisierenden Bevormundung des Menschen die Hand reichen wollen, sondern vielmehr den Menschen als Ganzheit zu verstehen suchen. Von einem, im besten Sinne des Wortes, christlichen Menschenbild ausgehend, werden Leitlinien aufgezeigt, die dem Menschen helfen möchten, in der Haltung der Achtung vor der personalen Freiheit und Würde des Menschen sein Leben zu gestalten.

In der Vorgehensweise des Autors wird der kirchliche Standpunkt jeweils in einen zeitgeschichtlichen (I) und in einen theologiegeschichtlichen Rahmen (II) gestellt und von daher verdeutlicht.

Im III. Teil schließt sich eine chronologisch geordnete Begründung der natürlichen Familienplanung an. Dabei wird dem Leser die positive Entwicklung in der Argumentationsweise deutlich: von einer mehr schöpfungstheologischen, engen Beweisführung bei Pius XI. und Paul VI., hin zu einer ganzheitlich-personalistischen Sicht bei Johannes Paul II., der den anthropologischen und gleichzeitig moralischen Unterschied zwischen künstlicher und natürlicher Familienplanung zu verdeutlichen sucht.

Der IV. Teil enthält systematisch-theologische Überlegungen, die das Beweisverfahren des III. Teils verdeutlichen und unterstützen. Im letzten Teil werden praktisch-hilfreiche Schritte für das weitere Vorgehen überlegt.

Das verfilzte Meinungsknäuel in der Wiedergabe und Interpretation des kirchlichen Standpunktes wird in der vorliegenden Arbeit aufgelöst, und dadurch dem einzelnen zu einem sachbegründeten Urteil verholfen, das zu einem eigenverantworteten Gewissensspruch führen kann.

M. E. brauchen die Aussagen der Kirche zu einer verantworteten Elternschaft die Erfahrung der Betroffenen. Erst dann, wenn sich Menschen finden, die eine

persönliche Bereicherung erfahren haben im verantworteten und nicht zuletzt notwendigerweise enthaltenen Umgang mit ihrer Sexualität, und die sich gedrängt fühlen, ihren Gewinn mitzuteilen, erst dann wird das positive Wollen der Kirche vom Kopf in die Herzen der Menschen dringen.

Passau

Lisa Seidl

■ KRESS HARTMUT, *Ethische Werte und der Gottesgedanke*. Probleme und Perspektiven des neuzeitlichen Wertbegriffs. Kohlhammer, Stuttgart 1990. (310). Kart. DM 79,—.

Die vorliegende Arbeit, die im WS 88/89 von der evang. theol. Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen wurde, befaßt sich in einer sehr grundlegenden Weise mit dem Wertbegriff. Nach einer umfangreichen Darlegung einer Destruktion von Werten, wie sie Nietzsche aus einer antichristlichen Philosophie heraus vorangetrieben hat, und auch der Aporien, die sich in Nietzsches Wertkonstruktion finden, geht Kreß dem theologischen Wertverständnis bei W. Herrmann und bei R. Otto nach. Es folgt eine Auseinandersetzung mit der Werttheorie von G. Simmel und der zukunftsorientierten Wertphilosophie von E. Bloch. Ein Schlußkapitel über Wertbegriff und Wertethik in der Theologie runden die Überlegungen ab.

Kreß ist sich dessen bewußt, daß der Wertbegriff zu einem interdisziplinär relevanten Thema geworden ist und daß die Wertdiskussion gegenwärtig vor allem in der Soziologie, der Psychologie, der Pädagogik und der Politik geführt wird; immer wieder scheint auch durch, daß er die vielfältigen Implikationen in der gegenwärtigen Wertediskussion kennt; in seinen Ausführungen bleibt er jedoch weitgehend an die philosophisch-theologischen Fragestellungen gebunden, die sich durch die Auseinandersetzung mit den genannten Autoren ergeben.

Der Leser sieht sich mit einer Fülle von Material und einer Vielfalt von Überlegungen konfrontiert, in denen die verschiedenen Gedankengänge nachgezeichnet werden. Eine größere Straffung hätte wohl manches vereinfacht, wäre aber einem leichteren Verständnis doch dienlich. Die Frage, um die es immer wieder geht, ist die nach einer richtigen Verankerung von Werten. Je objektiver Werte aufgefaßt werden und je mehr sie einer vorgegebenen metaphysischen Ordnung zugeschrieben werden, umso größer ist die Gefahr, daß sie in unrechtmäßiger Weise verabsolutiert und so zu Tyrannen werden; je subjektiver Werte verstanden und je mehr sie von menschlicher Übereinkunft und Wertschätzung abhängig werden, umso mehr wird ihre Tragfähigkeit untergraben.

Es wäre die Aufgabe der Theologie, in diesem schwerwiegenden Dilemma deutlich zu machen, daß durch den biblischen Gott Absolutsetzungen und Subjektivierungen in gleicher Weise relativiert werden. Auf diese Weise wird der Gottesglaube zur Kritik an Ideologien, von welcher Seite diese auch immer kommen mögen.

Linz

Josef Janda

MENSCH UND NATUR

■ DEMBOWSKI HERMANN (Hg.), *Natur und Mensch*. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). (82). Schnell & Steiner, München 1990. Brosch. DM 29,—.

Die Vorträge, die der Bd. enthält, wurden im Nov. 1988 in der Kath. Akademie Freiburg gehalten. Sie befassen sich mit der ökologischen Krise, insofern diese bereits in bestimmten Denkweisen ihren Ursprung hat.

Im 1. Beitrag überdenkt H. Mohr das Verhältnis von Natur und Mensch aus der Sicht der Biologie. Er distanziert sich von heute üblichen Formen einer Naturschwärmerei und plädiert für disziplinierte Handlungsmaximen. U. Pörksen geht dem Problem im Bereich der Sprache nach. Er sieht das Problem in einer zunehmenden naturwissenschaftlichen Prägung der Alltagswörter, die dann als nichts- und alles sagende „Plastikwörter“ in die Umgangssprache zurückkehren. R. Maurer sieht einen Zusammenhang zwischen der Beherrschung und Zerstörung der Natur und der Unterdrückung der eigenen Triebnatur und tritt für eine Versöhnung von Vernunft, Moral und Sinnlichkeit ein. Theologisch gesehen (H. Dembowski) ist die Welt nicht Natur sondern Schöpfung. Der Mensch, der als ihr Behüter bestellt war, wurde durch die Sünde zu jemandem, der sie (und die Mitmenschen) benutzte nach seinem Eigeninteresse, wodurch sie ihm zu einem feindlichen Gegenüber wurde. Erlösung bedeutet dann aber nicht die Wiederherstellung eines früh(er)en ungetrübten Naturzustandes, sondern die Ermöglichung und Zumutung eines anderen Umgangs mit der Natur.

Die Sprache ist dicht und macht dem Leser das Verstehen nicht immer ganz leicht. Die geäußerten Gedanken sind zugleich eigenwillig und anregend. Es ist gelungen, die heute drängenden ökologischen Probleme in ihren geistesgeschichtlichen Hintergrund einzubinden und dadurch Zusammenhänge deutlich zu machen, die meist unbeachtet bleiben.

Linz

Josef Janda

■ UNGER FELIX/KÖNIG FRANZ KARDINAL (Hg.), *Und wir haben doch eine Zukunft*. Mensch und Natur an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. (319). Herder, Freiburg/Br. 1990. Ln. DM 49.80.

Das Buch, zurückgehend auf ein Gespräch im März 1987 in Salzburg auf Anregung von Kardinal König mit 12 Experten, nunmehr aufgefüllt auf 39 Beiträge, möchte 10 Jahre vor der Wende ins dritte Jahrtausend Zuversicht und Optimismus verbreiten. In 6 Teile gegliedert bieten die Beiträge einen erstaunlich umfassenden Überblick im Sinne einer Bestandsaufnahme des derzeitigen Wissens. Gleichzeitig möchte das Buch auch der Sprachverständigung angesichts der Wissensexplosion und des Auseinanderdriftens der verschiedenen Disziplinen dienen und möglicherweise auch einem umfassenden Weltbild und einer neuen, humanen Weltkultur zum Durchbruch verhelfen. Das Spektrum ist weit gestreut, die Beiträge sind großteils sehr informativ und gewähren auch

dem Laien Einblick in ihm fremde Forschungsreiche.

Der erste Teil präsentiert unter dem Titel „Naturbild und Gesellschaft“ soziologische, moraltheologische und sozialetische Fragen eher grundsätzlicher Art. Im umfangreichen zweiten Teil „Erde und Kosmos“ gibt es naturwissenschaftliche Einsichten in Fragen der Erde, des Wetters, des Klimas, der zunehmenden Verwüstung, des Waldsterbens und der Notwendigkeit der Waldpflege, der Gewässer, der Lagerstätten und der Rohstoffe sowie der Erforschung des Kosmos und der Bioastronomie. Hier wird der einleitend verbreitete Optimismus durch die offen aufgezeigten Probleme und Gefahren der Umweltzerstörung doch erheblich gedämpft. Der dritte Teil informiert über die Bereiche der Physik, der Biotechnologie (Gentechnologie) und Informatik, also sehr junge Forschungszweige, die außer Hoffnungen auch Ängste wecken, auf die wir aber nicht durch Verbot, sondern durch „richtig dosierten Umgang“ (178) reagieren sollten. Der vierte Teil — „Medizin“ übertitelt — beinhaltet Verhaltensforschung, Depression, Suchterkrankungen, Transplantationschirurgie, Organ-spende mit der Frage des Hirntods, Reproduktionsmedizin und Strahlenschutz. Der fünfte Teil ist der Wirtschaft gewidmet mit Berichten über den Stand der modernen Industrie, Ökonometrie, Entwicklungsökonomik, die Internationalisierung des Handelsrechts, Energiewirtschaft, Energiepolitik und die Landwirtschaft unter dem Blickwinkel der Ökologie. Der sechste und der letzte Teil schließlich befaßt sich wieder mit umfassenden Themen unter der Überschrift „Zusammenleben der Menschen“, und zwar mit Sozialgeographie, Staatsphilosophie, Heimatbewußtsein, Europa und der Frage „Vom Naturbild zum Geistesbild des Menschen“.

Diesem Buch, das, wie bereits erwähnt, einen auch für Nichtfachleute interessanten Durchblick durch zahlreiche moderne Wissenschaftsbereiche zu einem erschwinglichen Preis bietet, kann guten Gewissens ein großer Leserkreis gewünscht werden. Denn nur so könnte es seinem großen Vorhaben näherkommen.

Graz

Alois Wolkingner

■ BAUER DOLORES M./VIRT GÜNTHER (Hg.), *Für ein Lebensrecht der Schöpfung*. Analysen, Visionen und Strategien zur Bewältigung der Umweltkrise. (Hg. im Auftrag der Kommission Justitia et Pax). (200). Otto-Müller-Verlag, Salzburg. Kart. S 138.—.

„Bewahrung der Schöpfung“ — das ist nicht ein Slogan wie viele andere, sondern ein breites und in vielem brennendes Anliegen. Die österreichische Sektion der (päpstlichen) Kommission Justitia et pax bemühte sich 1987 — mit ausgewiesenen Fachkräften — um eine runde und saubere Klärung von Absichten und Begriffen, aber auch um das Sicherstellen der Verantwortlichkeiten.

Der Moraltheologe G. Virt bringt die Umweltfrage auf den Prüfstand einer Gewissensfrage, P. Kampits, der Wiener Philosoph, reflektiert über den „Frieden mit der Natur“, der Jurist O. Triffterer befragt das Instrument des Rechts zur Bewältigung der Umwelt-

krisen; eine Reihe weiterer (vor allem Salzburger) Wissenschaftler untersucht zusätzliche Aspekte (zum Teil in historischer Perspektive).

Niemand kann in der ökologischen Debatte behaupten, er „hätte es immer schon gewußt“; auch die religiösen Einrichtungen stehen — mit all den anderen — in einem Lern- und Erfahrungsprozeß, in dem die Zeit drängt.

Sollten wir nicht davon Abstand nehmen, die Schöpfung (nur) als Um-welt zu apostrophieren? Ist sie nicht genau so wie wir lebensberechtigte Mit-welt (wie man im lateinamerikanischen Bereich ganz selbstverständlich sagt).

Vieles ist in diesem (natürlich auf umweltfreundlichem Papier gedruckten) Buch aufgearbeitet; noch vieles aber bleibt zu bedenken, zu beklagen, zu behandeln, zu bearbeiten — und auch demütig (als Schöpfung) zu betrachten (vgl. dazu das „Geleit“ des Präsidenten von Justitia et Pax in Österreich, Weihbischof F. Kuntner).

Linz/St. Florian

Ferdinand Reisinger

GESELLSCHAFT

■ BAADTE GÜNTHER/RAUSCHER ANTON (Hg.), *Glaube und Weltverantwortung*. (Kirche heute 1). (164). Styria, Graz 1988. Kart. DM 19.80/ S 148.—.

„Kirche heute“: Diese Formel läßt sofort an die „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“ (1965) denken; somit ist auch schon eine Schiene gelegt zu einem fundamentalen Anliegen des Zweiten Vatikanums. Gerade darum geht es auch in diesem Buch: Im Kontext des letzten Konzils wird nachgedacht über „Glauben und/in/als Weltverantwortung“.

Der Band dokumentiert ein Gespräch, in dem es darum ging, offene und immer noch offen gebliebene Fragen in der Rezeption des Vaticanum II aufzugreifen, neu durchzudenken, abzuklären.

Schon im ersten Beitrag — Leo Scheffczyk, „Theologische und ekklesiologische Grundfragen der Öffnung zur Welt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ — bekommt man zu spüren, daß es subjektive Grenzen des Verstehens und des Interpretieren-Könnens gibt. Es ist eine prinzipielle hermeneutische Frage, ob die Welt von heute auch das Theologie-Treiben in die Fraglichkeiten mit einbeziehen darf. Die Lektüre dieses Beitrags empfiehlt sich allein deswegen, weil man fast greifen kann, was in Menschen hervor- kommt, die den Tendenzen des Konzils mit Ängstlichkeit gegenüberstehen! Wie aber soll man „Gaudium et spes“ lesen? Wirklich nur nach der Formel: „Die Kirche in der Welt von heute — aber nicht die Welt von heute in der Kirche“ (H. Schambeck)? Eine solche Lesart widerspricht aber jedenfalls dem Wortlaut von GS 44, wo die Kirche anerkennt, was sie der Welt verdankt! Sollte das auch Auswirkungen haben dürfen auf die Art des Theologisierens? An Scheffczyks Beitrag wird deutlich, daß es Theologen gibt, die sich generell schwer tun, ein Denken in Wechselseitigkeit für möglich zu halten.

Andere Dimensionen, ja andere Konzepte werden

aber in diesem Buch bald spürbar: insbesondere im Beitrag von *Hanspeter Heinz*, „Der Dialog als christliches Strukturelement“, und bei *Alexander Schwan*, „Christliche Wertorientierung und pluralistische Gesellschaft“. Der Soziologe rückt die Frage aus der rein theologischen Betrachtung heraus: *Gerhard Schmidchen*, „Religiös-emotionale Bewegungen in der Informationsgesellschaft. Trends und Interpretationen aus religionssoziologischer Sicht“.

Wie sehr es im Zweiten Vatikanum eigentlich darum ging, den Glauben angesichts des herrschenden Unglaubens neu zu taxieren, versucht *Eugen Biser* zu durchleuchten: „Das Profil des Glaubens angesichts seiner Herausforderung durch Säkularismus und Atheismus“. Gerade dieser Theologe hat in der letzten Zeit in einer Vielzahl von Publikationen über die Situation des Glaubens im Heute reflektiert; hier tut er es in philosophiegeschichtlicher Abklärung. Das eine wird dabei deutlich: GS 19–22, also der Abschnitt über die heutigen Atheismen, erweist sich in der Wirkungsgeschichte von GS nicht nur als markant-wichtig, sondern sogar als eine Drehscheibe des Selbstverstehens des Glaubens in der Welt von heute. Die Pastoralkonstitution meinte (in Nr. 22), daß von Christus her ein anderes, neues Licht auf das Selbstverständnis des Menschen kommt; sie verschweigt (wohl all zu vorsichtig), daß es von den Anfragen der Atheisten her auch eine andere Problemstellung der Fragen nach Gott gibt!

Wahrscheinlich tun wir uns — gerade nach dem Konzil, vielleicht auch trotz des Konzils — schwer mit der heutigen Welt, weil wir gewohnt sind, sie doch in den Schablonen eines bestimmten Gottes zu interpretieren, der nicht automatisch der „Gott des Evangeliums“ (vgl. GS 19) sein muß. So stehen wir gerade auch in der Rezeption des Konzils oft in einer *petitio principii* (vgl. den Scheffczyk-Beitrag; dieser ist aber nur symptomatisch für viele Arten des heutigen Theologisierens!). F. Nietzsche brachte es wohl auf den Punkt, wenn er sagte: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch immer an die Grammatik glauben“ (Götzendämmerung; zit. bei E. Biser, 122).

Für das Verstehen und Interpretieren des letzten Konzils bekommt man in diesem Band jedenfalls viel Bedenkenswertes!

Linz/St. Florian

Ferdinand Reisinger

■ **ALTERMATT URS**, *Katholizismus und Moderne*. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert. (469). Benziger, Zürich 1989. Geb. DM 39,80.

Das Buch geht am Beispiel der Schweiz der Frage nach, wie sich Katholizismus und moderne Entwicklung zueinander verhalten. Die Katholiken empfanden den seit dem 19. Jh. unaufhaltsam vor sich gehenden Säkularisierungsprozeß zunächst einmal als Bedrohung und Verlust, weshalb sie sich in eine Sondergesellschaft zurückzogen. Gleichzeitig strebten sie aber (über die Bildung katholisch-politischer Organisationen) Machtpositionen im politischen Bereich an (politischer Katholizismus), wodurch sie zuerst zur Emanzipation, längerfristig aber zur Modernisierung und eben auch wieder zur Säkulari-

sierung gelangten. Der Milieukatholizismus von einst, der das Verhalten der Gläubigen bis ins einzelne bestimmt hatte, hörte damit auf zu greifen. Das ist also eine ziemlich paradox anmutende Situation. Die katholischen Verbände waren bei ihrer Gründung antimodernistisch ausgerichtet; die durch sie bedingte Emanzipation des Laienelementes trug aber zur Modernisierung der Kirche bei, insofern dadurch pluralistische und demokratische Verhaltensweisen zum Tragen kamen. Altermatt formuliert: „Zwar war das katholische Milieu als ultramontaner Schutzwall gegen die moderne Welt geschaffen worden, löste aber im Katholizismus selber unaufhaltsam voranschreitende Modernisierungsprozesse aus. Das katholische Vereinswesen wurde für den Katholizismus zum Laboratorium und Promotor einer emanzipatorischen Kirche“ (62). Zu dieser gehört es aber auch, daß dem Individuum Rechnung getragen wird. Damit zerbröckelt das geschlossene katholische System. Es ist falsch, dem 2. Vatikanum an dieser Entwicklung, die längst im Gange war, schuld zu geben (das Konzil darf ja nicht isoliert von den gesellschaftlichen Entwicklungen gesehen werden), wohl aber ist es Ausdruck eines Modernisierungsschubes, der zu jenen Spannungen und Polarisierungen in der Kirche geführt hat, die wir gegenwärtig erleben. Als Beleg hierfür könnten viele Bewegungen und Gruppierungen in der Kirche, die die alten „Sicherheiten“ wiedergewinnen und der erfolgten Rationalisierung gegensteuern möchten, genannt werden.

Wir konnten hier nur *eine* Entwicklungslinie — und diese sehr vergrößernd — nachzeichnen. Das auch sprachlich gut lesbare Buch enthält darüber hinaus eine Fülle von Informationen und Erklärungsversuchen für den Wandel des Schweizer Katholizismus. Verblüffend ist es, daß die gemachten Beobachtungen im großen und ganzen auch auf Länder wie Österreich zutreffen, obwohl doch hier scheinbar ganz andere Voraussetzungen gegeben waren (kein Minderheitenkatholizismus!). Der Verfasser weist aber auf die Diasporasituation des Katholizismus in der modernen Gesellschaft insgesamt hin (260), was erklären dürfte, daß die Unterschiede der Entwicklung gar nicht so groß sein können, mögen nun Katholiken in kleineren oder größeren geschlossenen Räumen zusammenleben.

Es lohnt sich, das interessante Buch auch dann zu lesen, wenn man nicht speziell über die Schweiz informiert werden will. Es kann zwar keine Rezepte anbieten, wie die Gegenwart zu bewältigen ist, es schärft aber den Blick für Vorgänge und Entwicklungen, die man kennen muß, wenn man ihnen begegnen will.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ **HELLER ANDREAS** u. a. (Hg.), *Religion und Alltag*. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen. Böhlau, Wien 1990. (301). S 380.—/DM 54,—.

Die Kirchengeschichtsschreibung ist bisher fast ausschließlich „von oben“, d. h. von Institutionen und leitenden Persönlichkeiten her, konzipiert gewesen.

Mit diesem Buch liegt, wenn auch vorwiegend auf die 1. Hälfte des 20. Jhs. und auf Österreich bezogen, ein interessanter Versuch vor, aufgrund autobiographischer Aufzeichnungen einfacher Menschen den umgekehrten Weg zu gehen, d. h. zu zeigen, welche Rolle die (katholische) Religion im Leben der gewöhnlichen Gläubigen gespielt hat, wie sie ihr Denken und Handeln beeinflusst hat. Dabei wird einerseits deutlich, wie stark die durch Priester vermittelte Theologie im Alltag rezipiert wurde, andererseits aber auch, wie sehr sich von der offiziellen Theologie abweichende Vorstellungen herausgebildet haben, z. B. daß ein unschuldig verstorbene Kind ein „Engel“ werde. An Sachverhalten, die tief ins Leben der Menschen eingriffen, werden in den einzelnen Artikeln Himmel und Hölle, Heiligenverehrung, Sakramentenfrömmigkeit, der Dienst am Altar (Ministrantendienst), das Gebet, die Bedeutung einzelner Feste, das Sterben und die Funktion von Bildern behandelt, und zwar jeweils, wie bereits betont, aufgrund autobiographischer Berichte von Vertretern des Volkes. Nicht alle Beiträge sind gleich gut. Die Ausführungen von P. Bohaumilitzky und I. Nägl z. B. basieren auf einer zu schmalen Quellenbasis, gelegentlich stört der etwas aufgeklärte Ton (etwa bei A. Heller), auch sprachliche Mängel finden sich (z. B. Wortneuschöpfungen wie „Verschriftlichung“ oder „fokussieren“). Insgesamt aber verdient das Werk, das gute Einblicke in die Ausdrucksformen und den Wandel der Religiosität vermittelt, die Beachtung der Fachwelt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ RENOLDNER SEVERIN, *Widerstand aus Liebe*. Mahatma Gandhi, die Gewaltfreiheit und die Neuen Sozialen Bewegungen. Publik Forum Dokumentation, Oberursel 1990. (204). Brosch. DM 22,—.

Die vorliegende Veröffentlichung ist die überarbeitete Fassung der Dissertation, die Vf. 1987 an der Theol. Fakultät Innsbruck eingereicht hat. Der Ausgangspunkt der Beschäftigung mit Gandhi sind die aktuellen Formen des Widerstandes gegen legitim zustandegekommene Gesetze und der zivile Ungehorsam, wie sie gegenwärtig in westlichen und östlichen Gesellschaften diskutiert und praktiziert werden und durch die gerechtere und lebensfreundlichere Verhältnisse erreicht werden sollen. Der überwiegende Teil des Buches befaßt sich mit den religiösen Hintergründen, die das Denken und Leben Gandhis bestimmten, und der Wahrheitssuche und der Gewaltlosigkeit, die sich daraus ergaben. Es ist Vf. zu bescheinigen, daß er nicht nur die verfügbaren Quellen qualifiziert bearbeitet hat, sondern daß er auch mit einer großen Einfühlungsgabe ans Werk ging.

Noch bevor die Gewaltlosigkeit zur (politischen) Methode wird, ist sie eine Glaubensentscheidung, die in der eigenen Seelenstärke begründet ist und die sich weder durch die Zahl der eigenen Opfer noch durch den Erfolg oder Mißerfolg als richtig oder falsch erweist. Es werden aber auch die Vielschichtigkeit und die Vielfalt der Formen deutlich, in denen sich Gewaltlosigkeit äußert, und es wird sichtbar, wie sehr sich das, was landläufig als Gewaltlosigkeit,

Pazifismus oder passiver Widerstand verstanden wird, vom Anliegen Gandhis unterscheidet. Gewaltfreiheit und die Aktionen, die von ihrem Geist getragen sind, sind keine leichte Sache, und es ist nicht zu übersehen, daß sie von dem, dem gegenüber sie praktiziert werden, als durchaus gewalttätige Begrenzung seiner Möglichkeiten erfahren werden.

In einem kurzen letzten Kapitel, in dem die Frage nach einer möglichen Übertragbarkeit auf Europa aufgeworfen wird, werden die allgemein gültigen Grundsätze der Methode Gandhis noch einmal zusammengefaßt. Vielleicht ist über die Übertragbarkeit in andere gesellschaftspolitische Situationen auch nicht mehr zu sagen. Das primäre Anliegen ist das Finden einer inneren Überzeugung, die immer auch zugleich Glaubensüberzeugung ist, und die Bekehrung zu ihr. Aus dieser inneren Haltung, die einer ständigen Läuterung bedarf, ergeben sich dann die hier und jetzt notwendigen Aktivitäten. Die Gefährdungen, die der inneren Haltung drohen, können in Gesellschaften, die von einem wachsenden Individualismus und von Nationalismen geprägt sind, anderswo liegen als diejenigen, mit denen sich Gandhi auseinandersetzen hatte. Auch sind die Probleme der Atomkraft, der Rüstung, oder der Umweltzerstörung wohl nicht einfach gleichzusetzen mit der täglichen Lebensbedrohung, die von dem Fehlen der notwendigen Nahrungsmitteln kommt. Man ist daher Vf. dankbar, daß er der Versuchung widerstanden hat, Parallelen herzustellen, die sich bei genauerem Zusehen als zu vordergründig erweisen würden.

Linz

Josef Janda

■ WOHLGENANNT LIESELOTTE / BÜCHELE HERWIG, *Den öko-sozialen Umbau beginnen: Grundeinkommen*. (Soziale Brennpunkte, Bd. 15). Europaverlag, Wien 1990. (256). Ppb. DM 32,—/ S 228.—.

Das Buch der wissenschaftlichen Mitarbeiterin der Kath. Sozialakademie Österreichs und des Prof. f. Sozialethik an der Theol. Fakultät der Univ. Innsbruck basiert auf einer Arbeit, die die beiden Autoren im Jahre 1985 in derselben Reihe unter dem Titel „Grundeinkommen ohne Arbeit. Auf dem Wege zu einer kommunikativen Gesellschaft“ ediert haben. Grundeinkommen unterscheidet sich seinem Begriffe nach vom Mindestlohn, der an Erwerbsarbeit gekoppelt ist, und auch von der Sozialhilfe, deren Gewährung von Bedingungen wie Armut, Hilfsbedürftigkeit und Arbeitsunfähigkeit abhängt. Es ist eine „bedingungslose“ Zuwendung der Gesellschaft an das Individuum.

Für die Autoren stellt das Grundeinkommen keine isolierte Maßnahme dar, sondern einen Baustein im öko-sozialen Umbau der Gesellschaft. Auf die Beachtung dieses ihres Vorbehaltes legen sie großen Wert. Sie sind der Auffassung, die Aktion Grundeinkommen müsse sofort in Angriff genommen werden, weil die herrschende Ideologie von einem endlosen quantitativen Wachstum die ökologische Selbstauslöschung der Menschheit impliziere und weil heute selbst in den entwickelten Gesellschaften die Ausgrenzung von verarmenden Minderheiten

durch wirtschaftlich potente Mehrheiten trotz der herrschenden Hochkonjunktur weiter eskaliere — das Gespenst der „Zweidrittel-“, wenn nicht „Eindrittelgesellschaft“ drohe.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile. L. Wohlgenannt zeigt im ersten Teil (15—156) was „Grundeinkommen“ ist, warum es sozial notwendig und wie es realisierbar ist, konkret übrigens auch in Österreich. Bei der Autorin erscheint das Grundeinkommen als eine Generallösung des Problems der sozialen Sicherheit, zu der sich seit 1948 (Menschenrechtskonvention) die kontinentaleuropäischen Staaten konkret verhalten fühlen. Sehr gut und informativ daher die knappe Darstellung aller bislang entworfenen und praktizierten Lösungsvorschläge in Richtung Grundeinkommen (ihre „Idee“, ihr „Prinzip“, ihre bisherige geschichtliche Entwicklung). Unter anderem zeigt W. das französische Modell (Einkommensprüfung seitens der Behörde und Aufstockung der Einkommen, die unter dem Existenzminimum liegen, durch die öffentliche Hand — eine Bringschuld der Gesellschaft), sowie die weitest fortgeschrittene Planung, nämlich die Hollands (in Bälde: bedingungsloses Grundeinkommen ohne Armutsprüfung). W. entwirft ein konkretes Modell für Österreich, zeigt seine Finanzierbarkeit und schrittweise Einführbarkeit. Es gelingt ihr einigermaßen plausibel zu machen, daß die resignative Feststellung: „Grundeinkommen wäre schön, aber es ist nicht finanzierbar“ in dieser pauschalierenden Simplifikation nicht stimmt. Einen — u. E. etwas zu kurzen — Blick wirft W. auch auf die Konkretisierbarkeit des Grundeinkommens in Ostmitteleuropa und in der „Dritten Welt“. Wenn man, wie der Rezensent, noch in der „alten“ katholischen Gesellschaftslehre großgeworden ist, die die von Prinzipien ausgehende, deduktive sozialtheoretische Reflexion gewöhnt war, so deutet einem, daß hier der Versuch vorliegt, das Prinzip „soziale Gerechtigkeit“ unter Vorbetonung des Versorgungsprinzips bei möglichstster Wahrung des Leistungsprinzips in heutigen empirischen Bedingungen sicherzustellen. Im Gegensatz zu ihrem in derselben Reihe zum Thema Grundeinkommen erschienenen „Vorläufer-Buch“ (dort ging es um Solidarität und soziale Kommunikation) sehen die Autoren nunmehr die Einführung des Grundeinkommens global, auf Weltebene, als notwendige Bedingung, wenn der soziale und ökologische Zerstörungsprozeß, der gegenwärtig läuft, aufgehalten und abgewendet werden soll. Der Darlegung und Verteidigung dieser anspruchsvollen Grundthese unterzieht sich H. Büchele im zweiten Teil des Buches (157—241). Er tut dies in drei Abschnitten. Im ersten Teil liefert er eine engagierte Analyse der Grundmechanismen der Wirtschaftsgesellschaft (so etwa die parasitären Strategien der Nutzenverfolgung, die Symptomkurpolitik als Staatsdirigismus im Kleide des Versorgungsstaates, die Tendenz zur „Zweidrittelgesellschaft“, die zunehmende Zerstörung der Lebenswelt). Im zweiten Abschnitt skizziert er einige „lokale“ Antworten auf die globale Krise, Elemente einer Strukturreform, die an die Stelle der Symptombehandlung treten sollen, alles unter dem Stichwort: öko-sozialer Umbau, damit Täter und Opfer der

ökologischen Veredelung aus dieser ihrer Rolle ausbrechen können; es geht um die Nützung der geschichtlichen Chance, die Erwerbsarbeitsgesellschaft in eine Tätigkeits- und Bildungsgesellschaft umzubauen. Hier hat die materielle Grundsicherung ihren logischen Platz. Hier wird Büchele vollauf sozialethisch und skizziert die ethischen Implikationen des Umbaus. Im dritten Abschnitt widmet sich B. dem Dienst, den das Grundeinkommen für die Neuordnung der Gesellschaft zu leisten hat. Es geht um die These: Das Grundeinkommen gewährt die Chance zu neuer persönlicher Freiheit, zu neuer Initiative, zu geringerer Erpreßbarkeit, zu sozialer Phantasie, zu Mut zum Experiment, es bleibt also Baustein einer „kommunikativen Gesellschaft“ (ein terminus technicus speziell Bücheles). Bücheles Argumentation ist hier von suggestiver Plausibilität, was die „lokale Ebene“, allenfalls die einzelstaatlich organisierte Gesellschaft betrifft. Ich vermisste den argumentativen Beleg der Grundthese, wonach das Grundeinkommen ein wesentliches Element darstellt, um auf Weltebene den sozialen und ökologischen Zerstörungsprozeß abzuwenden.

Ein auch für den „Laien“ durchaus lesbares Buch von beachtlicher analytischer Kraft und dem Anspruch, eine gesellschaftliche Realutopie plausibel vorzutragen. Eine recht beachtliche Bibliographie, ein (etwas mager ausgefallenes) Register und ein praktisches Glossarium, das die gängigsten Fachausdrücke erklärt, erhöhen die Wirkung des vorgelegten höchst zeitgemäßen Denkanstoßes.

Linz

Georg Wildmann

■ STEFFENS HELLMUT, *Der ge-(schein-)heiligte Sonntag*. Fakten und Meinungen zur Sonntagsarbeit. Josef Knecht, Frankfurt am Main 1990. (152). Ppb. DM 24,80.

„Gib der Seele einen Sonntag und dem Sonntag eine Seele“, so mahnte einst Peter Rosegger. Wer weiß aber, daß allein in der Bundesrepublik Deutschland sonntags etwa 3,6 Millionen Menschen im Dienst ihrer Mitbürger arbeiten?

Hellmut Steffens, in der Wirtschaft als engagierter Christ tätig, hat in diesem schmalen Band Daten und Fakten über die Bedeutung (und Bedeutungslosigkeit) des christlichen Sonntags in unserer Leistungsgesellschaft zusammengestellt und konfrontiert die gegenwärtige Situation mit Aussagen aus der Heiligen Schrift sowie einem kurzen Rückblick auf die Entfaltung und Gestaltung des christlichen Sonntags. Abschließend bietet er realisierbare Lösungsvorschläge zu einer Erneuerung der christlichen Sonn- und Feiertagskultur. Die knappe Darstellungsweise und das reiche Datenmaterial machen dieses Bändchen zu einer guten Unterlage für Gesprächsrunden.

Linz

Josef Hörmandinger

■ NIEWIADOMSKI JÓZEF (Hg.), *Verweigerter Mündigkeit? Politische Kultur und die Kirche*. (theologische trends, Bd. 2). Österreichischer Kulturverlag, Thaur 1989. (256). Kart. S 198.—.

Die Lehrenden des Mittelbaus der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck beweisen nach

dem erfolgreichen ersten Band über den Fundamentalismus („Eindeutige Antworten?“) im vorliegenden zweiten Band ihrer Reihe aufs neue, daß sie die kirchliche Gegenwart kennen und auch etwas zu ihr zu sagen haben. Wiederum handelt es sich ursprünglich um eine Ringvorlesung, „die noch vor der Zuspitzung der Kontroversen (im Frühjahr 1989) bereits im SS 1988 stattgefunden hat“ (14). Es geht darum, ob die Kirche die Mündigkeit ihrer Gläubigen im politischen Verantwortungsbereich fördert oder eher zu passiver Obrigkeitshörigkeit erzieht, und, damit zusammenhängend, ob es in der Kirche selber als einzige politische Kultur nur den bedingungslosen Gehorsam geben könne, ohne Mitverantwortung und Mitsprache. Die Auseinandersetzung geschieht auf der biblischen, ekklesiologischen, liturgischen, feministischen, entwicklungspsychologischen, religionspädagogischen und demokratiegenetischen Ebene. In einem abschließenden Essay verweist der Herausgeber auf die prophetische Tradition, daß Gehorsamsverweigerung Glaubensvollzug sein kann: Protest und Kritik sind nicht nur Ungehorsam. Die Beiträge sind informativ und zur Sache. Der Rezensent ist persönlich dankbar für den literaturgeschichtlichen Beitrag Pakics, wie bis zum Konzil die liturgische Kompetenz des Volkes konsequent auf den Priester allein reduziert wurde. Oder für die Ausführungen Oberforchers speziell über die Synagoge als Modell mündiger Gemeinde.

Ein weiterer fruchtbarer Ansatz könnte sein, vom Gespräch, einer menschlichen Urgebenheit, als der ursprünglichen „Mündigkeit“ auszugehen: daß nämlich jeder jedem etwas zu sagen habe, das Seindürfen nämlich und unter Christen das Seindürfen in Christus. Dem Anliegen dienlich wäre das Vermeiden des Anscheins, daß die Demokratie und ihre Methoden zu unbesehen „getauft“ werden; Communio ist noch einmal etwas anderes als Demokratie. Vermutlich erblich-patriarchalisch bedingt ist die Versuchung, die feministische Methodik in der Bibelinterpretation maskulinisch anzuwenden. Die Reihe hat einen Anfang, der verpflichtet.

Linz

Johannes Singer

RELIGIONEN

■ SCHIMMEL ANNEMARIE u. a., *Der Islam III. Islamische Kultur — Zeitgenössische Strömungen — Volksfrömmigkeit*. (Die Religionen der Menschheit Bd. 25, 3). Kohlhammer, Stuttgart 1990. (XII, 486). Ln. DM 132,—.

Nach dem Erscheinen zweier ausschließlich dem klassischen Islam gewidmeten Studien in der Reihe „Die Religionen der Menschheit“ (Bde. 25, 1—2) liegt nun der dritte Band dieser Reihe vor, der grundsätzlich dem zeitgenössischen Islam gewidmet ist. Es werden hierin nicht nur verschiedene Aspekte der islamischen Kultur — vom Fundamentalismus über Volksfrömmigkeit bis zum Sufismus — und vielfältige Entwicklungen des Islams in unseren Tagen erörtert, sondern die Studie befaßt sich auch mit aktuellen Problemen, die die islamische Welt seit der Begegnung mit Europa beschäftigen. Diverse renom-

mierte Islam-Gelehrte versuchen anhand ausgewählter Themen die Welt des zeitgenössischen Islams zu zeichnen:

A. Schimmel: Vorwort, T. Nagel: Theologie und Ideologie im modernen Islam, K. Dilger: Die Entwicklung des islamischen Rechts, B. Scarica Amoretti: Die historische Entwicklung der Sekten im Islam, A. Schimmel: Sufismus und Volksfrömmigkeit, Diers.: Künstlerische Ausdrucksformen des Islams, J. Ch. Bürgel: Themen und Tendenzen der zeitgenössischen Literatur in der islamischen Welt, A. Schimmel: Europa und der islamische Orient, W. Walther: Die Frau im Islam, Munir D. Ahmed: Ahmadiyya: Geschichte und Lehre, Khalid Durán: Der Islam in der Mehrheit und in der Minderheit, P. Heine: Literaturhinweise.

Gewünscht hätte man sich noch Beiträge über spezielle Entwicklungen bzw. kulturelle Ausprägungen des Islams in Afrika, China, der Sowjetunion u. a.; dies vor allem deswegen, weil anstelle des einen oder anderen Beitrages (so wichtig und interessant die einzelnen ausgewählten Themen für sich genommen auch sein mögen) andere Perspektiven das Bild des darzustellenden Islams wohl eher erweitert hätten. Trotzdem bietet die Studie auch in dieser Zusammenschau nicht nur einen guten Einblick in die „islamische Seele“, sondern auch in das Ringen der islamischen Welt um ihr Selbstverständnis angesichts des ungeheuren Anspruches seiner eigenen Geschichte für die von der Moderne geprägte Gegenwart.

Graz

Karl Prenner

■ KHOURY ADEL THEODOR, *Wer war Muhammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch*. Herder, Freiburg 1990. (126). DM 10,90.

Der aus dem Libanon stammende und jetzt an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Münster tätige Religionswissenschaftler hat besonders als Kenner des Islam einen guten Namen. Was ihn auszeichnet, ist nicht nur eine profunde Sachkenntnis, sondern auch die Fähigkeit, diese in einer verständlichen und gut lesbaren Sprache zu vermitteln. Das vorliegende Bändchen eignet sich sowohl als Erstinformation wie auch als weitere Einführung in Glauben und muslimisches Denken.

Es werden zunächst die Etappen im Leben Muhammads beschrieben und dann dessen Auseinandersetzungen und Beziehungen zu den Juden und Christen, mit denen es immer wieder Berührungspunkte gab. Zuletzt wird aufgezeigt, was Muhammad für die Muslime ist und was er für die Christen sein kann. Die umfassenden Kenntnisse des Koran machen es Khoury möglich, daß er seine Aussagen immer wieder mit Stellen aus dem Koran belegt, wodurch aber auch deutlich wird, daß es im Hl. Buch des Islam verschiedene Akzentsetzungen gibt, die durch die jeweilige geschichtliche und politische Situation mitbedingt sind.

Khoury verschweigt die religiösen, wirtschaftlichen und politischen Spannungen nicht, die durch das Auftreten des Propheten entstanden sind, und auch nicht die Auseinandersetzungen, die sich daraus ergaben und die in ihrer Gewalttätigkeit ein Spiegelbild der damaligen Zeit sind. Khoury bleibt jedoch

nicht bei diesen Auseinandersetzungen stehen; seine Darstellungen strahlen Gelassenheit und Geduld aus. Sie suchen nach Möglichkeiten für eine Verständigung und sie sind getragen von der Hoffnung, daß aus Weggefährten und Gegnern Weggefährten und Partner werden; eine Hoffnung, der gerade in den gegenwärtigen Konfliktsituationen jede Unterstützung gut tut.

Linz

Josef Janda

■ RISSE GÜNTHER, *Gott ist Christus, der Sohn der Maria*. Eine Studie zum Christusbild im Koran. (275). Verlag Borengässer, Bonn 1989. Geb. DM 34,—.

Ziel dieser Untersuchung ist es, den Einfluß des Monophysitismus auf die christologischen Teile des Koran aufzuzeigen. Diese arbeitsmethodische Beschränkung auf den Monophysitismus ergibt sich für den Autor aus dem zeitgeschichtlichen Kontext, denn nach den beiden Konzilien Ephesos und Chalkedon sei es nicht mehr der Nestorianismus gewesen, sondern der Gegensatz zwischen den chaldäonischen Dyophysiten und den Monophysiten, der in der Folgezeit den christlichen Osten beherrschte. Vorausgesetzt bzw. im Laufe der Untersuchung erwiesen wird weiters, daß Muhammad um diese christologischen Streitigkeiten nach Chalkedon gewußt hat.

In fünf Arbeitsschritten entwickelt der Autor das Bild einer vom Monophysitismus beeinflussten koranischen Christologie. Nach einer „Hinführung“ behandelt er das „Christentum in Arabien in vorislamischer Zeit“ (S. 35–96); es folgen das „orientalische Christusbild“ (S. 97–151) mit dem Schwerpunkt monophysitisches Christusbild und das „Christusbild Muhammads“ (S. 152–217). Zuletzt resümiert der Autor über die sich daraus ergebenden Folgerungen für ein Gespräch mit dem Islam (S. 218–228). Als Muhammad im 6. Jahrhundert auftrat, sei das Christentum vor allem in seiner monophysitischen Ausprägung (von Syrien und Äthiopien aus) auf der arabischen Halbinsel vorgedrungen. Historisch bezeugt ist die Christengemeinde von Naḡran, die der Autor als monophysitische Gemeinde nachzuweisen sucht (entgegen Schedl u. a.). Vor allem die syrisch-semitischen Traditionen Ephraems des Syrers waren es, die auf Muhammad entscheidenden Einfluß ausübten: Endgericht, Paradies und Hölle, jungfräuliche Geburt Jesu. Der Konnex mit diesen Traditionen wird auch für die Leugnungen des Kreuzestodes Jesu und seine Erhöhung im Koran postuliert. Die Ablehnung des Kreuzestodes Jesu durch Mohammad vergleicht der Autor mit der innermonophysitischen Diskussion um die Leidenslosigkeit Christi. Von Muhammad werde demnach nicht die Historizität des Todes Jesu geleugnet, sondern entsprechend dem koranischen Gottes- und Prophetenbild sein gewaltsamer Tod am Kreuz, welcher zur Allmacht Gottes in Widerspruch stünde (nach Schedl, der von der doketisch-agnostischen Christologie ausgeht, habe Muhammad den Kreuzestod nicht geleugnet). Muhammad wendet sich im Koran auch konkret gegen die Dogmen der Christen, die die Botschaft Jesu verfälschen, indem sie behaupten

„Gott ist Christus, der Sohn der Maria“. Diese einseitige Vergottung Jesu sei aber wiederum nichts anderes als monophysitisches Denken, mit dem Muhammad konfrontiert war.

Die Arbeit bietet in ihrer Methodik und ihren Problemstellungen so manch wertvollen Ansatz, der überdacht werden sollte. Trotzdem muß in Hinblick auf das Arbeitsziel — monophysitischer Einfluß — gefragt werden, ob eine solche Einschränkung der Sache gerecht wird, oder ob nicht vielmehr die Gestalt des Christentums auf der arabischen Halbinsel durch seine spezielle Ausprägung vielfältiger und vernetzter war, so daß man nicht so einfach analytisch trennen und zuordnen kann. Weiters, und dies folgt aus dem eben Gesagten, sollte man mit der Angabe von „Wissen“ bzw. „Nichtwissen“ Muhammads um die einzelnen christologischen Richtungen wohl vorsichtiger sein, denn eine gottmenschliche Perspektive in Jesus von Nazareth, wie sie das Christentum kennt, ist im Koran von vornherein ausgeschlossen.

Graz

Karl Prenner

■ GRATZL KARL (Hg.), *Die heiligsten Berge der Welt*. (160). Verlag für Sammler, Graz 1990. (160). Geb. S 680,—.

Das Buch beschreibt und erschließt die wichtigsten heiligen Berge Europas und Asiens: Olymp (G. Petersmann); Parnas (G. Petersmann); Athos (H. Hunger); Sinai (J. Marböck); Azat Masis (Ararat, H. D. Galter); Kailasa (Westtibet, A. Loseries); Nyan-tchen Thanglha (Zentraltibet, R. Kaschewsky); Burghan Haldun (Mongolei, K. Uray-Köhalmi); Miwa und Fuji (Japan, J. Kreiner).

Berge waren und sind für Menschen nicht nur natürliche und alltägliche Gegebenheiten, sondern sie werden durch den machtvollen Eindruck, den sie auf Menschen ausüben, in einer religiösen Welt- und Lebensdeutung zu Orten, an denen der Mensch dem Numinosen begegnet. Sie machen dem Menschen seine Kleinheit bewußt, sie überragen ihn und verweisen ihn dadurch auf eine ihn überragende und nicht ohne weiteres zugängliche Welt. Der gläubende Pilger erfährt in ihnen die religiöse Wirklichkeit, in die sein Leben eingebettet ist; wer sie aus religionswissenschaftlichen Gründen aufsucht (in Beschreibungen, in Bildern oder geographisch), findet dort religiöse Ausdrucksformen, die ihm viel von der religiösen Überzeugung der Menschen erzählen können.

Was den vorliegenden Band auszeichnet, sind die Texte, die in einer umfassenden Weise einen Zugang zu den beschriebenen heiligen Bergen ermöglichen. Die einzelnen Autoren sind Fachleute auf ihrem Gebiet und sie vermitteln nicht nur geographische und kulturgeschichtliche Informationen, sondern machen mit großer Einfühlung auch den jeweiligen religiösen Hintergrund deutlich, der in der Verehrung eines Berges zum Ausdruck kommt. Die äußerlich sichtbare und gewaltige Erscheinung eines Berges vermischte sich so mit seiner religiösen Bedeutung, die er durch die religiöse Überzeugung gläubiger Menschen bekommt. Auch wenn das

angeführte Urteil auf alle Beiträge zutrifft, so gilt es für die Darstellungen des Sinai und des Kailasa in besonderer Weise.

Die Texte werden unterstützt und ergänzt durch geographische Skizzen, durch Zeichnungen und durch Fotos. Die Fotos illustrieren, kommen aber weder in ihrer Auswahl und Anordnung noch in ihrer drucktechnischen Wiedergabe an die Aussagekraft der Texte heran.

Linz

Josef Janda

■ PANIKKAR RAIMON, *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben.* (189). Kösel, München 1990. Geb. DM 36,—.

Was dieses Buch von anderen Veröffentlichungen, die sich um einen Dialog der Religionen bemühen, unterscheidet und auszeichnet, sind die Intensität und die Qualität, die P. für einen solchen Dialog fordert. Die Vorstellungen, die P. von einem interreligiösen Dialog hat, sind radikal. Wer Dialog und Begegnung will, muß sein eigenes Haus und die Sicherheiten der eigenen Position verlassen können und sich auf einen Weg begeben, von dem er zunächst nicht weiß, wohin er ihn führt. Die Wanderung, die einen der eigenen Überzeugung treu bleiben läßt und einen zugleich von dem wegführt, was das eigene Leben geprägt und einem Heimat gegeben hat, vollzieht sich auf einem schmalen Grat. Es ist ein Weg, der nicht jedermanns Sache ist und den man nicht raten oder empfehlen kann. Was P. beschreibt, ist nicht nur eine philosophisch-theologische Reflexion, sondern offensichtlich die Reflexion über die Erfahrung, die er auf diesem Weg gemacht hat.

P. rührt an ernste und tiefe Fragen, auf die weder eine fröhliche Unbekümmertheit noch ein ängstliches Festhalten an der eigenen Wahrheit eine adäquate Antwort geben können. Es handelt sich um einen Prozeß, der dem, der ihn geht, immer wieder ein Umdenken und Umbrechen (Metanoia) abverlangt. Sollte jemand der umfassenden Radikalität, die P. an den religiösen Dialog stellt, nicht zustimmen können, so bleiben dennoch eine Reihe bedenkenswerter Überlegungen. Wer den Dialog sucht, darf dies nicht in der Haltung der Epoché tun; d. h. er soll und darf bei einem interreligiösen Gespräch nicht von der eigenen religiösen Überzeugung absehen und damit das, was ihn im Innersten erfüllt, ausklammern. Von großer Bedeutung für den religiösen Dialog ist sodann die Unterscheidung zwischen dem Glauben, der das grundlegende Ausgerichtetsein eines Menschen auf die nie ganz erfassbare jenseitige Wirklichkeit meint, und dem Bekenntnis, in dem der Glaube auf eine bestimmte Art und Weise zum Ausdruck gebracht wird.

Beachtenswert ist schließlich das letzte Kapitel, in dem der buddhistische Begriff der Leere und des Nirvana dem christlichen Begriff der Fülle und des Heiles gegenübergestellt wird und in dem behutsam die Frage aufgeworfen wird, was die Weltanschauung des Humanismus, die derzeit weitgehend das westliche Denken bestimmt, im Denkbereich des Buddhismus und des Christentums bedeutet.

Linz

Josef Janda

SPIRITUALITÄT

■ MEISTER ECKHART, *Die Gottesgeburt im Seelengrund.* Vom Adel der menschlichen Seele. Herausgegeben und eingeleitet von Gerhard Wehr. (Herder-Taschenbuch Band 1610. Serie „Texte zum Nachdenken“). (128). Herder-Verlag, Freiburg 1990. Kart. DM 9,90.

Gerhard Wehr, bekannt durch zahlreiche Publikationen zur Geschichte der Spiritualität und der Esoterik, legt eine Anthologie mit Texten aus dem deutschsprachigen Werk Eckharts vor, die in Kernthemen und zentrale Anliegen des wohl bedeutendsten christlichen Mystikers des Mittelalters einführen und „zum Nachdenken“ einladen. In einer knappen „Einleitung“ (7–26) werden lebensgeschichtliche Zusammenhänge und der zeit- und geistesgeschichtliche Ort des Wirkens Eckharts umrissen. Ausgewählte „Literaturhinweise“ (125) nennen weiterführende Darstellungen. Die über fünfzig, oft sehr kurzen Textauszüge werden in fünf Abschnitten thematisch geordnet: „Vom edlen Menschen“, „Worte der Unterweisung“, „Geeint sein und verwandelt werden“, „Gott und die Seele“, „Unterwegs zur Gottesgeburt“. Skopusartige Zwischenüberschriften des Herausgebers geben weitere thematische Hinweise. Wehrs Übersetzung der mittelhochdeutschen Texte zeichnet sich durch zahlreiche syntaktische und semantische Freiheiten gegenüber dem Originaltext aus. Einzelne umschreibende und erläuternde Erweiterungen in Klammern geben zusätzliche Lesehilfen, die jedoch nicht immer überzeugen. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit einzelnen Akzenten kann hier nur ansatzweise geschehen. Fragwürdig scheinen mir Modernisierungen, die vom „(minderwertigen) Selbst“ (78) oder „(niederen) Ich“ (32) sprechen. Zu kontrollieren wären die Übersetzungen von mhd. „wesen“ durch nhd. „Sein“ bzw. „Wesen“. Zu diskutieren wäre die Interpretation des Eckhartschen Ansatzes nach dem Modell des klassischen Stufenschemas (19,22). Eine Einordnung der Textfragmente in den Kontext des jeweiligen Argumentationszusammenhangs durch Ein- oder Überleitungen unterbleibt. Da auch auf die wenigstens exemplarische Wiedergabe und Interpretation eines Ganztextes in seinem Zusammenhang verzichtet wird, kann die vorliegende Veröffentlichung zwar Impulse für ein erstes Nachdenken geben und Interesse für eine weitere Beschäftigung mit Eckhart wecken. Wer sich jedoch grundlegend mit dem Werk Eckharts befassen will, bleibt weiterhin auf die — ebenfalls in Taschenbuchausgaben vorliegenden — Textsammlungen von J. Quint (M. E., Deutsche Predigten und Traktate, München 1979) und D. Mieth (M. E., Einheit im Sein und Wirken, München 1986) verwiesen. Eine ausführlichere darstellende Einführung in Leben und Werk Meister Eckharts wurde vom Verfasser der besprochenen Anthologie in der Serie der „rororo bildmonographien“ veröffentlicht (Gerhard Wehr, Meister Eckhart. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1989). Auf sie sei abschließend empfehlend hingewiesen.

Berlin

Werner Simon

■ GRESHAKE GIBBERT/WEISMAYER JOSEF (Hg.), *Quellen geistlichen Lebens*. Band 3: Die Neuzeit. (360). Grünewald, Mainz 1989. Ln. DM 48,—.

Nach dem ersten Band über „Die Zeit der Väter“ und dem zweiten Band über „Das Mittelalter“ liegt nun auch der dritte Band mit „Quellen des geistlichen Lebens“ vor. Über die gewiß nicht leicht zu beantwortende Frage nach den Kriterien der Auswahl geben die Herausgeber im Vorwort Rechenschaft. Im Hintergrund der vorgestellten geistlichen Schriftsteller und ihrer Texte stehen als Schwerpunkte neuzeitlicher Spiritualität die Aspekte „Der Einzelne vor Gott“, „Neuzeitliche Mystik“ und „Mystik und Weltsendung“. So finden sich in diesem Band nicht nur M. Luther, Ignatius von Loyola, als Vertreter der Spiritualität des Karmels Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz und Thérès Martin, sondern vor allem auch bislang im deutschen Sprachraum kaum bekannte Vertreter der französischen Spiritualität (Olier, Lallement, Surin, Causade usw.); des weiteren Klassiker (wie z. B. Fénelon, Newman, Kierkegaard) und Vertreter eines ausgesprochen sozial engagierten Glaubens (wie z. B. Ketteler und Ragaz). M. Buber mit einem Text über die Demut vertritt entsprechend der Intention der Herausgeber den Einfluß des jüdischen Denkens, der im Zusammenfließen christlicher Quellen tatsächlich nicht übersehen werden darf. Der Wert der Sammlung wird erhöht durch präzise und sachkundige Einführungen zum jeweiligen Autor und Werk, durch ein Stichwortverzeichnis und ein Verzeichnis der Bibelstellen.

Die im Vorwort des ersten Bandes vorgenommene Grundlegung dieses dreibändigen Projektes gilt selbstverständlich auch für diesen letzten Band: Es gibt kein Leben ohne Tradition, auch kein christliches Leben. Tradition ist aber nicht unvermeidliche Beschränkung und Einengung durch Vergangenes, sondern Lebensgrund und Chance der Lebensweitung: „das beste Mittel, um gegen Engführungen des eigenen Glaubens, gegen modische Plausibilitäten und Plattitüden und oberflächliche Verharmlosungen gefeit zu sein.“ (Bd. I, 10) Die vorgelegten Texte aus der Neuzeit sind ein überzeugender Beleg für die religiöse Kraft des christlichen Glaubens, die heute nicht nur aus einer Ökumene der Weltreligionen, sondern auch aus einem so schillernden Phänomen wie New Age angefragt ist. Sie eröffnen die Möglichkeit, zu jener geistlichen Vertiefung des Glaubens zu kommen, ohne die — nach einem bekannten Wort von K. Rahner — der Christ der Zukunft der Zeit und ihren Herausforderungen nicht gewachsen sein wird.

Zugleich bildet dieser Band eine Anfrage an die theologische Wissenschaft: Hat sie nicht zu ihrem eigenen Nachteil die Quellen geistlichen Lebens als Erkenntnisquellen (*loci theologici*) des Glaubens und der Theologie viel zusehr vernachlässigt? Freilich auch die umgekehrte Frage: Wie verhalten sich die Objektivität des kirchlichen Bekenntnisses und die nicht selten persönlich geprägten Aussagen geistlicher Autoren zueinander? Fragen, die die Beschäftigung nicht ersticken, sondern initiieren sollten.

Alles in allem: dieser dritte Band stellt wie die beiden anderen eine authentische Einführung in die christli-

che Spiritualität dar, die jedem empfohlen ist, der als Christ die Kirche in unserer Zeit und in unserem Land verantwortlich mittragen möchte.

Graz

Bernhard Körner

■ BUDER WALTER, *Mystik — Ereignis radikaler Menschlichkeit?* Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk. (theologische trends 3). (189). Österr. Kulturverlag, Thaur/Tirol 1990. Kart. S 198.—/DM 28,—.

Simone Weil (1909—1943), hochgebildete Philosophin, Intellektuelle, Revolutionärin, mystische Philosophin, philosophische Mystikerin, Künstlerin des Religiösen, Zeugin des Absoluten, Kundschafterin der Existenztiefe, ist trotz relativ umfangreicher Sekundärliteratur wenig bekannt und nicht „populär“. Walter Buders Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck geht dem Zeugnis dieser Frau nach, die bewußt auf der Schwelle zur katholischen Kirche stand. Er versteht Mystik als Dynamisierung des lebensgeschichtlichen Materials. Die Bedeutung der authentischen Spiritualität Simone Weils liegt in ihrer unabdingbaren Universalität wie in ihrer existentiellen Konkretion. Durch ihre „Aufmerksamkeit“ kommt sie zu einer kompromißlosen und klarsichtigen Annahme der Wirklichkeit, die „abnegation“ ist Voraussetzung für die Zustimmung des Menschen, daß *Anderes* wirklich außerhalb von ihm existiert. Die gefährlichste Krankheit des Menschen ist die Entwurzelung: Sie führt entweder zur seelischen Trägheit oder zur hemmungslosen Aktivität, die letztlich doch tot bleibt. Die mystische Einwurzelung läßt das Übernatürliche zum operativen Prinzip des Aufbaus von Humanität werden: „Deshalb ist die Mystik der einzige Quell, dem die Tugend der Menschlichkeit entspringt“ (Schwerkraft und Gnade 152). „Die Arbeit ohne Licht der Ewigkeit, ohne Poesie, ohne Religion ist Sklaverei. Das ewige Licht liefert zwar keine Gründe, weshalb man lebt und arbeitet, aber es schenkt eine Fülle, die der Suche nach solchen Gründen enthebt“ (a.a.O. 238). In dieser Spannung zwischen Universalität und Konkretion kann Simone Weil die reine vollkommene Schönheit und zugleich das Drama des Kreuzes bezeugen: „Das Kreuz allein genügt mir“ (Lettre à un Religieux 62).

Die Dissertation leistet einen guten Einblick in Leben und Werk Simone Weils. Sie bietet außerdem einen interessanten Beitrag zur theologischen Frage der Mystik. Gerade in Zeiten, in denen Mystik auf sehr unterschiedlichen Basaren angeboten wird, gilt es, dieses Zueinander von Mystik und Solidarität aufzugreifen. Schärfer zu diskutieren wäre für das Werk S. Weils die Frage Analogie und/oder Dialektik, gerade im Hinblick auf Probleme der Ent-Werdung, der Passivität oder einer lebensverneinenden Askese als Solidarität.

Buder vertritt die gängige Meinung, daß Simone Weil bewußt ungetauft blieb. Neuere Forschungen sprechen jedoch davon, daß sie gültig getauft wurde. Vgl. dazu G. Hourdin, Simone Weil, Paris 1989, 230; J. Kuhlmann, Gültig getauft. Neues über Simone Weil, in: GuL 63 (1990), 39—42.

Linz

Manfred Scheuer

■ CIOLINIGINO (Hg.), *La spiritualità delle grandi religioni*. (Convegno di S. Spirito — Firenze). (103). Edizioni Augustinus, Palermo 1989. Lire 17.000.

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 2). Das Vat. II markiert einen Meilenstein im Verhältnis der katholischen Kirche zu den großen Weltreligionen. Im Dialog mit diesen nimmt der Strom der spirituellen Erfahrung und Praxis eine wichtige Rolle ein. Von diesem Horizont des Konzils her versteht sich dieser Sammelband, der auf Referate bei einem „Convegno di S. Spirito“ im Florenz zurückgeht.

M. Piantelli, Prof. für indische Religionen und Philosophien in Turin, erhellt den Begriff des Absoluten im Hinduismus. Hervorzuheben sind dabei seine Ausführungen über die „Nicht-Dualität“ und die „Vernichtung“ des Menschen als unbegrenzte Verfügbarkeit in der Vereinigung mit dem göttlichen Nichts.

K. England geht dem Zen, der in Europa bekanntesten Form buddhistischer Mystik nach. G. Bertuccioli skizziert die Differenz zwischen dem Konfuzianismus, in dem metaphysisches Fragen im Hintergrund und ethisches Verhalten im Vordergrund steht, und dem Taoismus mit seinen spirituellen Dimensionen. Er läßt dabei anschauliche Texte sprechen.

In den monotheistischen Religionen ist im Unterschied zu den großen östlichen Religionen die bleibende Differenz zwischen Mensch und Gott in der Begegnung stärker betont. Gott ist es, der die Initiative ergreift, der Mensch muß dafür sittlich disponiert sein. In der Kabbalä (L. Caro) kann Gott nur am gerechten Menschen handeln. Im Islam ist Mystik (z. B. der Sufismus) eine mehr oder weniger tolerierte Randerscheinung. Dabei gibt es gerade im Sufismus Zeugnisse tiefer Spiritualität. Hervorzuheben ist der Beitrag von Th. Spidlik über die christlichen orientalischen Kirchen, in denen — im Unterschied zu den westlichen Traditionen — das Wirken des Hl. Geistes heilsgeschichtlich von zentraler Bedeutung ist. Der Weg zur Vollendung des Menschen führt dabei über die Läuterung des Herzens, über die sittliche Praxis in der Observanz der Gebote zur Kontemplation.

B. Forte, auch im deutschsprachigen Raum bekannter systematischer Theologe in Neapel, hält eine theologische Auswertung der Spiritualität der großen Religionen für unmöglich. Seine kritischen Erwägungen zur Frage der Singularität und Universalität des Christusereignisses, sind weniger ein Beitrag zur Spiritualität, sondern eher fundamental-theologischer Natur.

Hoch spekulativ sind schließlich die Analysen und Reflexionen von M. Lacciari zur Thematik der homöostasis und ekstasis bei Plato und im Neuplatonismus im Unterschied zur idealistischen Identitätsphilosophie.

Der Sammelband kann selbstverständlich keine umfassende Gesamtdarstellung der Spiritualität der Weltreligionen bieten. Es ist zu wünschen, daß dieser Dialog weiter intensiviert wird.

Linz

Manfred Scheuer

KUNST

■ KIRSCHBAUM ENGELBERT (Hg.). *Lexikon der christlichen Ikonographie*. 8 Bde. Herder, Freiburg 1990 (Reprint). (2840). Ppb. DM 358,—.

Schon bei seinem ersten Erscheinen (ab 1968) stieß das LCI auf große Beachtung. Das Werk behandelt in je 4 Bänden zuerst die allgemeine (z. B. Abendmahl, Kreuz, Mensch, Tod), dann die spezielle Ikonographie zu den einzelnen „Heiligen“-Gestalten (von „Aaron“ bis „Zweihundertvierzig Märtyrer“). In 3500 Artikeln, die durch 2300 Bilder illustriert werden, ist eine solche Fülle von Information ausgebreitet, daß seriöse Kunsthistoriker, Künstler, Lehrer und Theologen auf dieses Werk nicht verzichten können. Die nun erschienene preiswerte Sonderausgabe wird zur weiteren Verbreitung des internationalen Standardwerkes beitragen.

In Einzelheiten ist bei einem so umfassenden Werk selbstverständlich auch mit Unschärfen zu rechnen, und ein Nachhinken hinter dem neuesten Stand der Forschung ist bei einem Reprint von vornherein einzukalkulieren. Vom hl. Florian wird man z. B. kaum mit dieser Sicherheit sagen können, daß im 11. Jh. eine Translatio seiner Gebeine von St. Florian b. Linz nach Rom erfolgt sei. Daß Severin von Noricum „vielleicht aus Afrika“ stamme, darf nach den Forschungen von F. Lotter als völlig überholt angesehen werden. Aufgelistete Darstellungen dieses Heiligen in Monreale und Salerno konnte ich an Ort und Stelle nicht feststellen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ SCHEELE PAUL-WERNER, *Die Herrlichkeit des Herrn*. Die Lambacher Fresken aus der Zeit des heiligen Adalbero. Echter, Würzburg 1990. (136, 42 Farb- und 2 Schwarzweißabb.). Ppb. DM 48,—/S 374,—.

Otto Demus hat die Lambacher Fresken mit Recht als den „zweifellos . . . bedeutendsten Fund an romanischen Wandmalereien des Mittelalters in dieser Generation“ bezeichnet. Sie entstanden zur Zeit des hl. Adalbero, des Bischofs von Würzburg, des einzigen in Oberösterreich geborenen und verstorbenen Heiligen, dem letzten Sproß des Geschlechtes der Grafen von Wels-Lambach, der die von seinem Vater in der Stamburg zu Lambach errichtete Kanonie in ein Benediktinerstift umgewandelt hatte. Der Neubau der Klosterkirche, den Adalbero veranlaßte, wurde mit den erwähnten Fresken zum Thema Epiphanie, Erscheinung des Herrn, ausgestattet. Rechtzeitig zum 900. Todestag des Heiligen legt sein Nachfolger auf dem Würzburger Bischofsstuhl, P. W. Scheele, diese einfühlsame Interpretation vor, die den geschichtlichen, vor allem aber den inhaltlichen Fragen gerecht wird. Die Fresken stellen nicht nur eine Bildfolge zum Thema Epiphanie dar, sondern nehmen auch Partei in den Auseinandersetzungen der Zeit. Herodes trägt die Kaiserkrone und wird damit unverkennbar nicht nur als der Gegner Christi gesehen, sondern mit dem damaligen Gegner des Papstes, Kaiser Heinrich IV., in Parallele gesetzt. Zugleich zeigen die Bilder den Ausweg aus den Pro-

blemen der Zeit (jeder Zeit) an, der immer nur in der Hinwendung auf den in Christus erschienenen Gott bestehen kann.

Das schön gestaltete Buch ist gut für Geschenkzwecke geeignet. Ein Mangel darf freilich nicht unerwähnt bleiben. Bei der engen Verknüpfung von Text und Bild wäre es unbedingt erforderlich gewesen, die Bildlegenden durch Verweise auf den Text und diesen durch ebensolche Verweise auf die Bilder zu beziehen. Da es selbstverständlicherweise das Layout nicht immer erlaubt, Wort und Bild einander gegenüberzustellen, wäre dies eine große Hilfe für den Leser, besonders bei der späteren Wiederbenützung des Buches, gewesen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ FENDRICH HERBERT, *Rembrandts Darstellung des Emmausmahles*. (Bochumer Schriften zur Kunstgeschichte, Bd. 13, hg. von Max Imdahl † und Manfred Wundram). (160, 37 SW-Abbildungen). Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. 1990. Ppb. DM 36,—.

In dieser vorliegenden Arbeit, die 1988 in Bochum als Dissertation eingereicht wurde, versucht Herbert Fendrich Rembrandts Darstellungen des Emmausmahles, die zwischen 1629 und 1654 entstanden sind, zu analysieren und mit einer theologischen Reflexion zu verknüpfen.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Emmauserzählung des Evangelisten Lukas (Lk 24,13–35), die dem Leser nach exegetischen Gesichtspunkten erschlossen wird. Im Hauptteil folgt die „beschreibende Deutung“ (89) der acht Beispiele; das Gemälde des Jahres 1648 (heute Paris, Louvre) bildet den Schwerpunkt der Auseinandersetzung. Das Anliegen ist, das Unverwechselbare jedes Gemäldes und jeder Graphik zu erläutern. So interessieren den Vf. die Veränderungen der Sichtweise Rembrandts der Emmauserzählung, die er vor allem aus Komposition und Struktur zu „lesen“ versucht. Bei den einzelnen Arbeitsschritten gibt sich Fendrich als Max-Imdahl-Schüler zu erkennen, auf den er auch mehrmals Bezug nimmt. Diesem Abschnitt der Arbeit liegt die Frage nach dem Verhältnis von Wort und Bild zugrunde.

Im abschließenden Kapitel werden die theologischen Überlegungen, die in die einzelnen Analysen bereits eingeflossen sind, systematisiert. Die Emmausbilder Rembrandts werden als Abendmahls- und Offenbarungsbilder und als Auslegung der Ostergeschichte vorgestellt.

Wie bei einem Rembrandt-Thema nicht anders zu erwarten, nehmen Anmerkungen und Literaturverzeichnis über ein Drittel der Gesamtlänge der Arbeit ein. Die Abbildungen — insbesondere die acht Emmausdarstellungen — hätten größer und sorgfältiger reproduziert werden sollen.

Die Leistung der Arbeit liegt im interdisziplinären Ansatz; Fendrich hat als Theologe und Kunsthistoriker die nötigen Voraussetzungen zur Bearbeitung dieser Problemstellung.

Linz

Beate Leitner

■ KOCH RUDOLF/PROKISCH BERNHARD, *Stadtpfarrkirche Steyr*. Ennsthaler, Steyr 1991. (400, 400 Abb.). Geb. S 680,—.

Das Buch stellt eines der bedeutendsten Kunstdenkmäler Österreichs erstmals in umfassender Form einem weiteren Publikum vor. In Form einzelner Beiträge verschiedener Autoren werden unterschiedliche Aspekte des Baues und seiner Ausstattung aufgezeigt. Einer Zusammenfassung des Wissensstandes über den heute verschwundenen Erstbau folgt die Behandlung des heutigen, gotischen Raumes, der Ausgangspunkt einer eigenen Bauhütte wurde, die das Bild der spätgotischen Architektur in Oberösterreich und in den westlichen Landesteilen Niederösterreichs wesentlich mitbestimmt. Der vom Bau des Wiener Stephansdomes bekannte Hans Puchspaum plante hier eigenständig einen Bau, an dem die jüngere Generation der Baumeister lernen konnte. Auch die wechselvolle Geschichte der mittelalterlichen Glasfenster und ihre kunsthistorische Einbindung erfährt eine eingehende Darstellung. Von besonderer Bedeutung ist schließlich die Aufarbeitung und Dokumentation des reichen und künstlerisch wie kulturhistorisch sehr bedeutsamen Grabsteinbestandes. Eine Behandlung des in unmittelbarer Nähe der Kirche befindlichen Pfarrhofes rundet das Bild dieses bemerkenswerten Ensembles ab.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ ASPERNIG WALTER, BUCHNER WERNER, HOLTERKURT, *Die Geschichte des Schlosses Puchberg*. (126, 31 Farb- und 42 Schwarzweißbilder). Landesverlag, Linz 1990. Geb. S 398,—/DM58,—.

Eine Geschichte des Schlosses Puchberg, seit 1953 viel besuchtes katholisches Bildungshaus der Diözese Linz (bis jetzt insgesamt etwa 300.000 Besucher), war längst fällig.

Puchberg entstand als Adelssitz am Beginn des 16. Jh. W. Aspernig behandelt mit gewohnter Gründlichkeit die Zeit bis in die Mitte des 18. Jh., wobei er besonders auch auf die Inhaber des Schlosses eingeht; W. Buchner spannt den Bogen von 1767 bis zur Gegenwart; K. Holter würdigt den gegenwärtigen Bau kunsthistorisch als ein Gesamtkunstwerk des späten 19. Jh., geht aber auch auf dessen Vorgeschichte ein. Die ansprechende Gestaltung und die vorzügliche Bebilderung des Buches seien besonders hervorgehoben. Ich verweise vor allem auf die prachtvollen Farbaufnahmen und den sympathischen, gut lesbaren Druck.

Erwartet hätte ich mir freilich auch eine gesonderte Abhandlung über Puchberg als Bildungszentrum der Diözese. Diese sucht man leider vergebens, obwohl W. Buchner schon vor einiger Zeit eine Dokumentation „35 Jahre Bildungshaus Schloß Puchberg“ erarbeitet hat. Die wenigen Zeilen auf S. 90f können diese Lücke nicht schließen. Daß die Fülle der vorkommenden Eigennamen durch kein Register erschlossen wurde, ist ebenfalls zu bedauern. Bei einer eventuellen Neuauflage des sonst so schönen und gediegenen Buches sollten die erwähnten Mängel unbedingt behoben werden.

Linz

Rudolf Zinnhobler

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 UND ETHIK

MÜLLER HANS-PETER (Hg.), *Wissen als Verantwortung*. Ethische Konsequenzen des Erkennens. Kohlhammer, Stuttgart 1991. (159). Kart. DM 38.—.
 PIEPER JOSEF, *Philosophie — Kontemplation — Weisheit*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991. (93). Kart.
 RENDTORFF TRUTZ, *Vielspältiges*. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur. Kohlhammer, Stuttgart 1991. (303). Ppb. DM 68.—.
 STEIN EDITH, *Briefe an Roman Ingarden*. 1917–1938. Einleitung von H.-B. Gerl. Anmerkungen von M. A. Neyer. (Edith Steins Werke, Bd. XIV). Herder, Freiburg 1991. (247). Geb.

HEILIGE SCHRIFT

BREYTENBACH CILLIERS / PAULSEN HENNING (Hg.), *Anfänge der Christologie*. FS für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991. (493). Geb. DM 120.— (Subskr. 98.—).
 DEGENHARDT JOACHIM (Hg.), *Die Freude an Gott — unsere Kraft*. Festschrift für Otto Knoch zum 65. Geburtstag. KBW, Stuttgart 1991. (512). Efal. DM 78.—.
 DESSLER ALFONS, *Was wird am Ende der Tage geschehen?* Biblische Visionen der Zukunft. Herder, Freiburg 1991. (112). Kart. DM 16.80.
 KNOCH OTTO, *Der Erste und Zweite Petrusbrief*. Der Judasbrief. (Regensburger Neues Testament). Friedrich Pustet, Regensburg 1991. (333). Ln. DM 78.—.
 KRAHE SUSANNE, *Das riskierte Ich*. Paulus aus Tarsus. Ein biografischer Roman. Chr. Kaiser, München 1991. (266). Geb. DM 36.—.
 SEYBOLD KLAUS, *Die Psalmen*. Eine Einführung. 2. Auflage. (Urban Tb 382). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (216). Kart. DM 25.—.
 THEIS JOACHIM, *Paulus als Weisheitslehrer*. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1–4. (Biblische Untersuchungen, Bd. 22). Friedrich Pustet, Regensburg 1991. (VI, 575). Kart. DM 58.—.
 TRUMMER PETER, *Die blutende Frau*. Wunderheilung im Neuen Testament. Herder, Freiburg 1991. (184). Geb. DM 28.—.
 ZERFASS ROLF / POENSGEN HERBERT, *Die vergessene Wurzel*. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen. Echter, Würzburg 1990. (220, 4 S/W-Abb.). Brosch. S 232.—/DM 29,80.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Glaube als Zustimmung*. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge. (Quae. disp. 131). Herder, Freiburg 1991. (168). Kart. DM 36.—.
 GRESHAKE GISEBERT (Hg.), *Ruf Gottes — Antwort des Menschen*. Zur Berufung des Christen in Kirche und Welt. Echter, Würzburg 1991. (224). Brosch. S 232,40/DM 29,80.
 GUARDINI ROMANO, *Wunder und Zeichen*. (Topos-Tb. 208). Grünewald, Mainz 1991. (84). Kart. DM 8,80.
 KNAUER PETER, *Der Glaube kommt vom Hören*. Ökumenische Fundamentaltheologie. Herder, Freiburg 1991. (448). Kart. DM 36.—.
 MÜSSELMARIANNE (Hg.), *Unsere Erfahrung mit der Kirche*. A. Auer, A. Deissler, H. Fries, H. Haag, B. Häring, H. Spaemann. Herder, Freiburg 1991. (120). Kart. DM 16,80.
 STRUPPE URSULA / WEISMAYR JOSEF (Hg.), *Öffnung zum Heute*. Die Kirche nach dem Konzil. Tyrolia, Innsbruck 1991. (136). Brosch. S 148.—/DM 22.—.
 ZUCAL SILVANO, *Romano Guardini e la metamorfosi del „religioso“ tra moderno e post-moderno*. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche. (Bibl. d. Hermeneutica 16). Ed. Quattro Venti, Urbino 1991. (398). Kart. L. 48.000.

DOGMATIK

BIELER MARTIN, *Freiheit als Gabe*. Ein schöpfungstheologischer Entwurf. (Freiburger theologische Studien, Bd. 145). Herder, Freiburg 1991. (528). Kart. DM 58.—.
 DALFERTH INGOLF U., *Kombinatorische Theologie*. Probleme theologischer Rationalität. (Quae. disp. 130). Herder, Freiburg 1991. (158). Kart. DM 36.—.
 EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON (EKL), *Lieferung 7: Lachen und Weinen — Mittelalterliche Kirchengeschichte*. 3. Auflage. Internationale theologische Enzyklopädie. Vandenhoeck & Ruprecht 1990. (480 Spalten). Kart. Subskr. DM 78.—.
 HABICHLER ALFRED, *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant*. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd. 2). Grünewald, Mainz 1991. (302). Kart. DM 48.—.
 LUBAC HENRI DE, *Surnaturel*. Etudes historiques. Desclée de Brouwer, Paris 1991. (634). Kart.
 SCHLOSSER MARIANNE, *Cognitio et amor*. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Bd. 35). F. Schöningh, Paderborn 1990. (272). Kart. DM 58.—.
 TROCHOLEPCZY BERND, *Rechtfertigung und Seinsfrage*. Anknüpfung und Widerspruch in der Heidegger-Rezeption Bultmanns. (Freiburger theologische Studien, Bd. 146). Herder, Freiburg 1991. (170). Kart. DM 36.—.

MORALTHEOLOGIE

- DEMMEKLAUS, *Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns*. Herder, Freiburg 1991. (227). Geb. DM 32.—.
- DOBIOSCHHUBERT (Hg.), *Natur und Gnade. Die christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre*. FS Joachim Piegsa. (Moraltheol. Studien, Systemat. Abt., Bd. 16). EOS, St. Ottilien 1990. (254). Geb. DM 68.—.
- DREWERMANN EUGEN, *Die Spirale der Angst. Der Krieg und das Christentum. Mit vier Reden gegen den Krieg am Golf. (spektrum)*. Herder, Freiburg 1991. (436). Kart. DM 19,80.
- LAUN ANDREAS, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*. Herder, Wien 1991. (210). Ppb. S 224.—/DM 32.—.
- ROTTER HANS, *Sexualität und christliche Moral*. Tyrolia, Innsbruck 1991. (152). Kart. DM 24.—/S 168.—.
- TREMBLAY REAL / BILLY DENNIS J. (Hg.), *Historia: Memoria futuri. Festschrift Melanges Louis Ver-ecke. (Quaestiones morales 5)*. Ed. Acad. Alphon-sianae, Roma 1991. (516). Kart. L.48.000.
- VIDAL MARCIANO, *Diez Anos de Teologia Moral. La temática moral en las revistas en el decenio 1980—1989. (Estudios de Ética Teologia 9)*.

PASTORALTHEOLOGIE

- BERTSCH LUDWIG, *Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell. Texte der Erzdiözese Kinshasa (Theologie der Dritten Welt, Bd. 14)*. Herder, Freiburg 1990. (237). Kart. DM 38.—.
- BREID FRANZ (Hg.), *Der Dienst von Priester und Laie. Wegweisung für das gemeinsame und hierarchische Priestertum der Wende zum dritten Jahrtausend*. W. Ennsthaler, Steyr 1991. (276). Kart. S 120.—/DM 18.—/Fr. 16,50.
- DEMMEKLAUS, *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*. Herder, Freiburg 1991. (94). Geb. DM 19,80.
- EMEISDIETER, *Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral*. Herder, Freiburg 1991. (120). Kart.
- FAIRCHILD ROY W., *Seelsorge mit depressiven Menschen. (Heilende Seelsorge)*. Grünwald, Mainz 1991. (128). Kart. DM 22,80.
- FAVALE AGOSTINO, *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche. Quarta edizione. (Bibl. di Scienze Religiose — 92)*. LAS, Roma 1991. (601). Kart. L.50.000.
- GARHAMMER ERICH / GASTEIGER FRANZ U. A. (Hg.), *... und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension*. Wewel-Verlag, München 1991. (386). Brosch. DM 38.—.
- GISBERTH VICTOR, *Ist einer von euch krank ... Besuche bei Kranken (Perspektiven für die Seelsorge, Bd. 4)*. Echter, Würzburg 1991. (95). Kart. DM 19,80/S 154,40.
- GRÜN ANSELM, *Bilder von Seelsorge. Biblische Modelle einer therapeutischen Pastoral. (Heilende*

- Seelsorge)*. Grünwald, Mainz 1991. (96). Kart. DM 16,80.
- HASLINGER HERBERT, *Sich selbst entdecken — Gotterfahrungen. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit*. Grünwald, Mainz 1991. (144). Kart. DM 28.—.

KIRCHENGESCHICHTE

- BESIER GERHARD / THIERFELDER JÖRG / TYRA RALF, *Kirche nach der Kapitulation. Das Jahr 1945 — eine Dokumentation. Band 2: Auf dem Weg nach Treysa*. W. Kohlhammer, Stuttgart 1990. (366). Kart. DM 69.—.
- STRÄTZ HANS-WOLFGANG, *Landtafel des Erzherzogtums Österreich ob der Enns. Erster Band. (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs, Bd. 17)*. OÖ. Landesarchiv, Linz 1990. (617). Geb. S 980.—.

LITURGIEK

- ABTEIST GERTRUD (Hg.), *Das Allgemeine Gebet. Fürbitten für die Lesejahre A-B-C*. St. Benno-Verlag, Leipzig 1989. (240). Pappb.
- BISCHOFSKONFERENZ VON DEUTSCHLAND, ÖSTERREICH UND SCHWEIZ (Hg.), *Meßbuch und Meßlektionar. Sammlung von Marienmessen. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch*. Benziger, Zürich u. a. 1990. (457, 225). Geb. DM 226.—/72.—.
- LAARMANNHERIBURG, *Kinder beten den Kreuzweg. Drei Modelle*. Herder, Freiburg 1991. (96). Kart. DM 9,80.
- RICHNER ERICH, *Kinder feiern Gott. Katechetische Spielszenen*. Herder, Freiburg 1991. (128). Kart. DM 16,80.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

- HOFMANN BERNHARD F., *Kognitionspsychologische Stufentheorien und religiöses Lernen. Zur (korrelations-)didaktischen Bedeutung der Entwicklungstheorien von J. Piaget, L. Kohlberg und F. Oser/Gmünder*. Herder, Freiburg 1991. (458). Kart. DM 38.—.

PSYCHOLOGIE

- KAST VERENA, *Loslassen und sich selber finden. Die Ablösung von den Kindern. (spektrum)*. Herder, Freiburg 1991. (127). Kart. DM 12,80.
- MÜLLER WUNIBALD, *Empathie. Der Seele eine Stimme geben*. Grünwald, Mainz 1991. (122). Kart. DM 19,80.

LEBENS BILDER

- BRECHER AUGUST, *Mündiges Christsein. Zwischen Gesetz und Freiheit. Pfarrer Dr. theol. h. c. Josef Thomé. 1891—1980*. Einhard-Verlag, Aachen 1991. (184). Kart.

HOFFMANN-HERREROS JOHANN, *Dag Hammarskjöld*. Politiker — Schriftsteller — Christ. (Topos-Tb. 209). Grünwald, Mainz 1991. (108). Kart. DM 10,80.

LECLERCQ JEAN, *Bernhard von Clairvaux*. Ein Mann prägt seine Zeit. Ein Lebensbild. Verlag Neue Stadt, München 1990. (200). Geb. S 219.—/DM 28.—/sFr. 27.—.

NIGG WALTER, *Friedrich von Spee*. Ein Jesuit kämpft gegen den Hexenwahn. Bonifatius, Paderborn 1991. (106). Geb. DM 19,80.

VERSCHIEDENES

BALTHASAR HANS URS VON, *Nochmals — Reinhold Schneider*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991. (314). Geb.

BRAUN BISCHOF KARL, *Aus Liebe zur Kirche*. Predigten und Ansprachen. Eine Auswahl. Brönnert & Daentler, Eichstätt 1990. (334). Geb.

GERL BERNHARD, *Schrei nicht! Weine nicht!* Ein irakischer Flüchtling erzählt seine Geschichte. (spektrum). Herder, Freiburg 1991. (141). Kart. DM 12,80.

HELD MARKUS, *Medjugorje in Bild und Text*. Miriam, Jestetten 1991. (72, 40 Farbb.). Pappb. DM 19,80/Fr.16,90/S 149.—.

NAUMANN EVA-MARIA, *Träume im Licht*. Miriam, Jestetten 1990. (40, 18 Farbb.). Ringh. DM 23,80/Fr.20,50/S 179.—.

NAUMANN EVA-MARIA, *Wege im Wind*. Miriam, Jestetten 1990. (40, 18 Farbb.). Ringh. DM 23,80/Fr.20,50/S 179.—.

SARRACH ALFONS, *Der prophetische Aufbruch von Medjugorje*. Miriam, Jestetten 1991. (208, 16 Farbb.). Kart. DM 24,80/Fr.21.—/S 186.—.

SÖHLIRMHILD, *Tadesse, warum?* Das kurze Leben eines äthiopischen Kindes in einem deutschen Dorf. (spektrum). Herder, Freiburg 1991. (160). Kart. DM 14,80.

GESELLSCHAFT

BERGER PETER L., *Auf den Spuren der Engel*. Die moderne Gesellschaft und Wiederentdeckung der Transzendenz. (spektrum). Herder, Freiburg 1991. (159). Kart. DM 14,80.

KAUFMANN FRANZ-XAVER / KERBER WALTER / ZULEHNER PAUL M., *Ethos und Religion bei Führungskräften*. Eine Studie im Auftrag des Arbeitskreises für Führungskräfte in der Wirtschaft, München. (Fragen einer neuen Weltkultur, Bd. 3). Kindt-Verlag, München 1991. (348). Engl. Brosch. DM 32.—.

OSNER KARL (Hg.), *Was heißt hier Gerechtigkeit?* Impulse aus deutsch-indischen Begegnungen. (Entwicklung und Frieden, Bd.24). Grünwald, Mainz 1991. (168). Kart. DM 24.—.

RELIGIONEN

BRUNNER-TRAUT EMMA, *Die fünf großen Weltreligionen*. Islam — Judentum — Buddhismus —

Hinduismus — Christentum. (spektrum). Herder, Freiburg 1991. (144). Kart. DM 12,80.

DUMOULIN HEINRICH, *Begegnung mit dem Buddhismus*. Eine Einführung. Überarbeitete Neuausgabe. Herder, Freiburg 1991. (205). Kart. DM 15,80.

ELIADE MIRCEA, *Geschichte der religiösen Ideen*. Band 3/2: Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart. Herder, Freiburg 1991. (496). Geb. DM 92.—.

HAGEMANN LUDWIG, *Was glauben Christen?* Die Grundaussagen einer Weltreligion. Herder, Freiburg 1991. (191). Kart. DM 14,80.

KHOURY ADEL THEODOR, *Was ist los in der islamischen Welt?* Die Konflikte verstehen. Herder, Freiburg 1991. (160). Ppb. DM 16,80.

SPIRITUALITÄT

AHL RUTH (Hg.), *Frauen beten . . . mit eigener Zunge*. Texte. Herder, Freiburg 1991. (157). Kart. 12,80.

HELBICH PETER (Hg.), *Freuen dürfen sich alle*. Die Seligpreisungen der Bergpredigt. (GTB Siebenstern). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1991. (64). Kart. DM 7,80.

KABASILAS NIKOLAOS, *Das Buch vom Leben in Christus*. (Christliche Meister 14). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991. (273). Kart.

KOGLER FRANZ (Hg.), *Tägliche Begegnung mit dem Wort Gottes*. Bibelleseplan nach der katholischen Bibelleseordnung. Lesejahr II. Eigenverlag, Linz 1991. (192, 16 Abb.). Kart. S 70.—.

LESCH KARL JOSEF, *Und alle Welt empfing den Kuß ihres Schöpfers*. Welt- und Menschenbild Hildgard von Bingen für heute. Echter, Würzburg 1991. (64). Brosch. DM 12,80/S 99,80.

MARTINI CARLO M., *Wer in der Prüfung bei mir bleibt*. Von Ijob zu Jesus. Herder, Freiburg 1991. (158). Geb. DM 24,80.

NACKE BERNHARD / FASSNACHT MICHAEL, *„Damit ihr das Leben habt“*. Lesebuch für Glaubenssucher. Echter, Würzburg 1990. (292, 9 Abb.). Brosch. S 265.—/DM 34.—.

NOUWEN HENRI J. M., *Er trägt unsere Last*. Meditationen zum Kreuzweg und Leiden Jesu. Herder, Freiburg 1991. (140). Kart.

SPEE FRIEDRICH, *Güldenes Tugend-Buch*. Auswahl, Bearbeitung und Einführung von Anton Arens. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991. (216). Kart.

SPITAL HERMANN JOSEF, *Damit auch wir aufstehen*. Die Osterbotschaft. Herder, Freiburg 1991. (120). Pappb. DM 17,80.

SUDBRACK JOSEF, *Ignatius von Loyola 1491—1556*. Erfahrung und Entscheidung. Echter, Würzburg 1991. (32, 14 S/W Abb.). Geh. DM 2,80/S 21,80.

THOMASSEN JÜRGEN (Hg.), *Christliche Spiritualität für unsere Zeit*. Gestalten — Meditationsweisen — Lebensformen. Echter, Würzburg 1991. (168). Brosch. DM 24,80/S 193,40.

ASCHENDORFF

VERLAG



Franz Furger (Hrsg.)

**Arbeit
Arbeitskampf
Armut
Beruf
Dritte Welt
EDV
Ehrenkodex
Eigentum
Familie
und Arbeitswelt
Frauen
Fürsorge
Geld
Gerechtigkeit
Gewerkschaft
Gewinn
Gewissen
Konjunktur
Korruption
Markt und Wettbewerb
Mitbestimmung
Norm:
Begriff, Begründung
Normen: Gestaltungshilfen der Sittlichkeit
Ökologie
Politik
Sozialethik
Sozialstaat
Staat
Strukturwandel
Unternehmer
Verbände
Werbung
Wirtschaftsordnung
Wissenschaft**

Das soziale Stichwort

Christliche Sozialethik in Schlüsselbegriffen – nicht nur für Unternehmer

Der Christlichen Sozialethik geht es nicht um abstrakte Systeme und Theorien, sondern um konkrete, im Alltag immer wieder auftauchende Fragenbereiche. Professor Dr. Franz Furger und ein Mitarbeiterteam des von ihm geleiteten „Instituts für Christliche Sozialwissenschaften“ an der Universität Münster haben diese Sammlung verfaßt, die über wesentliche soziale Probleme Auskunft gibt. Unternehmer, Geschäftsleute, Lehrende und Studierende erhalten hier ein Wissensgerüst, das sie zu Urteilen und Entscheidungen befähigt. „Das soziale Stichwort“ will dem Benutzer helfen, in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart eine fundierte Position zu finden. 112 Seiten, 19,80 DM. ISBN 3-402-03262-7.

Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

QUARTAL291

Für eine reflektierte und erfolgreiche Seelsorgspraxis



perspektiven für die seelsorge

Herausgegeben von Werner Rück.
Mit Preisvorteilen für Abonnenten.

Jetzt neu:

Band 5:

Meinrad Bumiller

Junge Menschen – alte Kirche

Orientierungen für die Jugendpastoral.

Ca. 112 Seiten. Ca. DM 24,-.

Vorzugspreis für Abonnenten der Reihe »Perspektiven für die Seelsorge«:
ca. DM 19,80. ISBN 3-429-01374-7.

Der Autor versucht in allen Ausführungen, junge Menschen als Gesprächspartner in die Überlegungen miteinzubeziehen und möglichst präzise Ziele und Optionen zu formulieren. – Dieses Buch dient allen, die in der Seelsorge mit Jugendlichen arbeiten; es hilft, die eigene Arbeit zu reflektieren, und zeigt Perspektiven für eine zeitgemäße Ju-

gendpastoral auf, die die Jugendlichen wirklich annimmt und ernst nimmt.

Bisher sind erschienen:

Band 1: Seelsorge für die Menschen.

Die Erneuerung der Pastoral durch das seelsorgerliche Gespräch.

Von Hubert Windisch. 1989. 72 Seiten.

DM 19,80 bzw. DM 16,80 z. Forts.

ISBN 3-429-01247-3.

Band 2: Sakramente – leere Tradition oder Lebenshilfe?

Von Guido Kreppold. 1990. 92 Seiten.

DM 24,- bzw. DM 19,80 z. Forts.

ISBN 3-429-01247-3.

Band 3: Mitarbeiterführung in Kirche und Kirchengemeinde.

Von Traugott Ulrich Schall. 1991. 104

Seiten. DM 24,- bzw. DM 19,80 z. Forts.

ISBN 3-429-01352-6.

Band 4: Ist einer von euch krank ...

Von Victor Gisbertz. 1991. 96 Seiten.

DM 24,- bzw. DM 19,80 z. Forts.

ISBN 3-429-01362-3.



„echter“-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Festschrift Merk

Güter und Ungüter

Eine Freundesgabe für Gerhard Merk
zum 60. Geburtstag

Herausgegeben von
Hans Gerd Fuchs, Alfred Klose
und Rolf Kramer

VIII, 152 S. 1991. Lw. DM 84,-
ISBN 3-428-07089-5

Es war unter wenigen Ökonomen der Jubilar Gerhard Merk, der in den letzten Jahren zu einer Rückbesinnung auf den eigentlichen Zweck des Wirtschaftens aufrief. Indem er den herkömmlichen Nutzenbegriff der Ökonomik genauer und tiefer auslotete, schied er **Ungüter** von Gütern. **Ungüter** sind Güter, die dem Einzelnen und der Gesellschaft jetzt oder später Schaden zufügen. In dieser Sammlung wird der Begriff **Ungut** genauer gefaßt und nach einigen Seiten hin näher durchleuchtet. Dabei zeigt sich, wie dringend der Güterbegriff einer Neufassung bedarf.



Duncker & Humblot · Berlin

Postfach 41 03 29 · D-1000 Berlin 41

Was macht ein
Gefängnisdirektor
in Oberösterreich, wenn
die Angst vor dem
Einbruch ausbricht?



Was macht ein
P f a r r e r
in Oberösterreich, wenn
er in Teufels Küche
kommt?



Uns interessiert, was Sie entlastet



Ihr **Konto** bei der

VKB Bank
Wo der Mensch Vorrang hat

Linz, Rudigierstraße 5 - 7 • Tel. (0 73 2) 27 84 56 - 0
Über 40 Geschäftsstellen in Linz und OÖ.

Wolfgang Pannenberg

Systematische Theologie

Band 1

1988. 515 Seiten, Leinen DM 98,-;
kart. Studienausgabe DM 78,-

Dieser erste Band behandelt in
sechs Kapiteln

- den Theologiebegriff,
- den Gottesgedanken mit einer differenzierenden Erörterung von Problemen der sog. »natürlichen« Theologie und Gotteserkenntnis,
- die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes und der Götter in den Religionen,
- das Thema der Offenbarung Gottes und der religiösen Gotteserfahrung,
- die Trinitätslehre als Entfaltung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus
- und die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften.

Beherrschender Gesichtspunkt der gesamten Darstellung ist die Frage nach der Wahrheit der christlichen Lehre. Diese wird nicht schon als im voraus entschieden vorausgesetzt, sondern im ganzen als offen behandelt.

Band 2

1991. 564 Seiten, Leinen etwa
DM 124,-; kart. Studienausgabe
DM 98,-

W. Pannenberg behandelt unter eingehender Berücksichtigung der naturwissenschaftlichen Veränderungen des Weltverständnisses zunächst die Lehre von der Schöpfung, sodann Würde und Elend des Menschen, den Zusammenhang von Anthropologie und Christologie, biblische Grundlagen und systematische Entfaltung der Lehre von der Gottheit Jesu Christi sowie die Versöhnung der Welt in seinem Tode am Kreuz.

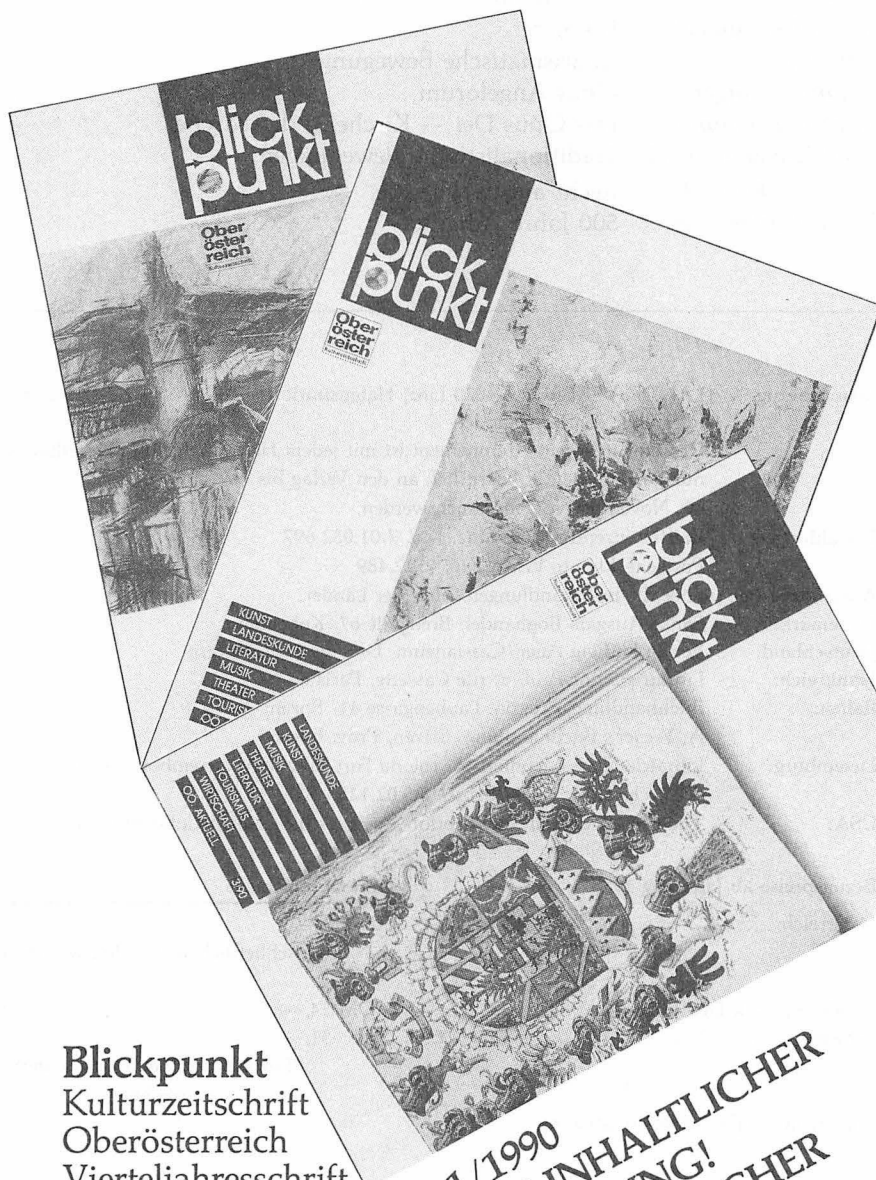
Der Band rückt die Ergebnisse der Monographien des Verfassers zur Anthropologie und Christologie in eine trinitätstheologische Perspektive, korrigiert und ergänzt diese früheren Arbeiten und bereichert sie durch die hier erstmals vorgelegte Schöpfungslehre und eine auf den Ergebnissen der exegetischen Forschung fußende Neugestaltung der Versöhnungslehre.

Band 3 in Vorbereitung.

V&R Vandenhoeck & Ruprecht

**Damit Rede
nicht zum
Gerede wird**

128 Seiten, 14,5 * 20,5 cm broschiert, zahlreiche Grafiken
ÖS 168,--/DM 24,80 ISBN 3-85329-868-0



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

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

<i>Schwerpunkt 4/91</i>	„Bewegungen und Gruppierungen in der Kirche“
<i>Bischof Hemmerle</i>	Fokolare
<i>Otto Knoch</i>	Charismatische Bewegung
<i>Johannes Singer</i>	Opus Angelorum
<i>Erich Garhammer</i>	Das Opus Dei — Kirche in der Kirche?
<i>Josef Niewiadomski</i>	Traditionalistische Bewegungen
<i>Franz G. Friemel</i>	Recht auf Eucharistie
<i>Jakob Mitterhöfer</i>	500 Jahre Amerika

Inlandsbezug	LANDESVERLAG, A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/76 16-223 oder über den Buchhandel. 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:	Raiffeisenzentalkasse Linz, Kto. 7-01.032.697 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kopenhagen.
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 360.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 95.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 54.—	DM 15,—
Schweiz	sfr 51.— (Portospesen werden gesondert verrechnet)	sfr 14.—

Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift
Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/76 16-0
Hersteller: LANDESVERLAG Druck, A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
Herausgeber: Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz,
Bethlehemstraße 20

KUNST ALS HERAUS FORDERUNG

kunst
und
Kirche

„Kunst und Kirche“ über Prag

Die international bekannte Zeitschrift „Kunst und Kirche“ ist vorwiegend der Präsentation der heutigen Kunstszene und Problemen ihrer Vermittlung im kirchlichen Bereich gewidmet. Eines der vier Hefte, die jährlich erscheinen, ist üblicherweise der kulturellen Situation eines Landes gewidmet. Solche Hefte sind nicht nur über Länder der westlichen Welt erschienen — wie über England, Holland, Frankreich oder die USA — sondern auch über osteuropäische Länder wie Polen und Ungarn. Heft 2/1991 soll nun unter dem Thema „Blickpunkt Prag“ stehen. Zunächst soll die geistige Situation dargestellt werden: die „sanfte“ Revolution (Barbara Coudenhove-Calergi), die Auseinandersetzung der Weltanschauungen (Milan Machovec) und die Chancen der Kirche (Tomas Holik). Ein

zweiter Themenblock gilt der Stadt und ihrer Geschichte. Über das „Gesamtkunstwerk“ Prag wird Christian Norberg-Schulz schreiben; weitere Beiträge sind der Geschichte der Kirche, der Kunst des Barock und der großen Bedeutung der jüdischen Gemeinde gewidmet. Einen dritten Themenkreis wird die Kunst und Architektur des 20. Jahrhunderts bilden, die im Westen kaum bekannt sind. Der tschechische Kubismus hat internationalen Rang gehabt (darüber schreibt Miroslav Lamač), ebenso die Architektur und der Kirchenbau der zwanziger und dreißiger Jahre (Vladimir Slapeta). Auf die heutige Kunstszene wird ein hervorragender Kenner der Situation eingehen, der Leiter der Städtischen Galerie der Stadt Prag, Jiří Ševčík. Alle Beiträge werden großzügig bebildert sein. Das Heft wird im Mai 1991 erscheinen.



Prag: Ansicht des Veitsdomes mit Südturm und Westtürmen.
Aufnahme: Dr. Erich Widder

Ihre Bestellung richten Sie an:

LANDESVERLAG
ZEITSCHRIFTEN

A-4020 Linz, Hofenstraße 1—3
Telefon 0 73 2/76 16-221

Einzelheft öS 120.—
Abonnement öS 428.—
(4 Hefte)

Trierer Theologische Studien

Band 49

Theresia Mende

Durch Leiden zur Vollendung

**Die Elihureden im Buch Ijob
(Ijob 32-37)**

*480 Seiten, kt., 115,- DM
ISBN 3-7902-1277-6*

Die Analyse der Elihu-Reden und ihres Kontextes führt die Autorin zu der Erkenntnis, daß die Tradition der Ijobdichtung in spätnachexilischer Zeit eine mehrschichtige Redaktion erfahren hat, die das Ringen Israels mit einem quälenden theologischen Problem widerspiegelt: Wie sind Gottes Gerechtigkeit und seine heilsgeschichtliche Führung mit einer Welt zu verbinden, die dem Gerechten Leid und dem Bösen Erfolg beschert? Die Antwort der Elihu-Reden, die Israels schriftgelehrte Weisheit in der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus gewonnen hat, weist in Weiterführung der Botschaft und Lehre der Propheten auf die Erziehung des Menschen durch Gott in der Geschichte hin: durch Leiden zur Vollendung.

Band 50

Ernst Schneck

Die echte Praxis beibringen

**Peter Conrad (1745-1816) und die
Entstehung der Pastoraltheologie
an der alten Trierer Universität**

*380 Seiten, kt., 95,- DM
ISBN 3-7902-1278-4*

Die Entstehung der katholischen Pastoraltheologie als universitäre Fachdisziplin ist bisher vornehmlich für den österreichischen Raum nachgezeichnet worden. Die vorliegende Untersuchung schließt eine Lücke in der Erforschung der Anfänge dieses Faches außerhalb Österreichs. Die Studie rekonstruiert zunächst die Einführung der Pastoraltheologie als theologisches Lehrfach im Rahmen der Studienreform von 1784 an der alten Trierer Universität. Zum anderen wird das pastoraltheologische Lehrbuch des ersten Trierer Pastoraltheologen Peter Conrad einer ausführlichen Würdigung sowie einem Vergleich mit ähnlichen Werken unterzogen und dabei erstmals einer zuverlässigen Standortbestimmung zugeführt.



**PAULINUS
VERLAG**

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ GRUPPIERUNGEN IN DER KIRCHE

Hemmerle Was bewegt die Fokolarbewegung?

Knoch Erneuerung aus der Kraft des Geistes
Gottes

Niewiadomski Die nachkonziliaren Traditionalisten

Garhammer Das „Opus Dei“ — Kirche in der Kirche?

Singer Das Engelwerk

Winkler Friedrich Spee von Langenfeld

Herbstrith Die Erfahrung Gottes als Nacht
(Edith Stein)

Zinnhobler Joseph II. und der Josephinismus

Bohn Die „offene Familie“

Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur:

Ignatiana — Zum 500-Jahr-Jubiläum der Jesuiten
(M. Scheuer), Lexika, Kirchengeschichte, Religions-
pädagogik und Katechetik

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1991

	Schwerpunktthema:	
	Gruppierungen in der Kirche	
Klaus Hemmerle:	Was bewegt die Fokolarbewegung?	349
Otto Knoch:	Erneuerung aus der Kraft des Geistes Gottes. Die katholische Charismatische Gemeindeerneuerung: Werden, Wollen, Eigenart, Bedeutung	355
Józef Niewiadomski:	Die nachkonziliaren Traditionalisten	362
Erich Garhammer:	Das „Opus Dei“ — Kirche in der Kirche?	370
Johannes Singer:	Das Engelwerk. Überlegungen mit dem Buch von Heiner Boberski ...	375
	Abhandlung:	
Gerhard B. Winkler:	Friedrich Spee von Langenfeld (1591—1635)	387
	SpiritueLLer Beitrag:	
Waltraud Herbstrith:	Die Erfahrung Gottes als Nacht. Spiritualität und Glaubenserfahrung bei Edith Stein	396
	Berichte:	
Rudolf Zinnhobler:	Joseph II. und der Josephinismus	401
Oluf Bohn:	Die „offene Familie“. Ein dänischer Versuch zur Erneuerung der Kirche	406
Josef Gelmi:	Kirchliches Zeitgeschehen	411
	Literatur:	
	Das aktuelle theologische Buch:	
Manfred Scheuer:	Ignatiana — Zum 500-Jahr-Jubiläum der Jesuiten	421
	Besprechungen	429
	Lexika (429), Kirchengeschichte (431), Religionspädagogik und Katechetik (440)	
	Eingesandte Schriften	450
	Impressum	letzte Seite
Herausgeber:	Die Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz	
Redaktion:	A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20 <i>Chefredakteur:</i> o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler <i>Redakteure:</i> o. Prof. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbach- gasse 58), o. Prof. DDr. Walter Raberger, o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner <i>Sekretär:</i> Mag. Otmar Stütz Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.Theol. Studiums in Erfurt	
Anschriften der Mitarbeiter:	Mag. Oluf A. Bohn, DK-8000 Aarhus C, Marselis Boulevard 32,12 Univ.-Doz. Dr. Erich Garhammer, D-8390 Passau, Freudenhain 4 o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1 Diözesanbischof Dr. Klaus Hemmerle, D-5100 Aachen, Friedlandstr. 2 Dr. Waltraud Herbstrith, D-7400 Tübingen 1, Neckarhalle 64 o. Prof. Dr. Otto B. Knoch, D-8390 Passau, Steinweg 15 o. Prof. Dr. Józef Niewiadomski, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20 Dr. Manfred Scheuer, A-4020 Linz, Harrachstr. 7 o. Prof. Dr. Johannes Singer, A-4020 Linz, Rudigierstraße 10 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 Monatschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tausch-exemplare 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.

KLAUS HEMMERLE

Was bewegt die Fokolarbewegung?

Der voranschreitende Prozeß der Verweltlichung führt umgekehrt auch zu neuen religiösen Bewegungen, die den entstandenen Defiziten begegnen wollen. Dieses Phänomen läßt sich auch innerkirchlich beobachten. Einige der neu entstandenen Gruppierungen und Bewegungen in der Kirche werden in diesem Heft vorgestellt.

Der Verfasser des Beitrags über die Fokolarbewegung ist Diözesanbischof von Aachen. (Redaktion)

Die Frage, was die Fokolarbewegung bewege, ist sprachlich doppelsinnig. Sucht man den Satz ins Passiv zu übertragen, so wird das offenbar. Ist dies die Frage: Wovon wird die Fokolarbewegung bewegt? Oder ist die Frage das andere: Was wird von der Fokolarbewegung in Bewegung gesetzt? Nicht nur, aber doch besonders im Fall der Fokolarbewegung ist zu antworten, daß der eine Sinn den anderen, der andere Sinn den einen mit einschließt. Zeige mir, wovon du bewegt wirst, und ich verstehe, was du bewegen willst. Zeige mir, was du bewegst, und ich entdecke, was dich bewegt.

Generell läßt sich sagen, daß heute offenkundig zu den bewegenden Kräften in der Kirche die sogenannten neuen geistlichen Bewegungen gehören. Woher brechen sie auf, was bricht in ihnen auf? Was bringen sie in der Kirche und vielleicht über sie hinaus in Bewegung? Es geht hier nicht allein und zuerst um das Anlegen quanti-

tativer Meßblatten an ihre Effizienz und nicht einmal bloß um die Bemessung der Orthodoxie und Orthopraxie in Theorie und Leben der Bewegungen, sondern darum, dem auf die Spur zu kommen, was in ihnen der Geist den Gemeinden sagt oder nicht sagt (vgl. Offb 2, 7 und die Schlußverse der folgenden Gemeindebriefe bis 3, 22; vgl. auch die „Kriterien der Kirchlichkeit für die Zusammenschlüsse von Laien“ in „Christifideles Laici“ Nr. 30).

Eine Reduktion der unterschiedlichen Gemeinschaften und Bewegungen auf einen generellen Typ wäre fatal und widerspräche gerade dem, was sowohl in den Ursprüngen des Christentums und der Kirche wie in der Epoche der großen Ordensgründungen und sehr ähnlich heute in der Kirche im Gange ist: Einheit des Geistes in der Vielfalt der Gaben.

Dazu bekennt sich dezidiert auch die Fokolarbewegung. Doch ihr „Spezifisches“ liegt gerade darin, der Einheit in dieser Vielfalt dienen zu wollen, Einheit in dieser Vielfalt sich entfalten zu sehen, dem „Omnes unum“ sich selbst und viele zu öffnen.

Im folgenden geht es nun nicht um eine Kurzdarstellung der Geschichte, der Verbreitung der Ausformungen und der Spiritualität der Fokolarbewegung — hierzu sei auf authentische und hilfreiche Materialien verwiesen.¹ Vielmehr soll hier der Versuch unternommen werden, die bewegenden Kräfte dieser Bewegung zu skizzie-

¹ „Die Fokolarbewegung. Entstehung — geistliche Grundlinien — Initiativen“. München: Neue Stadt 1987. Preis zum Augsburger Friedensfest 1988 an Chiara Lubich. neue stadt-dokumentation 1 (bes. die Beiträge von Landesbischof DDr. Hanselmann und Chiara Lubich); Chiara Lubich/F. Zambonini. „L'avventura dell'unità“. Intervista di Franca Zambonini. Cinisello Balsamo/Milano: Edizioni Paoline 1991 (erscheint im Spätiahr 1991 in Deutsch im Verlag Neue Stadt. München).

ren, die „Bewegungsart“ in den Blick zu bekommen, die das Unterscheidende oder besser das Kennzeichnende der Fokolarbewegung ausmacht, und schließlich die Frage zu stellen, was durch solche „Bewegung“ in die Kirche als ganze eingebracht, wie Kirche durch solche Bewegung selbst bewegt werde. Es wäre möglich, die einzelnen Punkte dieser umrißhaften Darstellung breit durch Materialien und Erfahrungen zu belegen; dies sprengte aber den Rahmen unseres Beitrages. Die angegebene einleitende Literatur gibt hier wichtige Verweise.

Die Fokolarbewegung: was für eine Bewegung ist das?

1. Die Fokolarbewegung ist eine „*biblische*“ Bewegung. Für viele, die mit ihr in Berührung kommen, ist dies schier das erste, was auffällt: Es geht darum das Wort Gottes in das alltägliche Leben zu übersetzen, sich über die Erfahrungen mit dem Wort Gottes auszutauschen, im Leben aus dem Wort selber ein lebendiges Wort für die anderen zu werden. Das Evangelium soll ablesbar sein an denen, die das Wort zum Ruf und Inhalt ihres Lebens werden lassen. Dabei soll das Wort nicht verschwiegen, aber es soll zuerst in Leben übersetzt werden, ehe es „gesagt“ wird. Weit über die Grenzen der Fokolarbewegung als einer solchen hinaus strahlt die Praxis eines monatlich gelebten „Wortes des Lebens“ und bildet ein dicht und weit gespanntes Netz. Dabei sind die authentische kirchliche Auslegung, aber auch die wissenschaftliche Exegese durchaus bedeutsam. Eine Isolierung von kirchlicher und theologischer Kommunikation war von allem Anfang an nicht im Sinne der Praxis in der Fokolarbewegung. Wie im Grunde alles an dieser nie „gegründeten“, sondern „geborenen“ und „gewachsenen“ Bewegung, so hat auch dieser, ihr „biblischer“, Charakter seinen Ursprung in ihrer konkreten Geschichte.

Getroffen von dem Gott, der Liebe ist und sie persönlich liebt, hat im Dezember 1943 in Trient die damals 23jährige Studentin Chiara Lubich sich persönlich Gott geweiht. Daraus erwuchs eine spontane Gemeinschaft des Lebens mit einigen ihrer Altersgefährtinnen. Sie erfuhren in den Kriegswirren die Brüchigkeit und Vergänglichkeit aller Ideale, entdeckten, daß Gott allein bleibt und trägt, und in die vielen Stunden, die in den Luftschutzbunkern zu verbringen waren, nahmen sie — damals ungewöhnlich — das kleine Buch der Bibel mit. Es fiel neues Licht auf die altbekannten Sätze; diese begannen zu „leben“, indem man begann, sie zu leben. In diesem Leben, bei welchem jedes einzelne Wort wichtig wurde, erfolgte jedoch etwas wie eine Zentrierung der Schrift; sie wurde mehr und mehr und in allem Botschaft von dem liebenden Gott, dem Gott, der Liebe ist.

Die Grundlinien der im Fokolar erwachsenen Spiritualität haben durchwegs ihren Ursprung in der Erfahrung mit dem Wort Gottes und eröffnen einen konsistenten Weg des Verstehens und Lebens dieses Wortes in seiner Fülle.

2. Die Fokolarbewegung ist eine „*österliche*“ Bewegung. Dies ist mindestens so augenscheinlich wie ihr Charakter als Bewegung aus dem Wort. Viele sprechen von der Freude als dem auffälligsten Zeichen der Versammlungen und Begegnungen im Kontext der Fokolarbewegung. Bei näherem Zusehen entdeckt man den Unterschied zwischen hier erfahrener Freude und harmlosem Optimismus: Der Glaube daran, daß der auferstandene Herr der Gegenwärtige ist, mit dem zu leben uns geschenkt ist, rückt ins Zentrum der Fokolarbewegung. Jesus spricht sein Wort nicht nur als der zu, der einmal lebte und nun weit weg ist, sondern er spricht es zu als der Lebendige. Wenn wir in Ihm eins sind, dann erfüllt sich seine Verheißung: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen!“ (Mt 18,20). Die österliche Gegenwart des lebendigen Herrn in der Mitte ist in der Tat die Mitte im Leben der Fokolarbewegung. Auf sie hin ist alles in ihr orientiert. Das Wort Gottes selbst orientiert auf diese Mitte hin.

Mit dem Wort von der „österlichen“ Bewe-

gung ist freilich ein weiterer Brennpunkt angesprochen: das beständig präsente Geheimnis des Kreuzes oder besser: des gekreuzigten und verlassenen Jesus.

Schon im Jänner 1944, also wenige Wochen nach dem Schritt Chiara Lubichs, sich persönlich Gott zu weihen, entdecken die Gefährtinnen, daß die Liebe Gottes zu ihnen, ihren höchsten und radikalsten Ausdruck darin findet, daß Jesus die Gottverlassenheit der Menschen teilt und sich zu eigen macht am Kreuz. Es gibt in ihnen und um sie nichts, was nicht von dem, der sich bis zu dieser abgründigen Tiefe eingemacht hat mit uns, angenommen, durchlitten und so im Ansatz bereits erlöst und verwandelt wäre. Ihm in allen Situationen Antwort zu geben, ihn in allen Schmerzen und Abgründen wahrzunehmen, dies wurde für sie der reale Weg, um in die österliche Freude, in die Gegenwart des auferweckten Herrn vorzustoßen.

Man kann sagen: dieser österliche Schritt vom Kreuz und von der Gottverlassenheit Jesu in seine Präsenz als der Auferweckte ist das Lebensgeheimnis und die Lebensmitte der Fokolarbewegung.

3. Die Fokolarbewegung ist eine „trinitarische“ Bewegung. Nach dem Ausgeführten kann es nicht anders sein: Das Ostergeheimnis führt von sich aus in die Trinität hinein. Es umfaßt Hingabe an den Vater, auch und gerade aus dem größten Abstand zu ihm, Antwort des Vaters in der Auferweckung, Gabe des Geistes an jene, die sich in dieses Geschehen zwischen Vater und Sohn hineinnehmen lassen. Der Durchbruch in diese trinitarische Dimension erfolgte für die Fokolarbewegung freilich nicht zuerst durch eine zusätzlich zum Leben angestellte Reflexion, sondern in der inneren Konsequenz des Lebens selbst. Der uns so liebt, daß er bis zur Gottverlassenheit sich einsmacht mit uns, der macht uns miteinander eins, trägt uns alle in sich. Und sein alles zusammenfassendes Gebet an den Vater vor dem Eintritt in das Ostergeheimnis ist eben jenes, daß alle eins seien, wie er im Vater und der Vater in ihm ist (vgl. Joh 17, 20–23). Dies ist der Radikalfall und die Erfüllung iener Liebe, die Jesus als das

Neue Gebot, als Sein Gebot uns aufträgt: uns gegenseitig zu lieben, wie er uns geliebt hat (vgl. Joh 13,34f und 15,12). Gegenseitige Liebe, die bis zur Hingabe des eigenen Lebens an den anderen bereit ist, führt in jene Hingabe hinein, in welcher uns der Sohn hineinnimmt in sein Einssein mit dem Vater. In der gesamten Entwicklung der Fokolarbewegung, auf spirituellem, theologischem, aber auch kirchlichem und gesellschaftlichem Gebiet (hiervon wird weiter unten zu sprechen sein), spielt das Leitmotiv der trinitarischen Einheit eine führende Rolle. Die an der Oberfläche oft zuerst wahrgenommene Betonung des Liebesgebotes hat ihre Wurzeln, die keineswegs in einer bloß ethischen Sicht gründen, sondern sie wachsen aus dem trinitarischen Grund und wachsen in die trinitarische Vollendung hinein.

4. Die Fokolarbewegung ist eine „marianische“ Bewegung. Ihr offizieller Name, unter dem sie am 29. Juni 1990 durch den Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Laien die Anerkennung als „private Vereinigung päpstlichen Rechtes“ und die Approbation ihrer Generalstatuten empfangen, lautet: Opera di Maria, Werk Mariens. Das Wort „marianische“ Bewegung bezieht sich nicht auf eine spezielle Devotion Mariens, die in den Reihen der Fokolarbewegung gewachsen wäre, sondern hat einen tiefer liegenden Sinn. Maria ist die Mutter des göttlichen Wortes, die dieses in einem ungeteilten Ja in sich aufgenommen hat und das, was durch ihr Ja in der Inkarnation des Wortes geschah, auch im Leben mit dem Wort einholte: Entsprechung der Charaktere als „Gottesgebärerin“ und als ganz und gar Begnadete. Die Fokolarbewegung entdeckt diesen inkarnatorischen und somit marianischen Grundzug in ihrer eigenen Berufung: in Gemeinschaft den Ruf und die Gnade Mariens zu leben, sich ganz von Gottes Wort erfüllen zu lassen, ihm Leben

im eigenen Leben zu schenken und so Jesus in der Mitte der Vielen Gestalt werden zu lassen. Dies in der Inkarnation grundlegend bereits Geschehene vollendet sich in der Einholung des ersten Ja unter dem Kreuz, in der Mutterschaft Mariens für den Jünger und somit für die Kirche. Was Johannes Paul II. immer wieder im Anschluß an Hans Urs von Balthasar die marianische Dimension der Kirche nennt, die andere Dimensionen (die petrinische, paulinische oder johanneische) ergänzt, prägt sich im Leben der Fokolarbewegung aus. Nachdem die anderen Grundzüge der Spiritualität des Fokolar sich abgezeichnet hatten, kam — besonders seit 1949 — diese Synthese in Maria zum Vorschein. Die ekklesialen Charaktere des Wortes, der österlichen Geheimnisse, der trinitarisch von der gegenseitigen Liebe geprägten Einheit finden sich wie von selbst zusammen in diesem marianischen Charakter, der — ganz dem letzten Kapitel von „Lumen Gentium“ entsprechend — die Gestalt Mariens und die Kirche zusammenschaut und zusammenlebt.

5. Die Fokolarbewegung ist geprägt von einer *kollektiven Spiritualität*. Die gegenseitige Liebe und — zugleich in ihr vorausgesetzt und aus ihr erfließend — die Liebe zu jedem Nächsten, zu Jesus in jedem Nächsten sind in der Fokolarspiritualität nicht eine bloße ethische Anwendung der tragenden Glaubensinhalte oder auch der Liebe zu Gott. Vielmehr ist der Nächste schlechterdings der Weg, auch zur Einung mit Gott. Dies nicht in dem Sinne, daß die Beziehung zum Nächsten jene zu Gott ersetze oder in ihrer Ausdrücklichkeit verdränge, im Gegenteil. Wie aber, ausdrücklich oder zumindest implizit, jede Beziehung des Menschen zu Gott mit dem menschengewordenen Sohn Gottes zu tun hat und in ihm verankert ist, so geht die Beziehung zu Gott auch nie am Nächsten vorbei. Er ist in Jesus Christus geliebt und angenommen. Mein Verhältnis zu Jesus

und durch Jesus zum Vater muß so den Nächsten unweigerlich „passieren“. Es läutert sich in ihm von bloßer Selbstbezogenheit und wächst hinein in jenes ganze Ja, das der Vater zum Sohn und im Sohn zu uns, das der Sohn zum Vater und darin zu uns spricht.

Das Streben nach Heiligkeit, das zum Grundbestand der spirituellen Orientierung im Fokolar gehört, ist davon inspiriert, den Nächsten als Sakrament der Liebe Gottes zu entdecken und dem Nächsten Sakrament der Liebe Gottes zu sein: Heiligkeit aus der Liebe und um der Liebe willen. Der Weg zu dieser Heiligkeit ist eben der Weg mit Jesus in unserer Mitte. So wird das persönliche Bemühen, dem Herrn nahezu sein, eins mit dem Bemühen, seiner Gegenwart in der gegenseitigen Liebe den Weg zu bereiten. Die Radikalität der Liebe zu Gott ist die zum Nächsten, die Radikalität der Liebe zum Nächsten ist die zu Gott, die Radikalität beider ist das Einssein, wie Vater und Sohn eins sind, auf daß die österliche Gegenwart Jesu zwischen uns geschehe und der Kirche und der Menschheit geschenkt werden kann.

6. Die Fokolarbewegung ist eine *Dialogbewegung*, und dies in vierfacher Richtung. Jesu Bitte an den Vater um die Einheit aller hat die innere Blickrichtung, „auf daß die Welt glaube“. So sehr die Einheit der Kirche in sich, die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses für jene Einheit, die ihr in Jesus schon geschenkt ist, unmittelbar im Vordergrund steht, so untrennbar ist doch damit die Leidenschaft für das Einssein aller Christen, aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften verbunden. Dies lag, gemäß den Herkunftsbedingungen, zunächst nicht in der Blickrichtung der Fokolarbewegung, prägt sich aber bereits seit 30 Jahren immer deutlicher in konkreten Führungen und Begegnungen aus. Dasselbe Hören auf den Herrn und sein Wort schenkt die unabdingbare und sen-

sible Treue zur eigenen Kirche, die aber untrennbar von dem Hinhorchen auf das ist, was der Geist in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wirkt. Trennungen werden dabei nicht übersprungen, sondern in der Ausgespanntheit Jesu am Kreuz, in seiner Gottverlassenheit ausgehalten und so dem übergeben, der allein die Einheit schenken kann.

Doch der Dialog in der Kirche und der ökumenische Dialog sind noch nicht Endstation des „Omnes unum“. Das Hinhorchen auf das, was Gott in jedem wirkt, die Achtsamkeit auf die „Samenkörner des Wortes“ (lógos spermatikós), führt zum interkonfessionellen Dialog und zum Dialog mit Nichtglaubenden, mit Menschen guten Willens, die keiner Religion zugehören. Die Zentrierung dieses Dialoges in der Liebe und das Leben mit dem, was trennt, in der Liebe zum am Kreuz verlassenen Christus machen es möglich, zeugnishaft Identität und freilassend offenes Gespräch miteinander zu verbinden. Denn nicht wir bekehren Menschen, sondern dies ist allein dem vorbehalten, der in und durch uns wirken kann, aber eben als er selbst das erste und letzte wirksame Wort hat und ist.

Im konkreten Wirken der Fokolarbewegung spielen die vier Dialoge eine entscheidende Rolle. Wo diese Dialoge nicht das Wirken einzelner sind, sondern selber aus der Gemeinschaft, aus dem Vertrauen auf die Gegenwart Jesu in der Mitte heraus geführt werden, da geschieht ein seinhaftes Zeugnis für Jesus, das anzieht, das ihn wirken läßt und das oft genug zum Mitleben und Mitwirken einlädt. Das konzentrische und ausstrahlende Kirchenbild, wie es „Lumen Gentium“ zugrunde liegt, ist so dem Konzil voraus ein Erfahrungsdatum in der Fokolarbewegung.

7. Die Fokolarbewegung ist nicht nur Bewegung auf das Ziel hin, daß alle eins werden, sondern zugleich *Bewegung auf eine geeinte Welt hin*.

Nicht allein durch Igino Giordani, den christlichen Literaten und Politiker, der 1948 zur Bewegung stieß und von Chiara Lubich als Mitgründer angesehen wird, zeigte sich: Die neue Weise, in Einheit zu leben, hat ihre Rückwirkungen auch auf die sozialen Probleme, auf die Gestaltung der verschiedenen Felder der Gesellschaft und Kultur.

Ein vom Neuen Gebot geprägter Stil des Lebens, der Bildung und Erziehung, aber auch der Wirtschaft und der Gestaltung sozialer Felder entstand in der Fokolarbewegung und wirkt über sie hinaus. Die großen gesellschaftlichen Entwicklungen unseres Jahrhunderts lassen sich als Not um die Einheit des Menschen und der Menschheit und zugleich als Sehnsucht nach solcher Einheit verstehen. Das „trinitarische“ Modell ist für die Fokolarbewegung Alternative sowohl zu einem Kollektivismus, der den einzelnen in seiner Personalität nivelliert, wie zu einem Individualismus, der das Band der Gemeinschaft auflöst.

Wie die vier Dialoge nicht voneinander zu trennen sind, so sind auch untrennbar die Leidenschaft für das Einssein aller in Christus und die Leidenschaft für eine geeinte Welt miteinander verbunden.

Von Anfang an ist der „Standort“ der Fokolarbewegung gekennzeichnet durch die Koinzidenz zwischen Leben in der Kontemplation und Leben mitten unter den Menschen und für die Menschen. Als geistliche Bewegung ist die Fokolarbewegung zugleich auf Welt und Gesellschaft bezogen. Dies ist eine Entfaltung des Grundwortes „Einheit“.

8. Die Fokolarbewegung verbindet wesentlich die Offenheit über Grenzen und Fixierungen hinaus mit *Gestalthaftigkeit, Struktur*, wie sie in einem weltweit gegliederten Werk mit über 20 verschiedenen Ausprägungen sichtbar wird. Die Frage nach der Form ist nie Nebensache gegenüber der Spiritualität; sondern Inkarnation, Gestalthaftigkeit gehören zum inneren Ansatz bei der trinitarischen Liebe, in der Einung und Unterscheidung sich

gegenseitig tragen und prägen. Sowohl die Gliederung des Werkes Mariens mit seinen vielfältigen Lebens- und Wirkformen wie die innere Strukturierung seiner Spiritualität und Lebensordnung sind kennzeichnend.

9. Eine Besonderheit, die alle ausgeführten Punkte durchzieht, ist für die Fokolarbewegung der *gegenseitige Einschluß von Vollzug und Inhalt*. Trinität, Menschwerdung, Maria, Wort Gottes, Osterereignis, dies alles sind Inhalte, und diese Inhalte werden nicht aufgelöst in „Existentialien“. Zugleich aber markieren sie Bewegungen, Wege, die das Leben prägen und verändern. Jedem Inhalt entspricht eine „Methode“ und so werden Orthodoxie und Orthopraxie, werden Gehalt und Vollzug, Substanz und Prozeß in einer eigentümlichen und originellen Weise miteinander verbunden.

10. In einem genuinen Sinne ist die Fokolarbewegung eine „*theologische*“ Bewegung. Sie ist weder aus theologischen Studien erwachsen, noch hat sie sich

nachträglich mit theologischen Begründungen zu klären und zu verdeutlichen gesucht. Die heute in ihrem Kontext vielfältig angesiedelten theologischen Reflexionen und Studien sind vielmehr Ausdruck jener Ursprungsbewegung, in welcher sich die Grundinhalte der Offenbarung in Weg des Lebens und so zugleich in Wege des Verstehens übersetzen und einen inneren Zusammenhang erbildeten: *fides quaerens caritatem, vitam, intellectum*. Der gegenseitige Einschluß von Liebe, Leben und Verstehen ist tragend für die Spiritualität der Fokolarbewegung.

Was bewegt die Fokolarbewegung? Wovon ist sie bewegt und was kommt durch sie in Bewegung? Vielleicht darf ich die Antwort wagen: Sie ist etwas wie eine „Ikone“ der Kirche als aus der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geeinten Volkes (vgl. LG 4), von der geistliche und soziale Kraft ausgeht, die viele hinbewegt und ermutigt zum „*Omnes unum*“ und zur geeinten Menschheit hin.

Reinhard Abeln/Emil Maier-F.

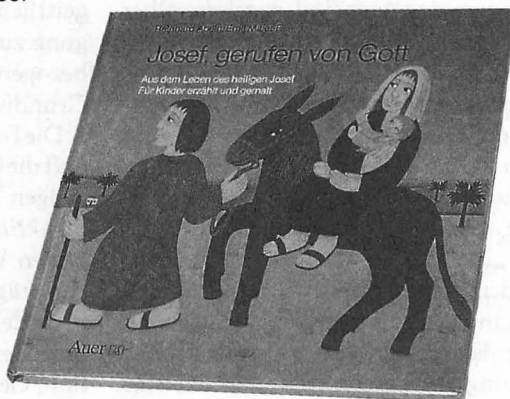
Josef, gerufen von Gott

NEU

Aus dem Leben des heiligen Josef –
für Kinder erzählt und gemalt

48 Seiten. **DM 19,80**
ISBN 3-403-02101-7

Dieses Kinderbuch erzählt in leicht verständlichen Texten mit zahlreichen farbigen Abbildungen alles, was wir von dem ersten christlichen Familienvater aus der Bibel wissen.



Verlag Ludwig Auer · Postfach 1152 · 8850 Donauwörth

OTTO KNOCH

Erneuerung aus der Kraft des Geistes Gottes

Die katholische Charismatische Gemeindeerneuerung: Werden, Wollen, Eigenart, Bedeutung

Obwohl die katholische charismatische Erneuerung im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil entstand, ist sie dennoch in die große sog. neupfingstliche Erweckungsbewegung einzuordnen, die sich in den verfaßten Großkirchen Nordamerikas ab 1960 zeigte. Näherhin bei den Methodisten, den Anglikanern, den Presbyterianern, den Lutheranern und anderen traditionellen protestantischen Kirchen. Als Pionier gilt der anglikanische Seelsorger Dennis Bennett.¹ Diese Bewegung griff rasch auf die Kirchen des englischen Sprachraums über. Unter besonderer Berücksichtigung der Bundesrepublik Deutschland handelt darüber der folgende Beitrag. Der Verfasser ist Professor für Neues Testament an der Universität Passau.

1. Werden

Im katholischen Raum machten erste „pfingstliche“ Erfahrungen Priester und Studenten der katholischen Duquesne Universität in Pittsburg zu Pfingsten 1967 im Zusammenhang mit Exerzitien, in denen besonders um die Gaben des Hl. Geistes gebetet wurde, wobei sich die Teilnehmer gegenseitig die Hände auflegten. Sie fühlten sich von der Kraft des Hl. Geistes erfüllt, erlebten Freude, Frieden, Zuwendung Gottes und wurden gedrängt, in Sprachen zu beten. Dieses Erlebnis der Erneuerung des Lebens durch die sog. Geisttaufe fand rasche Verbreitung in anderen katholischen Universitäten in ganz USA, darüber hinaus bei Priestern,

Mönchen und Nonnen und in zahlreichen Pfarreien. Die amerikanischen Bischöfe öffneten dazu den Weg, nachdem sie die Grundlagen und Wirkungen dieser Bewegung geprüft und erklärt hatten, daß es sich tatsächlich um eine grundlegende Erneuerung der davon ergriffenen Christen und Seelsorger handelte, die bewußt im Raum der Kirche verblieben und zu vertieftem religiösem, auch sakramentalem Leben geführt wurden. Von Amerika aus griff diese Bewegung auch auf die europäischen Länder über. In Westdeutschland bildeten sich ab 1970 eigene charismatische Gebetskreise. 1973 trafen sich in Grottaferrata (Italien) katholische Vertreter von Gebetskreisen aus 50 und 1981 in Rom aus 94 Ländern. Papst Paul VI. hieß diese Bewegung zu Pfingsten 1975 mit folgenden Worten gut:

„Wir sind glücklich, euch in der Liebe Christi zu begrüßen . . . In der Gemeinschaft mit der ganzen Kirche erstrebt ihr eine . . . authentische, katholische, geistliche Erneuerung im Hl. Geist. Wir sind glücklich, Zeichen der Erneuerung zu sehen: Liebe zum Gebet, zur Kontemplation, zum Gotteslob, Bereitschaft für die Gabe des Hl. Geistes, intensivere Lesung der Bibel. Wir wissen, daß ihr eure Herzen der Versöhnung mit Gott und mit euren Brüdern öffnen wollt.“

Beim zweiten römischen Treffen der Vertreter der charismatischen Bewegung 1981 bemerkte Papst Johannes Paul II.:

„Paul VI. hat die Erneuerungsbewegung im Geist eine Chance für die Kirche und die Welt genannt. Sechs Jahre nach jenem Kongreß hat sich diese Auffassung . . . bewahrheitet. Die Kirche hat die Früchte eurer Liebe zum Gebet in einem vertieften Engage-

¹ D. I. Bennett. In der dritten Stunde. Erzhausen 1971.

ment für die Heiligkeit des Lebens und in der Liebe zum Wort Gottes gesehen. Mit besonderer Freude haben wir festgestellt, daß die Leiter der Erneuerung eine immer klarere Schau der Kirche entwickelt haben . . .²

Die Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland beauftragten Bischof Tenhumberg, Münster, den Kontakt mit dem Rat der Verantwortlichen der charismatischen Bewegung aufzunehmen und mit diesem zusammen auf eine theologische Klärung und geeignete pastorale Weisungen für die Gruppen selbst, ihre Seelsorger und die Seelsorger allgemein hinzuwirken. Dazu wurde 1978 ein theologischer Ausschuß berufen. Die durch diesen Ausschuß in Verbindung mit dem sog. allgemeinen Rat erarbeitete theologische Selbstdarstellung wurde 1981 von der Deutschen Bischofskonferenz vorläufig anerkannt.³ Bedeutsam sind folgende Aussagen dieses Grundlagendokuments: Es will „eine Hilfe sein für das geistliche Leben der Gebets- und Gemeindegruppen, ihre Dienste in Kirche und Gemeinden fördern und Fehlentwicklungen vermeiden helfen“, zugleich „allen in der Seelsorge Verantwortlichen . . . zur Urteilsbildung . . . dienen“. Es stellt einleitend fest:

„Wir erleben in der Kirche einen Augenblick, der in besonderer Weise vom Hl. Geist gekennzeichnet ist . . . Innerhalb dieser geistlichen Erneuerung, die in der Kirche auf verschiedene Weise Gestalt gewinnt, ist auch der charismatische Aufbruch zu verstehen, der sich seit der Mitte unseres Jahrhunderts weltweit . . . in fast allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften zeigt . . . Im deutschen Sprachraum haben sich seit 1970 unter katholischen Christen zahlreiche pfarrliche und überpfarrliche Gebetsgruppen gebildet. Aus der Erkenntnis heraus, daß die Geistesgaben

Auswirkung der Gnade Gottes in der Gemeinde sind und dem Aufbau der Kirche dienen, wählte man hier auch die Bezeichnung ‚Charismatische Gemeinde-Erneuerung in der katholischen Kirche‘. Das Wort ‚charismatisch‘ bedeutet ‚gnadenhaft‘ (von Charisma — Gnadengabe) und weist darauf hin, daß Erneuerung der Kirche und ihrer Gemeinden zunächst Geschenk Gottes . . . ist.“

Da die deutschen Bischöfe ihre Anerkennung der Bewegung mit dem Wunsch verbanden, die sog. besonderen charismatischen Phänomene (Gebet in Sprachen, Prophetie, Heilungsgaben) näher zu klären und auch die Zuordnung von Charisma und Amt genauer zu bestimmen, daneben die Pastorale Arbeitsstelle ihres Sekretariates beauftragten, zusammen mit dem Allgemeinen Rat der Charismatischen Bewegung dafür zu sorgen, kam es ab 1982 zur Bildung eines neuen theologischen Ausschusses. Ihm gehörten neben Beauftragten des Rates und der Pastoralen Arbeitsstelle auch von — je durch die zuständigen Bischöfe anerkannten — Vertretern der charismatischen Bewegungen Österreichs, der deutschsprachigen Schweiz und Südtirols an. Zum Vorsitzenden desselben wurde Professor Dr. Heribert Mühlen, Paderborn, zu seinem Vertreter Professor P. Dr. Norbert Baumert SJ, Frankfurt, gewählt. Das neue, von der Deutschen Bischofskonferenz gutgeheißene Grundlagendokument „Der Geist macht lebendig. Eine theologische und pastorale Orientierung“ wurde 1986 verabschiedet. Es wurde in etwas abgewandelter Form „Erneuerung aus dem Geist Gottes“, auch von den Bischofskonferenzen der deutschsprachigen Länder gutgeheißen.⁴ Damit war der Weg theologisch

² S. dazu F. A. Sullivan, Pfingstbewegung und charismatische Gemeindeerneuerung, in: Geist und Leben 59 (1986) 165—184.

³ ‚Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes‘. Zum gegenwärtigen charismatischen Aufbruch in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland und zu seinen Auswirkungen im Leben der Gemeinden. Mai 1981. Abgedruckt in: Erneuerung in Kirche und Gesellschaft 5 (1981) 2—31, und: Sonderdruck, Paderborn 1981.

⁴ „Der Geist macht lebendig“ (Ioh 6.63). Charismatische Gemeinde-Erneuerung in der katholischen Kirche

und pastoral bereitet für das Wirken der Charismatischen Gemeindeerneuerung im Bereich der deutschsprachigen Diözesen.

2. Wollen

Das Dokument „Der Geist macht lebendig“ (Geist) stellt zunächst fest, daß es verschiedene Bezeichnungen gibt für diese Bewegung, die noch offen ist und weder eine verbindliche Struktur aufweist, noch einen eigenen Verband darstellt. Der internationale Name ist „Charismatische Erneuerung“ (Charismatic Renewal); da das Wort ‚charismatisch‘ leicht mißdeutbar ist, ist auch von ‚Erneuerung‘ allein die Rede. Im deutschen Sprachraum gibt es neben der Hauptbezeichnung ‚Charismatische Gemeindeerneuerung in der katholischen Kirche‘ (CGE) auch die Bezeichnung ‚Geistliche (pneumatische) Gemeindeerneuerung‘. Wichtig ist zu sehen: Es handelt sich um eine vom Geist Gottes in der Kirche angestoßene und getragene Bewegung, die von Charismen bestimmt ist, auf der allen Getauften geschenkten Gabe des Hl. Geistes aufbaut und das Leben in der Kirche und damit das Leben ihrer Glieder in der Welt erneuern will. Die CGE setzt voraus, daß der Geist Gottes heute die Kirche Christi erneuern, einigen und zu einem lebendigen Zeugnis für das durch Christus geschenkte Heil befähigen will. Dabei will er, auf der Grundlage der Taufgnade, jeden einzelnen Christen zu einer Grundentscheidung führen, die ihn öffnet für ein bewußtes Leben aus den Gaben Gottes in lebendiger Verbindung mit Christus und Gott, dem

Vater, als Glied der Kirche. Ermöglicht wird diese Grundentscheidung durch eine ganz persönliche Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes. Diese von den Pfingstkirchen als ‚Geisttaufe‘ bezeichnete Grunderfahrung wird in der katholischen Erneuerung als ‚Geisterneuerung‘, als ‚zweite Bekehrung‘, als ‚Erfüllung mit dem Hl. Geist‘ beschrieben.

Dabei werden dem einzelnen Christen, der sich für diese Erneuerung vorbereitet und um Erfüllung durch die Gaben des Hl. Geistes bittet, je auch die besonderen ‚charismatischen‘ Gaben geschenkt, die für seinen Dienst in Kirche und Welt bedeutsam sind. ‚Charisma‘ ist eine aus der Gnade Gottes hervorgehende, jeweils von Gott besonders zugeteilte Befähigung zum Leben und Dienen in Kirche und Welt. Solche besonderen Gnadengaben sind etwa spezielle Befähigungen zum „Dienen, Lehren, Trösten, die prophetische Rede, verschiedene Heilungskräfte, das Sprachengebet, auch die Berufung zu Ehe und Ehelosigkeit“ (vgl. Röm 12,6–8; 1 Kor 7,7; 12,8–10; 14). Nach Aussage des Neuen Testaments und der Kirche hat jeder Christ die ihm eigenen Charismen.⁵ Die Charismatische Erneuerung erstrebt jedoch nicht nur die Erneuerung einzelner Charismen, sondern eine Erneuerung des ganzen christlichen Lebens aus dem charismatischen, freien Wirken des Geistes heraus. Weil die Charismatische Erneuerung bewußt den Geist Gottes und Christi zur Geltung kommen lassen will, darum setzt sie beim Gebet, vor allem beim Lob-, Dank- und Bittgebet an, sowie beim Mitleben mit der Kirche, vor allem in den

in der Bundesrepublik Deutschland. Eine theologische und pastorale Orientierung. Münsterschwarzach 1987.

„Erneuerung aus dem Geist Gottes“. Ermutigung und Weisung. Hg. von F. Kuntner (Wien), J. Stimpfle (Augsburg), O. Wüst (Basel), Mainz 1987.

Stellungnahme zu beiden Dokumenten von H. Mühlen: ‚Erneuerung aus dem Geist Gottes‘ und ‚Der Geist macht lebendig‘. Unterschiedliche historische Wurzeln von zwei Dokumenten zur geistlichen Erneuerung, in: Geist und Leben 61 (1988) 143–157.

⁵ Vel. 1 Kor 7,7: 12.10f.31a.

Sakramenten und im Gottesdienst, sodann bei der Läuterung des eigenen Wollens und in der bewußten Erneuerung der Taufhingabe an Gott und Christus. Gottes Willen, wie er in der Kirche, im Wort der Hl. Schrift und in den Eingebungen des Willens Gottes erfahren wird, soll in allem entsprochen werden. Maßgebend für die charismatische Frömmigkeit ist die Botschaft des Neuen Testaments von der durch Jesus Christus offenbar gewordenen Liebe Gottes, des Vaters, der alle Menschen retten und begnaden will. Insofern ist die Grundhaltung von freudigem, bereitwilligem Vertrauen und dankbarer Offenheit für das Walten Gottes geprägt. Vorbild für das rechte Verhalten ist dabei das Leben Jesu, seiner Mutter und seiner Jünger.⁶

3. Eigenart

Die Charismatische Bewegung setzt an bei der Überzeugung, daß Christus, der Herr, durch den Geist in der Kirche und im Herzen jedes Getauften gegenwärtig ist und daß er das Leben der Menschen durch die Gliedschaft an seiner Kirche aus den Gaben seines Geistes läutern, heilen, neu gestalten und mit seinem Reichtum füllen will. Sie nimmt dabei die neutestamentlichen Zeugnisse vom Wirken des Geistes Gottes vollauf ernst und vertraut den Verheißungen Christi und der apostolischen Kirche.⁷

Sie ist ebenfalls überzeugt, daß die Kraft

des Geistes, seine Gaben und Früchte (s. 1 Kor 12—14; Gal 5,22f) wirklich erfahren werden können. Erfahrung wird dabei als unmittelbare Wahrnehmung einer Wirklichkeit in ganzheitlicher, die Personmitte treffender Weise verstanden, die das eigene Leben nachhaltig prägt. Von der Erfahrung der befreienden, verwandelnden, das Leben neu prägenden Kraft des Hl. Geistes spricht das Neue Testament an vielen Stellen. Diese Erfahrung ist dabei verbunden mit einer positiven Veränderung der Selbstbefindlichkeit, näherhin mit Freude, Frieden, Geliebtsein, Geduld, Vertrauen, Hoffnung, Güte, auch mit der Bereitschaft, offen zu sein für den Dienst Christi und der Mitmenschen.

Die Charismatische Bewegung setzt die bewußte Teilhabe am Leben der Kirche, am Leib Christi als erlösende Gemeinschaft voraus. Wichtig ist neben der bewußten Teilnahme an Gottesdiensten und Sakramenten die Zugehörigkeit zu einem Gebetskreis, in dem das Wort Gottes gelesen, Gott gelobt und gepriesen und zu einem ernsthaften christlichen Leben angeleitet wird. Dazu kommt der Mitvollzug in einem Glaubensseminar, in dem zur grundsätzlichen Hingabe an Gott und Christus hingeführt und zu einem Leben aus dem Geist Gottes angeleitet wird. Abgeschlossen wird dieses Glaubensseminar mit einem Akt der Hingabe an Gott im Rahmen einer religiösen Feier, mit einer bewußten Erneuerung der Taufent-

⁶ Bedeutsame Veröffentlichungen: C. Heitmann/H. Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes*. München 1974. J. Suenens, *Hoffen im Geist*. Salzburg 1974. M. Lienhard/H. Meyer (Hg.), *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes*. (Ökumenische Perspektiven 6). Frankfurt 1974. O. Knoch, *Der Geist Gottes und der neue Mensch*. Stuttgart 1975. F. A. Sullivan, *Die charismatische Erneuerung. Die biblischen und theologischen Grundlagen*. Graz, Wien, Köln 1990. N. Baumert, *Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche*. Graz, Wien, Köln 1986. H. Mühlen, *Einübung in die christliche Grunderfahrung*. 2 Bde., Mainz 1976. W. Smet, *Ich mache alles neu. Kirchliche Erneuerung im Hl. Geist*. Regensburg 1975. A. Gots, *Du machst uns neu. Grundkurs der Glaubenserneuerung*. Graz, Wien, Köln 1988. H. D. Reimer, *Wenn der Geist in der Kirche wirken will. Ein Vierteljahrhundert charismatische Bewegung*. Stuttgart 1987.

Zeitschriften: Erneuerung in Kirche und Gesellschaft, Paderborn, ab 1977 (vierteljährlich). — *Rundbrief der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche*, Passau, ab 1978.

⁷ S. dazu die verschiedenen Dokumente und die Schriften über die theologischen Grundlagen.

scheidung und einer damit verbundenen Bitte um volle Ausgießung der Gaben des Geistes Gottes. Die Weise, wie Christus durch seinen Geist auf diesen Akt der Hingabe antwortet, ist dabei verschieden. Es hat sich aber gezeigt, daß diese Grundentscheidung das Leben eines jeden Menschen maßgeblich verändert.

Da die Charismatische Bewegung bewußt den einzelnen Christen zur geistlichen Mündigkeit führen will, räumt sie den einzelnen Christen (je nach ihrer geistlichen Begabung) große Verantwortung ein, z. B. bei der Leitung von Gebetskreisen und Glaubenseminaren. Allerdings sucht sie darüber hinaus bewußt den Kontakt mit den jeweiligen kirchlichen Autoritäten, vor allem den Seelsorgern und den Bischöfen. Die Gebetskreise sind grundsätzlich offen für jeden Christen. Jeder Eliteanspruch wird abgelehnt. Allerdings hängt die Weise, wie ein Gebetskreis in einer Gemeinde angenommen wird, von der jeweiligen Gemeinde und ihrem Seelsorger ab. Die Verantwortlichen der Charismatischen Erneuerung sind allerdings überzeugt, auf der Grundlage der Taufwirklichkeit zu versuchen, dem neuen Leben des Christen zur Verwirklichung zu verhelfen und insofern keine Sonderspiritualität zu pflegen. Allerdings hat sich gezeigt, daß die Formen der charismatischen Erneuerung da und dort bei Christen herkömmlicher Prägung auf Widerstand und zuweilen Ablehnung stoßen. An Einwänden und Gefahren werden meist namhaft gemacht: Überbetonung des Gefühls und Neigung zu besonderen geistlichen Erlebnissen, naive Mißdeu-

tung von religiösem Ergriffensein mit Gottunmittelbarkeit, Wundersucht und — zuweilen — naive Wunderhoffnungen mit Hilfe ‚richtigen‘ Gebetes, Neigung zu buchstäblicher Auslegung der Bibel, religiöse Selbstzufriedenheit und Flucht vor harten Wirklichkeiten, Mißachtung der Autorität der Seelsorger und Neigung zu Konventikelunwesen. Obwohl solche Gefährdungen durchaus bestehen, kann doch festgestellt werden, daß auf die Dauer das kontinuierliche Gebet, das Hinhören auf das Wort Gottes, die Bitte um die Führung durch den Hl. Geist und die Bereitschaft zur Einordnung in die Kirche die gesunden Kräfte des Hl. Geistes in einer Gruppe und in deren Mitgliedern zum Durchbruch bringen und zu echter geistlicher Lebendigkeit führen. Zudem bemühen sich die Verantwortlichen der CGE nachhaltig um theologische und geistliche Fortbildung ihrer Mitglieder und um theologische Klärung der eigenen Erfahrungen.⁸

4. Bedeutung

Die Charismatische Bewegung hat von ihrem Ansatz bei der Gegenwart der Kraft des Geistes Gottes in der Kirche und im getauften Christen her den Weg zu einem freudigen schöpferischen Christsein in der Gemeinschaft der Kirche neu eröffnet und damit vielen, vor allem jungen Menschen den Zugang zur Lebenskraft des Glaubens erschlossen.⁹ Insofern trägt sie in sich eine große Verheißung. Das zeigt sich vor allem an den zahlreichen geistlichen Berufen, die durch sie geweckt wer-

⁸ Auskunft geben darüber die Anm. 6 genannten Zeitschriften und die darin enthaltenen Veröffentlichungen, darüber hinaus die im Abschnitt ‚Ordnung und Bestand‘ genannten Sekretariate und Zentren.

⁹ Für die spirituelle Kraft und Wirksamkeit der charismatischen Bewegung legen ein besonderes Zeugnis die verschiedenen geistlichen Zentren ab, die aus dieser Bewegung hervorgegangen sind. Genannt seien hier: Kathol. Evangelisationszentrum D-8861 Maihingen, Klosterhof 5, Tel 0 90 87/215; Evangelisationszentrum Salzburg, A-5061 Elsbethen, Raiffeisenstr. 1, Tel. 0 66 2/28 8 97; Kreuz-Jesu-Gesellschaft CH-6067 Melchtal. Altes Kurhaus. Tel. 041/67 13 24.

den. Dann gibt es dort, wo es charismatische Gebetskreise gibt, auch lebendige Kerne von Christen, die den Gottesdienst freudig mitgestalten, einen persönlichen Bezug zur Hl. Schrift haben, zum persönlichen Gebet beitragen und das Leben der Gemeinde vor allem geistlich mittragen.

Allerdings ist es der Charismatischen Erneuerung im deutschen Sprachraum (noch) nicht gelungen, in der Mehrheit der Gemeinden Fuß zu fassen und sie von innen her zu öffnen für einen schöpferischen Neuaufbruch christlichen Lebens. Das hat vielerlei Gründe. Einerseits haben sich viele Seelsorger der Erneuerungsbewegung nicht angeschlossen; andererseits haben auch viele Verantwortliche der Gemeinden nicht die Bereitschaft aufgebracht, sich dem geforderten Prozeß der Verwandlung zu öffnen und der damit verbundenen Bindung an feste Gebets- und Lebensgemeinschaften, an die bewußte Ausrichtung des Lebens auf Christus, den Hl. Geist und die Kirche hin; dazu kommen die Bindung an traditionelle Formen der Frömmigkeit, vor allem marianischer Art; die starke Inanspruchnahme durch Verpflichtungen verschiedener Art in Gesellschaft und Kirche; die Forderung nach missionarischem Einsatz; nicht zuletzt auch die Angst, sich religiös in einen Gemeinschaftsprozesse einzubinden, der das eigene Leben einengt und auf Gott hin zu sehr verpflichtet.

Es wird sich aber zeigen, daß es im Umbruch der Generationen und damit der traditionellen Formen der Kirchenzugehörigkeit und des gottesdienstlichen Lebens nur dann lebendige Kirchengemeinden geben wird, wenn die Kirche wieder zu überschaubaren Gemeinschaften mit verbindlichem Mitvollzug in Gebet, Leben nach dem Wort Gottes, bewußter Lebensgestaltung nach dem Vorbild Christi, freudigem Gottesdienst und christlichem Lebenszeugnis findet.

Wo die Kirche lediglich zur sozialen und religiösen Dienst- und Versorgungsgemeinschaft wird, stirbt die geistliche Kraft, die aus der lebendigen Gemeinschaft mit Jesus Christus und dem Vatergott erwächst und versickert damit die Freude des Glaubens. Nur als Organismus lebendiger pneumatischer Gemeinschaften hat die Kirche heilende Kraft. Der vielbeschworene mystisch geprägte Christ der Zukunft kann nur wachsen und existieren als Glied solcher lebendiger Gemeinschaften und Gemeinden. Die charismatische Bewegung hat dies erkannt und ist am nachhaltigsten auf die Erneuerung der Gemeinden und Gemeinschaften der Kirche aus der Kraft des Hl. Geistes ausgerichtet.

5. Ordnung und Bestand

Die einzelnen Gebetskreise und charismatischen Gemeinschaften haben auf Länder- und Kirchenebene je zu einer lockeren Gemeinschaft zusammengefunden. Es gibt jeweils diözesane Sprecher, einen Laien, der von den Gruppenverantwortlichen auf Zeit, und einen Priester, der von den Priestern gewählt wird. Beide bedürfen der Zustimmung des jeweiligen Ortsbischofs. Auf überdiözesaner Ebene besteht ein allgemeiner Rat, dessen Mitglieder teils gewählt, teils berufen werden. Diese wählen jeweils den Sprecher oder die Sprecherin für das jeweilige Land oder Kirchengebiet und bedürfen ebenfalls der kirchlichen Anerkennung. Von seiten der Hierarchie ist je ein Bischof mit der Verbindung und Aufsicht beauftragt. Die nationalen Räte entsenden Vertreter für den Internationalen Koordinierungsrat in Rom, und zwar sowohl Laien wie Priester. In Rom besteht ein Internationales Büro der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche (ICCRo), das einen Nachrichtendienst herausbringt und

internationale Treffen vorbereitet (Palazzo della Cancelleria, Vatikan).¹⁰

Für die Zugehörigkeit zur katholischen Charismatischen Erneuerung gibt es weder Mitgliedskarten, noch einen festen Beitrag, noch eine Mitgliederstatistik. Es wird angenommen, daß in Gesamtdeutschland zwischen 800 — 900 charismatische Gebetskreise bestehen und sich etwa 12.000 — 13.000 katholische Christen der Bewegung zuzählen. In der deutschsprachigen Schweiz bestehen zwischen 150 und 160 Gebetskreise. In Österreich zählt man etwa 500 Gebetsgruppen mit etwa 10.000 — 12.000 Mitgliedern, davon 200 — 300 Priester.

6. Ausblick

Erfahrungsgemäß wirkt sich der Einfluß der Gruppen und ihrer Mitglieder deutlich auf die betreffenden Pfarrgemeinden und auf den Lebenskreis der Mitglieder aus. Viele Formen des Gebets, vor allem der Lobpreis Gottes, auch zahlreiche Lieder der charismatischen Erneuerung haben Eingang in den Gottesdienst und das Beten der Großkirche gefunden. In Pfarrgemeinden mit charismatischen Gebetskreisen ist der Geist der Anbetung, vor allem der eucharistischen, spürbar gewachsen. Es ist noch nicht abzusehen, welchen Einfluß die charismatische Bewegung auf die anstehende geistliche Erneuerung der Kirche ausüben wird. Er wird jedenfalls bedeutsam sein.

¹⁰ Als Präsident fungiert derzeit Charles Whitehead, England, als Geschäftsführer Pfarrer Ken Metz. Der Sprecher der Charismatischen Gemeindeerneuerung in der Bundesrepublik ist P. Dr. Norbert Baumert SJ, Frankfurt, St. Georgen; das Sekretariat befindet sich in D-7500 Karlsruhe, Marienstr. 80. Verantwortlicher Sprecher der Charismatischen Erneuerung in Österreich ist Pfarrer Otto Feuerstein, Lochauer Straße 107, A-6912 Hörbranz. Das Sekretariat für die Geistliche Erneuerung in der deutschsprachigen Schweiz verwaltet die Kreuz-Jesu-Gesellschaft, Altes Kurhaus, CH-6067 Melchtal (Sprecher: Urban Camenzind).

WÖRTER BUCH DER FEMINI STISCHEN THEOLOGIE



Wörterbuch der Feministischen Theologie

Herausgegeben von E. Gössmann,
E. Moltmann-Wendel, H. Pissarek-
Hudelist, I. Praetorius,
L. Schottroff und H. Schüngel-
Straumann. 476 Seiten. Geb. 78,-
[3-579-00285-6]

Subskriptionspreis bis 31. 12. 91: 68,-

Ein aktuelles Nachschlagewerk,
das den Prozeß der feministischen
Theologie in 95 Stichworten fest-
hält für TheologInnen, LaiInnen,
Frauen und Männer, für LeserInnen,
die bereit sind, neue theologische
Wege zu gehen.



Gütersloher
Verlagshaus
Gerd Mohn

JÓZEF NIEWIADOMSKI

Die nachkonziliaren Traditionalisten

Die Diskussion über die „traditionalistische“ Reaktion in der katholischen Kirche sieht die Berechtigung dieses Impulses in der Korrektur der allzuweit gehenden „progressiven“ Entwicklungen. Mit dieser Schematisierung wird man dem Eifer der traditionalistischen Kreise kaum gerecht. Die Entscheidung M. Lefebvres, sich außerhalb der kirchlichen Strukturen eine Existenzform zu sichern, weist auf die eigentliche Versuchung dieser Kreise hin: ihnen geht es um „alles oder nichts“. In diesem Sinn bildet der nachkonziliare traditionalistische Impuls eine Gefahr: für die wertkonservativen Katholiken. Die in der gegenwärtigen Diskussion als „traditionalistisch“ qualifizierten Bewegungen müßten sich die Frage stellen, ob sie dieser Versuchung entgangen sind.

Der Autor des Beitrags ist Professor für Dogmatik an der Kath.-Theol. Hochschule Linz.

Ihrer Selbsteinschätzung nach verstehen sich die nachkonziliaren Traditionalisten als „wertkonservative“ Gruppierungen. Sie wollen jene Praktiken und Denkmotive, die durch das 2. Vatikanische Konzil selbst oder im Zuge der nachkonziliaren Veränderungen an den Rand des kirchlichen Geschehens gedrückt oder gar in ein kirchenpolitisches und theologisches Museum verwiesen wurden, als „Werte des unverkürzten Glaubens“ für das gegenwärtige Kirchenselbstverständnis retten. Trotz aller Uniformität präsentiert sich die Szene der Gruppierungen als bunte Vielfalt. Diese kann durch den Hinweis auf ihre verschiedenen Bezugspunkte erklärt werden; dauernd entstehen (und lösen sich auf) verschiedene „katholische Bürgerinitiativen“, die für die Bewahrung oder gar Rettung „eines Wertes“ eintreten: von der lateinischen Sprache im Gottesdienst, über den „Volksaltar“ und den

männlich dominierten Ministranten bis hin zu Fragen des kirchlichen Gehorsams reicht hier die Palette. Der Bezugspunkt erklärt die Vielfalt, vermag aber kaum den „verbissenen Eifer“ und oft auch die „verbissene Feindschaft“ der Gruppierungen untereinander zu erklären. Diese speisen sich aus anderen Quellen: Nicht die „wertkonservative Haltung“ bildet hier den entscheidenden Inspirationsimpuls! Wichtiger scheinen jene Aspekte zu sein, die den „Rettungsdrang“ solcher traditionalistischen Bürgerinitiativen erhellen. Der Rückgriff auf den theoretischen Rahmen aus der Fundamentalismuskritik bestätigt diese Vermutung.

Eine radikale Krise der Gegenwart voraussetzend, bündeln die Fundamentalisten alle — der alltäglichen Erfahrung zugänglichen — politischen, wirtschaftlichen, ökologischen, kulturellen und religiösen Probleme zu einer einzigen „einfachen“ Formel. Sie gibt Auskunft über die Ursache der Krise und zeigt den einzigen sicheren Rettungsweg an. Dieser Heilsstrategie ist allerdings eine seltsame Paradoxie eigen: was den Fundamentalisten zur Rettung der Welt auf die Barrikaden treibt, entlockt (in Kontext der liberalen politischen Kultur) dem Außenstehenden oft nur ein müdes Lächeln. Ihm erscheint die fundamentalistische Lösung als nicht problembezogen und deswegen als keine wirkliche Antwort. Was aber dem Außenstehenden als radikale Verdrängung erscheint, ist dem Fundamentalisten nicht nur eine ihn tragende, ihm Sicherheit gebende und Kraft vermittelnde Lösung. In seinem Denken und Handeln erlebt er sich dauernd als universaler Retter der Menschheit: deswegen der verbis-

sene Eifer, deswegen auch die verbissene Feindschaft der konkurrierenden, jeweils den einzig sicheren Rettungsweg angehenden fundamentalistischen Konventikel untereinander.

Dieses „fundamentalistische Syndrom“, das die Veränderung immer nur mit Krise assoziiert, diese aber immer dadurch zu lösen versucht, daß es die für die Veränderung Verantwortlichen als „Schuldige“ identifiziert und diese zur Rettung der Menschheit bekämpft, steht im katholischen Milieu den nachkonziliaren Traditionalisten Pate.

1. Identifizierungsversuch

Wo sind nun solche katholische Traditionalisten zu finden? Unproblematisch, weil von niemandem bestritten, ist die Qualifizierung „fundamentalistisch“ im Hinblick auf die *Bewegung um M. Lefebvre*.¹ Der „Bruch“ vom 30. Juni 1988 (aufgrund der unerlaubten Bischofsweihen) mit dem Vatikan und erst recht der Tod des Gründers am 25. März 1991 institutionalisierte sie sogar als eine katholische fundamentalistische Sekte. Die primären Antriebskräfte der Bewegung liegen nun nicht mehr in der Kritik an der konziliaren Erneuerung, sondern in einer radikalen Gegenüberstellung von „verteufelter Kon-

zilskirche“ und „wahrer Kirche“. Nachdem „der Stuhl Petri und die amtlichen Stellen von Rom von Antichristen besetzt“ sind,² Rom sich im Zustand „der satanischen Bevormundung“ befinde und der gegenwärtige Papst „moralisch verhindert“ ist, kann die „Konzilskirche“ nur „ein Monstrum von Kirche“ sein. Um die „wahre Kirche“ zu retten, habe „Mgr. Lefebvre die habituelle und implizite Intention des Papstes (richtig) interpretiert“, was konsequent den Schritt zur Trennung bedeuten mußte. Die geradezu paranoid anmutende Haltung der Distanzierung³ und der gesteigerte Auserwählungsglaube, der die Zugehörigkeit zur Gruppe als Frucht der göttlichen Gnade interpretiert, den Abfall aber auf dämonische Verblendung zurückführt, haben die Priesterbruderschaft St. Pius zu einer Sekte degenerieren lassen. Ob damit auch die fundamentalistische Versuchung für die Katholische Kirche „nach außen“ gebannt sei, läßt sich allerdings bezweifeln.

Parallel zur Lefebvre-Bewegung und des öfteren sich überlappend lebte und lebt diese auch weiterhin in den zahlreichen, meist die zivilrechtliche Form eines eingeschriebenen Vereins tragenden „*Bürgerinitiativen*“. Deren Namen waren und sind stereotyp: „Katholische Traditionalistenbewegung“, „Bewegung für Kirche und

¹ Weltweit umfaßt die „Priesterbruderschaft St. Pius X.“ 10 Distrikte (Deutschland, England, Australien, Kanada, USA, Frankreich, Italien, Mexiko, Schweiz und Südamerika), rund 100 Priorate und 500 Kapellen und Kirchen. Nach den Angaben der Generalleitung gibt es zur Zeit 240 Priester und rund 250 Seminaristen; in Paris gibt es ein „Institut Universitaire Sain-Pie X“, ansonsten die Seminare: Zaizhofen/D, Econ/CH, Flavigny-sur-Ozerain/F, La Reja/Argentinien, Winona-Minnesota/USA, Goulburn/Australien. (kathpress Info 013/91, 7; kathpress 064/1991, 5). Noch vor dem Tod von M. Lefebvre wurde der deutsche Priester F. Schmidberger als Generaloberer der Bruderschaft bestellt, die Funktionen der vier Bischöfe beschränken sich auf sakramentale Praxis.

² Alle Textbeispiele sind dem (monatlich erscheinenden) „Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. für den deutschen Sprachraum“ (MPP) entnommen; die Belege, soweit hier nicht angegeben, findet man in: J. Niewiadomski, „Wohl tobet um die Mauern . . .“ Katholische fundamentalistische Gruppierungen, in: H. Kochanek (Hg.), Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen. Freiburg i. Br. 1991, 156–180.

³ „Wenn wir uns von diesen Leuten (‚Konzilskirche‘) entfernen, so genau wie von den Personen, die AIDS haben. Man hat keine Lust, es sich zu holen. Nun aber haben sie das geistige AIDS, eine ansteckende Krankheit. Will man seine Gesundheit erhalten, so darf man nicht mit ihnen gehen.“ So Lefebvre am 9. 9. 1988 nach MPP 121 (Jänner 1989) 41.

Papst“, „Una Voce Bewegung“.⁴ Durch mehrfache Mitgliedschaft (incl. Lefebvre-Bewegung auch nach dem Bruch) netzartig untereinander als auch mit anderen vorkonziliären Frömmigkeitsinitiativen sozialisiert, gründen die „Traditionalisten“ auf lokaler und nationaler Ebene laufend Vereine und Arbeitsgemeinschaften, deren erklärtes Ziel die „wertkonservative“ Haltung anzeigt: „Laienvereinigung zur Pflege des Tridentinischen Meßritus in der Katholischen Kirche“, „Arbeitskreis Theologie und Katechese“, „Gemeinschaft ‚Ubi Petrus — ibi Ecclesia‘“, „Vereintes Apostolat im Geiste Mariens“ usw. Ein wichtiges Sozialisationsmoment bildet die unüberschaubare Szene von Mitteilungsblättern und Zeitschrifteninitiativen. Die bunte Vielfalt und Menge und die Angriffslust aufeinander sollen nicht täuschen; bereits ein oberflächlicher Blick in diese Produkte zeigt, daß die Autoren meist dieselben sind; auch die Leserge-

meinden dürften zum größten Teil identisch sein. Die bemerkenswertesten unter ihnen sind im deutschen Sprachraum: „Una Voce Korrespondenz“, „Theologisches“, „Der Fels“.⁵

Ob die vom Vatikan den „Anhängern von Lefebvre“ als Integrationsmöglichkeit in die Großkirche zgedachte, am 18. Juli 1988 bekanntgegebene Struktur einer Ad-hoc-Kommission „*Ecclesia Dei*“ und die am selben Tag erfolgte Gründung der „Priesterbruderschaft Sankt Petrus“⁶ mehr zu einem Kristallisationspunkt für den nachkonziliären traditionalistischen Impetus denn zum Intergrationsmodus in die Großkirche werden wird, das wird die Zukunft zeigen.⁷

2. Die letzten Zeugen der Wahrheit

„Es gibt nur eine Lösung für alle Probleme des Menschengeschlechtes, insbesondere für unsere Zeit“, predigte der Nachfolger von M. Lefebvre F. Schmidberger bei des-

⁴ Zu der (älteren) Geschichte dieser drei internationalen Bewegungen vgl. A. Schifferle, Marcel Lefebvre — Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche. Kevelaer 1983, 273—313. Die wichtigste unter ihnen ist die internationale Una Voce-Föderation, die die nationalen Vereinigungen in 17 Ländern einschließt (im deutschen Sprachraum um die Zeitschrift „Una Voce Korrespondenz“ [UVK] gruppiert).

⁵ Zur „Fundamentalismusanfälligkeit“ dieser Zeitschriften vgl. J. Niewiadomski, Fundamentalistische Versuchung des Katholizismus, in: Theologie der Gegenwart 32 (1989) 104—115; ders., Wohl tobt . . . (s. Anm. 2).

⁶ Die genaue Chronik der Ereignisse, die in der Gründung der Bruderschaft St. Petrus münden, findet man in: L. Bertsch SJ, Die Gründung der Priesterbruderschaft Sankt Petrus — Ausweg oder neue Sackgasse?, in: W. Beinert (Hg.), „Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Regensburg 1991, 116—126.

Im Priesterseminar in Wigratzbad studieren derzeit an die 50 Studenten (der Ausbau hat 1991 begonnen; man plant 80 Plätze für Seminaristen und 20 für Theologen); die Euphorie des Jahres 1990, als die Leitung der Bruderschaft von 150 Interessenten allein aus dem englischen Sprachraum schwärmte, ist nach den Konflikten und zahlreichen Austritten zu Weihnachten 1990 gedämpft; auch in der Bruderschaft merkt man, welche Persönlichkeitstypen von der Struktur „angezogen“ werden: „eine bessere Auswahl der Kandidaten und die Ausschaltung schlechter Einflüsse von außen (sic!)“ sollen die Krise überwinden (Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus 11 [1991] 1).

⁷ Die Petrusbruderschaft sieht sich als einzig legitime Erbin der Sendung von M. Lefebvre; sie teilt „alle Positionen, nicht aber alle Negationen des Erzbischofs“ und steht auf dem Standpunkt, daß „alle echte Errungenschaft des Zweiten Vatikanums . . . , wenn sie eine solche ist, nicht im Widerspruch zu dieser Sendung (Lefebvres) stehen (sic!)“ kann. So im: „Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus“ 14 (1991) 3—5 in einer Besinnung „Zum Tode von Erzbischof Marcel Lefebvre“. Die dort geschilderte Entwicklung der nachkonziliären Situation sieht im „Werk“ Lefebvres den „großen Hoffnungsträger für alle, die die tiefe Krise erkannten, in die die Kirche und vor allem das Priestertum gestürzt waren“, sie spricht auch von „jenen Kräften in Rom“ denen dieses Werk „ein Dorn im Auge war“. Der Bruch mit dem Vatikan geht auf die Unfähigkeit Lefebvres zurück, die „veränderte“ Situation wahrzunehmen. In der jetzigen Situation gibt es nur einen „*einzigen*“ Weg, der „aus der Krise führen kann“ und dem sich „die Petrusbruderschaft verpflichtet weiß“ (ebd. 5).

sen Beerdigung. Diesem einzigen Rettungsweg galt auch das Leben des Verstorbenen.

„Durch ihn hindurch hat Pius VI. aufs neue die Französische Revolution und die sogenannten Menschenrechte verurteilt, durch ihn hat Pius IX. in unseren Tagen aufs neue seine Stimme erhoben, um die Religionsfreiheit als eine Gottlosigkeit zu verwerfen, . . . durch ihn ist der Syllabus aufs neue in unseren Tagen lebendig geworden, um die Angleichung der Kirche an die Zeitirrtümer und den Zeitgeist an den Pranger zu stellen.“

Dadurch habe er nicht nur „die Ehre der Kirche gerettet“, sondern auch „den authentischen Geist Jesu Christi“ neu erweckt.⁸ Mit dieser Würdigung brachte Schmidberger den nachkonziliaren traditionalistischen Impetus des M. Lefebvre auf den Begriff: als letzter Zeuge einer vergangenen Welt rettete er, indem er die gegenwärtige verurteilte, nicht nur diese; mit seinem Engagement habe er die Wahrheit und den Glauben vor dem Untergang bewahrt.

Die Einschätzung der gegenwärtigen Welt als einer, die sich in der radikalen Krise befindet, wird in der Bewegung von Lefebvre nur vordergründig durch den Hinweis auf die politischen, militärischen, ökologischen oder kulturellen Schwierigkeiten begründet; vielmehr ist es eine geschichtstheologisch begründete Sicht der Geschichte, die hier ihren Stempel aufdrückt: der Umbruch zur Moderne wird als ein „Aufstand der Hölle“ beschrieben.⁹ Die Agenten des Satans stehen fest, es sind die „klassischen Verschwörer“: Juden und Freimaurer. In ihrer antimodernistischen Gesinnung bewies die katho-

liche Kirche, daß sie als einziger Sicherheitshort dem höllischen Angriff standhielt. Die Preisgabe dieser antimodernistischen Mentalität im 2. Vatikanischen Konzil stellt nun den Beweis für einen neuen, diesmal potenzierten Angriff der Hölle dar: diesmal auf die Kirche selber. Das Konzil konnte unmöglich ein Werk der Reform gewesen sein, es ist auf die Verschwörung der Juden und Freimaurer zurückzuführen:

„Es ist ein offenes Geheimnis, daß für alle diese Entwicklungen letztlich die Synagoge Satans, die Weltfreimaurerei in ihren verschiedenen Verästelungen verantwortlich ist“; „Protestanten, Juden oder Antikirchliche, sie standen Pate beim ‚Erneuerungswerk‘ der Kirche.“

Die immer dieselbe „einfache und eindeutige Antwort“ Lefebvres auf *alle* Probleme der Gegenwart mündet in die Anklage und Verteufelung: die kirchlichen Amtsträger und die Theologen, die sich als Agenten des Satans mißbrauchen lassen, werden an den Pranger gestellt und für buchstäblich „alles“ verantwortlich gemacht.¹⁰

Sowohl die aus den Kreisen der Lefebvrebewegung kommende Petrusbruderschaft als auch die nach dem Konzil entstandenen Protestbewegungen, schrecken nicht nur vor einer solchen Eindeutigkeit zurück. Indem sie verbal ihre „Treue zum Konzil“ betonen, dieses aber „konservativ“ interpretieren, möchten sie die Diskussion über die theologischen und kirchenpolitischen Aspekte ihres Wirkens eher auf der Linie konservativ-progressiv sehen. Ob direkt ausgesprochen oder indirekt nur mitgedacht, bleibt ihnen aber

⁸ Nach MPP 149 (Mai 1991) 8–17.

⁹ Vgl. Dazu: J. Niewiadomski, Wohl tobet um die Mauern (S. Anm. 2) 158f.

¹⁰ Vgl. als Beispiel eines „eindeutigen Urteils“ den „Brief an unsere Freunde und Wohltäter“ 39 (beigelegt im MPP 143, November 1990): „Die Wurzel des Übels liegt bei der Kirche selbst, genauer gesagt bei ihren Vertretern. Die böse Saat der religiösen Indifferenz, ausgestreut durch das Ökumenismus-Dekret, der Säkularisierung des öffentlichen Lebens, bereitet durch die Proklamation der Religionsfreiheit, der falschen Ideologien und der praktischen Leugnung der Erbsünde, enthalten im Konzilsdekret ‚Gaudium et spes‘, geht langsam aber sicher auf.“ Deswegen sei das Konzil sowohl für „die Schließung der Priesterseminare und den Verkauf von Kirchen“, als auch für „die Drogenprobleme“, für „die Diskotheken — Stätten der Perversion der Jugend“, für „Euthanasie“ u. v. a. m. verantwortlich.

die nachkonziliare Kultur der Religionsfreiheit und der Toleranz letztlich doch fragwürdig und so auch für die negative Beurteilung der Gegenwart ausschlaggebend.¹¹ Ob man diese Kultur massiv als ein Zeichen für „die dreifache, sich steigernde Offensive Satans, des ‚Fürsten dieser Welt‘ gegen die Kirche“¹² beschreibt, oder als „Traditionsbruch“ im negativen Sinne wertet,¹³ ist bereits zweitrangig.

In der Suche nach den Schuldigen für das Übel der nachkonziliaren Reform und die Übel dieser Welt wissen sich die kirchlichen Traditionalisten mit ihren Brüdern aus der Lefebvre-Bewegung einig: das Lehramt und vor allem die Theologen werden angeklagt. Das Lehramt trägt in zweifacher Hinsicht Verantwortung für

das Übel: einerseits, weil es selbst „Häretisches“ verkündet,¹⁴ andererseits, weil es (anscheinend) die Aufgabe der Zensur nicht wahrnimmt und so zur Preisgabe des Glaubens verhilft.¹⁵ Die Anschuldigungen und Verteufelungen der „modernistischen Theologen“ beanspruchen in der Glaubensverkündigung der Traditionalisten einen zentralen Platz; man hat das Gefühl, als ob sich mit der Verurteilung des Gegners die positive Sicht des Glaubens von selbst ergeben würde.¹⁶

Unbemerkt avanciert so bei den nachkonziliaren Traditionalisten der Kampf gegen die konziliaren oder nachkonziliaren „Zerfallserscheinungen“ zur primären Form des Glaubensvollzugs. Dem pluralen, in den Augen der Kritiker substanzlosen Katholizismus, wird ständig die

¹¹ Vgl. als Beispiel die Haltung in der Petrusbruderschaft: „Es ist müßig, sich darüber zu streiten, inwieweit das zweite Vatikanum den nachkonziliaren Niedergang *direkt oder indirekt* verschuldet hat (sic!) . . . Es ist (aber auch) gar nicht einzusehen, weshalb ausgerechnet das einundzwanzigste Konzil der Kirchengeschichte eine hervorstechende Bedeutung gegenüber den anderen Konzilien haben soll“. Die Lösung der „Krise“, die in der Beschwörung der „Konzentration auf die Mitte“ und der „kindlichen Anhänglichkeit an das Lehramt der ganzen Kirche“ (so das Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus 14 [1991] 4f) reicht angesichts der massiven Anschuldigungen der Gegenwart als eines durch die kirchliche Kultur verschuldeten Niedergangs nicht aus.

¹² U. P. Lange, Die dreifache, sich steigernde Offensive Satans, des „Fürsten dieser Welt“ gegen die Kirche, in: UVK 15 (1985) 84–87.

¹³ Vgl. das Urteil des führenden Autors von „Theologisches“ W. Hoeres (ausgerechnet) in MPP 122 (Februar 1989) 26f (Abdruck aus Criticon), das den Diskussionsschwerpunkt von der Achse „konservativ-progressiv“ wegverlagert: „Gewiß zeigt das Pontifikat des jetzigen Papstes etwa in der Marienfrömmigkeit, der Moral und last not least der Personalpolitik auch durchaus konservative Züge, aber dadurch tritt der Widerspruch zwischen einst und jetzt nur noch deutlicher hervor.“ Die Haltung der „Una voce“ zu diesem Problem wird aus der Stellungnahme zur Frage der Exkommunikation von Lefebvre sichtbar: wegen des Notstandes in der Kirche und den damit gegebenen mildernden Umständen kann die Exkommunikation nicht eintreten: UVK 18 (1988) 86–91; 237–241; 278–283.

¹⁴ „Nun . . . wird uns von der offiziellen Kirche manches zugemutet, was zumindest hart am Rande der Apostasie steht.“ So U. P. Lange (s. Anm. 12) 86; Das „Gebet in Assisi“ war nicht nur für die Anhänger von Lefebvre ein Beweis für die Gottlosigkeit dieses Papstes, es löste auch einen Schock unter den anderen Traditionalisten aus.

¹⁵ Vgl. als typisches Beispiel für die immer wiederkehrenden Anklagen das Urteil des Alttestamentlers J. P. M. van der Ploeg in: Theologisches 21 (1991) 1208: „Die Bischöfe tun oft nicht ihre Pflicht, weil Rom schweigt und nichts tut und die Kongregation für die Glaubenslehre, die früher die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche hüten sollte und damit die Gläubigen beschützen (vor den Theologen?), entmacht ist. . . . Und warum tut Rom nichts? M. E. kann diese in der Kirche ganz neue Haltung verstanden werden aus der Erklärung über die Religionsfreiheit von Vaticanum II. . . . So geht die Selbstvernichtung der Kirche weiter und werden die Modernisten immer frecher.“ Seitenweise stellt „Theologisches“ nur einen einzigen „Ruf“ nach dem Eingreifen des Lehramtes dar. Auch das „Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus“ stellt hier keine Ausnahme dar: die Nr. 13 (1991) 2 verlangt von den „Hirten“, sie müssen mit „Deutlichkeit“ klarstellen, „daß nicht mehr gläubig ist, wer sich mit dieser (Luzerner) Erklärung identifiziert“.

¹⁶ Vgl. als Paradebeispiel das Kompendium solcher Anklagen: G. May, Der Glaube in der nachkonziliaren Kirche, in: UVK 13 (1983); jede Nummer von „Fels“ hat (neben den Anklageartikeln) eine Kolumne „Auf dem Prüfstand“, in der Theologen, aber auch Bischöfe „beurteilt“ werden.

Vision einer geschlossenen, der Armee vergleichbaren Kirche entgegengesetzt. Der Grundfehler der nachkonziliaren Kirche bestand ja nicht in irgendeiner falschen Definition. Vielmehr war es die Unterlassung des antimodernistischen und lebensnotwendigen Kampfes, der Disziplin und des Gehorsams:

„Die Trompete . . . ist verstummt. Die Gläubigen werden zum Kampf, zum Angriff und zur Verteidigung überhaupt nicht mehr aufgefordert und ausgerüstet. . . . Die Schläftheit und der Abfall werden so geradezu ermutigt. Der Ausdruck ‚streitende‘ d. h. kämpfende ‚Kirche‘ wird heute vermieden . . . Die nachkonziliare Kirche streitet anscheinend nicht mehr, . . . sie feiert und schläft dafür.“¹⁷

Da Glaubensvergewisserung mit „Glaubensbesitz“ verwechselt wird,¹⁸ kann sich beim nachkonziliaren Traditionalistenimpetus die Wahrheitsfindung auf die sühnende oder anklagende Denunzierung der Glaubensfeinde und Bekämpfung der „Neuerer“ reduzieren; für eine positive Wertbegründung, die im Gespräch mit der gegenwärtigen Welt stehen müßte, hat man anscheinend keine Kraft und keine Zeit mehr.¹⁹ Indem die „Neuerer“ exkommuniziert werden (die Piusbruderschaft bedient sich ständig dieser Methode: alle, die M. Lefebvre nicht folgen, befinden sich de facto nicht mehr in der katholischen Kirche), oder aber: indem man ständig die Forderung nach Exkommuni-

kation erhebt und diese auch an die Adresse des Lehramtes weiterleitet (Una Voce,²⁰ Theologisches, Der Fels, Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus) meint man, der Wahrheit und des Glaubens bereits teilhaftig geworden zu sein.

3. Integrationsfähigkeit

Kann der traditionalistische Impetus in der Katholischen Kirche integriert werden? Ein konservativer Traditionalismus im Sinn einer Traditionspflege ist im kirchlichen Rahmen integrierbar, gehört es doch zum Selbstverständnis der „catholica“, die Schätze der Vergangenheit im kirchlichen Bewußtsein zu bewahren, auch wenn sie für den Großteil der Gläubigen nur einen musealen Wert besitzen. Dies ist keineswegs abschätzig gemeint. Im Gegenteil: Wäre unsere gegenwärtige politische Kultur ohne die unzähligen Museen überhaupt denkbar? Die Diskussion um die Konzilsreform wird bis heute im Rahmen dieser Logik geführt und als eine Auseinandersetzung zwischen den progressiven und konservativen Kräften betrachtet. In dieser Logik war das Phänomen Lefebvre für viele nur ein Zeichen dafür, daß die Kirche mit manchen Reformen zu schnell und zu dirigistisch verfahren sei. Gerade jetzt nach der Trennung Lefebvres wird öfters die These geäußert,

¹⁷ G. May (s. Anm. 16) 191; vgl. ebd. 191: „An die Stelle der Generalstabsarbeit das Palaver setzen, heißt die Schlagkraft der Truppe lähmen.“

¹⁸ „Halten wir die geheiligten Begriffe und Formeln . . . hoch. Gehen wir nicht davon ab, ändern wir sie nicht. Wir haben den Inhalt dieser Begriffe und Formeln nicht ohne diese.“ G. May, (s. Anm. 16) 265f.

¹⁹ Den traditionalistischen Theologen geht zunehmend jeglicher Sinn für die Inhaltlichkeit in ihrer theologischen Arbeit abhanden: Wir haben zu prüfen, „inwieweit die Aussagen des letzten Konzils mit Aussagen früherer Konzilien ‚kompatibel‘ seien“ MPP 128/129 (August/September 1989) 12. Der aus der Sprache der Technik entlehnte Ausdruck kommt in diesem Text nicht von ungefähr; man kann kaum treffender diese Einstellung zur Theologie wiedergeben, als mit dem Ausdruck: formalisierte Kompatibilität. Als Paradebeispiel für solche formalisierte Kompatibilität als theologische Methode können die Beiträge von H.-L. Barth (Philologe) gelten: ein im MPP regelmäßig sich zu Wort meldender Autor, der gleichzeitig auch in der UVK schreibt. Vgl. z. B. seine „Überlegungen zum katholischen Traditionsbegriff“ UVK 19 (1989) 309–324 und v. a. „Religionsfreiheit“ — Zu zwei problematischen Konzilslehren“ UVK 19 (1989) 372–376.

²⁰ Vgl. die Aufforderung zur Denunziation: „Schreiben Sie unermüdlich Briefe an die Bischöfe, den Apostolischen Nuntius und den Papst! Decken Sie darin schonungslos die wirkliche Lage auf! Fordern Sie die Wiederherstellung gesunder Zustände in unserer Kirche.“ G. May, (s. Anm. 16) 265.

„hätte die Kirche die alte Messe problemlos erlaubt, dann hätte es die Trennung nicht gegeben. Man habe die Konservativen vor den Kopf gestoßen!“

Eine solche Sicht übersieht die ganze Komponente des fundamentalistischen Weltbildes und der einen Fundamentalisten zu den letzten Konsequenzen hin drängenden Logik, sich nicht mit partiellen Zugeständnissen zufrieden zu geben, sondern die Grundentscheidung zu provozieren: „Alles oder nichts!“ Die Geschichte Lefebvres müßte demnach im kirchlichen Rahmen mindestens zu einer Unterscheidung zwischen den Konservativen und den nachkonziliaren Traditionalisten, die ich katholische Fundamentalisten im strikten Sinne nennen möchte, führen. Die Kreise um Lefebvre zielen auch auf diese Unterscheidung hin, wenn sie die sog. „neuen Bischöfe“ radikal kritisieren. In ihren Augen handelt es sich dabei nicht um die Bischöfe „der verkürzten Tradition“; man habe es „trotz mancher konservativer Verbrämung mit *modern und liberal* eingestellten Leuten zu tun“. Es sind „Männer . . .“, die in ihrem äußeren Gebaren ein wenig konservativ sind, vielleicht ein wenig Latein wollen und bereit sind, gewisse Auswüchse abzustellen, die aber dennoch das Konzil voll und ganz anerkennen.“²¹ Mit dieser, von der nachkonziliaren traditionalistischen Sekte zurecht eingeführten Abgrenzung zu den anderen Konservativen müßten sich nun die Ausgegrenzten auseinandersetzen.

Daß es auch ihnen oft um eine solche

Grundoption geht, läßt sich kaum überhören. Selbst der sich immer als lehramts-treu ausgebende „Fels“ sieht in der „Überwindung des innerkirchlichen Protestantismus und Modernismus“ die Vorbedingung der kirchlichen Einheit.²² Anzeichen eines kontinuierlichen Drängens auf die Grundoption findet man in der Reaktion dieser Kreise auf die Zugeständnisse des Vatikan. Auch wenn man seitens der Petrusbruderschaft immer wieder die Treue zum Lehramt betont, finden sich in den Zeitschriften ständig Querelen, die auf eine — diesen Kreisen — nicht weit genug gehende Reform hinweisen. So kritisiert beispielsweise die *Una Voce* die mit dem Vorwort von Kardinal Ratzinger versehene Ausgabe des „Schott“ für die Freunde des alten Ritus in Frankreich: es mutet seltsam an, daß Ratzinger die Liturgiekonstitution im Geleitwort zitiert, „aber die Existenzberechtigung des alten Ritus hängt wohl von seiner Vereinbarkeit mit dem neuen ab. Und nur so kann man auch verstehen, wieso der alte Meßordo zur ‚Einheit in der Vielgestaltigkeit‘ beiträgt . . .“²³ Die vielsagenden Punkte weisen auf nicht Ausgesprochenes hin: es geht der *Una Voce* kaum um die „Einheit in der Vielgestaltigkeit“, vor allem dann nicht, wenn diese Vielgestaltigkeit auch einen Ritus beinhaltet, der das Wesen der Liturgie nicht klar zum Ausdruck bringt.²⁴ Auf längere Strecken dürfte sich deshalb die bis ins Jahr 1991 problemlos gepflegte Praxis, die Priester der Priesterbruderschaft St. Petrus nach dem tridentinischen Ritus zu weihen, nicht nur aus seelsorgerlichen,

²¹ MPP 124 (April 1989) 2–4.

²² Der Fels 22 (1991) 102. In der Begräbnisansprache für M. Lefebvre hielt Schmidberger als Haupthindernisse für die Einigung mit Rom: den „verderblichen Ökumenismus, die Laisierung der Gesellschaft und die Protestantisierung des göttlichen Kultes“ (MPP 149, Mai 1991, 16).

²³ UVK 21 (1991) 188–121.

²⁴ Die „Freunde der Missa Tridentina“ sprechen dies unverblümt aus: „Wir erkennen den neuen Ritus als gültig an, sind jedoch davon überzeugt, daß durch den alten römischen Meßritus die Würde des heiligen Geschehens . . . und die Ehrfurcht vor dem göttlichen Mysterium besser gewahrt“ werden: Fels 21 (1990) 28.

sondern auch aus dogmatischen Gründen als folgeschwer erweisen.²⁵

Stellen die nachkonziliaren Traditionalisten eine Bewegung *in* der Kirche im Sinne der Katholizität dieser Kirche dar? Solange sie explizit oder implizit sich als die allerletzten Getreuen nicht nur einer vergangenen Kirchlichkeitsform, sondern der Kirche selber begreifen, die gegenwärtige kirchliche Kultur diffamieren und den Glaubensvollzug nur in der Form der Anschuldigung und Verurteilung kennen,

muß diese Frage mit großer Skepsis beantwortet werden. Sie bilden eine ernste Gefahr für viele Gläubige und kirchliche Bewegungen konservativer Art. Diesen muß also zuerst daran liegen, den Sinn eines „Wertkonservatismus“, der im Rahmen einer pluralistischen Kultur die Werte um der Werte willen ins Gespräch zu bringen versucht, ins kirchliche Bewußtsein zu rücken und so den Trennungsstrich zu den negativ motivierten nachkonziliaren Traditionalisten zu ziehen.

²⁵ Kard. Stickler, Kard. Gagnon und Bischof Krenn weihten die Kandidaten der Bruderschaft nach dem alten Ritus.

Die „Traditional Mass society“, ein Zweig der *Una voce* in den USA, sammelt inzwischen Unterschriften für ein „Ordinariat zugunsten der traditionsverbundenen Katholiken“. Sie sehen, wie die traditionsverbundenen Katholiken in den „sogenannten ‚Hauptstrom‘ der Kirche zurückgedrängt werden“; das Ordinariat würde die Probleme von St. Petrus lösen — das eigene Ordinariat könnte die Priester in jene Pfarreien schicken, die sich dies wünschen: *Fels* (1991) 59.

Aus dem Herbstprogramm:

Michael Kunzler

Gott, du bist gut

50 „mystagogische“ Katechesen zur Einführung von Kommunionkindern in die Welt der Liturgie

308 Seiten. Kt DM 36,80

ISBN 3-87088-678-1

Ein Handbuch

zur kindgemäßen Unterweisung in die liturgischen Vollzüge.

Werner Schaub

Mut zum Mitgehen

Gemeinde gestalten – Kirche erleben

80 Seiten. Durchgehend, z. T. farbig illustriert.

Pp DM 24,80

ISBN 3-87088-677-3

Das wunderschöne Denk- und Geschenkbuch mit immerwährendem Kalender lädt ein, überzeugt und bestärkt zum Dienst in Kirche und Gemeinde.



ERICH GARHAMMER

Das „Opus Dei“ — Kirche in der Kirche?

Das „Opus Dei“, seit 1950 als Säkularinstitut päpstlichen Rechtes approbiert und 1982 zu einer Personalprälatur erhoben, steht im Widerstreit der Meinungen. 1990 erließ die Leitung der Personalprälatur eine Stellungnahme „für eine Entmythologisierung“ des bestehenden Feindbildes, wodurch die unterschiedliche Entschätzung erneut bewußt wurde. Der Verfasser der nachfolgenden Ausführungen, Dozent für Homiletik an der Universität Passau, legt eine knappe Information über das Opus Dei vor, die auf problematische Züge verweist, aber selbstverständlich kein abschließendes Urteil erlaubt. (Redaktion)

I. Zur Geschichte des Opus Dei

Der Gründer des Opus Dei, Josemaria Escrivà de Belaguer y Albás, wurde am 9. Jänner 1902 in Barbastro in Spanien geboren und im Jahre 1924 zum Priester geweiht. Bei der Teilnahme an Exerzitien im Jahre 1928 hatte er eine Erleuchtung, die ihn das Opus Dei so sehen ließ, „wie der Herr es wollte, und wie es im Laufe der Jahrhunderte sein würde“. Er erkannte als Aufgabe dieses Werkes die Heiligung der Arbeit und er wollte die persönliche Heiligkeit mitten in der Welt verwirklicht sehen. Zunächst dachte er nur an eine männliche Abteilung; am 14. Februar 1930 empfing er aber bei der Kommunion in einer Vision den Anstoß zur Gründung auch einer weiblichen Abteilung. Das Werk begann allmählich zu wachsen: so konnte man 1933 bereits eine Akademie für Recht und Architektur eröffnen, 1934 wurde ein erstes Studentenwohnheim errichtet. 1943 erhielt die mit dem Opus Dei verbundene „Priesterliche Gesellschaft vom Heiligen Kreuz“ die

kuriale Zulassung. 1946 siedelte der Zentralsitz des Opus Dei nach Rom über, und am 16. Juni 1950 erfolgte die Approbation als Säkularinstitut päpstlichen Rechts.

Zu einem Säkularinstitut gehören vier konstitutive Elemente, nämlich: Verpflichtung auf die evangelischen Räte, Welthaftigkeit, spezifisches Apostolat und mehr oder weniger intensive Bindung an eine Gemeinschaft. Die Säkularinstitute unterstehen der Kongregation für Ordensleute. Mit diesem Schritt war zwar eine wichtige Anerkennung des Opus Dei vollzogen, doch zeigte man sich intern nicht ganz zufrieden, weil dabei das Opus Dei mehr als laikale Organisation verstanden wurde. So bemühte man sich um eine neue Rechtsform, die schließlich in der Erhebung zur Personalprälatur am 28. November 1982 durch Papst Johannes Paul II. Wirklichkeit wurde.

Personalprälatur nennt man einen klerikalen Zweckverband weltgeistlichen Charakters, der zur Erfüllung besonderer apostolischer Aufgaben unter eigener Leitung und mit eigenen Statuten vom Apostolischen Stuhl errichtet wird und diesem direkt untersteht; ihr können gegebenenfalls auch Laien angehören.

Die Personalprälatur ist also von der Zielsetzung her ein Zweckverband, eine „apostolische Feuerwehr“ (W. Aymans), die ad hoc zur Durchführung besonderer Aufgaben errichtet werden kann. Sie besitzt sogar das Recht auf eigene Priesterseminare und einen eigenen Klerus. Es bleibt freilich eine rechtliche Ungereimtheit, wie das Opus Dei, dem nur zwei Prozent Priester angehören, eine Personalprälatur werden konnte, die juristisch eindeutig als klerikaler Zweckverband definiert ist.

Wahrscheinlich ging es mehr um das Erreichen der direkten Unterstellung unter den Apostolischen Stuhl, als um eine allen Zweifeln enthobene Rechtsfigur.

II. Struktur des Opus Dei

Das Opus Dei ist streng hierarchisch aufgebaut: jede Stufe bleibt jeweils gegenüber der nächst höheren weisungsgebunden. An der Spitze steht der *Personalprälat*, ihm sind verschiedene Räte zur Seite gestellt. Dem Personalprälaten (Vater) untersteht sowohl der *Generalrat* (männl.) als auch der *Zentralrat*, der für den weiblichen Zweig des Opus Dei zuständig ist. Zum *Generalrat* gehören: Generalsekretär, Generalprokurator, Priestersekretär, drei stellvertretende Sekretäre, Studienpräfekt, Generaladministrator, je ein Mitglied der nationalen Landesleitung.

Die *Kommissionen der nationalen Ebene* setzen sich wie folgt zusammen: Consiliarius, Defensor, Delegierter der Region, Priestersekretär, Sekretär der Kommission, drei stellvertretende Sekretäre, Studiendelegierter, Regionaladministrator.

Die *einzelnen Häuser (örtliche Räte)* bestehen aus je einem Leiter, dem Stellvertreter, Sekretär und den Mitgliedern. Es gibt beim Opus Dei vier Formen der Mitgliedschaft:

1. Die Numerarier:

Sie leben ehelos, haben meist eine höhere Schulbildung und leben in Zentren als sog. „Familie“ zusammen.

2. Assoziierte:

Diese leben ebenfalls ehelos und stehen dem Opus Dei in besonderer Weise zur Verfügung, leben allerdings nicht zusammen.

3. Supernumerarier:

Hier handelt es sich um Mitglieder, die

verheiratet sind und bei ihrer Familie leben, allerdings auch für besondere Aufgaben zur Verfügung stehen.

4. Cooperatores:

Dies sind Sympathisanten des Opus Dei, die das Werk in irgendeiner Form unterstützen.

Auch Weltpriester können Mitglieder in der mit dem Werk verbundenen „Priesterlichen Gemeinschaft vom Heiligen Kreuz“ werden. Sie bleiben zwar in ihrer Diözese, verpflichten sich aber zur Lebensweise des Opus Dei und übernehmen spezifische Aufgaben für das Werk.

Zwischen den männlichen und weiblichen Mitgliedern existiert eine strikte Trennung: Kontakt ist nicht erlaubt, in den Zentren sorgen doppelt gesicherte Türen für die Einhaltung dieser Vorschriften. Wenn wirklich ein Kontakt aufgenommen werden muß, z. B. zum Personal der Küche, so hat dieser per Telefon und ganz unpersönlich zu erfolgen. Beim Hausputz z. B. muß die Etage von allen männlichen Bewohnern geräumt sein, bevor die weiblichen Mitglieder die Räume betreten dürfen.

III. Spiritualität des Opus Dei

Dem Opus Dei geht es um das Streben nach Heiligkeit inmitten der Welt. Als vorzügliche Methoden zum Erreichen dieser Heiligkeit gelten:

1. Abtötung

Das Hauptwerk des Gründers schildert in 999 Grundsätzen die Anforderungen an die Mitglieder. Es ist bezeichnenderweise mit dem Titel „Der Weg“ versehen. Grundsatz Nr. 173 lautet:

„Die treffende Bemerkung und der Witz, die du dir verknepst; das freundliche Lächeln für einen, der dich stört; das Schweigen gegenüber ungerechten Vorwürfen; wohlwollendes Verhalten gegenüber zudringlichen Menschen und solchen, die ungelegen kommen; Nachsicht mit den lästigen Angewohnhei-

ten derjenigen, mit denen du täglich zu tun hast, und die dir auf die Nerven fallen — das alles, mit Beharrlichkeit geübt, ist handfeste innere Abtötung.“

Diese Abtötung bezieht auch den Umgang mit dem eigenen Körper in einer ganz besonderen Weise ein: „Dem Körper muß man etwas weniger geben als er braucht, sonst übt er Verrat.“ (Nr. 196)

Die Verwendung von Bußgürtel und Bußgeißel kann zur Abtötung der Sinne beitragen, ist aber nicht vorgeschrieben.

2. Gehorsam

Ein Mitglied des Opus Dei soll nur Ausführender sein. Es soll gehorchen „wie ein Werkzeug in der Hand des Künstlers gehorcht, das nicht danach fragt, warum es dies oder jenes tut. Seid überzeugt, daß man euch nie etwas auftragen wird, das nicht gut ist und nicht zur Ehre Gottes gereicht“. (Nr. 617)

3. Geistliche Leitung

Jedes Mitglied im Opus Dei hat seinen geistlichen Leiter: ihm gegenüber ist eine totale Aufrichtigkeit und Offenheit gefordert. Einmal in der Woche ist eine ausführliche Aussprache angesetzt.

„Verbürg deinem Leiter die Einflüsterungen des Feindes nicht. Deine Überwindung in der Aussprache gibt dir mehr Gnade. Überdies stehen dir dann, damit du weiter siegreich bleibst, die Gabe des Rates und die Gebete deines geistlichen Vaters zur Seite.“ (Nr. 64)

4. Kontrolle

Das Opus Dei versucht jede Fremdbeeinflussung seiner Mitglieder fernzuhalten. Dies geschieht durch verschiedene Maßnahmen, u. a. durch die Briefkontrolle: der Leiter eines Zentrums darf die ankommenden und die abzusendenden Briefe lesen. Briefe, die weggeschickt werden, sollen sogar freiwillig vorgelegt werden. Auch gibt es einen Buchindex: dieser führt die Literatur auf, die nicht gelesen werden darf (etwa Brecht und Böll). Auch Zeitun-

gen werden zensiert, ganze Artikel durchgestrichen oder ganze Seiten herausgetrennt.

5. Normen des geistlichen Lebens

Vorgeschrieben sind täglich: eine halbe Stunde Morgengebet, Rosenkranz, Angelus, Besuch der Eucharistiefeier mit Kommunionempfang, 15 Minuten geistliche Lesung, Besuch beim Allerheiligsten, Gewissenserforschung sowie am Samstag eine körperliche Abtötung, monatlich ein Einkehrtag und jährlich fünftägige Besinnungstage. Als ständige „Normen“ gelten Stoßgebete, Sühneakte, geistige Kommunion, Abtötungen, Studium und Arbeit. Diese Normen sollen den Mitgliedern dazu verhelfen, kontemplative Menschen inmitten der Welt zu werden. Von diesen Vorschriften kann nur der geistliche Leiter dispensieren.

IV. Das Wirken des Opus Dei

Das Wirken des Opus Dei vollzieht sich in keinen spektakulären Aktionen, sondern in der täglichen Kleinarbeit der Mitglieder. Die Einrichtungen des Werkes werden alle von Privatpersonen gegründet, nie von der Leitung. Dadurch bleibt der wirkliche Einfluß des Opus Dei verborgen, weshalb man auch von einer „organisierten Desorganisation“ gesprochen hat. Bei den einzelnen Häusern handelt es sich meist um Ausbildungsstätten, Studentenheime und Jugendclubs. Die Werbung für das Opus Dei geschieht ganz unauffällig: Jugendliche werden zunächst auf sozialer Ebene angesprochen (Theaterspiel, Fußballspielen u. ä.), durch Bildungskreise, Gebetszeiten und spirituelle Hinweise subtil beeinflusst und zum Apostolat an den eigenen Freunden aufgefordert. Der dadurch bewirkte Bruch in der Persönlichkeit bleibt zwar den Eltern nicht verborgen, wird aber zunächst positiv vermerkt: Sie sehen meist nur die beeindruckende Außenseite wie ein neues

Engagement, Zielstrebigkeit und soziale Tätigkeiten. Die genauen Aktionen jedoch müssen auch den Eltern gegenüber geheimgehalten werden.

Am Ende aller Beeinflussungen steht die Frage nach der Mitgliedschaft beim Opus Dei, die nur noch als formaler Akt für ein ohnehinschon gelebtes Faktum in Erscheinung tritt.

Es ist sehr schwer, das Opus Dei wieder zu verlassen. Das Vorhaben wird als Einflüsterung des Teufels hingestellt. Die Bindung an Christus wird den Austretenden vor Augen gestellt und ihnen vorgeworfen, daß sie Christus gewissermaßen die Arme abschlagen („er hat keine anderen Arme als die deinen“). Nützen auch diese Vorhaltungen nicht, wird der Austrittswillige aufgefordert, einen Zettel zu schreiben, auf dem die Worte stehen: „Ich möchte dich verlassen“. Diese Zeilen werden dann in den Tabernakel eingeschlossen.

Mitglieder des Opus Dei arbeiten in vielen zentralen Machtpositionen; so wurde vom Sekretariat zugegeben, daß Mitglieder von Opus Dei in 694 Presseorganen, 52 Rundfunk- und Fernsehanstalten, 12 Filmproduktions- bzw. Vertriebsgesellschaften und 38 Nachrichtenagenturen tätig sind.

Kritischen Durchleuchtungen in den Medien begegnet man mit Gegendarstellungen, die eine ideologische Immunisierungsstrategie verraten. Sie haben etwa folgendes Muster:

1. Zeugenberichte über das Opus Dei sind subjektiv und sagen nichts über die Wahrheit aus.
2. Die Stellung des Opus Dei ist keines-

wegs umstritten, sondern eindeutig: es handelt sich um eine Personalprälatur.

3. Die Prälatur vermittelt Lehrinhalte und erteilt Ratschläge, die durch die katholische Glaubens- und Sittenlehre vorgegeben sind. Bußband und Bußgürtel als Mittel asketischer Praxis sind nur von untergeordneter Bedeutung.

4. Behauptungen, daß Jugendliche ihren Eltern oder ihrem natürlichen sozialen Umfeld entfremdet werden, sind Verleumdungen.

5. Der Gehorsam entmündigt die Mitglieder nicht. Die Tugend des Gehorsams hatte in der Kirche immer einen hohen Stellenwert.

6. Minderjährige werden zu keiner Verpflichtung irgendeiner Art gezwungen.

7. Das Opus Dei pflegt keine Geheimhaltung: die Gläubigen der Prälatur sind Normalbürger und haben daher das Recht auf persönlichen Datenschutz. Dieses Recht hat auch die Prälatur zu respektieren.

Der Theologe Hans Urs von Balthasar hat einmal die Aufklärung über das Opus Dei mit der Besichtigung der Stiegenhäuser eines großen Verwaltungsgebäudes verglichen. Was nach außen hergezeigt wird, ist nach innen gar nicht repräsentativ. So dient also diese Information eher der Verschleierung.

Begriffe, die in der christlichen Spiritualitätstradition stets eine große Rolle gespielt haben, wie Gehorsam, Alltagsfrömmigkeit oder geistliche Führung, werden oft im äquivoken Sinn verwendet und mit anderen Inhalten gefüllt. Das macht eine Beurteilung des Opus Dei äußerst schwierig.

Literatur zur weiteren Information:

H. U. v. Balthasar, Friedliche Fragen an das Opus Dei, in: Der christliche Sonntag, Jg. 1964 (Nr. 15 vom 12. 4. 1964).

Ders., Integralismus heute, in: Diakonia 19 (1988, Heft 4) 221–229.

P. Berzlar, Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Iosemaria Escrivà. Salzburg 1983.

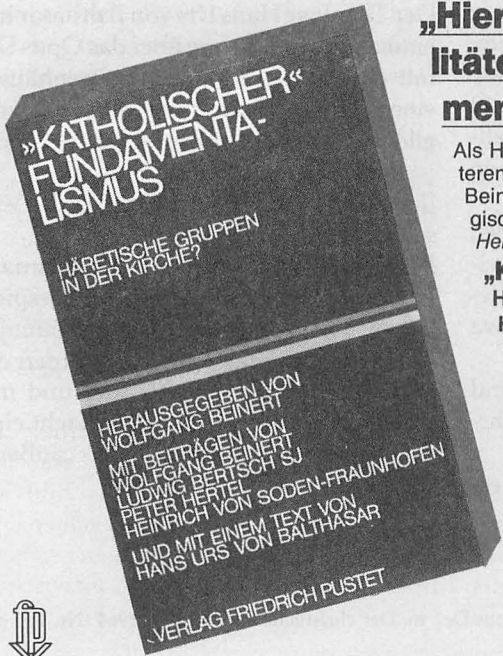
K. Steigleder, Das Opus Dei. Eine Innenansicht, Einsiedeln 1983, ⁴1991.

P. Kaiser — K. Steger, Probleme mit der Weltlichkeit. Zielsetzung und Wirken des Opus Dei, in: HK 37 (1983) 122—127.

H. Schmitz, Die Personalprälatur, in: J. Listl — H. Müller — H. Schmitz, Handbuch des katholischen Kirchenrechtes, Regensburg 1983, 526—529.

P. Hertel, „Ich verspreche euch den Himmel.“ Geistlicher Anspruch, gesellschaftliche Ziele und kirchliche Bedeutung des Opus Dei, Düsseldorf² 1990.

P. Hertel, Opus Dei, in: W. Beinert (Hg.), Katholischer Fundamentalismus. Häretische Gruppierungen in der Kirche?, Regensburg 1991, 148—165.



„Hier werden endlich Realitäten zur Kenntnis genommen und beurteilt . . .“

Als Herausgeber hätte man keinen kompetenteren und subtileren finden können als W. Beinert, der gründliches Wissen mit theologischer Urteilskraft verbindet . . .“
Heinrich Fries, in: Christ in der Gegenwart

„Katholischer“ Fundamentalismus
Häretische Gruppen in der Kirche?
 Hrsg. von Wolfgang Beinert. Mit Beiträgen von W. Beinert, L. Bertsch SJ, P. Hertel, H. v. Soden-Fraunhofen, einem Text v. H. U. v. Balthasar. 176 Seiten, kart., DM 26,80.

An Beispielen — der *Lefebvre-Bewegung*, des *Engelwerk*, des *Opus Dei* — und belegt durch eine Dokumentation werden fundamentalistische Positionen in der kath. Kirche nachgewiesen und auf die Gefahren für den Glauben aufmerksam gemacht.

Das Buch wurde im Juli '91 vom ORF zum „Theologischen Buch des Monats“ ernannt.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · D-8400 REGENSBURG

JOHANNES SINGER

Das Engelwerk

Überlegungen mit dem Buch von Heiner Boberski*

In der Kirche der Gegenwart sind einige „Opera“ umstritten, darunter besonders das „Opus Angelorum“ (OA), das „Engelwerk“. Der Autor, Professor für Fundamentaltheologie an der Kath.-Theol. Hochschule Linz, informiert nicht nur über das Engelwerk und seine Hintergründe, sondern bietet zugleich eine Einführung in das theologische Verständnis der Engel. (Redaktion)

Nach dem eigenem Selbstverständnis des Engelwerkes ist sein Platz in der Mitte der Kirche, steht es in Treue zum Heiligen Vater und bekennt sich zur Lehre der Kirche. Einerseits heißt es, das Werk hätte eine Million Mitglieder (50.000 in Österreich), darunter 50 Bischöfe und sieben Kardinäle; in über 50 Diözesen sollen OA-Priestergemeinschaften existieren. Andererseits wird das OA als „innerkirchliche Sekte“ charakterisiert, als „innerkirchliche Untergrundbewegung“, als „Geheimdienst der Kirche“ und, nicht gerade zimmerlich, als „Räuberbande, die den Menschen ihren echten Glauben raubt“, als eine „Irrlehre per excessum“, als „abergläubischer Sumpf“, der sich in unserer Kirche ausbreiten kann und sie zu unterwandern sucht. Es benutze magische und okkulte Praktiken. Theologen und Theologenkommmissionen werden bemüht, Akademien und Podiumsdiskussionen veranstaltet. Die Kirchenleitung bis zur römischen einschließlich mußte bereits

eingreifen und wird auch weiterhin involviert sein.

Kein Wunder, auch das publizistische Echo ist enorm, insbesondere als „Das Handbuch des Engelwerkes“ (Hdb) seit Ende 1986 bekannt geworden war. Der Paukenschlag war eine Titelseite in den Salzburger Nachrichten am 5. August 1989, vom Chefredakteur Karl Heinz Ritschel verfaßt: „Kosmos voller Engel und Dämonen.“ Andere Print- und elektronische Medien folgten, darunter ein „Club 2“ am 5. April 1990.

Heiner Boberski, dem wir ein wichtiges Werk zum Thema verdanken, ist Redakteur der Wochenzeitung „Die Furche“. Sein Buch sei zuerst in einem Überblick vorgestellt. Die entscheidende Frage, ob die Lehren des OA in der römisch-katholischen Kirche ihren Platz haben können, sei Sache der Theologen.

„Öffentlich den Wunsch vorzubringen, daß solche Fragen geklärt werden, ist das Recht jedes Katholiken und legitime Aufgabe des Journalisten, und in diesem Sinne habe ich mich mit dem Engelwerk befaßt. Dabei stand die Absicht im Vordergrund, ohne Polemik Fakten und — naturgemäß äußerst widersprüchliche — Aussagen zu diesem Thema zusammenzutragen und einander gegenüberzustellen“ (7).

Es geht dem Autor um einen Beitrag zur Wahrheitsfindung, es dem Leser zu ermöglichen, sich selbst ein Bild zu machen. Das Buch ist aus einer echten und ernststen Sorge um die Kirche geschrieben. In diesem Sinn hat Boberski inzwischen

* H. Boberski, *Das Engelwerk. Ein Geheimbund in der katholischen Kirche?* Otto Müller Verlag, Salzburg 1990. (288). S. 238.—

auch andere publizistische Möglichkeiten wahrgenommen. Er hält nach seinem bisherigen Wissen die zugrunde liegenden Privatoffenbarungen wie auch die darauf aufbauende Vorgangsweise des Werkes „für einen gefährlichen Irrweg, auf den sich aber sicher viele gutgläubig begeben haben“ (9).

Der Autor stieß insofern an Grenzen, als die Leitung des OA keine Auskünfte gewährte und generell das sog. „Schweigeversprechen“ besteht. Er hat aber mit Akribie recherchiert: Das Literatur- und Quellenverzeichnis umfaßt fünf Seiten mit über 160 Titeln; 35 davon sind als nicht gedruckte Quellen aufgelistet, doch ist dies wegen der Fülle des Materials nur ein Teil der tatsächlich benutzten Texte (280). Das Buch ermöglicht es, dem bisherigen Weg des OA nachzugehen: von den Privatoffenbarungen am Anfang zum Netz von Engelwerk-Gemeinschaften in aller Welt mit Zentren in Europa, Lateinamerika und Asien. Es orientiert über OA-Exerzitien, über Liturgie und Engelskult, über Versprechen und Weihen, über das Gelübde des Schweigens; über die Anschauungen hinsichtlich Dämonen, Magie und Strahlungen; über das Schrifttum; über Finanzen und Besitzungen; über die Vorwürfe der Theologen, über die zahlreichen kirchenamtlichen Maßnahmen und über die Verteidigung durch das OA. Am Ende steht die Frage: Wann wird Rom entscheiden? Auf die Überfülle interessanter Details kann nur hingewiesen werden. Dem Urteil von Gisbert Greshake (Ordinarius für Dogmatik an der Universität Freiburg, Berater der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz) ist zuzustimmen: das Buch sei hervorragend recherchiert, informiere in glänzender Weise, bemühe sich um journalistische Objektivität und Fairneß.¹

1. Opus Angelorum — was ist das?

Am Anfang des OA stehen die Schriften der Frau Gabriele Bitterlich (1896–1978) aus Innsbruck-Saggen. Daß sie eine sehr fromme und gütige Frau war, bestätigen fast alle, die sie noch gekannt haben (256). 1947 erhielt sie von ihrem Beichtvater den Auftrag, eine Art geistliches Tagebuch zu führen. Angeblich soll das im Laufe der Jahre entstandene Schrifttum 80.000 Manuskriptseiten umfassen. Diese Originaltexte, die ihr Sohn Hansjörg hütet, sind das Fundament der später vervielfältigten OA-Schriften. Es geht darin, soweit diese meist streng geheim gehaltenen Schriften doch bekannt geworden sind, um die Namen und Eigenschaften von zumindest Hunderten von Engeln und Dämonen (33). Für das OA sind diese Schriften übernatürliche Eingebungen, Privatoffenbarungen, die nur mit Hilfe der Bibel und des Schott-Meßbuches verfaßt worden seien. Eine literarische Abhängigkeit von anderen Quellen wird nach wie vor bestritten, man gibt aber Gemeinsamkeiten mit der jüdischen Kabbala zu (45). Es ist „gnadenhaft gegebenes Wissen“; Gott hat „den schwankenden, gebrechlichen Menschen in ihre tönernen Schälchen der Gottessehnsucht einen Teil des Wissens über die Engel gelegt. Die volle Größe und Schwere dieses Wissens kann kein Mensch erfassen“ (Hdb 3).

1949 schließen sich einige Priester zur Engelverehrung zusammen, Priester der Gründungsgruppe legen die Engel- und Sühneweihe ab, die Weihen werden in Innsbruck approbiert. 1961 wird in Innsbruck die „Schutzengelbruderschaft“ errichtet, seit 1969 die „Priestergemeinschaft vom Heiligen Kreuz im Werk der heiligen Engel“ in einer Reihe von Diözesen. 1965 war die Burg St. Petersburg bei

¹ Die Furche vom 5. April 1990.

Silz übernommen worden. Seit 1967 gibt es weibliche Zweige des OA.

Ein entscheidendes Jahr in der Entwicklung des OA war 1977: Rom beschloß die Wiederbelebung des Kreuzordens, der „Regularkanoniker vom Heiligen Kreuz“ in Coimbra (Antonius von Padua war ursprünglich Mitglied, 1904 war der letzte Angehörige des Ordens gestorben). OA-Priester bilden die Stammbesatzung, diese sind sozusagen die Elitetruppe des OA. Die Privatoffenbarungen dürfen nach römischer Weisung keineswegs das Fundament des restaurierten Ordens sein (67).

Das „religiöse Weltbild“ des OA ist, von seinen Details aus gesehen, kompliziert und verworren. Unter Beiziehung noch weiterer Quellen zeichnen sich aber folgende große Linien ab. „Das Hauptanliegen des Werkes der heiligen Engel ist die bewußte Zusammenarbeit von Engel und Mensch zur Ehre Gottes und zur Heiligung der ganzen Schöpfung.“² Der Engel ist Bild Gottes. Er spiegelt alle Eigenschaften Gottes im geschöpflichen Höchstmaß. Sie wirken in einer dynamischen Welt von Strömungen, Strahlungen und Kraftfeldern. Sie bilden einen gigantischen Engelstaat mit vielen Gliederungen und Chören. Die Zahlenmystik und ihre Bedeutung spielt eine durchgehende Rolle, über die Zahl der Engel in jedem der Chöre weiß man genau Bescheid. Man kennt ihre Namen, ihre Symbole, ihre Funktionen im Himmel und auf der Erde, ihren Platz in der Engelhierarchie, ihre äußere Erscheinung, ihre Kleidung. Man weiß, gegen welchen Dämon ein bestimmter Engel angerufen werden kann, denn hinter jedem Übel steckt ein Dämon. „Dieses komplizierte Gebäude von Engeln und Teufeln, die in bestimmten Ordnun-

gen zueinander und gegeneinander stehen, die teils aus alten Überlieferungen stammen, teils bis zu Gabriele Bitterlich völlig unbekannte Namen tragen, entzieht sich jeder knappen Beschreibung“ (118).

Der Mensch geht in einer Stufung von Weißen mit den Engeln ein mystisches Bündnis ein, um in dieser Kampfgemeinschaft den endzeitlichen kosmischen Kampf zwischen Engeln und Dämonen (gefallenen Engeln) zu bestehen. Denn alles wird durch die Engel, durch sie allein, und durch die mit ihnen verbundenen Menschen geleistet. Die gottgewollte Stellung des Menschen in dieser apokalyptischen Zeit ist es, zwischen den hilfreichen, mächtigen und heiligen Engeln fest eingeknotet und eingebaut zu sein.³ Kosmisch ist der Kampf, weil durch die beiderseitigen Strahlkräfte die ganze Schöpfung einbezogen ist.

„Das Handbuch des Engelwerkes“

Das Bekanntwerden dieser Schrift ist aller Voraussicht nach ein Markstein in der Geschichte des OA. Die Niederschrift erfolgte bereits 1960, in der Sicht des OA als ausschließlicher Privatoffenbarung an Frau Bitterlich. 1961 wurde es (ergänzt und korrigiert) erstmalig vervielfältigt. In der Öffentlichkeit tauchten Texte daraus aber erst seit dem Herbst 1986 auf. Der Münchener Weihbischof Heinrich Graf von Soden-Fraunhofen, ein dezidierter Gegner des OA, kam 1987 „auf abenteuerliche Weise“ in den Besitz eines Exemplars (21) und machte es in Kopien zugänglich. Das OA ging in die Defensive. P. Hansjörg Bitterlich, Superior des Kreuzordensklosters St. Petersburg bei Sils, der Sohn der Frau Bitterlich, bot das Buch im Dezember 1986 der Glaubenskongregation zur

² Opus Sanctorum Angelorum, 3. Informationsbrief, Rom 1986, 9f.

³ Vel. Die Ersterschaffenen Gottes. St. Petersburg 1972.

Untersuchung an. Der Münchener Weihbischof sah sich wachsenden Angriffen ausgesetzt. Apologien, Richtigstellungen, Reisen, Gespräche, Audienzen, Gerichtshändel folgten.

Das hektographierte Konvolut umfaßt etwas über 320 maschinengeschriebene Seiten. Maliziös hat man gesagt, es bestehe nur wenig Unterschied zu einem Fachlexikon mit Engel- und Teufelnamen. Um Fragen nach den Engeln rasch beantworten zu können, wird eine alphabetische Übersicht geboten (Hdb 8), von „Abariel“, „Abarim“ und „Abbael“ bis „Zephariam“, „Zephiriel“ und „Zura-el“ mit Chorzugehörigkeit, Funktion (z. B. Erwecker des Keimens zur rechten Zeit, Hüter der Berge, Hüter der Kreuze in Kirchen, Wohnungen und an Wegen), Kennzeichen (z. B. „leichter, weicher Schritt“, goldener Ring, versiegeltes Buch), Fürbitt-Tag (Datum) und seinem besonderen dämonischen Gegner. Es folgt nach einer Übersicht über die Rangordnung der Dämonen (in der großen Prüfung fiel fast die Hälfte der Engel von Gott ab, Hdb 105) deren alphabetisches Namensverzeichnis von „Abbadon“, „Achanah“ und „Acharoth“ bis „Zothan“, „Zurefith“ und „Zyamaroth“ mit Angabe der Rangstufe, des Angriffsfeldes und der Angriffsart und des verteidigenden Engels. Ein Suchregister gibt dem Seelsorger jenen Dämon an, der hinter gewissen Versuchungen und Bedrängnissen (Abgestumpftheit, Aufgeblasenheit, Betrugerei usw.) steht. Im Abschnitt „Strahlungen“ wird gesagt, daß jedes Wesen strahlt: Engel strahlen nur gut, Dämonen nur schlecht, Menschen gut und schlecht, manche Dinge werden durch Einstrahlung von Dämonen verändert; Arnika und Buchweizen etwa sind für dämonische Einstrahlungen nicht empfänglich,

wohl aber Brennessel (Hdb 181f). Es folgt eine alphabetische Auflistung der verschiedenen Engel-Gruppen, die für unseren Weg zu Gott besondere Helfer sind, und ein Verzeichnis besonderer Ballungen von Dämonen, ihres Zweckes, ihrer Taktik und deren Abwehr. Weiters gibt ein Nachschlageregister Auskunft, welche Engel in speziellen Nöten zuständig sind. Ein Anhang nur für Priester gibt Kennzeichen der verschiedenen Versuchungen und Belastungen an sowie die Diagnose. Das „Engel-Kalendarium“ für die Kalendarstage und die beweglichen Feste beschließt das Handbuch.

Die schlimmsten Zitate sind durch die Medien gegangen, sie brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Selbst der dem OA wohlgesinnte Heinz Gstrein spricht vom Handbuch als „schwierigem Fall“, von einem Sturz „aus lichten Höhen ins Allzumenschliche“. Er nennt es ein „Machwerk“ und fordert eine eindeutige Distanzierung, denn die Sprache der „Mutter“ sei dies nicht.⁴ Er stellt sich überhaupt die Frage, ob nicht das frühere OA durch viele kirchlich wie weltanschaulich Rückwärtsgewandte unterwandert worden sei.⁵

Kritik

konnte nicht ausbleiben. Um nicht Menschen unrecht zu tun, muß in aller Deutlichkeit festgehalten werden, daß es unter den Anhängern des OA viele Stufen der Zugehörigkeit gibt. Es dürfte sich dabei um eine Parallele zur Hierarchie der Engel handeln. Viele Mitglieder werden mehr oder minder die traditionelle katholische Engelverehrung pflegen. Wilhelm Imkamp, der Augsburger bischöfliche Visitator der Vereinigung, warnt vor einer grotesken Überschätzung; von den 500

⁴ „Engelwerk“ oder Teufelsmacht. Hintergründe über eine Grauzone kirchlicher Aktivitäten: Neues Heil oder innerkirchliche Sekte. Mattersburg-Katzelsdorf 1990, 218f.

⁵ Ebd., 104.

Personen aus der Diözese, die Kontakt mit dem OA haben, seien 90% „ganz normale Katholiken, die die heiligen Engel verehren wollen“. Schwierig werde es nur bei den doktrinär von den Privatoffenbarungen der Gabriele Bitterlich geprägten Mitgliedern.⁶

Kritik kommt von seiten der Theologen: Die „Privatoffenbarungen“ sind von der Kirche nicht als solche anerkannt. Ihre Echtheit werde vom OA fraglos vorausgesetzt. Karl Rahner, von Bischof Rusch um eine rein theologische Überprüfung des „Buches mit den Engelnamen“ gebeten, kam zu dem Ergebnis, daß die zugrundeliegenden Offenbarungen „mit äußerster Wahrscheinlichkeit unecht“ seien (51). In einem seiner Gutachten riet der Regensburger Theologe Johann Auer den zuständigen römischen Stellen, die Schriften einem guten katholischen Psychiater vorzulegen, als Theologe fühle er sich überfordert, „dazu noch ein vernünftiges Urteil abzugeben, weil die Schriften unvernünftig erscheinen“ (46).

Der apokalyptische Endkampf steht in den Lehren des OA so beherrschend im Mittelpunkt, daß die christliche Heilswahrheit vom Vater-Gott und seinem Heilswerk in Jesus Christus schmerzlich verdunkelt wird. Überhaupt wird durch die übergewichtige Engellehre die Hierarchie der Glaubenswahrheiten verfälscht. Die zentrale Heilstat Gottes ist aus der Mitte gedrängt; der Raum, den Jesus und seine einmalige Mittlerschaft einnehmen, ist zugunsten der Engel freigemacht. Jesus als *der* Weg zum Vater fehlt. „Die Engel werden die ersten und werden die letzten sein“ (Hdb 1). Man fragt, ob das Engelwerk nicht „Engelreligion“ heißen müßte. Denn die eigentlichen Helfer im Kampf gegen die teuflischen Mächte sind die Engel. Der Bruder, auf den der Mensch im

Engelwerk hört, von dem er sich führen und leiten läßt, um näher zu Gott zu kommen, ist der Engel, nicht Christus. Die Engellehre des OA geht weit über die klassische Engellehre der Kirche hinaus.

Nun besticht aber das OA durch einen intensiven eucharistischen Kult. Er wird jedoch in eine Engelmystik umgedeutet: Die Kommunion verbindet den Empfänger jeweils mit einem von ihm gewählten Engel, Christus ist eine Art Traupriester in der Vermählung des Menschen mit seinem Engel. Maria wird als höchster Engel gesehen, letztlich unter dem Bild der spätjüdischen Schechina (die als mehr oder weniger selbständige Wesenheit gesehene Einwohnung Gottes in der Welt).

Kritisiert wird auch das Schweigeversprechen. Es gelte nicht (wie in der Arkandisziplin) der Heiligkeit der Sache, sondern der Notwendigkeit eines Kampfverbandes. Schwierigkeiten entstehen dort, wo Angehörige von Ordensgemeinschaften auch dem Engelwerk verbunden sind und nicht einmal den eigenen Ordensoberen darüber berichten dürfen. Spaltungen sind die Folge.

Schwerwiegend ist der Vorwurf, das OA operiere fleißig mit der Angst, fördere die Heilsangst und die Untergangsstimmung, es ziehe geängstigte Menschen an. Die Grundimpulse der Angelologie des OA seien Krieg, Kampf, Vernichtung.

Die Apologie des OA

argumentiert, „Privatoffenbarung“ sei eine überholte, vorkonziliare Theologie, korrekt müsse man vom „Charisma der Prophetie“ sprechen. Das Handbuch sei wie alle Schriften im Engelwerk „dem Urteil der heiligen Mutter Kirche unterworfen“ (Hdb 2).

Die eingehende Darstellung von individuellen Persönlichkeiten der heiligen und

⁶ Kathoress Info-Dienst Nr. 036.07.

gefallenen Engel widerspreche der kirchlichen Lehre in keiner Weise, baue auf ihr auf und sei eine sinnvolle Ergänzung, eine Präzisierung dessen, was allgemeines Offenbarungsgut ist, ähnlich der Eucharistieverehrung durch Juliana von Lüttich. Die Engelnamen dienen der Unterscheidung der einzelnen Engel. Nicht Gott war es, der im Paradies Namen verlieh, vielmehr billigte Gott dem Adam das Recht zu, Unbekanntes zu benennen. Die Namen gehören wesentlich zur Engellehre und Engelfrömmigkeit des OA, man könne nicht die Engelnamen verbieten und die Engelfrömmigkeit gestatten. Wieweit es sich um eine Neuheit handle, bedürfe noch der wissenschaftlichen Erforschung des diesbezüglichen Traditionsgutes. Die Angelologie und Dämonologie seien aus dem Zweiten Vatikanum bestätigt und erweitert hervorgegangen.

Im übrigen handle es sich beim „Handbuch“ um ein praktisches Nachschlagewerk (nicht um ein „Lehrbuch“, Hdb 2) für die priesterlichen Brüder im OA, „damit sie in der mehr und mehr von Dämonen überfluteten Zeit den immer mehr von Dämonen beeinflussen . . . Menschen richtig raten und wieder zur Vereinigung mit unserem Herrn und Gott verhelfen können“ (Hdb 232). P. Bitterlich schreibt 1988 an die österreichischen Bischöfe: „Das Handbuch enthält lediglich ein Informationsangebot an einen ganz bestimmten Leserkreis, welcher sich besonders mit der Abwehr der bösen Geister befaßt. Es will kein Lehrbuch sein und auch keine verbindlichen Glaubenswahrheiten vermitteln“ (166).

Kirchenamtlich

erfolgten wiederholt restriktive Weisungen. Nachdem 1976 Kardinal Josef Höfner (Köln) in Rom eine Überprüfung des OA beantragt hatte, entschied 1983 die Glaubenskongregation, daß sich das OA der Lehre der Kirche unterwerfen müsse:

ein Kult der Engel, der „Namen“ benützt, dürfe nicht verbreitet werden; das „Schweigerversprechen“ dürfe von den Mitgliedern weder gewünscht noch ihnen vorgeschlagen werden; alle liturgischen Normen seien zu beachten, vor allem jene, welche die Eucharistie und da wieder die „Sühnekommunion“ betreffen.

Das bischöfliche Ordinariat St. Pölten warnte 1987 vor dem OA: „Die Verantwortlichen dieses Werkes verstehen es, ihre theologische Grundlegung hinter einer arglosen und für manchen Betrachter sogar gewinnenden Schauseite zu verbergen.“ Das Jahr 1988 (1986/87 war das „Handbuch des Engelwerkes“ an die Öffentlichkeit gelangt) veranlaßte mehrere Diözesen zum Einschreiten. Aachen sprach den Bruderschaften des OA („bei dem es sich um eine kabbalistische Irrlehre handelt“) die Anerkennung ab. Augsburg entzog die 1976 erteilte Druckerlaubnis für das OA-Werk „Tagesengel und Engel der beweglichen Feste“. München verbot OA-Priestern, Exerzitien und Einkerztage zu halten und entzog ihnen die Predigerlaubnis, nachdem die Deutsche Bischofskonferenz diese Empfehlung abgegeben hatte, weil 1983 gemachte Auflagen nicht erfüllt worden seien. Passau reagierte ähnlich scharf. Köln untersagte, für Veranstaltungen des OA kircheneigene Einrichtungen zur Verfügung zu stellen. Interne Empfehlungen ergingen in Freiburg, Rottenburg-Stuttgart und Trier. 1989 verbot die Österreichische Bischofskonferenz, die „Privatoffenbarungen“ zu verkünden, Engelweihen vorzunehmen und die in Bayern verbotenen Aktivitäten nach Österreich zu verpflanzen. In Eisenstadt erging daraufhin ein internes Rundschreiben an die Priester (13–19).

„Aus gegebenem Anlaß“ (Boberskis Buch war eben erschienen, die Lehren des Handbuchs waren in eine breite Öffentlichkeit getragen worden) untersagte im März 1990 Bischof Stecher von Innsbruck

in einer Erklärung und in einem Kommentar dazu die Verbreitung dieser Lehren in seinem Diözesanbereich und sprach die Hoffnung aus, daß von Seiten der Verantwortlichen des Engelwerkes eine Distanzierung erfolge. Die Österreichische Bischofskonferenz hat sich in ihrer Frühjahrsvollversammlung 1990 dieser Maßnahme des Bischofs von Innsbruck angeschlossen und ihre 1988 gefaßten Beschlüsse wiederholt. — Inzwischen steht Rom neuerdings unter Zugzwang. Das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz teilte 1988 dem OA mit, daß von ihr die Glaubenskongregation um erneute Prüfung des OA gebeten worden sei. Durch das Bekanntwerden des „Handbuches“ ist offensichtlich eine neue Lage entstanden.

2. Versuch einer theologischen Klärung

Es ist jetzt auf die eingangs zitierte Bemerkung Boberskis zurückzukommen, die Klärung der entscheidenden Frage den Theologen zu überlassen, „ob diese Lehren in der römisch-katholischen Kirche ihren Platz haben können“ (7). In diesem Sinn wird eine Basis gesucht, von der aus eine Orientierung noch überzeugender möglich ist, als es schon der Fall war. Genauer noch geht es um die Frage, ob die Angelo- und Dämonologie des OA nur eine „sinnvolle Ergänzung“ oder „Präzisierung“ der göttlichen Offenbarung sei.

Die Frage hat es freilich in sich. Die wuchernde Engeldoktrin des OA profitiert gerade auch davon, daß nicht nur „bis heute eine ausdrückliche Reflexion einer

theologischen Wissenschaftstheoretik auf die Angelologie fast noch ganz fehlt“,⁷ sondern „wir ja schließlich auch theologisch nur sehr wenig Sicheres von den Engeln und Dämonen wissen“.⁸ Heinrich Schlier betrachtet seine schon klassisch gewordene Arbeit über „Mächte und Gewalten im Neuen Testament“ nur als „Vorarbeit“; es gelte „in unserer exegetischen und dogmatischen Situation mehr die Frage zu stellen als eine Antwort zu geben.“⁹

Daß es sich bei den Lehren des OA nur um eine „sinnvolle Ergänzung“ zur Engellehre der Kirche handle, wird dadurch zu zeigen versucht, daß die imponierende Zahl der Engeltexte des Alten und des Neuen Testaments ausgebreitet wird, dazu die noch ergiebigeren Apostolischen Väter, die Patristik und die Scholastik, die außerkanonische Literatur (wie der „Hirt des Hermas“), das rabbinische Schrifttum und die Kabbala der Juden sowie der Koran der Muslime, die Engelfrömmigkeit des Ostens, der Volksglaube und die Kunst. Diesen Weg geht Gstrein.¹⁰ Oder es werden die Engelaussagen des Konzils zusammengestellt.¹¹ Sogar die Engelnamen der religiösen Überlieferung des Judentums werden hoffähig gemacht. Gestützt auf Konzilsaussagen (Ad gentes, Art. 9; Lumen gentium, Art. 17) sowie auf die Richtlinien der päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum (1974) gemäß „Nostra aetate“, könne nicht mehr jede Gemeinsamkeit mit der jüdischen Überlieferung für verwerflich erklärt werden.¹²

⁷ K. Rahner, Art. Angelologie, in: SM I, 153; ²LThK I, 536.

⁸ K. Rahner, Schriften zur Theologie VI, 193.

⁹ (Quaestiones disputatae, Bd. 3) Freiburg 1958, 9f.

¹⁰ H. Gstrein, Engelswerk oder Teufelsmacht, Mattersburg 1990, 67–161. Vgl. auch G. Hierzenberger, Die Boten Gottes — Helfer der Menschheit: biblisch gesehen, Tyrolia, Innsbruck 1990.

¹¹ G. Blasko, Die angelologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 68 (1967) 197–206, 241–247.

¹² G. Blasko, Richtigstellung zu drei Schriften betreffend das Werk der heiligen Engel, hektographiert, Silz 1986.

Orientierung an den Traditionen

Doch macht es sich ein solches kumulatives Vorgehen sicher zu einfach. In der Geschichte der Angelo- und Dämonologie gibt es genug Exzesse und Skurrilitäten, auf die sich das OA berufen kann oder könnte. Sie hat nicht immer glückliche Wege beschritten. Bereits die Apostolischen Väter müssen eine Unterbewertung des Mysteriums Christi gegenüber dem Mysterium der Engel abwehren, als ob die Religion im „Verstehen der himmlischen Geschöpfe, der Wohnplätze der Engel, der Rangordnung der Archonten“ bestehe.¹³ Jesus ist nicht zuerst ein Engel unter Engeln geworden, bevor er ein Mensch unter Menschen wurde.¹⁴ Der Gnostizismus überhöhte das Engelprinzip bis zur Unkenntlichkeit: Die Göttlichkeit Christi wurde ausgelöscht und es blieb lediglich eine Skala von Engeln, die vom Vater ausgehen; die Erlösung geschieht durch die Vereinigung mit Engeln. Es drohte das Eindringen einer völlig neuen Lehre in den christlichen Glauben.¹⁵ Es gibt von der Patristik bis ins Mittelalter eine üppige angelologische Folklore. Im Erfinden von willkürlichen Engelnamen war man nicht verlegen. Das Bedürfnis, die Engel zu erklären, aber auch die magische Nutzung erklärt die schier unendliche Vervielfachung der oft phantastischen Namen in den apokryphen, jüdischen, christlichen und islamischen Quellen.¹⁶

Die Systematisierung und Hierarchisierung der Engel war seit spätjüdischen Zeiten unaufhaltsam, besonders seit Dionysius Areopagita unter neuplatonischem

Einfluß seine willkürliche Klassifizierung in drei Triaden vornahm. Gerade der um keine Prägnanz besorgte biblische Befund war es, der eine schier hemmungslose Spekulation ermöglichte. Ursprünglich war nicht der Bote in seinem Eigensein wichtig, sondern einzig und allein seine Botschaft und sein Auftrag.¹⁷ Nach Ansätzen in frühchristlicher Zeit wurde aus der biblischen Funktion „Engel“ (ein „nomen officii“, Augustinus) eine Natur „Engel“. Die Botenfunktion trat hinter der Ontologisierung zurück. Thomas von Aquin, der „doctor angelicus“, benutzte allerdings den Traktat über die Engel eher zur philosophischen Analyse der „geistigen Substanzen“.¹⁸

Die Dämonologie überwucherte oft die Offenbarung und kontaminierte sie.¹⁹ Die vulgäre christliche Frömmigkeit machte aus dem Teufel einen „faktisch gleichwertigen agonalen Partner Gottes“.²⁰ Der Engelsturz, von dem die kanonischen Bücher des AT nichts wissen, wurde vom NT aus der rabbinischen Exegese u. a. von Gen 6,1–4 übernommen (sexuelle Vereinigung der Söhne Gottes mit menschlichen Frauen).²¹ Die Teufelsfurcht hatte wiederholt ihre Gezeiten, etwa wenn bei den Apologeten die erlösende Tat Christi eher eine solche von den Dämonen war; oder im und seit dem 14. Jahrhundert mit den furchtbaren Begleiterscheinungen; oder in der Dämonenverehrung und im Teufelskult der Gegenwart: „Zweitausend Jahre, nachdem Jesus den Dämonen den Garaus gemacht hat, feiern sie mitten in der Kirche fröhliche Urständ“.²²

¹³ IgnTrall 5,2.

¹⁴ HDG II 2b,23.

¹⁵ Ebd., 2b,27f.

¹⁶ HDG II 2b,7,24.

¹⁷ A. Stiglmair, Der Befreiergott und seine Engel und Dämonen, in: *Diakonia* 21 (1990) 295.

¹⁸ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, München 1969, I,414. — HDG II 2b,63.71.74.

¹⁹ K. Rahner, Art. Dämonologie, in: ²LThK 3,145.

²⁰ A. Darlapp, Art. Dämon III, in: ²LThK 3,142.

²¹ J. Michl, Art. Engel, in: ³BThWB I,263.

²² P. F. Schmid, Von allen guten Geistern verlassen . . . in: *Diakonia* 21 (1990) 289.

Orientierung an der Gesamtoffenbarung

Das Aneinanderreihen von Texten aus Bibel und Tradition ergibt also noch kein Kriterium für eine Beurteilung des OA. Man muß anders ansetzen: bei der *biblischen Gesamtoffenbarung* (von einer sorgfältigen Einzelexegese auf der Höhe der kirchlichen Weisungen ganz abgesehen; es wurde früher zu unbefangenen mit den Schrifttexten umgegangen). Gehen wir aber von der biblischen Gesamtoffenbarung aus, so ist eine Tatsache sofort höchst bedeutsam: daß sie *nicht* der eigentliche inhaltliche und ursprüngliche Quellpunkt der Angelologie ist, ganz anders als beim Faktum der Inkarnation. „Die Existenz der Engel ist in der Bibel an keiner Stelle direkter Gegenstand der Offenbarung. Nirgendwo geht hervor, daß der Glaube an die Engel notwendig ist zum Heil . . .“²³ Die Engel werden als selbstverständlich gegeben vorausgesetzt, sie sind einfach da, wie in allen Religionen der biblischen Umwelt.²⁴ „Man sagt wohl, daß keine Hochreligion der Geistesmächte entbehre.“²⁵ Engel sind ein allgemeines religionsgeschichtliches Phänomen.²⁶ Dahinter steht die Erfahrung „guter Mächte“ und „böser Mächte“. Israel übernimmt auch religiöses Erbe der Umwelt, das NT übernimmt im wesentlichen die spätjüdische Dämonologie.²⁷

Treten die Engel in das Licht der biblischen Offenbarung, können sie z.B. nicht Emanationen der Gottheit bleiben, sondern werden Geschöpfe Gottes, sie werden Mitgeschöpfe („Mitknechte“, Offb 19,10) des Menschen, die Beziehung zueinander wird erhellt — wie es auch sonst mit der

Umwelt des Menschen durch den Glauben geschieht.

Die geänderte Funktion der Engel

Entscheidend und geradezu revolutionär ist es aber, daß die Engel als zwischen Gott und den Menschen stehende Wesen im Bereich der biblischen Offenbarung eine andere Aufgabe erhalten haben. Ihre „Vermittlung“ sieht anders als in den Religionen der Menschheit aus. Denn der biblische Gott, zuhächst der Gott der Inkarnation, gewährt seine Zuwendung und Nähe derart radikal, daß für die Vermittlung einer noch innigeren personalen Nähe durch Engel kein denkbarer Raum mehr bleibt. Er ist der einzige Geber der weltlichen Vielfalt, sodaß er es ist, der „in allen Dingen“ dem Menschen nahe ist (vgl. Apg 17,25.27f). Gott ist so radikal der Geber, daß er dort, wo die Gabe ist, als Geber ist. Die je größere Transzendenz des Schöpfers ermöglicht seine je größere Immanenz. Die „gute Macht“ in allen „guten Mächten“ ist Gott selber. Erst recht ereignet sich die Zuwendung Gottes in seiner Selbstmitteilung: in der Menschwerdung und im Menschsein seines wesensgleichen Sohnes, den er in der Kraft seines Heiligen Geistes, dem „Gott der intimen Nähe“, der Menschheit zuträgt und ihr ins Herz spricht. Der eingeborene Sohn selbst ist es, der vom Vater Kunde gibt (Joh 1,18). Gottes Heiliger Geist, ausgegossen ins Innerste des Menschen, ist es selbst, der unserem Geist bezeugt, daß wir Kinder Gottes sind (Röm 8,15f; 5,5; Gal 4,6). Die Aufgabe der Engel kann dann nur sein, abgesehen davon, daß sie wie alle Geschöpfe durch ihr Dasein Gott verherrlichen, für dieses Kommen Gottes zu sei-

²³ G. L. Müller, Die Engel. Aspekte der systematischen Theologie, in: *Diakonia* 21 (1990) 324.

²⁴ K. Rahner, Art. Angelologie, in: ²LThK 1,534; SM I,150.

²⁵ K. H. Schelkle, Die Chöre der Engel, Ostfildern 1988, 19f.

²⁶ Vgl. U. Mann, Art. Engel II, in: TRE 9,582.

²⁷ O. Böcher, Art. daimonion, in: EWbNT I,657; Art. diabolos, ebd. I,715; Art. satanas, ebd. III,559; R. Schnackenburg, Art. Dämon, in: ²LThK 3.141.

ner Welt zu disponieren, dieses Kommen zu *signalisieren*: daß der Himmel in die Welt einbricht. Sie vermitteln nicht die Nähe Gottes, sondern die Kenntnis der Nähe Gottes. Engel treten deswegen bei jedem neuen Kommen „geballt“ auf: beim Zur-Welt-Kommen in der Inkarnation, in der Auferstehung, in der Parusie (die Offb spricht am häufigsten von Engeln) und, „bis er kommt“, in der Liturgie. Über Jesus auf- und niedersteigend zeigen die Engel Gottes an, daß in Jesus Gottes Himmel für die Welt offen ist (Joh 1,51). Er ist als der Sohn der Herr der Engel (z. B. Phil 2,10), sie stehen ganz im Dienste Christi (z. B. Mt 4,11) und der Christen (z. B. Hebr 1,14). Die Christen nehmen an der Herrscherstellung Christi in solchem Maß teil, daß sie sogar über die Engel richten werden (1 Kor 6,3). „In der Ordnung der Gnade und aus Gnaden sind die Menschen mehr als die Engel.“²⁸ Die Konkretisierung dieses Engeldienstes auf den einzelnen Menschen hin ist der Schutzengel. Kraft der Herrscherstellung auch über den Teufel und die Dämonen befreit Christus die Seinen von der heidnischen Angst vor ihnen.

Daraus ist der Schluß zu ziehen: Die radikale Weltzuwendung Gottes selbst im Sohn und im Heiligen Geist bedeutet für die Angelologie so etwas wie einen „*Paradigmenwechsel*“: einen Wechsel der Gesamtkonstellation. Der Stellenwert der Engel, ihr Ort im Ganzen von Gott und Welt, ist ein anderer als in den Religionen der Menschheit. Ihr Licht ist „überlichtet wie das einer Kerze in der Mittagssonne“ (K. Barth).

Der „andere Stellenwert“ der Engel

im Raum der Christusoffenbarung macht sich in der Schrift ständig bemerkbar. Nur

andeutungsweise sei dem nachgegangen. Vergleicht man die Evangelien mit den Apokryphen, ist der zurückhaltende und nüchterne Charakter der evangelischen Engellehre auffallend; das gilt auch für den Dämonenglauben trotz der vielen Besessenheitsberichte, verglichen mit der rabbinischen, außerkanonischen und auch frühchristlichen Literatur. Es geht der Schrift nicht darum, unser Wissen von der Schöpfung zu komplettieren. Die Schrift setzt die Existenz von Engeln und Dämonen wie selbstverständlich voraus, sie sind aber kein Gegenstand theologischer Reflexion. Es fehlt der Schrift jegliche Systematik; sie ist uninteressiert an Natur, Zahl, Rangordnung und Namen: Das NT spricht zwar von „Tausenden von Engeln“ (z. B. Hebr 12,22), erwähnt aber nur zwei Namen, die eigentlich keine Eigennamen sind.²⁹ Nach jüdischer Überlieferung waren es Engel, die am Sinai dem Mose das Gesetz übergaben. Paulus (Gal 3,19) schließt daraus auf einen minderen Wert des Gesetzes. Denn der Mittler des Neuen Bundes ist Christus allein. Eine andere Vermittlung des Heiles gibt es nicht. Die Engel treten in den Hintergrund, ihre bisherige Aufgabe ist erledigt. Der mit der Offenbarung gegebene angelologische „Paradigmenwechsel“ wirkte sich folgerichtig auch in der Kritik an der Verehrung der Engel aus, wenn sie mit dem biblischen Stellenwert der Engel nicht mehr vereinbar war. Im NT sind Engel nicht Gegenstand der Verehrung. Weil ein häretisches Geheimwissen in Kolossä eine besondere Verehrung der Engel verlangte, um den entgegengesetzten Einfluß der Dämonen abzuwehren, warnt der Brief vor einem solchen Kult: Die knechtenden „Mächte und Gewalten“ werden nicht durch gute Engel bekämpft,

²⁸ H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 175.

²⁹ H. Schlier, ebd., 163.

sondern durch den Kosmokrator Christus, dem alle Engel und Dämonenmächte unterworfen sind (Kol 2,6–23). Es gibt auch kein unmittelbares Zeugnis dafür, daß die Engel von den Christen der ersten drei Jahrhunderte verehrt worden seien.³⁰ Die Hochpatristik mußte einer Überbetonung des Engelkultes entgegenwirken. Strittig war, ob man zu Ehren der Engel Kirchen bauen dürfe; Augustinus mißbilligte es. Eine Reihe von Synoden und kirchlichen Dokumenten versuchte im ersten Jahrtausend, einen wuchernden Engelkult einzudämmen.

Als Hypothese sei geäußert, daß von diesem Wechsel in der Gesamtkonstellation Licht auch auf die sonst erstaunliche Tatsache fällt, daß sich das außerordentliche Lehramt zu den Engeln nur zweimal definitiv geäußert hat. Das IV. Laterankonzil (1215) lehrt, daß Gott der Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge ist, der geistigen und körperlichen, d. h. der Engelwelt und der irdischen Welt, und dann der Menschenwelt (DS 800). Die Aussage richtet sich gegen den Dualismus der Katharer: Es gibt neben dem einen Schöpfergott kein absolutes Urböses. Nicht die Existenz der Engel wird also *de fide* ausgesagt; sie wird als Glaubensgut vorausgesetzt.³¹ Das Vatikanum I hat diese Lehre buchstäblich wiederholt (DS 3002), diesmal angesichts des modernen Materialismus. Die starke christologische Akzentsetzung des Vatikanum II verbietet eine Verselbständigung der Engel.

Ein anderes Faktum gehört wohl auch hierher. Seit dem Ende der Scholastik gibt es in der Lehre von den Engeln kaum mehr theologische Bemühungen, in der nachtri-

dentinischen Zeit nur mehr eine dogmengeschichtliche Beschäftigung. Die Angelologie lebt als ein System von Thesen weiter. „Zu wirklichen Einsichten fehlen heute weithin die echten existenziellen Erfahrungen.“³² Nur die Literatur über das Hexenwesen wird groß und zahlreich.

Zu bedenken ist auch noch, daß das Verhältnis zu den guten und bösen Mächten eine wirkliche Geschichte hat, die nicht immer gleich sein muß. Es darf durchaus so sein, daß die Engel *vor* Christus eine größere mediatorische Funktion hatten als *nach* Christus (vgl. Gal 3,19, die Vermittlung des Gesetzes betreffend): Die Vermittlung des Evangeliums ist jetzt Menschen, ist der Kirche übertragen. Den Engeln dürfen nicht mehr alle Dienste zugeschrieben werden, die ihnen etwa im Alten Bund zukamen. Die Zunahme eines gewissen „Desinteresses“ an den Engeln braucht also nicht nur negativ gesehen zu werden.³³ Die Lehre von den Engeln gehört nicht zu den Lehren, die für den Glauben zentral sind. Die Fragen nach Natur, Zahl und Hierarchie sind mit großer Zurückhaltung anzugehen und dürfen nicht im Vordergrund stehen.³⁴ Wichtig ist der biblische Hinweis, daß auch Menschen „angeli“ sind und sein können (Johannes d. T., Mk 1,2).

Es ging in den obigen Überlegungen darum, zu einem fundierteren Urteil über den Engelkult des OA zu gelangen. Man wird nicht darum herumkommen, daß nicht nur deren Grundrichtung, sondern auch viele Einzelheiten im Widerspruch zur biblisch-kirchlich verkündeten und geglaubten Offenbarung im allgemeinen und zu deren Engellehre im besonderen stehen. Die Engellehre des OA ist ein

³⁰ F. Scheidweiler, Art. Engel I, in: ³RGG II, 465.

³¹ M. Seemann, aaO 977.

³² H. Schlier, aaO 161.

³³ K. Rahner, Art. Engel, in: SM I, 1040, M. Seemann, aaO 990.

³⁴ M. Seemann, aaO 952.

Rückfall hinter den biblisch erfolgten „Paradigmenwechsel“, ein Traditionalismus.

Stichwortartig sei zum Schluß versucht, den „Nährboden“ zu artikulieren, aus dem ein Phänomen wie das OA erwachsen kann. Die neutestamentlich erreichte Höhe der Selbstzuwendung Gottes zur Welt ist nicht leicht durchzuhalten. Entschwindet diese radikale Nähe, muß der Abstand wieder wie vordem durch Engel überbrückt werden. Der auch weltimmanente Gott — „mir näher als ich mir selber“ — wird in der Neuzeit zum nur mehr transzendenten, fernen und unerreichbaren. Darum der Trend zur Esoterik als Protest gegen Rationalismus und Säkularismus. Das OA ist auch ein solcher Protest. Die Sehnsucht geht außerdem nach etwas Übernatürlichem, das greifbarer, handgreiflicher ist als der ferne Gott. Das Wagnis des sich loslassenden Vertrauens zum Pantokrator Christus wird ersetzt durch das Wissen um Engel und Dämonen, die durch das Kennen ihrer Namen dingfest gemacht sind. Das Wissen ihrer Namen, das Wissen über die Engel und durch die Engel verleiht Macht, eine Macht mit magischen Zügen. Die gnostische Sehnsucht nach einem elitären Geheimwissen,

verbunden noch dazu mit Einweihungsstufen, wird befriedigt.

Der Glaubende als „Mystiker“ ist die bessere Antwort. Nicht ein Engel, nur der absolut Gute selbst, vermag dem Menschen in dessen innerstem Heiligtum und der Welt zu ihrem Heile nahe zu sein und vermag das in die Welt eingerissene Unheil zu bannen. Das Theodizeeproblem dürfte nämlich ebenfalls ein Quellort des OA sein: das „Welträtsel“ Leid und Böses mit Hilfe einer dualistischen „Weltanschauung“ zu lösen, indem das Drama der Weltgeschichte auf die überweltliche Ebene verlagert wird, wo einander bekriegende Engel und Dämonen um die Herrschaft über die Welt und Menschenwelt ringen. Engel symbolisieren Gutsein; sie entsprechen einer Sehnsucht des Menschen. Die Sprache kennt den „rettenden“, den „guten“, den „unschuldsvollen“ Engel; sogar die Sprache der technischen Welt redet von Engeln, etwa von „gelben Engeln“.

Vermerkt sei noch, daß eine innerkirchliche Bewegung wie das OA auch eine Anfrage an die Theologie ist, an die vernachlässigte Angelologie und an die immer aktuelle Theologie der Tradition.



Für die kommende Zeit

Albert Maria Lehr
Advent
Gedanken für eine stille Zeit
112 S., illust., Fr. 14,80

Albert Maria Lehr
Zu Bethlehem geboren
Gedanken für die Weihnachtszeit
106 S., farb. Umschlag, Fr. 14,80

**Kanisius Verlag, PF 1052,
CH-1701 Freiburg**

in Österreich: Herder Auslieferung,
Fugbachtasse 4, 1020 Wien,
Tel. 0 22 2/21 41 536.

Neu! Neu! Neu!

Anton Kner
Es gibt für jeden einen Weg
Lebenshilfe konkret, 96 S., Fr. 14,80

Paul-Werner Scheele
Gott läßt keinen Menschen fallen
Ein Jahresbegleiter, 88 S., Fr. 14,80

Josef Stimpfle
Wer glaubt, hat mehr vom Leben
Ein Jahresbegleiter, 88 S., Fr. 14,80

Dietrich Wiederkehr
Mensch Mozart!
Nicht fromm, aber gläubig,
64 S., ca. Fr. 10,—

GERHARD B. WINKLER

Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635)

Ein Leben im Kampf gegen den Hexenwahn

Im Jahr 1991 erinnert sich die Gesellschaft Jesu nicht nur ihres vor 500 Jahren geborenen Ordensgründers Ignatius von Loyola, sondern auch ihres 100 Jahre danach zur Welt gekommenen bedeutenden Vorkämpfers gegen den Hexenwahn, des Beichtvaters, Dichters und Professors Friedrich Spee. Der Verfasser des Gedenkartikels ist Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg. (Redaktion)

Als der protestantische Rechtsgelehrte und aufklärerische Reformator Christian Thomasius (1655–1728) das anonym gedruckte Büchlein *Cautio Criminalis*,¹ d. h. über die „Vorsicht“, die man bei Hexenprozessen walten lassen müsse, in die Hand bekam, meinte er zunächst, die Schrift müsse von einem fortschrittlichen Lutheraner stammen:² so scharfsinnig, klug, menschlich und mitfühlend analysierte ihr unbekannter Verfasser den Hexenwahn in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges und prangerte damit die vor allem im damaligen Deutschland massenhaft begangenen Justizverbrechen an meist völlig unschuldigen Frauen (und auch Männern) an. Es war eine beschämend kleine Zahl von katholischen und evangelischen Theologen, Pfarrern, Ärzten und Juristen, die von etwa 1500–1650 die durch die staatliche Halsgerichtsordnung von 1532 noch verschärfte Verfolgungspraxis als abergläubische Verirrung

durchschauten. Daraus erhellt, daß der rheinische Jesuit eine geradezu singuläre Gestalt war. Von allen frühen Gegnern des Hexenwahns ist er auch der am besten bekannte. Die Gründe dafür sind vielfältig. Sie sind nicht zuletzt auch im Zauber seiner Person zu finden. Dieser besteht vor allem auch darin, daß dieser Zeuge für die Würde der unschuldig Verurteilten und dieser Kämpfer gegen Wahn, Aberglauben und Unmenschlichkeit eigentlich nichts oberflächlich Heroisches an sich hat, sondern eher ganz modern und christlich wie ein Verlierer lebte und starb.

I. Zeugnis des Lebens

Friedrich Spee wurde am 25. Februar 1591 in Kaiserswerth bei Düsseldorf geboren, wo sich heute noch ein Schloß der späteren Grafen von Spee befindet. Sein Vater wirkte als Amtmann in kurkölnischen Diensten. Es regierten damals die Wittelsbacher Herzöge Ernst und Ferdinand als Kurfürsten und Erzbischöfe, die von ihren Familien ausersehen waren, den katholischen Status der norddeutschen Bistümer (Köln, Münster, Paderborn) zu halten und protestantisches Terrain nach Möglichkeit wiederzugewinnen. Diese Fürsten sollten dann in der Klage Spees eine wichtige Rolle spielen. Den Fürsten warf er vor, daß sie mit der „Kriminalordnung“ zu sorglos umgingen und sich zu wenig um die Rechtspraxis kümmerten.³

¹ Friedrich Spee, *Cautio Criminalis* (1631), Repr. Frankfurt/M. 1971. (= CC). Deutschsprachige Ausgabe, hrsg. Joachim-Friedrich Ritter, Darmstadt 1967.

² Christian Thomasius, Über die Hexenprozesse, hrsg. Rolf Lieberwirth, Weimar 1967 (Thomasiana Bd. 5), 40–43 (§ 4).

³ CC (dub VI). S. 11ff: An bene faciant principes Germaniae. cum in crimine sazarum acriter procedunt.

Der junge Edelmann besuchte das Dreisprachenkolleg in Köln, wo er die Grundlagen für sein späteres „Singen und Sagen“ als einer der größten Barocklyriker der deutschen Zunge erhielt. Als 19-jähriger trat er, nach dem Studium der Rechtswissenschaften und gegen den Willen der Eltern, in die Gesellschaft Jesu ein, die damals in den wichtigsten katholischen Residenzstädten Mittel- und Norddeutschlands ihre Residenzen und Kollegien eingerichtet hatte. In Trier, Worms, Speyer, Würzburg, Köln und Paderborn lernte der junge Beichtvater, Erzieher und Seelsorger die Not der Gefangenen und Gefolterten aus eigener Anschauung kennen, bis er schließlich (1623–1626) als Philosophie- und dann als Moralprofessor und Domprediger in Paderborn bestellt wurde.

In seinen früheren Briefen hatte er seine Oberen beschworen, ihn nach Indien in die Mission zu schicken. Ihm war nicht beschieden, ein Franz Xaver zu werden. Seine Mission lag auf einem anderen Gebiet.

Erzbischof Ferdinand von Köln beauftragte ihn mit der Volksmission im Westfälischen. In der Grafschaft Peine bei Hildesheim gelang es ihm, 26 Dörfer wieder dem katholischen Glauben zurückzuführen. Bei dieser Tätigkeit wurde 1629 ein Anschlag auf ihn ausgeführt. Schwer verletzt und nur notdürftig versorgt, stieg er unter Assistenz des evangelischen Pfarrers auf die Kanzel. Er muß auf die Protestanten mehr durch seine Liebenswürdigkeit und seinen Geist als durch Gewaltandrohung gewirkt haben.

Aus seinen Briefen an adelige Damen wird seine Fähigkeit zur echten Glaubensüber-

zeugung deutlich.⁴ Übrigens arbeitete Spee viel in der religiösen Unterweisung von Frauen. Nach neueren Forschungen ist sein *Güldenes Tugendbuch* 1627/28 aus spirituellen Vorträgen entstanden, die ursprünglich vor religiösen Frauengemeinschaften zur heiligen Ursula in Köln gehalten wurden.⁵ Diese Schrift, die aus einer Sammlung von Liedern, Betrachtungen und Gebeten besteht, wurde von Romantikern geschätzt und steht bei Germanisten hoch in Ehren. Darin versuchte er, in der Tradition der Exerzitien des heiligen Ignatius, das geistliche Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe zu begründen.

Als er mit seiner schweren Verletzung wochenlang zwischen Tod und Leben darniederlag, schrieb er die *Trutznachtigall*,⁶ eine Sammlung geistlicher Lieder, die ihn für die Literaturgeschichte unsterblich machte. Seit Anfang der zwanziger Jahre hatte er geistliche Lieder verfaßt, die bis heute zum Bestandteil unserer Liederbücher gehören: „Unüberwindlich starker Held, St. Michael“, „O Heiland, reiße die Himmel auf“, „Zu Bethlehem geboren“ u. a.; insgesamt finden sich 28 davon im heutigen „Gotteslob“.

Das deutsche Lied, zu Beginn der Reformation von den Katholiken als „neugläubig“ gefürchtet und verfemt, wurde für Spee auch ein seelsorgliches Mittel, Zugang zu den Herzen der Menschen zu finden.

Mittlerweile hatte jedoch die Hexenverfolgung Formen und ein Ausmaß angenommen, das jeden sensiblen und denkenden Menschen hätte beunruhigen müssen. Dem schöpferischen und wohl auch prophetisch begabten Spee wurde allmählich eine Ahnung zur Gewißheit,

⁴ Klemens Honselmann, Nachrichten über den Aufenthalt P. Friedrichs von Spee in Paderborn, in: Westf. Zeitschrift 109 (1959) 363–368.

⁵ Friedrich Spee, *Güldenes Tugendbuch*, hrsg. Anton Arens, Einsiedeln, Freiburg 1991. Einleitung: 20ff. Kritische Ausgabe: Hrsg. Theo G. M. van Oorschot, München 1968.

⁶ Friedrich Spee, *Trutznachtigall*, hrsg. Gustave Otto Arlt, Repr. Halle/Saale 1967.

die nach Veröffentlichung drängte. Abergläubische und von Kriegs- und Seuchenangst gepeinigte Bauern hatten nach Hexenrichtern gerufen und nach Menschenopfern verlangt.⁷ Die Fürsten kümmerten sich wenig um die Greuel. Die Juristen und Amtsleute waren mit Blindheit geschlagen, die Büttel grausam und habgierig, die Theologen fanatisch und dumm, die Beichtväter herzlos. Das waren die Beobachtungen Spees. In Köln waren in diesen Jahren sogar Jesuiten in Hexenprozesse der Stadtprominenz verwickelt. Schon als Novize hatte Spee in Trier erlebt, wie daselbst ein stadtbekannter Jurist, Bürgermeister und Universitätsrektor als Hexer verbrannt worden war.⁸ Später sollte er schreiben, daß er bei keiner der Frauen, die er als Beichtvater zum Scheiterhaufen begleiten mußte, von deren Schuld überzeugt gewesen sei.⁹ Während er insgeheim an seiner Kampfschrift über die Hexenprozesse schrieb, wurde er als Moralprofessor in Paderborn abberufen. Seine kritischen Ansichten hatte er sicher auch vor dem Auditorium nicht verhehlt. Er wurde nach Köln versetzt. Da kam sein Buch *Cautio criminalis* anonym in einem ursprünglich lutherischen Verlag in Rintelen heraus. Wahrscheinlich hatte einer der Leser, denen Spee sein Manuskript anvertraut hatte, ohne direkten Auftrag dieses drucken lassen. Das war 1631. Eines der „männlichsten Bücher“ der Zeit, wie es später Leibniz¹⁰ nannte, erregte einen Skandal. Noch deckte der Ordensgeneral den P. Spee. Da erschien 1632 eine zweite, mit verschärfenden Zusätzen versehene Auflage. Nun riet der General dem zuständigen Provinzial Godwin Nickel, Spee zum

Austritt aus dem Orden zu bewegen. Da kam aber ein Schwedeneinfall dem bedrängten Bekenner zu Hilfe. In Köln ging die Kriegsangst um. So konnte Godwin Nickel ohne viel Aufsehen seinen Mitbruder nach Trier abschieben, wo er sogar noch als Professor der Heiligen Schrift arbeiten durfte. Bei der Pflege kranker französischer Soldaten steckte er sich mit der Seuche an und starb 44jährig. Wegen der Ansteckungsgefahr mußte er in aller Eile begraben werden. Erst 1980 entdeckte man sein Grab wieder in der Jesuitenkirche von Trier.

II. Die Empirie des Christen

Ähnlich ansprechend wie sein Leben ist auch Spees Werk. Seine Qualität läßt sich schon daraus ablesen, daß es auch heute noch unmittelbar betroffen macht wie wenige Werke der Weltliteratur. Wer die *Cautio Criminalis* einmal zur Hand genommen hat, legt sie nicht mehr so schnell zur Seite. Spee machte sein Buch zum Instrument gegen einen globalen Aberglauben, von dem sich, wie schon gesagt, damals nur ganz wenige freihalten konnten. Gleichzeitig entwickelte er aber in seinem beredten Plädoyer für die Menschlichkeit ein denkerisches Instrumentar, um dem Aberglauben zu Leibe zu rücken.

Wenn wir nach der neuen Sehweise Spees fragen, die für Thomasius und Leibniz vorbildlich werden sollte, so können wir das Problem nicht durch Angabe eines neuen denkerischen Ansatzes in jeder Hinsicht verständlich machen. Ein Fluidum von Wahnwitz, Rechtsunsicherheit und Terror wird ja nicht durch einen intellektuellen Kniff zerstört.¹¹ Wir dürfen in

⁷ CC (dub. XVI), S. 77ff.

⁸ Emmy Rosenfeld, Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste, Berlin 1958, 276.

⁹ CC (dub. I), S. 1f.

¹⁰ Vgl. Anton Arens, Tugendbuch, aaO, 19.

¹¹ Ich folge hier teilweise wörtlich einem schwer zugänglichen Aufsatz: Gerhard B. Winkler, Die *Cautio criminalis* des Friedrich Spee. in: Stiftszsmn. Wilhering 12. 62 (1972) 3–23. hier: 9ff.

einer Koppelung vom Empirie¹² und Vernunft und in ihrer entwaffnenden Handhabung durch Spee einen entscheidenden Punkt seiner Argumentationsweise und seiner Wirkung sehen.

Für ihn bestand demnach dieser Schlüssel zur Wirklichkeit zunächst in dem, was er „Erfahrungswissen“¹³ nannte. Danach interessierten ihn zuerst einmal weder Theorien noch Redensarten, sondern die konkreten leidenden Menschen, die er in den Kerkern erlebte. Wenn die Ergebnisse dieser seiner „Erfahrung“ einen Induktionsschluß zuließen, gäbe es nach ihm überhaupt keine Hexen.¹⁴ Denn „in den Kerkern“ hatte er noch keine angetroffen. Methodisch beschränkt er sich auf dieses Wissen. Dieses würde aber schon reichen, wenigstens heilsamen Zweifel an dem Hexenspuk zu wecken.

Hier stellt sich die Frage, die schon Christian Thomasius¹⁵ bei Spee sehr interessiert hatte und die Pamela Reilly vor einiger Zeit stellte,¹⁶ die sie allerdings nach Abwägung der Gründe negativ beantwortete: Ob nämlich Spee selbst mit dem ganzen Hexenwahn schon gebrochen hatte.

Diese Frage wird sich nicht völlig eindeutig beantworten lassen. Denn Spee ging es in seiner Schrift zunächst, wie schon erwähnt, um eine praktische Reform des Prozeßwesens und um die praktische Hilfe für die gequälten Opfer. Diesem Ziel ordnete er seine gesamte Argumentation und auch die theoretischen Fragen unter. In der Argumentation selbst ging er nach Schul- und Rhetorenbrauch ohne Skrupel auf die Denkvorstellungen seiner Leser ein, ja er war sogar bereit, wenn er unschuldigen Angeklagten helfen konnte, mit dialektischer Raffinesse und Schlagfertigkeit den Spieß umzudrehen und scholastisch zu beweisen, daß die ganze Richterbrut besessen sei, nicht aber deren Opfer.¹⁷

In „Dubium VIII“¹⁸ forderte er vom Fürsten die Kenntnisnahme der Vorgänge aus Erfahrung unter schwerer Sünde. Die Obrigkeit müsse sich durch Anschauung informieren, wie man die Gefangenen behandelt und was eine Folterung bedeute. Spee forderte dazu eine generelle Sprachreinigung für den Juristenjargon. Ein Fürst, der die „notitia experimentalis“ nicht pflegte, d. h. über kein Erfahrungs-

¹² P. K. Feyerabend, Wie wird man ein braver Empirist? Ein Aufruf zur Toleranz in der Erkenntnistheorie, in: Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften. Texte zur Einführung in die Philosophie der Wissenschaft, Hrsg. L. Krüger, Köln, Berlin 1970, 302–355, hier: 302, Anm. 1 und Anm. 2 beginnt kritische Bemerkungen über einen naiven Empirismus mit dem Hinweis, daß sich etwa auch die Verfasser des Hexenhammers auf eine „Erfahrung“ berufen hätten. — Ich verdanke den Hinweis Herrn Prof. Dr. Kurt Flasch, Bochum.

¹³ CC (dub. VIII), S. 37 und S. 39: notitia experimentalis.

¹⁴ CC (dub. I), S. 1f. Diese Einleitung ist voller Skepsis („maleficos aliquos esse“), Ironie (irgendwelche „Zauberer“ müsse es schon geben — so beantwortet er die Frage, ob es „Hexen“ gebe —, denn das lese man bei Remigius, Delrio und Bodin, die er sonst von Herzen verachtet und bekämpft), Problembewußtsein („curiosius“) und diplomatischer Vorsicht („non temere suspicari“, „nec id sine temeritate . . . negari posse“). So kann man daraus nicht einfach schließen, daß Spee den Hexenglauben als solchen überhaupt nicht verworfen habe, A. Brück, in: RGG, Bd. 3, Sp. 309.

¹⁵ Christian Thomasius, Hexenprozesse, aaO, § 4, 40, 41 sagt dem Verfasser der Cautio criminalis, den er noch nicht kennt, Klugheit nach, da er seine Ansichten dissimuliert habe, um nicht vorschnell „für einen Atheisten“ gehalten zu werden und sich dadurch der Wirksamkeit seines Traktats zu berauben.

¹⁶ P. Reilly, Friedrich von Spee's Belief in Witchcraft: Some Deductions from the „Cautio Criminalis“, in: The Modern Language Review 54 (1959) 51–55, hier: 52: „the first Dubium is a plain statement of Spee's views“. Ebd. 54 gibt sie jedoch zu, daß Spee unter den Frauen, die er in den Kerkern vorfand, keine der Hexerei zieh, daß er demnach wohl zwischen einer theoretischen Möglichkeit („bare possibility“) und den faktischen Erfahrungsdaten zu unterscheiden weiß.

¹⁷ CC (dub. XI), S. 48.

¹⁸ CC (dub. VIII). S. 15–23.

wissen verfügte, lernte nie, was sich hinter dem fachlichen Kauderwelsch tatsächlich verberge. Die Anschauung würde dem Fürsten zeigen, daß die „phrases“¹⁹ der Prozeßordnung, wie Spee sie nannte, mit der Wirklichkeit gar nichts zu tun hätten. So laute eine beliebte Phrase, wenn ein Gefangener als Folge der Peinigungen im Kerker starb, der Teufel habe ihm das Genick umgedreht. Man brauche jedoch bei einiger Erfahrung kein Arzt zu sein, meinte Spee, um feststellen zu können, ob die Halswirbel gebrochen seien oder nicht.²⁰ Die Juristen gebrauchten solche Redensarten, weil sie verbergen mußten, daß das Urteil für einen Schauprozeß schon von vornherein festläge.

Spee rechnete auch mit den beutehungrigen und dem blutgierigen Pöbel ab, besonders aber auch mit den sublimen Theologen und Prälaten. Sie schwebten in ihren musealen Denkgebilden und ständischen Vorurteilen und kämen so schuldbarer Weise nicht zur eigentlichen Sachkenntnis, die man nur in den Kerkern lernen könne. Von den Geistlichen machte er auch die unerleuchteten frommen Geister²¹ verantwortlich, die aus falscher Obrigkeitgläubigkeit, mehr durch Eifer als durch Wissenschaft,²² zur Verfolgung anstachelten. Er nahm bei seiner Argumentation gern einen bewährten Autor, wie seinen Innsbrucker Mitbruder Adam Tanner, zu Hilfe, um die Sicherheit der Gegner zu erschüttern und sie mit ihrem eigenen Autoritätendenken zu schlagen. Aber vor der einfachen Anschauung wür-

den Autoritäten im Erkenntnisprozeß zweitrangig.²³ Denn die Anschauung brächte *neue* Gründe und Gesichtspunkte bei, die die jeweils zitierten Autoren nicht berücksichtigen konnten. Nur wenn diese in der Lage wären, die Ergebnisse der neuen Erkenntnisquelle in ihre Argumentation einzuarbeiten, könne man ihnen folgen.

Empirie allein reiche jedoch zur Argumentation noch nicht aus. Denn auch die Folterknechte mit ihren Nadel- und Wasserproben beriefen sich auf „Erfahrungen“.²⁴ Auch der Pöbel in seiner täglichen Hexenangst habe seine „Erfahrungen“, ebenso wie sich die Verfasser des Hexenhammers²⁵ auf spezifische „Erfahrungen“ in Deutschland beriefen.

III. Christlicher Hausverstand und die Toleranz der Christen

Das „Hinabsteigen in den Kerker“ forderte Spee vor allem von den höheren Ständen;²⁶ Erfahrung brauche aber ein kritisches Regulativ. Das war für Spee die „rechte Vernunft“²⁷. Die ganze *Cautio* war nichts als ein werbender Appell an die Vernunft der Verantwortlichen. Sie brauchten nur ihrem Hausverstand (dem *sensus communis* der Aufklärer) zu folgen, dann müßte jedermann die Widersinnigkeit der Hexenprozesse einsehen.²⁸ Kein menschliches Gesetz und kein präsumierter Übelstand sei so stringent, daß nicht die „menschliche Vernunft“ und das darin zum Ausdruck kommende „Naturgesetz“²⁹ den Vorrang hätte. Von diesem

¹⁹ CC (dub. XVIII), S. 99.

²⁰ CC (dub. XLI), S. 291ff.

²¹ CC (dub. XV), S. 67.

²² CC (dub. XV), S. 66.

²³ CC (dub. VIII), S. 22. *Auctoritas sola non multum probabilem, et tutam sententiam aliquam reddit.*

²⁴ CC (dub. XLIII), S. 293ff.

²⁵ Vgl. P. K. *Feyerabend*, Wie wird man ein braver Empirist?, aaO, 302, Anm. 2.

²⁶ CC (dub. XV), S. 66: „qui speculationibus suis et musaeolo contenti altissima quiete gaudent.“

²⁷ CC (dub. XLII), S. 291ff.

²⁸ Vgl. ebd. u. a.

²⁹ CC (dub. XVII), S. 86f.: „Naturalis iuris . . .“. CC (dub. V), S. 9: „lex naturalis“.

Naturgesetz, das, wie gesagt, durch „den Spruch der Vernunft“³⁰ auf uns komme, gäbe es keine Ausnahme. Das galt für Spee zunächst wieder konkret für das Recht der Angeklagten auf eine faire und ungehinderte Verteidigung vor Gericht. Er appellierte demnach an die Vernunft als die letzte Instanz dort, wo die Gesellschaft durch einen abergläubischen Wahn in einen Zustand der Rechtsunsicherheit und damit auch seiner Ansicht nach an den Rand der Selbstauflösung geraten sei.

Vor diesem Tribunal der Vernunft werde nicht nur verlogener Fachjargon entlarvt, sondern auch ein naiver Mißbrauch der Bibel. Wenn die Prozeßideologen Psalmverse wie „Hoffen sollen auf Dich, die Deinen Namen kennen; denn Du verläßt nicht, die Dich suchen Herr“ (Ps 9,11) als Beweis anführten, Gott werde schon nicht zulassen, daß bei diesen Prozessen ein Unschuldiger sterbe, so nahm er sich die Mühe, Schritt für Schritt zu zeigen, wie lächerlich und gemein eine Schriftauslegung dieser Art sei.³¹ Ebenso kritisiert er den ideologischen Mißbrauch der bekannten Obrigkeitsstelle Röm 13,1–6. Ähnlich akzeptierte er wegen der Gefahr des Justizmordes nicht mehr die Anwendung von Ex 22,17, man dürfe Zauberinnen nicht am Leben lassen.³²

Wenn wir sagten, daß es für Spee gegen den *common sense* seiner Vernunft und Erfahrung keine Appellationsinstanz mehr gab, so bedeutet das nicht, daß nicht auch das Schriftargument eine Rolle im Ganzen seiner rhetorischen Beweisführung spielte. So führte er über ein halbes

Dutzend Kapitel hinweg³³ sehr bewußt eine zyklisch immer wiederkehrende Auslegung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24–31), um zu zeigen, daß Duldung, Toleranz und Sorge vor der möglichen Bestrafung Unschuldiger auf Christus zurückgingen und seinem Geist entsprächen.³⁴

Für das heutige rechtsstaatliche Empfinden erscheint es selbstverständlich, daß man in einem Strafprozeß lieber riskiert, daß ein Schuldiger durch die Maschen des Gesetzes geht, als daß Unschuldige leichtfertig verurteilt werden. Spee mußte dagegen Bibelstellen und „Christus“³⁵ bemühen, der die gute Saat so sehr respektierte, daß er, um sie nicht zu schädigen, befahl, lieber das Unkraut wachsen zu lassen. Aus der Erfahrung wußte Spee, daß Unschuldige tatsächlich in großer Zahl (nach seiner konkreten Erfahrung waren es ausnahmslos Unschuldige) verurteilt wurden: Daher widerspreche es dem Evangelium, Hexenprozesse überhaupt zu führen.

Bei dieser Argumentation, bei der es dem Verfasser im Interesse der Menschlichkeit (und des Evangeliums) um die Änderung von Rechtsstrukturen ging, war er sich sofort des Einwandes seiner Leser gewiß: Was ist dann mit den Ketzern? Gilt nicht dann für sie der gleiche Grundsatz der Toleranz? Spee verklausulierte seine Antwort in gewohnter Weise: Das sei kein gültiger Einwand gegen die Revision der Hexenprozesse. Denn was Häresie sei, wisse man zur Genüge aus den Dekreten der Konzilien. Bestünde aber dann noch

³⁰ CC (dub. XVII), S. 87. „rectae rationis dictamen“.

³¹ CC (dub. X), S. 40. Es wäre interessant zu wissen, ob es dem Kritiker des 17. Jh. bewußt war, daß es sich in dieser törichten Argumentation um Vorstellungen handelt, die von der atavistischen Rechtsgepflogenheit des Ordals stammen. Die Folter als Mittel der Wahrheitsfindung sollte das als abergläubisch und barbarisch empfundene Gottesurteil ersetzen. (1234 Dekretalen Gregor IX.) H. Nottarp, „Gottesurteil“, in: RGG, Bd. 2, Sp. 1807f.

³² CC (dub. VI), S. 11 und S. 12.

³³ CC (dub. XII bis XVI), S. 55–78. Besonders: CC (dub. XIII), S. 57ff.

³⁴ CC (dub. XIV), S. 63: „... summis legislatoris...“, ebd., S. 64: „in Evangelio Christi reperio“.

³⁵ CC (dub. XIV), S. 3: „Iezifer noster Christus sancivit. non evellenda esse zizania...“.

ein Zweifel, ob man tatsächlich Häresie vor sich habe oder nicht, dann müsse man auch in diesem Fall nach dem Zeugnis des Augustinus und des Thomas, um den Weizen zu schonen, die evangeliengemäße Toleranz üben.³⁶ Dieser Passus müßte in einer Geschichte des Toleranzgedankens beachtet werden.

Für Friedrich Spee widersprach der Geist der offenen Augen und wachen Sinne, des klugen Zusehens und emsigen Erfahrungssammeln, des kritischen Urteils und des berechtigten Zweifels, des klaren Wissens und der wägenden Vernunft keineswegs dem eigentlichen Sinn des Evangeliums. Ja er fand fast nahtlos und unproblematisch den Bogen vom alten römischen Rechtsideal der „Billigkeit“ (*aequitas naturalis*), das er immer wieder von den Richtern und den Gesetzen forderte,³⁷ zum milden Sinn der Botschaft Christi. Die eben geschilderte Weise einer neuen Sicht in Empirie und Ratio legitimierte Spee zu seiner Kritik am staatlichen wie am kirchlichen Bereich. Er übte sie wiederum in einer für ihn charakteristischen Weise.

IV. Kadavergehorsam und konstruktive Kritik

So finden wir in der *Cautio* eine grundsätzliche Bejahung, ja einen genuinen Respekt für den Fürsten. Das gilt auch dann, wenn man verschiedene Äußerungen als gezielte *captatio benevolentiae* und ein kluges Appellieren an die Großmut und die Ehre der hochadeligen Herren auffaßt:

Fürsten seien für gewöhnlich auch gütig und von Herzen aller Milde und christlichen Nächstenliebe

zugetan. Sie könnten sich daher vor dem Elend der Gefangenen nicht verschließen . . . Nur subalterne Offiziale könnten hart und unmenschlich sein, Fürsten könnten das nicht . . . Was die Gefangenen am meisten bedrücke, sei die Tatsache, daß sie den Anblick des Fürsten missen müßten.³⁸

Mit dieser im grundsätzlichen bejahenden Haltung konnte er es sich leisten, die Trägheit und den Leichtsinn der Fürsten, ihre Verantwortungslosigkeit, mit der sie aus der Distanz mit Menschenleben spielten, ihre mangelnde Humanität und Gerechtigkeit und letztlich ihren Unfehlbarkeitsdünkel anzukreiden.³⁹ „Wenn so viele tüchtige und exzellente Fürsten mit Feuer und Schwert gegen die Hexen voringen, könne Gott einen so schwerwiegenden Irrtum wie Justizmorde so grausigen Ausmaßes nicht zulassen“, lautete eine verbreitete Meinung.⁴⁰ Spee, der Jesuit, rechnete mit dem Kadavergehorsam der Untersuchungsrichter ab. Wenn ihnen ein berechtigter Zweifel an ihrer Vorgangsweise käme, wüßten sie nur festzustellen: Sie hätten einen weisen Fürsten, der werde sein Gewissen schon befragen: Er möge zusehen; ihnen obliege es zu gehorchen.⁴¹ Spee warnte die Fürsten vor einer sehr angenehmen Gattung von Beamten, die Gehorsam vorschützten, um sich unpopuläre Gewissensnot zu ersparen. Auf Speichellecker, die nicht willens seien, ihr eigenes Gewissen zu gebrauchen, sei auch sonst kein Verlaß. Sie seien auch der eigentlichen Treue nicht fähig.⁴²

Bei Spee spielte (wie noch kaum gesehen wurde) das vaterländische Motiv eine wichtige Rolle. Er schäme sich eines Vaterlandes, in dem solch ein Wahnwitz geduldet würde.⁴³ Deutschland werde durch

³⁶ CC (dub. XIII), S. 58 und S. 59.

³⁷ CC (dub. IX), S. 36, (dub. XVI), S. 74, S. 82 u. a.

³⁸ CC (dub. IX), S. 26.

³⁹ CC (dub. IX), S. 24–39: „An Principes sat liberent conscientiam si parum ipsi solliciti, carum omnem in Officiales suos rejiciant?“

⁴⁰ CC (dub. IX), S. 30.

⁴¹ CC (dub. IX), S. 32: „Habemus conscientissimum Principem, ipse viderit, meum est parere.“

⁴² CC (dub. XVI), S. 77f.

⁴³ CC (dub. II), S. 3–6, hier: 6: „me nomine Germanorum pudet.“

die Hexenprozesse bei seinen Nachbarn zum Gespött. Andere Länder wie Italien und Spanien seien in diesem Punkt viel kritischer.⁴⁴ Der Verfasser hielt diese letzte Beobachtung einfach fest, ohne auf die unterschiedlichen Voraussetzungen religions- und kulturgeschichtlicher Art bei den romanischen Ländern einzugehen.⁴⁵ Es war ihm genug, einfach auch an den patriotischen Ehrgeiz der Fürsten zu appellieren.

Wenn Spee im Zusammenhang mit den Hexenprozessen kirchliche Kreise kritisierte, so war es zunächst kennzeichnend, daß er nicht die offiziellen kirchlichen Dokumente angriff. Es ist auffällig, daß er sogar den Hexenhammer nur ganz beiläufig erwähnte.⁴⁶ Er kritisierte jedoch durchgehend Autoren wie den Jesuiten Martin Antonio Delrio (1551–1608)⁴⁷ oder den Jesuitenschüler Petrus Binsfeld (ca. 1550–1598).⁴⁸ Beide machte er lächerlich und stellte die gefährliche Widersinnigkeit ihrer Schriften dar. Im übrigen prangerte er die Taktlosigkeit der Hexenbeichtväter an, die zur physischen Folter noch die geistige hinzufügten.⁴⁹

Dabei scheute er sich nicht, gemeinste Motive wie die Gier nach Kopfgeldern und vor allem den religiösen Fanatismus anzukreiden. Diese Priester sollten mehr Wissen als Eifer zeigen.⁵⁰ Nicht jeder „impetus“ bedeute schon Tugend.⁵¹ Die Ordensoberen machte er verantwortlich, daß sie fanatische, unerleuchtete und abergläubische Priester für diese heikle Aufgabe abordneten.⁵² Er bedauerte das Versagen der kirchlichen Stellen auch deshalb, weil er paradoxerweise im religiösen „Eifer“ das Ende der eigentlichen Frömmigkeit kommen sah: „So schlittern wir hinein in den Atheismus.“⁵³ Keiner wage es mehr, einen Rosenkranz zu beten oder täglich zur Messe zu gehen. Denn seine Frömmigkeit könne ihn verdächtig machen. Die Spitzel der Hexengerichte fänden sich in den Kirchen ein, nicht aber, um zu beten, sondern um verdächtige Opfer aufzuspüren.

Spees Kirchenkritik hat den gleichen unmittelbaren Charakter wie seine sonstigen kritischen Äußerungen: Es waren seine persönlichen Erlebnisse, auf die er reagierte. Für ihn bestand die konkrete

⁴⁴ CC (dub. XV), S. 71.

⁴⁵ Spee ging den Gründen nicht nach, warum die Hexenprozesse weithin eine Angelegenheit jener Völker waren, die auf keltische und germanische Religionsvorstellungen zurückzuschauen hatten. In den italienischsprechenden Teilen Italiens fehlte von seiten der Bevölkerung die volksreligiöse Resonanz für Hexenprozesse, wie sie im Norden in protestantischen wie in katholischen Gebieten üblich waren. Spee hatte auch erkannt, daß es vielfach auch die abergläubische Angst der bauerlichen Bevölkerung war, die sich von Hexenrichtern Hilfe versprach. CC (dub. XVI), S. 77f. Vgl. J. Janssen, Geschichte d. deutschen Volkes, aaO, 497ff.

⁴⁶ CC (dub. XVIII), S. 93.

⁴⁷ Von spanischen Eltern 1551 in Antwerpen geboren, polyglott, hochgebildet, gelangte er durch seine „Disquisitiones magicæ“, Löwen 1599, zu trauriger Berühmtheit. B. Duhr, Die Stellung der Jesuiten, aaO, 39ff. CC (dub. III), S. 7 u. a.

⁴⁸ Zögling des Germanicums (1570–1576), Weihbischof (1580) und Generalvikar von Trier, persönlich angeblich „fromm und gelehrt“ (B. Duhr, Die Stellung der Jesuiten, aaO, 29), trug durch seinen 1589 in Trier erschienenen Hexentraktat zur Verschärfung der Hexenfrage bei. CC (dub. X), S. 39ff u. a.

⁴⁹ CC (dub. XXX), S. 188ff.

⁵⁰ CC (dub. I), S. 2: „... zelo scientiam . . .“ CC (dub. VII), S. 33: „Sie hielten gemeinsame Freßgelage vom Blute der Armen.“

⁵¹ CC (dub. I), S. 2: „Non omnis impetus a virtute est, nam et quidem a natura solum.“

⁵² CC (dub. XXX), S. 207.

⁵³ CC (dub. VIII), S. 18, „... ad impietatem et atheismum viam facimus“. Diese Argumentation mit dem „Atheismus“ ist insofern kennzeichnend, als Thomasius bekanntlich vom Verfasser der Cautio 1701 schreibt, er habe den Hexenglauben deshalb nicht offen von sich gewiesen, weil er nicht wollte, daß man ihn des „Atheismus“ ziehe: C. Thomasius, Über die Hexenprozesse, aaO, 40 und 41. D. h. also, Spee dreht von vornherein den Spieß um, indem er die Hexenräuber als Wegbereiter des „Atheismus“ hinstellt.

Kirche aus seinen Ordensbrüdern in Köln und Paderborn. Sein Kampf richtete sich auch wiederum konkret gegen Einrichtungen, die dringend der Änderung bedurften. Immer hatte er den konkreten leidenden Menschen vor sich, für den er argumentierte, litt und kämpfte. Seine Sensibilität für Mißstände, Verdummung und Aberglauben, für Gemeinheit, Entartung und Lüge war gerade deshalb so groß, weil er aus einer frommen Weltbejahung heraus die Gesellschaft, ihre Menschen und ihre Ordnung grundsätzlich annahm.

Schluß

Abschließend stellt sich die Frage, was Spee durch Leben und Werk zu bewirken vermochte. Oberflächlich gesehen war der Ertrag seines Zeugnisses gering. Seine Bücher zirkulierten zwar in Ratsstuben, Studierzimmern und an Fürstenhöfen. Aber noch Jahrzehnte nach seinem Tod und dem stillen Begräbnis brannten die Hexenfeuer, wütete der Wahn. Erst nach

dem Dreißigjährigen Krieg und gegen Ende des 17. Jh. dämmerte es katholischen Fürsten wie evangelischen Philosophen und Rechtsgelehrten, daß am Strafvollzug im allgemeinen und an den Hexenprozessen im besonderen etwas nicht stimmen könne. In dieser Zeit lasen ein Philipp von Schönborn, Fürstbischof von Würzburg, der Philosoph Leibniz und der Rechtsreformer Christian Thomasius mit Staunen die Schriften des bis dahin fast unbekannten Jesuiten. Sie fühlten sich durch sie in ihren eigenen aufgeklärten Bestrebungen bestärkt. Hundert Jahre nach Spee wurden nur mehr vereinzelt Menschen wegen vermeintlicher Hexerei verbrannt. Spee konnte durch sein Lebenswerk weder den Hexenwahn überwinden noch die Hexenverfolgung verhindern. Was von ihm bleibt, ist sein mutiges Zeugnis, sein klarer Verstand und seine christliche Liebe zu den Ärmsten. Dieses Zeugnis wird die Jahrhunderte überdauern wie seine Lieder.

BERNHARD VON CLAIRVAUX

Ein Mann prägt seine Zeit

Ein Lebensbild von Jean Leclercq



Verlag Neue Stadt

Ein Mann prägt seine Zeit

Jean Leclercq

Bernhard von Clairvaux

„Der Verfasser, Luxemburger Benediktiner, Herausgeber der kritischen Ausgabe der Werke des hl. Bernhard, ist derzeit wohl der beste Kenner der Gedankenwelt des großen Zisterziensersabtes, nach dem ein Zeitalter benannt wurde. Der Verfasser konzipiert sein Buch im wesentlichen in zwei Teilen, einem biographischen, der Bernhard im bewegten Kontext der Geschichte seines Zeitalters darstellt, und einem, der den Leser mit den wichtigsten Themen seiner Schriften vertraut macht . . . Das Buch ist auf jeden Fall anregend, dazu lehrreich und gescheit. Es ist einer breiten Leserschaft zu empfehlen.“

(Die Zeit im Buch)

200 Seiten, gebunden, DM 28,—/öS 219.—.

VERLAG NEUE STADT MÜNCHEN

WALTRAUD HERBSTRIETH

Die Erfahrung Gottes als Nacht

Spiritualität und Glaubenserfahrung bei Edith Stein

Edith Stein (1891–1942), Philosophin aus jüdischem Haus, ging den Weg von der Philosophie zur Theologie und zur Mystik. Sie war 1922 in die katholische Kirche aufgenommen worden und trat 1933 bei den Karmelitinnen in Köln ein. 1942 übersiedelte sie in den Karmel Echt (Holland), doch die nationalsozialistischen Häscher holten sie dort ein. Ihre Spuren verlieren sich im Konzentrationslager Auschwitz.

Die Verfasserin, Mitglied des Ordens der Karmelitinnen, geht den Zusammenhängen der Edith Stein mit Dionysius Areopagita und Johannes von Kreuz nach, die in das mystische Denken und Erleben führen. (Redaktion)

Vorbemerkung

Christliches Beten ist, wie Beten in anderen Religionen auch, vielschichtig. Wie bei allem menschlichen Handeln gibt es tiefere und weniger tiefe Schichten. Man kann nicht sagen, daß die weniger tiefen Schichten auch immer die weniger guten seien. Eines ist sicher, der Mensch im Glaubensvollzug, in der Hingabe und Übergabe an Gott, an das Göttliche, handelt auf die Dauer nur dann religiös verantwortlich, wenn er aus einer alles tragenden Tiefe seines Seins lebt. Diese Tiefe oder Mitte des Menschen verleiht den mehr an der Oberfläche des Bewußtseins liegenden Handlungen Kraft und Wert. Wenn zwei Menschen sich lieben, wird ihre Liebe nicht nur aus Zeichen der Zärtlichkeit bestehen, sondern aus einem gegenseitigen Grundvertrauen, das auch Anfechtungen zu tragen weiß. Im Vollzug des Betens ist der Mensch nicht der allein Handelnde. immer schon geht er auf ein

Größeres, auf einen Größeren zu, auf das Geheimnis Gottes, das ihn zuvor ange-rührt hat. Edith Stein war in der Deutung ihrer Spiritualität, ihrer Glaubenserfahrung sehr schweigsam. Wir können aus ihren philosophischen Werken oder kleineren Schriften indirekt erkennen, daß sie ungeheure Freuden in ihrer Gottesbegegnung erfahren hat, daß sie aber auch auf weiten Strecken den Weg der sogenannten negativen Theologie gegangen ist, den Weg des wort- und bildlosen Verweilens vor Gott. Ihre beiden Spätschriften lauten: „Wege der Gotteserkenntnis“ und „Kreuzeswissenschaft“. Das erste Werk ist eine Studie über den syrischen Mönch Dionysius den Areopagiten, die zweite Schrift versucht eine Deutung der Nachtmystik des Johannes vom Kreuz. Unter negativer Theologie verstehen wir seit Dionysius: Gott wird mehr durch das erkannt, was er nicht ist, als durch das, was ihm ähnlich ist. Die positive Theologie geht den umgekehrten Weg, sie fragt, was Gott in der Schöpfung ähnlich ist.

Von der Philosophie zur Mystik

Edith Stein, Jüdin und Philosophin, hatte sich dem Glauben ihrer Kindheit entfremdet und suchte durch philosophisches Erkennen, Aufschluß über die Wahrheit menschlichen Seins und Fühlens. Das persönliche Lebenszeugnis christlicher Freunde, der Einfluß Edmund Husserls in seiner radikalen Sachlichkeit, die Wertethik Max Schelers und die Religionsphilosophie Adolf Reinachs und der Hedwig Conrad-Martius stellten Edith Steins wissenschaftliche Existenz vor neue Horizon-

te. Sie las das Alte Testament, vor allem die Propheten, sie war beeindruckt vom Neuen Testament. Da brachte die Begegnung mit der Mystik der Spanierin Teresa von Avila den entscheidenden Durchbruch, ihre Existenz im Glauben an Gott anzunehmen. Teresa von Avila zeigte Edith Stein in ihren autobiographischen Schriften, daß der Mensch in einem Zwiespalt lebt zwischen der Erkenntnis der Wirklichkeit und ihrer Annahme. Soll dieser Zwiespalt nicht zur tödlichen Bedrohung werden, oder dem Suchenden wesentliche Elemente seines Menschseins rauben, muß er im Glauben die Existenz eines liebenden Gottes annehmen. Diese Annahme bewirkt eine ungeahnte Erweiterung an Erfahrung von Wirklichkeit. Der enge, nur von sich selbst her konzipierende Bewußtseinshorizont des Menschen wird aufgebrochen zu einer Voll-Verwirklichung des Daseins, die sich christlich als „Kreuzigung“ des nur eindimensional denkenden Menschen und als Leben in der Auferstehung Christi artikuliert.

Edith Stein war, wie gesagt, schweigsam über das, was die Erfahrung mit Gott ihr enthüllte. Rückblickend auf ihre „atheistischen“ Jahre des Suchens, sagte sie: „Meine Suche nach Wahrheit war ein einziges Gebet“.¹ Edith Steins Suche nach Wahrheit hörte nach ihrer Konversion nicht auf. Philosophisch mußte sich die Phänomenologin mit Thomas von Aquin, dem „seinsfreudigen Denker des Mittelalters“, auseinandersetzen, existentiell — als einstige Frauenrechtlerin — mit der christlichen Grundlegung des Bildes der Frau in der modernen Gesellschaft.

Eine eigentliche Auseinandersetzung über das Wie des Betens, des Meditierens, erfahren wir bei Edith Stein nicht. Augen-

zeugen berichten von ihrem langen Beten in der Kirche, von ihrer Versunkenheit beim Gottesdienst, dem sie weniger anschauend als hörend folgte.²

Der Eintritt in den Kölner Karmel 1933 ließ Edith Stein neben Teresa von Avila die Lehre des Johannes vom Kreuz tiefer verstehen. Johannes, Kirchenlehrer der Mystik, war Mitbegründer der Reform Teresas. Er schulte die ersten Karmelitininnen im inneren Gebet. Johannes ist ein Meister der negativen Theologie, beeinflußt von Dionysius dem Areopagiten und der niederländischen Devotio moderna. In den spärlichen Aussagen, die Edith Stein in den letzten Jahren vor ihrem Tod über das Gebet macht, nennt sie vor allem Johannes vom Kreuz. Johannes ist — im Vergleich zur positiven Theologie Teresas — der mystische Vertreter der „Dunklen Nacht“. Die geschichtliche Tat Jesu am Kreuz sowie die Erfahrung des Johannes, daß Gott der Seele innewohnt, sind kein Widerspruch. Johannes erfährt Gott im Bild der kosmischen Nacht, die bedrohend, aber auch beseligend sein kann. Von seiner Sicht der mystischen Nacht, in der Gott als der ganz Andere und der ganz Nahe erfahren wird, verstehen sich alle Aussagen über innere Leere, bild- und wortloses Verweilen in und vor Gott.

Edith Stein hatte die Flucht aus Deutschland hinter sich, sowie die Erfahrung, daß der Druck ihres in Köln fertiggestellten Manuskriptes: „Endliches und Ewiges Sein“ aufgrund der politischen Lage abgebrochen werden mußte. 1940 erlebte sie die nationalsozialistische Besetzung Hollands und mußte sich um Ausreise in ein anderes Land bemühen, da im Dezember 1941 alle Juden in Holland für staatenlos erklärt wurden. Auf diesem Hintergrund verstehen wir, daß Edith Stein in den letz-

¹ Waltraud Herbstrith, *Das wahre Gesicht Edith Steins*, Aschaffenburg 1987, S. 56.

² Ebd., Vol. S 87.

ten neun Monaten ihres Lebens die Kraft nur noch für eine Skizze reichte. Ihren Versuch einer Deutung der Lehre des Johannes vom Kreuz nannte sie „Kreuzeswissenschaft“. Eine ihrer dichtesten Analysen über die mystische Sicht des Heiligen findet sich in den ersten Kapiteln des Buches. Hier spürt man Edith Steins Beschäftigung mit Dionysius dem Areopagiten. In ihrer Studie „Wege der Gotteserkenntnis“, die sie 1941 verfaßte, behandelt sie die mystische Theologie des Areopagiten und untersucht einzelne Stufen möglicher Erfahrung von Gott. Wie wenig solche oder andere traditionelle Schemata, wie Stufen der Liebesmystik, der Kontemplation, einfach übernommen werden können, beobachten wir im weiteren Verlauf ihrer Arbeit „Kreuzeswissenschaft“. Man hat den Eindruck, daß Edith Stein oft nicht „sagen und gestalten“ konnte, was ihr eigentlich vorschwebte. Wir müssen uns mit Bruchstücken zufrieden geben. Von Dionysius ausgehend sagt Edith Stein: „Gott wird nur erkannt, indem er sich offenbart, und die Geister, denen er sich offenbart, geben die Offenbarung weiter. Erkennen und Künden gehören zusammen. Aber je höher die Erkenntnis ist, desto dunkler und geheimnisvoller ist sie, desto weniger ist es möglich, sie in Worte zu fassen. Der Aufstieg zu Gott ist ein Aufstieg ins Dunkel und Schweigen. Am Fuß des Berges ist es noch möglich, sich ausführlicher zu äußern. So hat es Dionysius selbst in den Schriften getan, die der positiven Theologie gewidmet waren.“³

In der mystischen Tradition des Christentums wurde das Bild der Bergbesteigung aus der Schilderung der Gotteserfahrung des Mose im Alten Bund entlehnt. Johannes vom Kreuz übernahm dieses Bild und nannte sein erstes Buch: „Aufstieg zum Berge Karmel“. Trotzdem lebte Johannes nicht mehr in dieser Vorstellung. Es dient ihm als Schema, das er für eine Zeichnung

des geistlichen Weges benützte. In Wirklichkeit ging es ihm nicht um eine seelische Perspektive der Höhe, sondern der Tiefe. „Centro“, tiefstes Inneres, Mitte, sind bei ihm, wie bei Teresa von Avila, Kennzeichnung der Suche nach Gott, Ort, wo man ihn erfährt.

Auch Edith Stein bezog das Bild der Bergbesteigung auf ihren Weg, um aber gleichzeitig zu betonen, daß sie sich noch immer am Fuß des Berges wisse. Dies ist nicht nur Ausdruck der Demut, sondern zugleich Erfahrung des Unten, der Tiefe, der Herzmittle, des Innen, wie sie häufig schreibt. Die Propheten des Alten Bundes schilderten ihre Gotteserfahrung in Bildern und Worten.

„Aber wichtiger ist noch“, sagt Edith Stein mit Dionysius, „das innere Berührtwerden von Gott ohne Wort und Bild. Denn in dieser persönlichen Begegnung findet das intime Kennenlernen Gottes statt, das erst die Möglichkeit gibt, das Bild nach dem Original zu gestalten.“⁴ Darum hat „alles Sprechen von Gott . . . ein Sprechen Gottes zur Voraussetzung. Sein eigentlichstes Sprechen ist das, vor dem die menschliche Sprache verstummen muß, was in keine Menschenworte eingeht, auch in keine Bildersprache.“⁵

Der Mensch lebt nicht in einem geschlossenen, sondern in einem offenen System. Das, was Sprache ausdrückt, Inkarnation verleiblicht, wird nie von Wort und Gestalt ganz eingeholt. Jesus war mehr als was die Jünger in ihm vermuteten, die Menschen in ihm sahen. Der in Jesus von Nazaret menschengewordene Gott bleibt immer zugleich Mysterium, Geheimnistiefe, Kraft der Auferstehung, die uns übersteigt.

Bis in unsere Zeit unterscheidet man zwischen Betrachtung und Kontemplation, zwischen Nachdenken über Gott und innerer Schau. Aber die geistlich Erfahrenen spürten, daß in Wirklichkeit Klassifizierungen versagen, daß Gottes Wirken

³ Edith Stein, *Wege der Gotteserkenntnis* — Dionysius der Areopagit, München 1979, S. 22.

⁴ Ebd., S 58.

⁵ Ebd., S 70/71.

nicht abhängt von menschlichen Kategorien. Johannes vom Kreuz hat das Stummwerden vor Gott erfahren. Er will nichts anderes, als Suchende überzeugen, daß Schweigen vor Gott nicht vertane Zeit ist. Seine Lehre faßt Edith Stein in die Worte: „Am liebsten möchte die Seele ganz still verweilen, ohne sich zu rühren, alle Kräfte ruhen lassen. So etwa sieht es in der Seele aus, wenn Gott sie in die Dunkle Nacht einführt.“⁶ Karl Rahner hat gezeigt, daß das, was Johannes vom Kreuz mit Nacht umschrieb, nicht nur ein Seelenzustand für geistlich Fortgeschrittene ist, sondern daß die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes als „Nacht“ der Bewußtseinslage des heutigen Menschen nahe kommt.

Kreuz und Nacht

Johannes spricht von Kreuz und von Nacht. Sind sie für ihn gleichwertige Symbole? Edith Stein weist auf, daß für ihn nicht das Kreuz, sondern die Nacht das beherrschende Symbol seiner Gotteserfahrung ist.

„Das Kreuz“, schreibt Edith Stein, „ist offenbar kein Bild im eigentlichen Sinn. Zwischen Kreuz und Leiden besteht keine unmittelbar faßliche Ähnlichkeit, aber auch kein rein willkürlich festgesetztes Zeichenverhältnis. Dem Kreuz ist seine Bedeutung durch seine Geschichte zugewachsen. . . . Seine sichtbare Gestalt weist auf den Sinnzusammenhang hin, in dem es steht. Dem werden wir gerecht, wenn wir es ein Wahrzeichen nennen.“

Die Nacht dagegen ist etwas Naturhaftes: das Gegenspiel des Lichtes, uns und alle Dinge einhüllend. Sie ist kein Gegenstand im eigentlichen Wortsinn: sie steht uns nicht gegenüber und steht auch nicht auf sich selbst. Sie ist auch kein Bild, sofern man darunter eine sichtbare Gestalt versteht. Sie ist unsichtbar und gestaltlos. Und doch nehmen wir sie wahr, ja sie ist uns viel näher als alle Dinge und Gestalten, ist mit unserem Sein viel enger verbunden. Wie das Licht die Dinge mit ihren sichtbaren Eigenschaften hervortreten läßt, so verschlingt sie die Nacht und droht

auch uns zu verschlingen. Was in ihr versinkt, das ist nicht einfach nichts: es bleibt bestehen, aber unbestimmt, unsichtbar, und gestaltlos wie die Nacht selbst oder schattenhaft und gespenstisch und darum bedrohlich. Dabei ist unser eigenes Sein nicht nur durch die in der Nacht verborgenen Gefahren von außen bedroht, sondern durch die Nacht selbst innerlich betroffen. Sie nimmt uns den Gebrauch der Sinne, hemmt unsere Bewegungen, lähmt unsere Kräfte, bannt uns in Einsamkeit, macht uns selbst schattenhaft und gespenstisch. Sie ist wie ein Vorgeschmack des Todes. Und all das hat nicht nur vitale, sondern auch seelisch-geistige Bedeutung. Die kosmische Nacht wirkt auf uns ähnlich wie das, was in übertragenem Sinne Nacht genannt wird. Oder umgekehrt: was in uns ähnliche Wirkungen hervorbringt wie die kosmische Nacht, das wird in übertragenem Sinn Nacht genannt. Ehe wir dieses Was zu fassen suchen, müssen wir uns aber klar machen, daß schon die kosmische Nacht ein doppeltes Gesicht hat. Der dunklen und unheimlichen Nacht steht die mondbeglänzte Zaubernacht gegenüber, die von mildem, sanftem Licht durchflutet. Sie verschlingt die Dinge nicht, sondern läßt ihr nächtliches Antlitz aufleuchten, alles Harte, Scharfe und Grelle ist hier gedämpft und gelindert, es offenbaren sich Wesenszüge, die bei hellem Tageslicht niemals zum Vorschein kommen. Es lassen sich auch Stimmen vernehmen, die der Tageslärm übertäubt. Und nicht nur die lichtvolle, auch die dunkle Nacht hat eigene Werte. Sie macht dem Hasten und Lärmen des Tages ein Ende, sie bringt Ruhe und Frieden. All das wirkt sich auch im Seelisch-Geistigen aus. Es gibt eine nächtliche, milde Klarheit des Geistes, in der er, von dem Frondienst der Tagesgeschäfte frei, gelöst und gesammelt zugleich, in die tiefen Zusammenhänge seines eigenen Wesens und Lebens, der Welt und Überwelt hineingezogen wird. Und es gibt ein tiefes dankbares Ruhen im Frieden der Nacht.“⁷

Edith Stein schildert hier die Doppelbödigkeit des Nachterlebens: Verschlingen- und Bedrohung, Entzug alles Sicht- und Greifbaren, aber auch tiefster Friede, Klärung des Geistes, Spiegelung des Wesens, der Fülle des Seins. Zwischen kosmischer und mystischer Nacht besteht für Edith Stein eine weitgehend „inhaltliche Übereinstimmung“.

Die Dunkle Nacht, in die Johannes vom Kreuz einführt, und in der Edith Stein ihre

⁶ Martin Heidegger, in: Peter Handke, *Das Gesicht der Welt*, S. 177.

⁷ Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Ioannes a Cruce*. Freiburg ³1985. S. 32.

eigene Gotteserfahrung wiedererkennt, ist eine schwerwiegende und radikale Begegnung des Menschen mit Gott, sie ist Glaubenserfahrung, die den Menschen seine Grenzen übersteigen heißt. Sie ist keine leichte Speise, und Johannes sagt, viele fliehen diese Erfahrung wie den Tod. Der Mensch, auch der sich zu Christus bekennende, sucht greifbare, sichtbare Dinge. Er will wie Maria Magdalena Jesus, den menschgewordenen Sohn Gottes, festhalten. Er will Jesus hier im Diesseits behalten, um nicht in einer tieferen Glaubenserfahrung die Schwelle des Todes überschreiten zu müssen. Erst dieser Überschritt gewährt aber — im Bild gesprochen — auch das Lichthafte, Friedvolle jener Nacht, in der Gott der ganz Nahe ist. Johannes vom Kreuz hat durch seine gläubige Existenz und durch seine Verbundenheit mit der abendländischen Tradition der negativen Theologie Urzusammenhänge ins Bewußtsein gebracht, nach denen wir heute suchen. Die kosmi-

sche Weltsicht des Heiligen verweist auf Daseinsbezüge, die in unserem Glaubensleben oft vernachlässigt werden. Die Menschwerdung Gottes und die Wirklichkeit des Kreuzes entlassen uns auf einen Weg, der auf personale Liebe vertrauen darf, „auch wenn's bei Nacht ist“.⁸ Gott, der dem Menschen in der Nacht begegnet, ist kein Gegenstand, er steht ihm nicht sichtbar gegenüber, hat keine faßbare Gestalt, und doch ist er ihm näher als alle Dinge und Gestalten. Diese Gotteserfahrung schließt die Begegnung mit Jesus Christus nicht aus, sondern ein. Sie ist Folge eines immer tieferen Gezogenwerdens in die Nachfolge dieses Christus, den wir mit Paulus „dem Fleische nach nicht kennen“ (2 Kor 5,18). Um die Nähe dieses lebendigen, aber uns immer übersteigenden Christus kennenzulernen, verweisen Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila und Edith Stein auf das schweigende, und im Dunkel vertrauende Verweilen vor Gott.

⁸ Ebd., S. 36.

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.

RUDOLF ZINNHOBLER

Joseph II. und der Josephinismus

Vor 250 Jahren, am 13. März 1741, wurde Joseph II. von Habsburg-Lothringen in der kaiserlichen Hofburg zu Wien geboren. Sein Name bleibt eng verknüpft mit dem als Josephinismus bezeichneten System, das die Kirche zur Dienerin des Staates machen wollte. Der Gedenktag sei zum Anlaß für den Versuch einer zusammenfassenden Würdigung genommen.* Der Autor ist Ordinarius für Kirchengeschichte an der Kath.-Theol. Hochschule Linz. (Redaktion)

Absoluter Monarch und Volkskaiser

An seinem 23. Geburtstag, am 13. März 1764, brach Joseph II. in Begleitung seines Vaters, des Kaisers Franz I. Stephan, nach Frankfurt a. M. auf, um sich dort zum römisch-deutschen König wählen und krönen zu lassen. Die Zeremonie selbst fand am 3. April statt. Unter den Zuschauern befand sich auch Johann Wolfgang von Goethe, der darüber später in „Dichtung und Wahrheit“ schrieb: „Die Krone, welche man sehr hatte füttern müssen, stand wie ein übergreifendes Dach vom Kopfe ab. Die Dalmatika, die Stola, so gut sie auch angepaßt und eingenäht worden, gewährten doch keineswegs ein vorteilhaftes Aussehen“. Der konservative Hofrat Jarcke stimmte die Klage an: „Die alte glorreiche Krone . . . war dem Sohn der neuen Zeit zu weit und zu schwer, er wußte sie nicht mit Ernst und Würde zu tragen, es fehlte ihm der wahre Sinn für Hoheit und Würde seiner Stellung!“ Hier wurde scharf beobachtet. Joseph II.

war noch eingebunden in eine Tradition, die auf Otto I. († 963) und Karl d. Gr. († 814) zurückführt und die das Amt des Kaisers, welches nach dem Tode seines Vaters am 18. August 1765 auf Joseph II. überging, auffaßte als ein Amt innerhalb der Kirche. Daher auch die geistliche Kleidung! Der Träger der Krone wurde zum „Verteidiger und Schutzherrn der römischen Kirche“, was auch als eine Art Oberhoheit über die Kirche verstanden werden konnte und wurde.

Joseph II. steht schon fast am Ende dieser Tradition. Die sakrale Überhöhung seines Amtes bedeutete ihm gewiß nicht sehr viel, bestimmte aber dennoch seine Beziehung zur Kirche.

Gegen Ende des Jahres 1765 schrieb der Kaiser an seine Mutter Maria Theresia:

„Es sind Vorurteile, die uns glauben machen wollen, wir stünden höher als die anderen, weil wir einen Grafen zum Ahnen und ein von Karl V. unterfertigtes Pergament in unserer Truhe haben. Unsere Eltern können uns nur das körperliche Leben verleihen, daher gibt es keinen Unterschied zwischen einem König, einem Grafen, einem Bürger und einem Bauern. Seele und Geist gab uns der Schöpfer; Vorzüge und Laster sind das Ergebnis guter und schlechter Erziehung und der Beispiele, die wir vor Augen hatten.“

Hier wird bei Joseph II. ein von der Aufklärung beeinflusster egalitärer Zug erkennbar, der den Herrscher zum Menschen unter Menschen machte und die Grundlage bildete für den „Volkskaiser“ Joseph II., der in ausgeprägter Form freilich erst ein Ergebnis der liberalen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts ist.

* Der Beitrag stellt die stark erweiterte und überarbeitete Fassung eines Artikel im Wochenend-Journal der Zeitung „Vaterland“ (9. März 1991. Seite 5) dar.

Der Ansatz demokratischer Einstellung änderte nichts daran, daß Joseph II. auch absoluter Monarch war, der sogar, weit über den Regierungsstil seiner Mutter hinausgehend, den Zentralismus auf die Spitze trieb und am liebsten alles allein gemacht hätte. Er wollte zwar der Diener seines Volkes sein, meinte aber immer selbst am besten zu wissen, was den Menschen wirklich nützlich sei.

Der Weg zum Josephinismus

Maria Theresia, die fromme Mutter Josephs II., war durchaus an der Erziehung des Thronfolgers zum religiös und kirchlich gesinnten Menschen und Herrscher interessiert. Die ersten beiden seiner insgesamt sieben Vornamen lauteten Joseph Benedikt und waren ein Ausdruck für die im Hause Habsburg gepflegte Verehrung des heiligen Josef sowie eine Reverenz vor dem damals regierenden Papst Benedikt XIV. (1740 bis 1758), der übrigens auch — vertreten durch den Wiener Erzbischof und Kardinal Sigismund Graf Kollonitz — einer der Taufpaten Josephs II. war.

An der positiven Grundeinstellung des Kaisers zu Religion und Kirche hat sich nie etwas geändert. Wenn die liberalen Kirchengeegner des 19. Jahrhunderts in ihm einen ihrer Vorläufer zu erkennen meinten, so übersahen sie einen grundlegenden Unterschied. Im 18. Jahrhundert waren Staat und Kirche nicht voneinander getrennt, sondern, noch in Fortführung mittelalterlicher Konzeptionen, eng miteinander und ineinander verflochten. Unter dem Einfluß der Aufklärung sowie gallikanischer, jansenistischer und febronianistischer Ideen, aber auch unter Anknüpfung an ein in Österreich längst vorhandenes praktisches Staatskirchentum (schon dem Babenberger Friedrich II. wird nachgesagt, er habe sich in seinem Territorium als „Papst, Kaiser und König“

gefühlt und bezeichnet), wollte Joseph II. die Einheit von Staat und Kirche dadurch verwirklichen, daß er versuchte, die Kirche zur Dienerin des Staates zu machen. Auch das war nicht neu. Im Zuge der Gegenreformation hatten sich ja die Päpste selbst der Herrscher als Aufsichtsorgane über die Kirchendisziplin bedient. Und schon Maria Theresia hatte für viele der späteren „Reformmaßnahmen“ die Wege geebnet, so daß man das Bonmot geprägt hat, sie sei nicht nur die Mutter Josephs II. gewesen, sondern auch die Mutter des Josephinismus.

Was versteht man unter Josephinismus? Diese Frage läßt sich gar nicht so leicht beantworten, zumal sich der Begriff im Laufe der Zeit gewandelt hat. Bis heute gibt es keine von allen akzeptierte Definition des Josephinismus. Verstand man darunter zunächst die Summe der Reformmaßnahmen Kaiser Josephs II., so kam es später zu einer immer stärkeren inhaltlichen Einengung des Begriffs auf den kirchenpolitischen Bereich, aber auch zu einer zeitlichen Ausdehnung auf das Jahrhundert von etwa 1750 bis 1850/55, das heißt auf die Epoche zwischen Barock und Liberalismus.

Ohne in eine nähere Erörterung einzutreten, sei hier Josephinismus als die typisch österreichische Form des Staatskirchentums verstanden, die schon vor Joseph II. grundgelegt war und ihn lange überdauerte, die aber während seiner Alleinregierung (1780 bis 1790) ihre markante Ausprägung erfuhr.

Die Intensität und Ungeduld, mit der der Kaiser seine kirchenpolitischen Maßnahmen umsetzte — er wollte (nach einem Wort von A. Posch) „immer den zweiten Schritt vor dem ersten tun“ —, sind das besondere Kennzeichen seiner Regierungszeit.

Die Lombardei gilt als das Exerzierfeld des Josephinismus. Nach Konflikten mit Papst Clemens XIII. (1758 bis 1769) in der

Frage der Bischofsbesetzungen ließ Staatskanzler Fürst Wenzel Kaunitz-Rietberg schon 1765 die Giunta Economale, die mailändische Wirtschaftsbehörde, erneuern und übertrug ihr auch die Kompetenzen über alle das Verhältnis Staat und Kirche betreffenden Fragen, die sogenannten „res mixtae“. Alles in der Kirche, was nicht göttlicher Einsetzung ist, das heißt alles außer der Verkündigung des Evangeliums, dem Gottesdienst und der Sakramentenspendung, sollte dem Forum des Staates unterstellt werden. 1769 wurde dieses System durch die Schaffung eines eigenen kirchlichen Departements innerhalb der böhmisch-österreichischen Hofkanzlei, des sogenannten „Consensus in publico-ecclesiasticis“, auf die ganze Monarchie übertragen.

Josephinismus konkret

Mit der Übernahme der Alleinregierung Josephs II. nach dem Tode seiner Mutter (1780) folgte dann eine kirchenpolitische Verordnung nach der anderen, wobei viele davon auch jene drei Bereiche betrafen, die nach der ursprünglichen Absicht der Kirche reserviert bleiben sollten.

Im folgenden beschränken wir uns darauf, die wichtigsten der die Kirche betreffenden Maßnahmen Josephs II. während seiner Alleinregierung zu benennen und zu charakterisieren.

Das *Toleranzpatent* von 1781 lag auf der Linie des Kaisers, alle Menschen für gleich zu erachten. Das Gesetz vom 13. Oktober 1781 brachte den Lutheranern, Calvinern und Orthodoxen die bürgerliche Gleichberechtigung und eine beschränkte Freiheit der Religionsausübung. Bis dahin hatte in Österreich die letztlich auf den Augsburger Religionsfrieden von 1555 zurückgehende Regelung gegolten, nach der der Landesfürst in seinem Territorium die Religion zu bestimmen hatte. Nun wurden auch die erwähnten Nichtkatholi-

ken toleriert und durften z. B. „Bethäuser“ errichten, jedoch ohne Turm, ohne straßenseitiges Portal und ohne Glocken; jeder propagandistische Effekt sollte also vermieden werden. Die Stolgebühren für Amtshandlungen evangelischer Pastoren fielen bis 1829 noch den katholischen Geistlichen zu, die übrigens auch weiterhin mit der Matrikenführung über die Nichtkatholiken betraut waren. Die katholische Kirche behielt also ihre beherrschende Stellung, sie blieb Staatsreligion; das Gesetz von 1781 bedeutete im Sinne des Wortes „Toleranz“ eben nur eine Duldung, keine volle Gleichberechtigung. Diese wurde für die evangelischen Christen erst mit dem Protestantentpatent von 1861 erreicht. Das Toleranzpatent wäre keine josephinische Verfügung, lägen ihm nicht auch Nützlichkeits Erwägungen zugrunde. Man wollte die weitere Abwanderung wertvoller Kräfte ins Ausland verhindern und den Zufluß fremden Kapitals ermöglichen. Bei aller Anerkennung der Leistung des Kaisers muß man nüchtern genug sein, um auch diesen Aspekt zu sehen. Daß sich dann in den Erblanden bis 1784 über 100.000 Menschen, die bisher als katholisch gegolten hatten, zum Protestantismus bekannten, empfand selbst Joseph II. als bestürzend. Er war und blieb eben doch überzeugter Katholik.

Es entspricht auch dem Utilitarismus der Aufklärung, wenn Joseph II. am 12. Jänner 1782 ein *Klosteraufhebungspatent* publizieren ließ, dem alle beschaulichen Klöster, weil sie „für die bürgerliche Gesellschaft unnütz“ seien, zum Opfer fallen sollten, während Ordensgemeinschaften, die sich der Seelsorge, dem Unterricht oder der Krankenpflege widmeten, weiterbestehen durften. Die Praxis ging jedoch weit über diese Bestimmungen hinaus. So wurde beispielsweise auch das Benediktinerkloster Garsten, das viele Pfarreien betreute, aufgehoben. Und

praktisch über jedem der großen oberösterreichischen Stifte schwebte irgendwann das Damoklesschwert der Aufhebung. Insgesamt wurden von diesem „Klostersturm“ in der ganzen Monarchie 700 bis 800 Ordensniederlassungen erfaßt. Durch das oft rücksichtslose Vorgehen der Behörden ging dabei viel wertvolles Kulturgut zugrunde.

Das eingezogene Vermögen kam in den „Religionsfonds“, der nicht zuletzt die neue *Pfarrregulierung* ermöglichte. In Ober- und Niederösterreich, Kärnten und Steiermark wurden damals etwa 640 neue Pfarreien errichtet. Im Gegensatz dazu entstanden jedoch kaum neue Kirchen, da schon aus Kostengründen nach Möglichkeit auf bereits Vorhandenes (etwa auf Kirchen von Benefizien und auf Filialkirchen) zurückgegriffen werden sollte. Dadurch konnte die Neuordnung in vielen Fällen nicht so organisch durchgeführt werden, wie es wünschenswert gewesen wäre.

Völlig neu strukturiert wurde die *Diözesaneinteilung*. Das Erzbistum Salzburg und die Diözese Passau mußten zugunsten neu errichteter Diözesen auf einen Großteil ihres bisherigen Territoriums verzichten. Dabei ging der Kaiser sehr eigenmächtig vor. Die Zustimmung Roms wurde erst im Nachziehverfahren eingeholt (vgl. ThPQ 133, 1985, 5–14).

Zahlreich waren die Eingriffe in das *Frömmigkeitswesen* und den *Gottesdienst*. Friedrich II. von Preußen nannte Joseph II. deswegen den Erzsakristan des Heiligen Römischen Reiches. So wurden damals unter anderem Wallfahrten verboten, Feiertage aufgehoben, die Liturgie vereinfacht, die Kanzel auch zur Volksbildung bestimmt (es gab etwa Predigten über die Kuhpockenimpfung); Totensärge durften nicht mehr mit dem Leichnam beigesetzt werden, sondern waren zur Wiederverwendung bestimmt.

Solche „Reformen“ waren bereits im Gan-

ge, als Papst Pius VI. 1782 nach Wien reiste, um den Kaiser „einzubremsen“. Er richtete nicht viel aus, doch gaben ihm die Katholiken des Landes viele Beweise ihrer Anhänglichkeit.

Die geringe Rücksichtnahme auf das Empfinden der Bevölkerung bei der Durchführung des josephinischen Reformprogramms führte, je länger je mehr, auch zu dem in den Quellen häufig belegten „Murren des Volkes“.

Um den Klerus im neuen Geist zu erziehen — und über den Klerus das Volk — wurden die diözesanen Priesterbildungsstätten zugunsten sogenannter *Generalseminare* aufgehoben (1783), eine Maßnahme, die aber schon Leopold II. (1790 bis 1792) wieder zurücknahm.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts erfolgte die Liquidation des josephinischen Systems, was im Konkordat von 1855 am stärksten zum Ausdruck kommt.

Im Urteil der Nachwelt

Die letzten Worte des am 20. Februar 1790 verstorbenen Kaisers Joseph II. lauteten: „Ich glaube, meine Pflicht getan zu haben als Mensch und als Fürst.“ In den letzten Jahren seiner Regierung hatte er jedoch selbst den Eindruck, weithin gescheitert zu sein.

Der Kaiser ist ebenso schwierig zu beurteilen wie der Josephinismus. Wir müssen davon die „Schablone einer vorbehaltlosen Bewunderung wie einer kritiklosen Verurteilung“ fernhalten (H. v. Srbik). Unter Joseph II. wurden Taten gesetzt, die seine Zeit überdauerten. Die Bistums- und Pfarrregulierung gab eine brauchbare Grundlage für die weitere Seelsorge ab. Manche Züge der Gottesdienstreform, mag diese insgesamt auch zu weit gegangen sein, wirken wie Vorboten des Zweiten Vatikanums. Der „Klostersturm“, so problematisch er in sich auch sein mag, hat Österreich möglicherweise eine viel radi-

kalere Umwälzung nach Art der Französischen Revolution oder eine totale Säkularisation, wie sie sich am Beginn des 19. Jh. in Bayern ereignete, wo sämtliche Klöster der Aufhebung verfielen, erspart. Die gegenüber früher noch stärkere Einbindung des Mönchtums in die Pfarrseelsorge hat sicherlich dazu beigetragen, bis dahin immer wieder auftretende Differenzen und Rivalitäten zwischen Welt- und Ordensklerus zu beseitigen.

Was soll man also vom Josephinismus halten? Die Urteile gehen bis heute weit auseinander. Erblickte *E. Winter* in ihm einen Aufbruch zur katholischen Reform, so hielt ihn *F. Maaß* für einen unberechtigten Übergriff des Staates auf die Kirche, durch den er sich diese gefügig machte, damit aber auch die weitere organische Entfaltung des religiösen Lebens verhinderte. Die Wahrheit wird, wie so oft, auch hier in der Mitte liegen.

Benützte Literatur:

- K. Gutkas*, Kaiser Joseph II., Wien 1989.
H. Hollerweger, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich, Regensburg 1976.
E. Kovacs, Beziehungen von Staat und Kirche im 18. Jahrhundert, in: *E. Zöllner* (Hg.), Österreich im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus, Wien 1983, 29—53.
F. Maaß, Der Frühjosephinismus, Wien 1969.
H. L. Mikoletzky, Österreich — Das große 18. Jahrhundert, Wien 1967.
H. Magenschab, Josef II., Revolutionär von Gottes Gnaden, Graz 1979.
Niederösterreichische Landesregierung (Hg.), Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. (Ausstellungskatalog), Wien 1980.
A. Posch, Vom Weg des Abendlandes, Graz 1948.
H. Rieser, Der Geist des Josephinismus, Wien 1963.
E. Tomek, Kirchengeschichte Österreichs Bd. 3, Innsbruck 1959.
J. Wodka, Kirche in Österreich, Wien 1959.
R. Zinnhobler, Josephinisches Staatskirchentum und Bistumsregulierung, in: *ThPQ* 133 (1985) 5—14.
R. Zinnhobler, Zur Toleranzgesetzgebung Kaiser Josephs II., in: *Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz* 1 (1981/82) 5—25.



**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

OLUF BOHN

Die „offene Familie“

Ein dänischer Versuch zur Erneuerung der Kirche

Der gegenwärtigen Unruhe in der Kirche wollen viele damit begegnen, daß sie frühere Verhältnisse wiederherstellen möchten. So werden z. B. an die Familien laufend Appelle gerichtet, ihrer Verantwortung für das Leben in der Familie wieder mehr gerecht zu werden, sich stärker um die Erziehung der Kinder zu bemühen, sich nicht nur um deren materielle, sondern auch um ihre religiösen Bedürfnisse zu kümmern etc. Doch mit solchen Appellen ist nicht viel gedient, weil sich die Situation der Kirche seit den fünfziger Jahren radikal geändert hat. Der Verfasser, Gymnasiallehrer für Geschichte und Religion, Kopräsident der dänischen katholischen Synode (1967–1969), weist im folgenden auf ein Experiment hin, durch das man in der dänischen Diasporakirche dazu beitragen will, dem Glauben der Menschen zu helfen. (Redaktion)

Johannes XXIII. hat in seiner großen Eröffnungsrede zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962) eingeschärft, wie notwendig es ist, den geänderten Verhältnissen Rechnung zu tragen. Die Kirche muß sich Klarheit über die neuen Bedingungen und die neuen Lebensverhältnisse schaffen und sie in der Art und Weise ihrer Verkündigung berücksichtigen. Nur dann kann eine radikale Reform der Kirche gelingen.

Die gesellschaftlichen Verhältnisse in Nordwesteuropa haben sich aber im Laufe der letzten vierzig Jahre so stark geändert, daß eine bloße Restaurierung der Strukturen früherer Zeiten nicht greift. Sollen die vielen Gegenwartsprobleme konstruktiv angegangen werden, müßte man die Bildung neuer, fester Gemeinschaften in die Wege leiten. Das scheint

mir — zumindest aufgrund eigener Erfahrung — ein möglicher Beitrag zur Lösung der anstehenden Probleme in der Kirche zu sein. Bevor ich ein dänisches Modell, das in diese Richtung weist, darstelle, möchte ich eine knappe Situationsanalyse bieten.

Situationsanalyse

Blicken wir etwa vierzig Jahre zurück, so finden wir in vielen Ländern noch die Großfamilie, die mehrere Generationen und Einzelfamilien (Kleinfamilien) und damit einen Verband von 30 bis 60 Personen umfassen konnte. Kein Mitglied stand mit seinen Problemen allein da. Bis in unsere Tage hinein hätten nur wenige überleben können, wären sie nicht in enger Verbindung mit ihrer jeweiligen Großfamilie gestanden. Gemeinschaftsgefühl, Abhängigkeit voneinander und vielleicht auch das Ehrgefühl bewirkten, daß der einzelne im Falle der Not mit der Unterstützung der anderen rechnen konnte. Auch wenn dabei nicht alles eitel Glück und Wonne war, so wurde doch eine Reihe von Aufgaben innerhalb des größeren Familienkreises gelöst, von der elementaren Versorgung und Unterstützung angefangen bis hin zur Bildung von Normen und zur Schaffung von Identität.

Neben diesem Familien-Netzwerk gab es jedoch bis in unsere Tage noch ein größeres und umfassenderes Netzwerk, welches die Lebenswerte von Generation zu Generation weitergab. Die meist christlich geprägten Lebenswerte wurden von verschiedenen Institutionen getragen, z. B. von Klöstern mit all den Aktivitäten. die

seit Beginn des Mittelalters von ihnen ausgingen. Für die protestantischen Gebiete ist in diesem Zusammenhang besonders auf die Pfarrhäuser und das Schulwesen zu verweisen. Solche Institutionen tradierten das Christentum in ständig leicht veränderter Gestalt weiter. Trotz Perioden großen Versagens geschah dies in unseren sozialen Strukturen immer auf eine Weise, die auch große positive Werte für die Gesellschaft mit sich brachte.¹ Neue Generationen mußten auf irgendeine Weise zu den im Zusammenspiel zwischen der Großfamilie und dem größeren sozialen Netzwerk herausgebildeten Normen Stellung nehmen, und sie konnten auch selber die Normen weiterbilden, so daß sie — trotz Reaktion und Trägheit — dauernd Wegzeichen für die Menschen Europas sein konnten.

Doch diese Netzwerke haben ihre Tragfähigkeit eingebüßt.

Der Zusammenbruch der „Großfamilie“ seit 1945 ist vielen einzelnen Umständen zuzuschreiben, die sich gegenseitig bedingen. Ich will hier nur einige aufzählen. Die Kinderzahl pro Familie ist stark gesunken, und in ökonomischer Hinsicht gibt es die (erzwungene) Gemeinschaft früherer Zeiten nicht mehr. Der Mann, die Frau und die größeren Kinder arbeiten nicht mehr eng zusammen. Es existiert nunmehr eine Verbrauchergemeinschaft, weil auch Frauen an der Arbeitswelt teilnehmen und sich ökonomisch von den Männern unabhängiger gemacht haben. Die Gemeinschaft beruht daher allein auf der Liebe, in all den vielen Bedeutungen des Wortes, und damit nur so lange, als sie andauert oder lebendig gehalten wird. Die neuen äußeren ökonomischen Verhältnisse bedeuten aber selbstverständlich auch, daß die sehr unterschiedlichen Freiheitstendenzen sich bei den Gläubigen in den

kirchlichen Kreisen ebenfalls auswirken. Hier sehen wir ein klares Beispiel dafür, daß jede Veränderung im System viel größere und unerwartete Folgen im gesamten Kulturzusammenhang hat, als man es zunächst vermuten würde.

Mit anderen Worten: die erheblich verbesserten ökonomischen Lebensbedingungen im westlichen Europa haben im sozialen Leben Veränderungen geschaffen, die gänzlich unbeabsichtigte und unerwünschte Wirkungen mit sich brachten, weil sie die leitenden Strukturen von früher, nämlich das große sozio-kulturelle Netzwerk und die Großfamilie, beseitigt haben.

Neue Gemeinschaften

Die alten Strukturen lassen sich nicht wieder herstellen. Daher bleibt uns nichts anderes übrig, als ganz neue Wege zu beschreiten, um so jene Gemeinschaft wieder zu schaffen, ohne die keiner leben kann.

In einer Zeit, die die Freiheit so hoch schätzt, müssen wir Gemeinschaften schaffen wollen, in denen *der gegenseitigen Abhängigkeit großes Gewicht beigegeben* wird. Denn wenn wir nicht *selber von unten* anfangen, werden die ökonomischen und sozialen Kräfte, die sich in unbekannte Richtungen entwickeln, von sich aus den Menschen neue entfremdende Strukturen aufzwingen — entfremdend vor allem schon deswegen, weil sie aufgezwungen sind —, und zwar Strukturen, die zu neuen Formen von Isolation und Kontrolle führen. Die Bildung neuer Gemeinschaften geschieht selten spontan, sie müssen gewollt sein. Sie sind auch nicht nur als Stütze für die schwache Kleinfamilie gedacht, sondern auch für alleinstehende Erwachsene.

Der Ausgangspunkt für neue Familien,

¹ F. X. Kaufmann und I. B. Metz. *Zukunftsfähigkeit*. Freiburg 1987. 17f.

„offene Familien“, kann auf vielerlei Verhältnissen beruhen, und die Teilnehmer brauchen auch nicht alle aus derselben Pfarre zu sein. So könnten z. B. Leute damit beginnen, sich einer gemeinsamen größeren Aufgabe zu widmen, und dabei entdecken, welchen Wert ein erweitertes und fortgesetztes „Beisammensein“ hätte. Andere können ein gemeinsames Interesse an Kirche und Gesellschaft haben, wieder andere begegnen sich gleichsam zufällig, lernen aber die Bekanntschaft miteinander so sehr schätzen, daß sie sich gerne mit allen auch in den Familien treffen möchten. Die „offene Familie“ kann aber auch als eine natürliche „Verlängerung“ gemeinsamer regelmäßiger Gottesdienste entstehen. Bei der Bildung solcher Gemeinschaften sind — meiner persönlichen Erfahrung nach — zwei Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Man muß den Willen haben, sich um das Gotteswort und die Eucharistie zu versammeln, und den Willen, eine breite menschliche Gemeinschaft mit allen Älteren und Jüngeren zu bilden. Die Gruppen entstehen nicht als ein Ausdruck für ein Sich-schon-erlöst-Fühlen, sie sind vielmehr gerade Ausdruck für die menschliche Ohnmacht. Es ist hier wichtig hervorzuheben, daß es mit dem Zusammenschluß in einer Gemeinschaft mit gegenseitiger Abhängigkeit nicht getan ist. Diese Gemeinschaften sind davon zu „erlösen“, andere Gemeinschaften und sich selber zu zerstören. Dazu ist die Nähe des erlösenden und befreienden Christus notwendig, wie sie in der Verkündigung und Feier der Eucharistie aufscheint.

Da die neuen Gruppen einerseits die alten Großfamilien ersetzen, andererseits mit der langsamen Neubildung eines kulturtragenden Netzwerkes beginnen sollen, ist es meiner Ansicht nach wichtig und notwendig, daß ihre Gemeinschaft „um das Heilige“ sichtbar und erfahrbar wird, für die Mitglieder und für andere. Dies

geschieht teils durch den Gottesdienst, aber auch dadurch, daß man eben eine „offene Familie“ ist. Diese Bezeichnung weist klar auf drei bedeutungsvolle Umstände hin: Man will *Familie* sein, mit allem, was das mit sich bringt; man will *offen* sein, andere sind also willkommen; und man bildet *keine Sonderpfarrei*. Die gemeinsamen Gottesdienste dürfen daher nicht den Pfarrgottesdienst am Sonntag ersetzen, sie sind vielmehr heutzutage der natürliche Ausgangspunkt für ein gemeinsames Leben von Laien, aber es ist notwendig, daß ein guter Kontakt zu Priestern in den Pfarren der Umgebung oder zu einem Ordenshaus besteht.

Natürlich lassen sich Gemeinsamkeiten zwischen solchen „offenen Familien“ und den Basisgemeinden, wie wir sie aus Lateinamerika kennen, finden, aber es gibt auch große Unterschiede. Diese neuen Gemeinschaften sind ja kein Ersatz für die Pfarre — und nach meiner Meinung sollen sie auch gar nicht so viele Mitglieder haben, wie dies bei Basisgemeinden der Fall ist —, vielmehr sollen sie das Netz der alten Großfamilie ersetzen, jenes Netz, dem in Lateinamerika ja noch immer große Bedeutung zukommt.

Zu den Aufgaben der Gemeinschaften gehören gegenseitige Hilfe, Entlastung, Intensivierung des Lebens der einzelnen und eine breitere Hilfe zur Normenbildung bei allen, besonders den Kindern und Jugendlichen. Es kommt der „offenen Familie“ aber auch eine Aufgabe zu, die die Familie der früheren Zeit nicht lösen konnte, nämlich eine Vertiefung des Verständnisses für Glauben und Glaubensleben und ein breiteres Verständnis für die Bedeutung von *Kirche in unseren Tagen*. Man muß wie ganz natürlich die Probleme der Zeit mit einbeziehen: Gentechnologie, Dritte Welt, Umwelt, den lebenslangen Identifikationsprozeß Ehe, Liebe usw. In Dänemark sind schon mehrere solche „offene Familien“ entstanden. Einige sind

auf ökumenischer Basis gebildet. Allen ist es gemeinsam, daß sie sich regelmäßig an einem bestimmten Tag der Woche treffen. Das Beisammensein beginnt mit einer Liturgie, nach der eine einfache Mahlzeit folgt. Nach der Mahlzeit spielt man mit den Kindern, diskutiert oder läßt sich informieren über wichtige Themen der Kirche oder der Politik. Man redet viel miteinander über gemeinsame Sorgen und Freuden, feiert Geburtstage, Taufen und andere Feste und berücksichtigt natürlich das liturgische Jahr. Die „ökumenische offene Familie“, der ich selbst angehöre, plant oder organisiert auch Teile der dänischen Kirchentage, die alle drei Jahre stattfinden und ökumenisch ausgerichtet sind.

Da die vorhandenen Strukturen ursprünglich aufgrund kleiner Änderungen in der Gesellschaft zusammenbrachen, muß nun auch der neue Anfang von einer Art sein, daß kleine konstruktive Erneuerungen zu großen Veränderungen führen können, in erster Linie unter den Teilnehmern, vielleicht aber auch bei denen, die mit ihnen in Berührung kommen.

Die „offenen Familien“ müssen selbstverständlich unter einer gewissen Leitung stehen, die aber nicht sehr straff zu sein braucht und allen die Möglichkeit zu Initiativen beläßt, die freilich nie den Bestand der „offenen Familie“ gefährden dürfen.

Eine wichtige Voraussetzung für dieses „Familien“-Leben ist eine gesunde Gemeindeftheologie, die die Polarität Amt — Gemeinde überwindet. Darauf kann ich nicht näher eingehen, möchte aber einige wichtige Hinweise von *Walter Kasper* zitieren. Dieser schreibt u. a.:

„Durch die Wiederbetonung der charismatischen

Struktur der Kirche erhält das Verhältnis von Amt und Gemeinde eine ganz neue Figur. Diese Verhältnisbestimmung braucht jetzt nicht mehr in dem Schema gemeinsames und besonderes Priestertum zu erfolgen, wo konsequent durchgedacht nur einer ein besonderes Charisma besitzt und als solcher einer mehr oder weniger amorphen Gemeinde und ihrem gemeinsamen Priestertum gegenübersteht . . . „Die Kirche, ist nicht ‚dualistisch‘ auf die Polarität Amt — Gemeinde begründet, sondern ‚pluralistisch‘ auf eine Fülle von Charismen“² „Der Ansatz beim Hirtenamt ist also in der Lage, alle wesentlichen Elemente des priesterlichen Dienstes zu integrieren . . . Funktion des Amtes ist es nach diesem Modell, durch das Wort und in der sakramentalen Feier Charismen in der Gemeinde zu entdecken, sie zu erwecken, zu ordnen, sie in ein sinnvolles Zueinander zu bringen“.³

„Aber auch als solcher ist er (der Priester als Repräsentant Christi) darauf angewiesen, die Stimme Christi in der Gemeinde und durch die Gemeinde zu hören. So verstand die alte Kirche das ‚sentire cum ecclesia‘“.⁴

Es ist wichtig zu unterstreichen, daß eine schlechte Gemeindeftheologie in vielen Fällen solche Neubildungen in das Sektierertum geführt hat, und es ist lebenswichtig, dies zu vermeiden.

Dies bedeutet ebenfalls, daß die *Pfarr* *unentbehrlich* bleibt. Der Priester darf im Leben einer solchen „offenen Familie“ nicht fehlen. Das Leben „offener Familien“ ist nicht nur ein soziales christliches Leben, es ist zum Mysterium hin offen: zur befreienden Nähe Gottes im Wort und in den Sakramenten. Deshalb wird man eine Taufe natürlich gemeinsam feiern, aber auch Eucharistie. Da die Eucharistie das Fest der versammelten Kirche ist, braucht sie einen Priester als Leiter. Auf diese Weise wird auch deutlich gemacht, daß eine „offene Familie“ Teil der ganzen Kirche und ihr Leben in der Anwesenheit Gottes in seiner Kirche begründet ist.

Die Pfarren sind auch der notwendige Rahmen für eine lange Reihe von Aktivitäten, die über die „offene Familie“ hinaus-

² *W. Kasper*, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 402.

³ *Ebd.*, 413.

⁴ *Ebd.* 387.

gehen. Sie bleiben z. B. unentbehrlich für den Unterricht der Kinder und als Zentrum für nur vorübergehend am Ort wohnende Menschen sowie für solche, die an der anspruchsvolleren Gemeinschaft einer „Familie“ nicht teilnehmen können und wollen.

Die neuen Gemeinschaften sollen aber neben schon erwähnten Familienaktivitäten auch Geborgenheit schenken und die Teilnehmer lehren, daß man Gemeinschaft nicht nimmt, sondern gibt. Man muß in ihr jemanden finden können, dem man sich anvertrauen kann. Da ihre Mitglieder aber auch Kirche sind, nimmt der Gottesdienst einen zentralen Platz ein. Es muß auch Zeit dafür da sein, Anliegen der Pfarre bzw. der Pfarren zu besprechen und Überlegungen anzustellen, wo man vielleicht helfen kann.

Soll die Kirche in Europa als eine tragende Gemeinschaft — und nicht nur als eine kleine kultur-spezifische Gruppe — überleben,⁵ so sind zu diesem Zweck Ideen und Kräfte freizusetzen. Das Alte läßt sich nicht wieder herstellen, und christliche Tradition ist ja nichts Statisches, sondern etwas Dynamisches, wo das Zentrale in der Tradition sich mit neuen Verhältnissen unter dem Eindruck wechselnder Herausforderungen vereinigen muß. Zur Rettung der Kleinfamilie könnten wir Christen durch die Bildung „offener Familien“ oder ähnlicher Gemeinschaften tragende und normgebende Gruppen aufbauen. Von diesen Gruppierungen her ließen sich dann im Lauf der Jahre wiederum die großen Netzwerke aufbauen, die einst die kulturelle Geschichte Europas geprägt haben.

⁵ F. X. Kaufmann, a.a.O., 63.

NEU

Der Jakobsweg heute — Unterwegs nach Santiago de Compostela

Seit dem 9. Jahrhundert pilgerten Millionen Menschen nach Santiago de Compostela. Selbst heute, im ausgehenden 20. Jahrhundert, machen sich Jahr für Jahr zehntausende auf den weiten Weg zum Grab des Apostels Jakobus.

Was steckt dahinter? Was bringt auch heute noch Pilger dazu, zu Fuß dorthin zu wandern und zu beten? Diesem Phänomen spüren die beiden Autorinnen, die selbst diesen Weg mehrere Male gegangen sind, nach. Sie zeigen die wichtigsten Stationen auf dem spanischen Teil des viele hundert Kilometer langen Pilgerweges. In Bild und Wort bringen sie uns dabei einen wesentlichen Teil der Kulturgeschichte des Abendlandes nahe. Dabei leuchtet die auch heute noch gültige religiöse Dimension dieses Pilgerweges auf.

Diareihe, 36 Farbdias, Textheft; Nr. 500; Einführungspreis ca. DM 89,— (ca. öS 618,—), später ca. DM 95,— (ca. öS 665,—).

In Planung ist eine neue Diareihe über *Ikonen* von Helmut Brenske mit einer theologischen Hinführung von Erzpriester Wladimir Iwanow, Schriftleiter der Zeitschrift „Stimme der Orthodoxie“. Bitte fordern Sie den Prospekt an!

BEWÄHRT

Sei uns willkommen, Herre Christ

Seit jeher feiern die Christen die Geburt des Erlösers in Bildern und Figuren. Für unzählige Werke der christlichen Kunst gab das Weihnachtsgeschehnis den Anstoß.

Die bedeutsamsten Meditationsbilder hierzu schuf Stephan Lochner. Seine Gestalten und das Kind herum sind von zeitloser Schönheit und laden ein zum betrachtenden Beten.

Diareihe, 16 Farbdias, Text; Nr. 120; DM 36,80 (ca. öS 256,—)

St. Elisabeth von Thüringen

Die hl. Elisabeth zählt zu den leuchtenden Gestalten der Kirchengeschichte. Ihr Leben erreichte einen überraschenden Tiefgang. Es wird hier mit Bildern von Josef de Ponte nacherzählt.

Diareihe, 16 Farbdias, Text; Nr. 211; DM 36,80 (ca. öS 256,—).

Vom Ende der Zeit

Was sagt uns die Heilige Schrift über das Ende der Zeit? In Anlehnung an das Markusevangelium gibt dieses Tonbild eine zusammenfassende Antwort.

Tonbild, 26 Farbdias, Cassette, Text; Nr. 106; DM 89,— (ca. öS 620,—).

Fordern Sie unseren neuen Katalog an:
Postfach 371, D-8750 Aschaffenburg.

Medien-Verlag Bernhard Gregor

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Rundblick

Großen Eindruck machte die Botschaft Johannes Paul II. zum 24. Weltfriedenstag am 1. Jänner 1991 über Gewissensfreiheit und Toleranz (vgl. Heft 3 dieses Jahrgangs unserer Zeitschrift). Im Jänner 1991 veröffentlichte der Papst seine siebte Enzyklika „Redemptoris missio“, die 25 Jahre nach dem Konzilsdekret „Ad gentes“ einen Appell zur Missionstätigkeit enthält.

Unter den 22 neuen Kardinälen, deren Ernennung der Papst am 29. Mai 1991 ankündigte, befinden sich der Erzbischof von Berlin, Maximilian Sterzinsky, und der neue Staatssekretär, Angelo Sodano. Überrascht haben die Erhebungen des über 90jährigen Jesuiten Paolo Dezza und des früheren Nuntius in Deutschland, Guido del Mestri. Dieser entstammt einer friaulischen Familie und wurde 1911 im damals österreichischen Banja Luka geboren. Durch die Vergabe des roten Hutes an den Erzbischof von Fagaras und Alba Giulia, Alexandru Todea, und an den Bischof von Nitra in der Slowakei, Jan Chrystom Korec, wollte der Papst offenbar die Position der Kirche in den vormaligen Ostblockstaaten stärken.

Am 13. Mai 1991 waren es zehn Jahre, daß der Türke Ali Agca auf dem Petersplatz auf Johannes Paul II. geschossen und ihn erheblich verletzt hat. Noch immer sind die Hintergründe der Tat ungeklärt. Das Gerücht, daß der bulgarische Geheimdienst möglicherweise auf Befehl des sowjetischen KGB die Ermordung des unbequemen Papstes angeordnet habe, hat wieder neue Nahrung bekommen.

Für die Zeit vom 4. bis 6. April 1991 berief der Papst das Kardinalskollegium zu einer

außerordentlichen Sitzung nach Rom. Thema der Vollversammlung war das Problem der Abtreibung und der Sekten. Mit einer kompromißlosen Verurteilung der Abtreibung, der Empfängnisverhütung und Euthanasie begann Kardinal Ratzinger die Sitzung. Die 30 bis 40 Millionen Opfer der Abtreibung pro Jahr seien ein regelrechter Krieg der Starken gegen die Schwachen. Es gebe heute mehr Gesetze zur Vernichtung des Lebens als umgekehrt. Um der Ausbreitung der Sekten zu begegnen, wiesen die Sitzungsteilnehmer vor allem auf die Notwendigkeit einer Neuevanglisierung hin.

Im Februar 1991 feierte Radio Vatikan den 60. Geburtstag. Am 12. Februar 1931 hatte Papst Pius XI. die Vatikanische Rundfunkstation eingeweiht, die der berühmte Wissenschaftler Guglielmo Marconi eingerichtet hatte. Heute sendet das Päpstliche Radio Beiträge in 34 Sprachen für alle Kontinente. Seit der Gründung liegt die Leitung in den Händen der Jesuiten. P. Borgomeo, der heutige Direktor, ist davon überzeugt, daß sein Rundfunk durch die ständige Betonung von Menschenrechten und Gewissensfreiheit dazu beigetragen habe, 1989 den großen Umschwung im Osten herbeizuführen. Ihr hundertjähriges Bestehen feierte im März 1991 die Vatikanische Sternwarte. Begründet von Leo XIII., geht sie jedoch schon auf eine Idee Gregors XIII. zurück, der bereits 1579 in der „Torre dei venti“ im Vatikan eine erste derartige Einrichtung schuf.

Im April 1991 berieten die Vorsitzenden von 109 Bischofskonferenzen und die 15 Mitglieder des Kardinalsrates für die

Wirtschaftlichen Angelegenheiten des Heiligen Stuhls über die Finanzen des Vatikans. In einer Schlußerklärung stellten die Bischöfe fest, daß sie ihre Solidarität mit dem Papst in der Finanzfrage zum Ausdruck gebracht hätten. Sie hätten auch die Aufgabe übernommen, ihre Ortskirchen bezüglich des Peterspfennigs zu motivieren. Das vatikanische Haushaltsdefizit betrug zuletzt umgerechnet mehr als eine Milliarde Schilling.

In Italien können die Steuerzahler bei der Abgabe der Steuererklärung mit ihrer Unterschrift bestimmen, wem der Staat acht Promille der Steuergelder zukommen lassen muß. Im Jahre 1990 unterstützten auf diese Weise drei von vier italienischen Steuerzahlern die Arbeit der katholischen Kirche. Damit hat sich dieses „Italienische Modell“ bewährt. Es ergab rund 650 Milliarden Lire. Zusätzlich spendeten die italienischen Gläubigen 1990 der katholischen Kirche rund 39 Milliarden Lire. Pro Jahr und Person können nämlich zwei Millionen Lire für Spenden an die Kirche steuerlich abgesetzt werden. Mit diesen Einnahmen wird der Klerus besoldet und werden karitative Aktionen finanziert.

Am 5. Februar 1991 starb der langjährige General des Jesuitenordens Pedro Arrupe nach langer und schwerer Krankheit in Rom. Er hat die Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Erneuerung der Gesellschaft Jesu mit großer Zielstrebigkeit, Geduld und Risikobereitschaft vorangetrieben. Dennoch gab es mit den letzten drei Päpsten gespannte Situationen.

Einen Weltrekord besonderer Art gibt es in Österreich. Nach Meldungen der Kathpress besuchen rund 97 Prozent der katholischen Schüler in diesem Lande den katholischen Unterricht. Diese Zahl ist im internationalen Vergleich einmalig. Andererseits hat eine aufsehenerregende Studie des Wiener Pastoraltheologen Paul Zulehner ergeben, daß es für den größten

Teil der Österreicher schlimmer ist, ein Auto zu beschädigen und davonzufahren, als ein Kind abzutreiben. 95 Prozent der Österreicher lehnten die Beschädigung eines materiellen Gutes ab, aber nur 38 Prozent die Euthanasie und 39 Prozent die Abtreibung.

Als sehr „ernst“ bezeichnete der Bischof von Lugano, Eugenio Corecco, die Situation der Kirche in der Schweiz. Besonders in der Diözese Chur, wo der neue Bischof Wolfgang Haas von einem großen Teil der Bevölkerung noch immer nicht akzeptiert wird, weht ein scharfer Wind. Auch bei einer zweitägigen Begegnung der Schweizer Bischöfe mit dem Papst und Kurienvertretern in Rom kam es zu keiner wesentlichen Annäherung der Standpunkte. Auf jeden Fall erwartet Rom eine Zusammenarbeit der Bischöfe mit Haas, um die „volle Harmonie in der Diözese Chur wiederherzustellen“.

In Frankreich feierte der bekannte Jesuitentheologe Henri de Lubac seinen 95. Geburtstag. Als ihn Johannes Paul II. 1983 zum Kardinal erhob, sahen darin viele eine Rehabilitation für die ernsten Schwierigkeiten, die der französische Theologe 1950 im Zusammenhang mit der „Nouvelle théologie“ hatte.

In Holland machte der Bischof der Diözese Roermond, Johannes B. Gijsen, Schlagzeilen, als er mit Wirkung vom 1. Jänner 1991 für sein Bistum einen Bischofsvikar und einen neuen Generalvikar ernannte. Wie sein Sprecher sagte, wollte der Bischof die Verantwortung für die Priesterausbildung abgeben und auch selbst keine Weihen mehr vornehmen. Viele glaubten schon, Gijsen habe nach jahrelangen Problemen in seiner Diözese nun vor, das Handtuch zu werfen und zurückzutreten. Im März 1991 ließ er aber verlauten, daß er weiterhin im Amt bleiben werde.

In England wurde der bekannte anglikanische Schriftsteller und Priester William

Oddie katholisch. Als Grund gab er an: er fühle sich von der katholischen Kirche als der „authentischen Repräsentantin des Christentums“ unwiderstehlich angezogen. Bezüglich der anglikanischen Kirche sagte er, diese sei eine protestantisch-liberale Konfession geworden, in der sich jeder seine Lehre zusammenbauen könne. Seine 50. Auslandsreise führte Johannes Paul II. vom 10. bis 13. Mai 1991 zum zweiten Mal nach Portugal. Außer Lissabon besuchte er auch die Azoren und die Insel Madeira. Höhepunkt der Visite war am 13. Mai der Besuch des Marienwallfahrtsortes Fatima, wo Johannes Paul II. der Jungfrau Maria für das Überleben nach dem Attentat am 13. Mai 1981 in Rom dankte.

Zu blutigen Auseinandersetzungen kam es im Vielvölkerstaat *Jugoslawien*. Besonders die Massenerschießungen und Deportationen der kroatischen Ustascha gegen die Serben 1941 und die Vergeltungsmaßnahmen der serbischen Partisanen nach dem Kriege sind bis heute unvergessen. In dieser Situation unternahmen der Primas der katholischen Kirche Kroatiens, Kardinal Kuharic, und das Oberhaupt der serbisch-orthodoxen Kirche, Patriarch Pavle, eine gemeinsame Friedensinitiative. Auch der Papst rief Serben und Kroaten auf, die „Brüderkämpfe“ zu vermeiden.

Nach 46 Jahren Terror erwacht das religiöse Leben in *Albanien*. Schon jetzt können religiöse Institutionen wieder dort arbeiten, wie z. B. eine Niederlassung von Mutter Teresa beweist. Die katholische Kathedrale in Shkodra konnte im März 1991 neu geweiht werden und findet nun als Gotteshaus wieder Verwendung. 1967 war das Gebäude vom Regime in eine Sporthalle umgewandelt worden.

Am 27. März 1991 nahm Papst Johannes Paul II. das Rücktrittsgesuch des 92jährigen *Prager* Erzbischofs Kardinal Frantisek Tomasek an und ernannte den

Budweiser Bischof Miloslav Vlk zum neuen Erzbischof. Einmalig ist die Karriere von Bischof Vlk. Der gebürtige Budweiser war Fabrikarbeiter, Archivar, Priester, Bischofssekretär, Landpfarrer, Schaufensterputzer. Nach Jahren der Gemeindeseelsorge unter ständiger Schikane war ihm 1978 vom Regime die Berufserlaubnis entzogen worden, weshalb er Fensterputzer wurde.

Vom 1. bis zum 9. Juni 1991 besuchte der Papst zum vierten Mal seine Heimat *Polen*. Er nahm diese erste Polenreise nach dem Ende des kommunistischen Systems zum Anlaß, „alte Nationalismen und Feindseligkeiten“ in Osteuropa zu verurteilen. In Radom, südöstlich von Warschau, nahm er scharf gegen die Abtreibung Stellung, die er mit dem Völkermord an den Juden verglich. Zum Abschluß seiner neuntägigen Visite warnte Johannes Paul II. seine Landsleute vor dem Streben nach „wirtschaftlichem Erfolg um jeden Preis“. Wörtlich sagte er: „Ich liebe mein Volk. Sein Leid, die Beschränkungen der Souveränität und die Unterdrückung waren mir nie gleichgültig. Jetzt ist mir auch die neue Herausforderung der Freiheit, vor der wir alle stehen, nicht gleichgültig“.

In der *Sowjetunion* hat die veränderte Religionspolitik für die Kirchen weitreichende Auswirkungen. Millionen orthodoxer Christen konnten am 7. Jänner 1991 erstmals nach 74 Jahren Weihnachten als offiziellen Feiertag begehen. Auch die katholische Kirche ist zu neuem Leben erwacht. Der Papst hat drei Apostolische Administratoren für die sowjetischen Republiken Rußland und Kasachstan ernannt und die katholische Kirche des lateinischen Ritus in Weißrußland neu organisiert. In Litauen kam es allerdings im Jänner 1991 zu einem sowjetischen Militäreinsatz, bei dem es 15 Opfer gab. Die Kirchen des Landes protestierten geschlossen gegen das gewaltsame Vorge-

hen und forderten Präsident Gorbatschow auf, zu friedlichen politischen Lösungen zurückzukehren.

Nachdem der Papst schon im Jänner 1991 die gesamte Hierarchie der beiden Riten in der Ukraine wiederhergestellt hatte, fand im Februar in Rom zum ersten Mal seit 1946 eine ukrainische Synode statt. Dabei blieb allerdings die Frage eines eigenen ukrainisch-katholischen Patriarchats noch offen. Am 31. März 1991 erlebte die Ukraine die triumphale Rückkehr des Oberhauptes der unierten-katholischen Kirche, Kardinal Myroslaw Iwan Lubatschowskyj, aus dem römischen Exil. In einer ersten Ansprache in Lemberg forderte der Kardinal die Ukrainer zu Frieden, Toleranz, Respekt, gegenseitigem Verständnis und Einheit auf. Der Vorsitzende des Lemberger Regionalsowjets, Wjatescheslaw Tschornowyl, bedauerte, daß es im Zuge des Wiederauflebens der unierten Kirche in der Ukraine zu Konflikten mit den Orthodoxen gekommen sei. Kardinal Lubatschowskyj war 1984 dem Metropoliten Josyf Slipyj gefolgt, dem 1963 nach 18 Jahren Haft in russischen Arbeitslagern die Ausreise in den Vatikan erlaubt worden war.

In den USA beklagten 431 Theologen im Dezember 1990 in einer sogenannten Washingtoner Erklärung den römischen Zentralismus als Hindernis für die Erneuerung der Kirche im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der Vorsitzende der Theologen-Vereinigung, Walter Principe, betonte, daß die Erklärung trotz ihrer kritischen Einwände nicht als Dissens zu kirchlichen Lehren zu verstehen sei. Aufsehen erregte ein Vorschlag, den Erzbischof Weakland von Milwaukee dem Papst machte. Er bat Johannes Paul II., die Erlaubnis zur Priesterweihe für verheiratete Männer zu geben. Nach Ansicht des Erzbischofs sei dies die einzige Möglichkeit für das Überleben der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten.

In den USA ist die Zahl der Priesteramtskandidaten in den vergangenen Jahren beträchtlich gesunken.

In Lateinamerika machte *Haiti* Schlagzeilen. Im Dezember 1990 ging der frühere Ordenspriester Jean-Bertrand Aristide als Sieger aus den Präsidentschaftswahlen hervor. Dieser wurde vor zwei Jahren aus dem Salesianerorden ausgeschlossen, da er angeblich mit dem Marxismus sympathisierte und gern in linken Studienzirkeln verkehrte. Es bleibt abzuwarten, ob es dem Exsalesianer gelingen wird, das arme Land nach jahrelanger Mißwirtschaft aus der Misere zu führen. In ganz *Mittelamerika* verzeichnet der Jesuiten-Orden ungewöhnlich hohe Zuwachsraten. Über 70 Männer traten 1990 als Novizen ein. Der Orden führt den Zuwachs darauf zurück, daß die Jesuiten nach der Ermordung von sechs Priestern 1989 und durch den Einsatz für Befreiung und Gerechtigkeit bei den Menschen großes Ansehen gewinnen konnten. Am 8. und 9. März 1991 fand im Vatikan ein Treffen der 22 brasilianischen Bischöfe statt. In einer Ansprache betonte der Papst, daß die schnelle Ausbreitung der Sekten in Brasilien viele Katholiken von ihrem Glauben abbrächte. In der Tat befürchten manche, daß die Bevölkerung Lateinamerikas bald mehrheitlich Sekten angehören könnte.

In der katholischen Kirche in *Afrika* besteht der starke Wunsch, daß die vom Papst angekündigte Afrikanische Bischofssynode nicht in Rom, sondern auf dem schwarzen Kontinent stattfinde. Nach dem Kameruner Kardinal Christian Wiyghan Tumi müsse die für 1993 geplante Synode „die Sprache finden, die wirklich dem Glauben in Afrika gerecht wird“. Wichtiger als die Frage der Inkulturation ist dem Kardinal das Problem der Evangelisation Afrikas.

Nach den Bürgerkriegsmassakern in Somalia läßt der Friede noch auf sich warten. Präsident Sivaad Barre, von den

Rebellen geschlagen, ließ nichts als Misere in seinem Lande zurück. In Uganda gab es erneut Feindseligkeiten gegen die katholische Kirche. In scharfer Form kritisierten die katholischen Bischöfe Zaires die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Mißstände in ihrem Lande. In Nigeria gab es Zusammenstöße zwischen Christen und Muslimen, bei denen 84 Menschen ums Leben kamen. Die Verantwortung für diese Konflikte tragen fundamentalistische schiitische Kreise.

In Kenia kam es infolge des Golfkrieges zu einer sprunghaften Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage. Mit Recht sind viele der Meinung, daß die Hauptverlierer dieses Krieges die armen Länder vor allem in Afrika und Asien sind.

Bangladesch, eines der Armenhäuser der Welt, wurde im Mai 1991 von schweren Stürmen und Flutkatastrophen heimgesucht. Zu diesen Naturereignissen kommen noch politische Unruhen, die chronische Unterernährung der Bevölkerung und eine über 80prozentige Analphabetenrate. In dieser katastrophalen Situation hat sich die Österreichische Caritas für eine wirksame Soforthilfe eingesetzt.

Großen Schwierigkeiten begegnet die Kirche in *Indien*. Die Inder lehnen grundsätzlich einen Religionswechsel ab. Zudem gilt bei den meisten Hindus das Christentum als Religion von geringerer religiöser Qualität. Der Hauptgrund liegt vor allem darin, daß sich größtenteils Angehörige niederer Kasten dem christlichen Glauben angeschlossen haben.

In *Malaysia* sieht sich die christliche Minderheit mit der zunehmenden Islamisierung des Landes konfrontiert. Während christliche Glaubensverkündigung unter Muslimen strengstens bestraft wird, werden nichtmuslimische Schulkinder im Unterricht zwangsweise mit den Grundsätzen der islamischen Religion bekanntgemacht.

In *Hongkong*, das jetzt noch britische Kronkolonie ist und am 1. Juli 1997 an China zurückgegeben wird, haben die Katholiken Angst vor dem großen kommunistischen Bruder. In *China* gab es im Frühjahr 1991 wieder eine Welle von Verfolgungen romtreuer Katholiken. Priester und Bischöfe wurden verhaftet. Auch eine Reihe von Ordensfrauen und Laienaktivisten wurden festgenommen. Verbessert hat sich die Lage der katholischen Kirche in *Nordvietnam*. In den vergangenen Jahrzehnten war sie in diesem Lande oft schwereren Verfolgungen ausgesetzt als in Osteuropa. Besonders anerkannt wird heute die Tätigkeit von Ordensleuten im sozialen Bereich.

2. Der Golfkrieg

Nachdem am 2. August 1990 irakische Truppen in Kuwait eingefallen waren und das Land besetzt hatten, begann die sogenannte Golfkrise. Nach dem Scheitern einer Reihe von Friedensinitiativen kam es am 17. Jänner 1991 zum Krieg. Mit einem Luftangriff auf Bagdad starteten die Alliierten die „Operation Wüstensturm“. Am 18. Jänner wurde Israel erstmals von irakischen Scud-Raketen getroffen. Nach 40 Tagen endete der grausame Konflikt. Sehr intensiv hatte sich Papst Johannes Paul II. für den Frieden in der Golfregion eingesetzt. So richtete er am 4. Jänner 1991 eine Botschaft an die Außenminister der Europäischen Gemeinschaft, in der er sie bat, internationales Recht zu schützen. Am 11. Jänner 1991 wendete er sich an den UN-Generalsekretär Perez de Cuellar. Einen Tag später sagte er in der Ansprache an das Diplomatische Corps: „Der Friede ist noch möglich.“ Am 16. 1. 1991 sandte er Telegramme an die Präsidenten Bush und Hussein. Nach Ablauf des UNO-Ultimatums forderte er: „Neue Lösungen, großzügige und ehrenvolle Gesten. Raum für Dialog und geduldiges Abwarten“.

Einen Krieg am Golf bezeichnete er als „ein Abenteuer ohne Rückkehr“. Außer den genannten Appellen machte der Papst zahlreiche andere Friedensaufrufe. Am 19. Februar 1991 lud er die katholischen Patriarchen des Nahen Ostens und die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen der in dem Golfkrieg involvierten Länder zu einem Treffen nach Rom ein. Dieser Einsatz des Papstes für den Frieden irritierte nicht nur italienische Christdemokraten, sondern belastete auch die Beziehungen mit Israel und führte zu einer Mißstimmung zwischen dem Vatikan und dem Weißen Haus. Gerade in den USA warf man Johannes Paul II. Verrat an der Allianz gegen Saddam Hussein vor. Der stellvertretende Vorsitzende des Europaparlaments, Roberto Formigoni, fürchtete um das Leben des Papstes.

Auch viele Bischöfe sprachen sich gegen den Golfkrieg aus. In einer Erklärung des Vorsitzenden der österreichischen bischöflichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, des Weihbischofs Florian Kuntner, hieß es: „Dieser Krieg wird gegen den Willen ungezählter Menschen in aller Welt geführt. Er wird gegen den Willen der christlichen Kirchen geführt.“ Die Vorsitzenden der Deutschen, der Französischen und der Schweizer Bischofskonferenz forderten in einer gemeinsamen Erklärung dazu auf, auch nach Ausbruch des Krieges am Golf mit größter Anstrengung für den Frieden und die Versöhnung zu beten und zu arbeiten. Kardinal Joseph Louis Bernardin, Erzbischof von Chicago, erklärte, daß seiner Meinung nach ein Krieg in der Golfregion gegen die Lehre der Kirche über einen gerechten Krieg verstoße. Für Prof. Johannes Gründel, Moraltheologe an der Theologischen Fakultät der Münchener Universität, offenbarte der Golfkrieg in erschreckender Weise eine heillose Welt und die Notwendigkeit ethischer Maßstäbe. Der Innsbrucker Moraltheologe Hans

Rotter sprach sich dagegen aus, im Waffengang gegen den Irak einen „gerechten Krieg“ zu sehen.

Für die Christen stellte sich aktueller denn je die Frage, ob ein Krieg im Zeitalter der Massenvernichtungswaffen aus ethischer Sicht überhaupt noch zu rechtfertigen sei. Nach Ansicht von renommierten Theologen hat die in Jahrhunderten entwickelte Tradition des „gerechten Krieges“ ihre Berechtigung verloren. Bereits Pius XII. äußerte sich nach dem Zweiten Weltkrieg in diesem Sinne. Johannes XXIII. erklärte in seiner Enzyklika „Pacem in Terris“: „Darum widerstrebt es in unserem Zeitalter, das sich rühmt, Atomzeitalter zu sein, der Vernunft, den Krieg noch als geeignetes Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten.“ Der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, Kardinal Joseph Ratzinger, betonte anläßlich des Golfkrieges, „daß die Kirche den Rückgriff auf Gewalt nur dann rechtfertige, wenn es ein gerechtes Motiv für die Befreiung von einer schwerwiegenden Ungerechtigkeit gebe. Jedoch müßten dieses Motiv und die als Antwort angewandten Mittel in einem richtigen Verhältnis zueinander stehen. Bezüglich des Golfkrieges äußerte der Kardinal „tiefgehende Zweifel“, daß dieses Verhältnis respektiert worden sei.

3. Hundert Jahre Enzyklika „*Rerum novarum*“

Die soziale Frage bildete für die katholische Kirche des 19. Jahrhunderts eine große Herausforderung. In einem Bericht über die Situation der schlesischen Weber im Jahre 1844 hieß es, daß sie sich seit sieben Jahren kein Kleidungsstück mehr beschaffen konnten. In dieser Not setzte sich der Gesellenvater Adolf Kolping (1813–1865) besonders für die entwurzelten Handwerksgesellen ein. Der dynamische Schweizer Kapuzinerpater Theodosius Florentini versuchte die Probleme

des Industrieproletariates zu lösen, indem er Fabriken zu Klöstern machen wollte. Da viele Theologen des 19. Jahrhunderts meinten, daß die sozialen Probleme bloß eine Frage der Nächstenliebe und der Moral seien und daher allein durch die Kirche gelöst werden könnten, erregte Bischof Ketteler von Mainz ärgerliches Aufsehen, als er 1865 beim Stiftungsfest des Mainzer Gesellenvereins von den Pflichten des Staates bei der Lösung der sozialen Probleme sprach. 1869 brachte er als erster Bischof die soziale Frage vor die deutsche Bischofskonferenz und stellte konkrete Forderungen zum Schutz der Arbeiter auf. In Frankreich plädierte die Schule von du Pin für eine Staatsintervention in der sozialen Frage.

Als am 15. Mai 1891 Papst Leo XIII. mit der Enzyklika „*Rerum novarum*“ zu den sozialen Fragen der Zeit Stellung nahm, schuf er das grundlegende Dokument der katholischen Gesellschaftslehre. Mit diesem Schreiben verwarf er sowohl den extremen Wirtschaftsliberalismus als auch den marxistisch geprägten Kommunismus und schlug einen Mittelweg vor, der sich als zukunftsfruchtbar erweisen sollte. Der Papst befürwortete auch die Gründung von Arbeiterorganisationen und sagte Ja zum Privateigentum wie zur privaten Wirtschaft.

Wie wichtig diese Enzyklika war, zeigt auch, daß sich die nachfolgenden Päpste immer wieder auf sie bezogen und ihre eigenen Sozialschriften an den „Geburts- tagen“ von „*Rerum novarum*“ erscheinen ließen (vgl. J. Schasching, Die Sozialenzykliken der Päpste, in dieser Zs. 138, 1990, 3–15).

Johannes Paul II. hat bereits drei Sozialenzykliken erlassen. Nach „*Laborem exercens*“ über die Arbeit 1981 forderte er in seinem 1987 veröffentlichten Rundschreiben „*Sollicitudo rei socialis*“ die Überwindung des liberalen Kapitalismus und des marxistischen Kollektivismus. Am 1. Mai

1991 veröffentlichte er zum 100. Jahrestag des ersten päpstlichen Sozialschreibens „*Rerum novarum*“ die Sozialenzyklika „*Centesimus annus*“. Darin bezeichnet er die Behauptung, die Niederlage des realen Sozialismus lasse den Kapitalismus als einziges Modell wirtschaftlicher Organisation übrig, als „unhaltbar“. Der Papst warnt vor einer „Vergötzung“ des Marktes. Nach der Sicht der Enzyklika bedarf es heute vor allem einer „Humanökologie“, deren Kern die Familie sei. Sie müsse wieder „als Heiligtum des Lebens angesehen werden“. Mit Hinweis auf den Golfkrieg erhebt der Papst auch einen flammenden Appell „Nie wieder Krieg!“ Er fordert ein neues internationales Instrumentarium zur Konfliktlösung.

Am 15. Mai 1991 begann Johannes Paul II. in Rom die Feiern zum 100. Jahrestag von „*Rerum novarum*“ mit einem Appell, die Entwicklungsländer wirksam zu unterstützen. Bei dem Festakt in der Synodenhalle sprachen unter anderem auch der ehemalige polnische Ministerpräsident Tadeusz Mazowiecki und der frühere bayerische Kultusminister Hans Maier. Ein internationales Forum beschäftigte sich am 16. und 17. Mai 1991 in Rom mit dem Thema „In Richtung auf das dritte Jahrtausend — Soziale Gerechtigkeit in einer brüchigen Gesellschaft“. Am 19. Mai 1991 nahmen mehr als 100.000 katholische Arbeiter aus West- und Osteuropa auf dem Petersplatz an der Heiligen Messe des Papstes zum Gedenken an die Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“ teil. Damit gingen die Feierlichkeiten zum 100. Jahrestag des Rundschreibens zu Ende.

4. Die Heimkehr Kardinals Mindszenty

Am 4. Mai 1991 fanden in Esztergom die Beisetzungsfestlichkeiten für Kardinal Josef Mindszenty statt. Der Kirchenfürst wurde 1882 als Sohn des Bauern Johann Pehm im westungarischen Dorf Mindszent geboren. Später änderte er seinen

Namen und nannte sich nach seinem Geburtsort Mindszenty. 1915 empfing er die Priesterweihe, anschließend war er als Seelsorger und Journalist tätig. Nach dem ersten Weltkrieg wurde er erstmals von aufständischen Kommunisten festgenommen und ins Gefängnis gebracht. Im Jahre 1944 wurde Mindszenty zum Bischof von Veszprem ernannt. Während der Besetzung Ungarns durch die Deutschen machte er wieder mit dem Gefängnis Bekanntheit. 1945 ernannte ihn Papst Pius XII. zum Erzbischof von Esztergom und damit zum Primas von Ungarn. Ein Jahr später bekam er den Kardinalshut. Nach der Machtübernahme der Kommunisten 1948 wurde Mindszenty wieder verhaftet und aufgrund eines durch Folter erzwungenen „Geständnisses“ wegen „Hochverrat, Spionage, Bedrohung der Staatssicherheit und Devisenvergehens“ zu lebenslanger Haft verurteilt.

Während des ungarischen Volksaufstandes im Jahre 1956 wurde der Kardinal befreit und von der Bevölkerung stürmisch gefeiert. Für wenige Tage konnte er wieder seine priesterliche Tätigkeit aufnehmen. Als dann die sowjetischen Panzer die Erhebung brutal niederschlugen, flüchtete Mindszenty in die amerikanische Botschaft, die ihm nun politisches Asyl gewährte. Regelmäßig seit 1963 besuchte ihn dort im Auftrag des Papstes der Wiener Kardinal Franz König. Auf Grund einer Vereinbarung zwischen dem Vatikan und der ungarischen Regierung konnte Mindszenty nach Rom reisen, wo ihm ein ergreifender Empfang bereitet wurde. Anschließend wählte der Kardinal Wien als seinen Wohnsitz, von wo aus er zahlreiche ungarische Gemeinden in aller Welt besuchte. Im Jahre 1974, 25 Jahre nach seiner ersten Verurteilung, entband ihn Papst Paul VI. „aus pastoralen Erwägungen“ von der Funktion des Erzbischofs von Esztergom. In einer Erklärung unterstrich der Kardinal, daß dies gegen seinen

erklärten Willen geschehen sei. Nach seiner Pensionierung fuhr Mindszenty mit seinen Pastoralbesuchen bei Exilungarn fort und unterließ es nicht, gegen die Ostpolitik des Vatikans kritisch Stellung zu nehmen. Im Jahre 1974 veröffentlichte der Kardinal seine vielbeachteten Memoiren. Ein Jahr später starb er in Wien und wurde nach seinem eigenen Wunsch in der Basilika von Mariazell beigesetzt.

In seinem Testament hatte der Kardinal geschrieben: „Wenn vom Lande Mariens und des Heiligen Stephan der Stern des Moskauer Unglaubens fällt, überführt meinen Leib in die Gruft von Esztergom.“ Nachdem 1990 der rote Stern über dem Parlament in Budapest entfernt worden war, schickte man sich 1991 an, den Leichnam des Kardinals zu überführen. Aber Protestaktionen des früheren Sekretärs des Kardinals, Mons. Tibor Meszaros, brachten den Terminplan etwas durcheinander. Mindszenty soll ihm gesagt haben, er wolle erst nach Esztergom gebracht werden, wenn der letzte sowjetische Soldat Ungarn verlassen habe. Da das erst am 29. Juni der Fall gewesen wäre, kettete sich der Monsignore Ende April 1991 mit einer Eisenkette am Gitter vor dem Mindszenty-Grab in der Basilika von Mariazell an. Die Protestaktion mußte durch einen Polizeieinsatz beendet werden. Wenige Stunden später wurde das Grab geöffnet. Am 3. Mai 1991 kam es schließlich zur Überführung des Sarges. Mit einem internationalen Festakt wurden die Überreste an der österreichischen Grenze am Übergang Nickelsdorf vom österreichischen Außenminister Alois Mock an seinen ungarischen Kollegen Geza Jeszensky übergeben. Im Beisein der höchsten Repräsentanten von Kirche und Staat fanden am nächsten Tag die Beisetzungsfeierlichkeiten in Esztergom statt. Rund 50.000 Ungarn kamen in die alte Bischofsstadt, wo Mindszenty in der Gruft der Basilika die letzte Ruhestätte fand.

Mit Recht hat man über Mindszenty geschrieben, daß er ein Symbol des unbeugsamen Widerstandswillens gegen den Kommunismus war. Er war ein Mann, der den Kompromiß auch dort ablehnte, wo er anderen als das kleinere Übel erschien. Den gläubigen Ungarn gilt er als Märtyrer.

5. Marcel Lefebvre gestorben

Am 25. März 1991 starb Erzbischof Marcel Lefebvre im Alter von 85 Jahren in einem Krankenhaus in Martigny in der Schweiz. Lefebvre wurde 1905 in Tourcoing in Nordfrankreich als Sohn eines Textilindustriellen geboren. Im Jahre 1929 empfing er die Priesterweihe und trat kurz darauf in den Missionsorden der „Väter vom Heiligen Geist“ ein. Anschließend ging er nach Westafrika und machte dort eine steile Karriere. 1947 wurde er zum Bischof geweiht; 1955 ernannte ihn Pius XII. zum ersten Erzbischof von Dakar. 1962 kehrte er wieder nach Frankreich zurück, wo er für kurze Zeit Bischof der südfranzösischen Diözese Tulle war. Noch im Jahre 1962 wurde er zum Generaloberen seiner Ordensgemeinschaft gewählt. Angesichts seiner Verdienste hatte ihn Papst Johannes XXIII. zum Mitglied der Vorbereitungskommission für das II. Vatikanische Konzil ernannt. In seiner Eigenschaft als Ordensoberer nahm er auch als Vollmitglied am Konzil teil. Schon damals wehrte sich Lefebvre vehement gegen angestrebte Neuerungen. Dennoch tragen die meisten Konzilsdokumente auch seine Unterschrift. Als sein Orden 1968 in der Folge des Konzils eine Reihe von Änderungen beschloß, legte er das Amt eines Generaloberen nieder. Seitdem widmete Lefebvre seine ganze Kraft der Verteidigung jener Kirche, die er in seiner Jugendzeit erlebt hatte. Vor allem richtete sich seine Kritik gegen die Liturgiereform, die Religionsfreiheit und die Kollegialität der Bischöfe. Es begann der

Konflikt zwischen ihm und dem Vatikan. 1969 gründete er die Priesterbruderschaft Pius X., wobei er auch die Zustimmung des Ortsbischofs von Fribourg erhielt. Diese Bruderschaft benannte er nach Pius X., weil ihm dieser Papst in seinem Kampf gegen den Modernismus als Vorbild diente. Kurz darauf errichtete er gegen den zuständigen Ortsbischof von Sion in Econ ein Priesterseminar und weihte seine Seminaristen auch zu Priestern. 1976 reagierte der Vatikan mit der Suspension. Nun kam es zu einer bitteren Polemik Lefebvres gegen den Vatikan. Der Papst wurde von den Traditionalisten als „Antichrist“ bezeichnet.

Eine neue Phase in den Beziehungen zwischen Lefebvre und dem Vatikan schien unter Johannes Paul II. einzutreten. Im Jahre 1984 erlaubte der Papst den tridentinischen Meßritus wieder. Rom entsandte sogar einen Visitator zum Erzbischof und richtete persönliche Briefe an ihn. Trotz dieses Entgegenkommens weihte Lefebvre 1988 in Econ vier Bischöfe und führte so formal die Kirchenspaltung herbei, die inhaltlich längst vollzogen war. Mit der Bischofsweihe hat sich Lefebvre nach dem Kirchenrecht automatisch die Exkommunikation zugezogen. Nun trat Lefebvre immer mehr zurück. Die Leitung seiner Bruderschaft übergab er P. Franz Schmidberger, der teilweise noch entschiedener als Lefebvre eine Rückkehr nach Rom ablehnt. Eine Reihe seiner Anhänger wollte aber den Bruch mit Rom nicht nachvollziehen und trat deshalb der vom Papst errichteten romtreuen Priesterbruderschaft St. Petrus bei.

Der Tod des Traditionalistenbischofs hat zahlreiche Reaktionen hervorgerufen. „Mit Schmerz“ hat der Vatikan die Nachricht vom Tod des Erzbischofs aufgenommen. Der Heilige Stuhl habe nicht die „Jahre des treuen missionarischen Dienstes vergessen“, den Lefebvre in Afrika geleistet habe. hieß es in einer veröffent-

lichten Stellungnahme. Der Wiener Alterzbischof Kardinal König erklärte, die Polemik des verstorbenen Erzbischofs gegen das Zweite Vatikanische Konzil habe „auch etwas Positives“ an sich gehabt. Man sei dadurch herausgefordert worden, „sich seine eigene Position ins

Bewußtsein zu rufen“. Er glaube, daß die Liturgiereform „zu rasch durchgezogen“ worden sei, sagte der Kardinal. Es wäre besser gewesen, man wäre in kleineren Schritten vorgegangen. Das rasche Durchziehen habe bewirkt, daß sich viele zurückgezogen hätten.

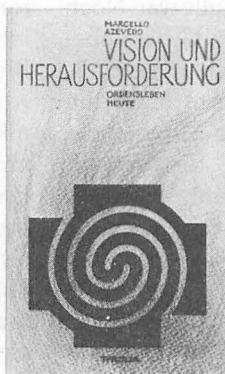
Marcello Azevedo

Vision und Herausforderung

Ordensleben heute. Geleitwort von Abt Odilo Lechner.

288 Seiten, Broschur, S 248.-, DM 39.-. ISBN 3-7022-1711-8

Das Buch ist aus gelebter Erfahrung geschrieben, auf dem Hintergrund des II. Vatikanums und geprägt von den bedeutsamen lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Medellin und Puebla. Es setzt ein lebensnahes Zeichen der Hoffnung und bietet gleichzeitig Anreiz zu ernsthafter Auseinandersetzung und Herausforderung.



Johannes Schneider

In irdenen Gefäßen

Sendung und Amt in der Kirche.

144 Seiten, Broschur, S 168.-, DM 29.-. ISBN 3-7022-1724-X

Gerade die gegenwärtigen Diskussionen um die Frage der Bischofsnennungen sowie um das Thema „Mitspracherecht“ in der Kirche fordern eine neue Besinnung auf das christliche Amtsverständnis. – P. Johannes Schneider sieht seinen Beitrag zu dieser Diskussion in einer Rückkehr zu den biblischen Quellen.



**Tyrolia
Verlag**



Das aktuelle theologische Buch

Ignatiana — Zum 500-Jahr-Jubiläum der Jesuiten

In den Jahren 1990 und 1991 begeht die Gesellschaft Jesu ein doppeltes Jubiläum: Sie gedenkt des 500. Geburtstages des heiligen Ignatius, der 1491 auf Schloß Loyola im Baskenland geboren wurde und sie feiert den 450. Jahrestag der Gründung der Gesellschaft Jesu, die 1540 durch Paul III. kirchlich anerkannt wurde. Das „Ignatianische Jahr“ ist für die Jesuiten eine Zeit der Rückbesinnung auf das Charisma des Gründers und auf die ersten Anfänge der Gesellschaft Jesu, eine Zeit der geistlichen Erneuerung, um in der Gegenwart mit neuer Dynamik ihre Aufgaben wahrnehmen zu können. Diesem Ziel, die geistliche Gestalt und das Vermächtnis des Ignatius lebendig werden zu lassen, dienen viele Initiativen: Vorträge, Tagungen, Ausstellungen, soziale Programme, Exerzitien und Publikationen. Die Publikationen stehen in der Linie des Ignatiusbildes, das 1956 zum vierhundertjährigen Gedenken des Todes des Ignatius vor allem durch F. Wulf, Hugo und Karl Rahner entworfen wurde. Einige seien hier vorgestellt.

*Unsere Weise voranzugehen (el nuestro modo de proceder)*¹

Ignatius spricht in den Konstitutionen vom „Modus procedendi“ der Jesuiten, von „unserer Weise voranzugehen“. Daran hat 1979 der damalige Generaloberer der Gesellschaft Jesu, P. Arrupe (gestorben 1991), in einem Brief an alle Jesuitenkommunitäten erinnert. Der gegenwärtige Ordensgeneral P. Kolvenbach nennt im Geleitwort für diesen Sammelband Stichworte für den modus procedendi: Alles zur größeren Ehre Gottes (ad maiorem Dei gloriam), Unterscheidung der Geister, Wahl des Willens Gottes, das Je-Mehr (magis), apostolische Freiheit und missionarische Disponibilität, Mobilität, Gott suchen und finden in allen Dingen, Sentire cum ecclesia.

Die 40 Beiträge für diese Festschrift stammen großteils von Jesuiten, die in Frankfurt-St. Georgen, an der Hochschule für Philosophie in München und an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck wirken. Sie befassen sich mit der Frage, wie die ursprüngliche Inspiration des Ignatius sein eigenes Handeln geformt, wie sie das Vorgehen der Gesellschaft Jesu in der Geschichte geprägt hat und welche zukunftsweisenden Anregungen sie enthält.

Der 1. Teil sammelt Aufsätze zur Person des Ignatius, zu seiner soziokulturellen Herkunft und Umwelt (interessant z. B. die Herkunft sprachlicher Ausdrücke in den Exerzitien, wie das „más“ [jemehr], aus dieser Umgebung) und zu seinem geistlichen Werden. Die Gestalt wird von der Perspektive der Exerzitien, von den Satzungen und Instruktionen und vom umfangreichen Briefwechsel her profiliert.

Der 2. Teil (Aus der Geschichte der Gesellschaft Jesu) zeichnet Modelle dieser Vorgehensweise nach. Er spannt den Bogen von den Jesuiten auf dem Konzil von Trient über die Jesuitenmission in Japan, den Ritenstreit, die Mission in Lateinamerika, den Beitrag der Jesuiten für das Bildungswesen, über Einzelstudien zu Suárez und die Jesuitenmoral bis zur Jesuitentheologie im 19. und 20. Jahrhundert, zum Verhältnis Glaube-Naturwissenschaft, zum Beitrag von Jesuiten zur Katholischen Soziallehre und schließlich zum Widerstand deutscher Jesuiten gegen den Nationalsozialismus. In diesem Teil wird deutlich, daß dieser Orden mit seiner Bewunderung, aber auch mit seinen Konflikten und mit seiner Anfeindung nicht aus der Kirchen-, Wissenschafts-, Theologie- und Profangeschichte der Neuzeit wegzudenken ist.

Der 3. Teil (Ignatianische Impulse für die Gegenwart und Zukunft) reicht von Fragen zu geistlicher Begleitung, Exerzitien im Alltag, den Gemeinschaften christlichen Lebens (GCL), jesuitischer Erziehung, der Seelsorge

¹ SIEVERNICH MICHAEL/SWITEK GÜNTHER (Hg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Herder. Freiburg — Basel — Wien 1990. (704). Geb. DM 79.—.

für Kinder und einfache Menschen, Fragen moderner Kunst bis zu Problemen der Inkulturation, zu einer Theologie der Religionen, zur Auseinandersetzung mit dem Atheismus und schließlich zum Dienst an Glaube, Gerechtigkeit und Friede. Die „paradoxe Freiheit“ der Jesuiten (W. Kern) im Dialog mit Kultur, Wissenschaft, Religionen, Macht und Politik, im Einlassen auf soziale Brennpunkte kann wegweisend sein, wenn es z. B. um eine „Neu-Evangelisierung“ Europas geht. Die Methode der Jesuiten stammt mehr aus der Mitte des Evangeliums als integralistische Strategien. Es ist zu hoffen, daß dieses ignatianische Lebensprogramm nicht bloß im Jesuitenorden für die Zukunft der Kirche in der Welt von heute und morgen fruchtbar gemacht wird.

Der rote Faden des Buches entspricht gegenwärtigen Schwerpunkten des Ordens: Glaube und Gerechtigkeit, wie sie 1975 von der 32. Generalkongregation formuliert wurden. Etwas im Hintergrund steht die theologisch systematische Sprengkraft der Exerzitien, von der Karl Rahner sagt, sie sei in ihrer Tiefe und Breite noch nicht gehoben. Gegenwärtig scheint nicht der Kairos für große systematische Entwürfe zu sein.

Den Seelen helfen

Die zweite „Festschrift“² der deutschsprachigen Jesuiten ist ein hervorragend und dabei relativ preisgünstig gestalteter Bildband. Federführend ist dabei die Gruppe für Ignatianische Spiritualität (GIS) in Frankfurt am Main. Das Buch stellt in Wort und Bild Ignatius selbst (1491–1556) sowie die Entwicklung der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum bis 1556 vor. Die Herausgeber zielen nicht bloß Information über rein Historisches an. Es geht ihnen um die „Heutigkeit der Geschichte“ (5). Die Auswahl der Themen ist von Ignatius' „Liebe für Deutschland“ (Hugo Rahner), von seiner Sorge um die katholische Reform in deutschen Landen bestimmt.

Das biographisch geprägte erste Kapitel (17–78) spürt der spannungsgeladenen und faszinierenden Gestalt des Ignatius nach.

Wichtig sind auch hier die Beiträge zur Umwelt und die Ausführungen über das Leben vor der Bekehrung des Ignatius. Die Mystik des Basken spannt sich zwischen zwei Polen: Das Erleuchtungserlebnis in Manresa ist für ihn die mystische Urkirche, für die Erkenntnis des Willens Gottes braucht es aber die konkrete Anschaulichkeit des Lebens Jesu bishin zur Pilgerschaft nach Jerusalem. Das zweite Kapitel „Der Jesuitenorden“ (81–197) geht den historischen Schritten bis zur Gründung des Ordens nach. Zugleich werden aber auch die entscheidenden neuen Akzente im Ordensverständnis herausgearbeitet, und zwar im Vergleich zu den traditionellen Orden. Novum am Jesuitenorden ist nach J. Stierli das „Gott suchen in allen Dingen“. Davon inspiriert will Ignatius „den Seelen helfen“. Sendung und Apostolat sind der Angelpunkt, von dem her das Papstgelübde, der Gehorsam und auch die Armut zu verstehen sind. Die Reinigung des Papstgelübdes von Mißverständnissen zieht sich wie ein roter Faden durch mehrere Beiträge. Im Zentrum der Christologie der Exerzitien steht ja mehr die Armut Jesu als ein verzerrter Gehorsam. Das dritte Kapitel „Erste Jesuiten in Deutschland“ (201–295) beschreibt neben den Anfängen der Reformation in Nürnberg das Wirken von Peter Faber, Claude Jay und Petrus Canisius. Die Jesuiten sind in ihrer Arbeit an der katholischen Reform vom Impuls des Ignatius geleitet: „Jeder Christ muß mehr dazu bereit sein, eine Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verdammen.“ (EB 22)

Obwohl Ignatius zunächst nicht an Schulen als Wirkungsfeld für den Orden dachte, wurden die Kollegien, die Ausbildung und die Erziehung noch zu seinen Lebzeiten zu einem Schwerpunkt der Tätigkeiten. Das vierte Kapitel (297–376) berichtet von den Kollegs- und Universitätsgründungen. Für das Germanicum, das später zum Modell der tridentinischen Priesterausbildung wurde, hätte sich Ignatius sogar verkaufen lassen. Das „Testament des Ignatius“ (377–470) faßt sehr unterschiedliche Beiträge zusammen: Neben den Satzungen („Unsere Weise voranzugehen“),

² FALKNER ANDREAS/IMHOF PAUL (Hg.), *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu (1491–1556)*. Würzburg, Echter 1990. (488, 89 Farb-, 108 Schwarzweißabb.). Ln. mit Schutzumschlag. Subskr. DM 98.—/S 764.40 (später DM 128.—/S 998.40).

dem spirituellen Vermächtnis, Ignatius als Mystagoge und dem Exerzitienbuch als Wegzeichen moderner Spiritualität sind hier interessante Einzelaspekte zu nennen. D. Bertrand hat die umfangreiche Korrespondenz im Hinblick auf die gesellschaftliche und politische Dynamik des Ignatius ausgewertet. Die „Liebe zu Deutschland“ könnte vergessen lassen, daß der Werdegang und die Zukunftsorientierung des Heiligen mehr „im Banne des Orients“ (E. Farrugia) standen. Seine Mystik könnte auch von einem östlichen Theologen unterschrieben werden. Muslimische Spuren prägten sich von seinem Heimatland Spanien in seine Spiritualität ein (Roest Crollius). Schließlich hebt sich Ignatius durch seine Judenfreundlichkeit, z. B. durch die Nichtausgrenzung von Judenchristen aus dem Orden (Diego Laínez als zweiter Generaloberer hatte jüdische Vorfahren) sowohl von seiner Umgebung als auch von anderen Orden wohlthuend ab.

Neben den Beiträgen vervollständigen Textauszüge aus den Exerzitien, dem Pilgerbericht, aus Briefen von Ignatius, Nadal und Franz Xaver, zeitgenössische Landkarten, Stiche Dürers, Gemälde der Zeit (Michelangelo, P. Brueghel, El Greco) und Porträts wichtiger Frauengestalten (Juana de Aragon, Vittoria Colonna u. a.) den Band. Was kommt beim Leser an? Es ist die Mystik, die sich zugleich sehr handgreiflich konkret um Bettgestelle kümmern kann, die Brücke zwischen Glaube und Gerechtigkeit, die Universalität und Katholizität der Jesuiten (Das Haus ist die Welt!), die Gotteserfahrung, die in die Sendung führt und den „Seelen helfen will“, letztlich die Grundhaltung „contemplativus in actione“.

Der „Bericht des Pilgers“³ bildet das Kernstück jeder Lebensbeschreibung des Gründers der Jesuiten. Ignatius hat die in ihm zusammengefaßten Erinnerungen von September 1553 bis Herbst 1555 Gonçalves da Câmara, einem Jesuiten der zweiten Generation, diktiert. Die Mitteilungen haben bekenntnishaften Charakter. Geschildert wird der Lebenslauf bis zu den anfänglichen Aktivitäten in Rom, und zwar unter der Hinsicht, wie Gott Ignatius von sei-

nen Sünden befreite und ihn führte. So ist nichts beschönigt: nüchtern werden Eitelkeiten, Träumereien, Mühen, Verfolgungen, Scheitern, übertriebene Askese, mystische Gnaden und Visionen erzählt.

Diese „Perle der ignatianischen Quellen“ (Ignacio Tellechea) wurde erst 1731 in der lateinischen Übersetzung veröffentlicht. In der Quellenausgabe der MHSI wurde der Text 1904 auch in den Originalsprachen (1. Teil auf spanisch, 2. Teil auf italienisch) herausgegeben. In deutscher Fassung gab es bisher die Übersetzung und Erläuterung von Burkhart Schneider (Freiburg i. B. 1977). Grundlage der Übersetzung von P. Knauer ist die kritische Ausgabe des spanischen Textes, die 1943 veröffentlicht wurde (MHSI, MI, FN I, 354–406). Diese beruht hauptsächlich auf der Textkopie, die sich im Nachlaß von Jerónimo Nadal fand. Câmaras Originalaufzeichnungen sind nicht erhalten.

Knauers Übersetzung ist um möglichstste Worttreue bemüht. Er wollte nicht elegant glätten, wo der Urtext nicht elegant ist. Zudem bietet die Ausgabe als Anhang eine undatierte „Summe der Predigten von Magister Ignatius über die christliche Lehre“ (MI Ep. XII, 66–673) und die neuhochdeutsche Übertragung des Berichts über den Aufenthalt in Jerusalem aus dem Pilgertagebuch des Züricher Glockengießers Peter Füessli, der zur gleichen Pilgergruppe wie Ignatius gehörte. Rogelio Carcia-Mateo hat die Einleitung über Entstehung und Schicksal der Autobiographie geschrieben und den biographischen Zusammenhang skizziert.

Biographien

1955 erschien die Ignatiusbiographie von Hugo Rahner, 1978 bei Herder ein Bildband über Ignatius mit einer biographischen Skizze von Paul Imhof und der „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“ (K. Rahner). Eine Gesamtbibliographie fehlte freilich noch. Im spanischen Original „El Padre Maestro Ignacio“, das aus dem Jahr 1979 stammt, ist nicht von einer Gesamtbibliographie die Rede. Und doch sei diese zunächst 1985 in der ehema-

³ IGNATIUS VON LOYOLA, *Bericht des Pilgers*. Übersetzt und kommentiert von Peter Knauer SJ. (150.) St. Benno. Leiozie 1990.

ligen DDR in deutscher Übersetzung erschienene Biographie eine erste Empfehlung an Interessenten des Ignatius.⁴ *Cándido de Dalmases* war für die Herausgabe der „Monumenta Historica Societatis Jesu“ verantwortlich und ist so wie kaum ein anderer für ein solches Buch kompetent. Er versucht hier in knapper und klarer Form, was es nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung an historischen Daten zu Ignatius zu berichten gibt. Seine Darstellung ist dabei nicht trocken, sondern überaus lebendig. Zudem korrigiert er einige immer noch gängige Vorurteile und Mißverständnisse. So war Ignatius mehr ein Mann des Hofes und ein Amtsträger als Soldat; er ist im Urteil derer, die ihn kennen, kein militärischer Charakter und auch kein Anti-Luther. Er ist kein kalt berechnender, asketischer Strategie, sondern ein Mystiker. Auch Papst- und Gehorsamsgelübde werden von Dalmases ins rechte Licht gerückt. Für diese Korrekturen ist man auch deshalb dankbar, weil manche (wie z. B. E. Drewermann) die Literatur im Gefolge von Hugo Rahner noch immer nicht zur Kenntnis genommen haben.

Wichtig ist diese Biographie auch, weil darin jene biographische Phase nach 1539/40 dargestellt wird, die im Pilgerbericht im Hintergrund steht. Dankbar wäre der Leser für ein Register bzw. für Belege der Zitate, die in der deutschen Ausgabe größtenteils fehlen, gewesen.

Einer der besten Ignatiuskenner im deutschsprachigen Raum ist der Schweizer Jesuit J. Stierli.⁵ Ignatius ist ihm „Vater meiner Seele“ (7). Von ihm ist u. a. Ignatius von Loyola, Gott suchen in allen Dingen (Olten 1981) bekannt und empfehlenswert. Er rechtfertigt seinen Versuch im Vorwort: „Erstens schöpft diese Geschichte nicht nur aus den Quellen des Ursprungs, sondern sie läßt ihre Zeugnisse selbst in reichem Maß zur Sprache kommen. Zweitens zeichnet sie, wie es der Untertitel andeutet, das Leben des Ignatius unter dem zentralen Thema seiner ständigen Suche nach dem Willen Gottes. Drittens soll hier sichtbar

werden, wie die Geschichte des Ignatius seit den Studienjahren in Paris immer mehr zu einer ‚Geschichte mit Gefährten‘ geworden ist.“ (7)

Dementsprechend steht der erste Teil unter dem Titel „Der Pilger“, der zweite hingegen ist betitelt mit „Vater vieler Söhne“. Stierli bewegt sich souverän in den Quellen. Wichtig ist u. a., daß die Mystik weniger von bestimmten Erfahrungen als vielmehr von der Unterscheidung der Geister, d. h. von der Erkenntnis des Willens Gottes, vom Sendungsgehorsam, dem Apostolat und dem „Gott finden in allen Dingen“ her gedacht wird.

Das gut lesbare Buch, in dessen Sprache und Darstellung die innere Spannung, Dramatik und Dynamik des Ignatius deutlich wird, verhilft zu einer authentischen Begegnung mit dem Heiligen.

In einem anderen literarischen Genus ist der Roman „Inigo“ von Peter Ebner⁶ geschrieben. Er beginnt mit dem Aufbruch des 15-jährigen nach dem Tod des Vaters und endet mit dem Abschied von Loyola nach der Genesung von der Verwundung in Pamplona, umfaßt also die Zeit vor seiner „Bekehrung“. Plastisch, anschaulich, z. T. in kurzen Sätzen oder Wortketten wird die innere Entwicklung nachgezeichnet. Inigo ist ein Mann, der eine Karriere am Hof des Kaisers, Ruhm und auch Frauen im Kopf hat, der den Kampf liebt, der eitel ist und zugleich beharrlich und ausdauernd im Verfolgen seiner Ziele. Nahe wird auch der kulturelle und politische Hintergrund gebracht: diverse Thronwechsel in Spanien, die Entdeckung Amerikas, die Umbruchssituation im gesellschaftlichen Gefüge, die Bauernunterdrückung, die Erhebung der Städte, das Ende des Rittertums, das Schicksal der Mauren und Juden nach der reconquista, die Stellung der Dominikaner.

Was historisch nicht so exakt belegt ist, erhält hier romanhaft seinen Namen: die Herzensdame am Hof, die Geliebte und das Kind, der Kontakt mit den Alumbrados. Vorgezeichnet

⁴ DALMASES CÁNDIDO DE, *Ignatius von Loyola*. Versuch einer Gesamtbiographie des Gründers der Jesuiten. Neue Stadt, München 1989. (276). Geb. DM 36,—/S 280.80.

⁵ STIERLI JOSEF, *Ignatius von Loyola*. Auf der Suche nach dem Willen Gottes. Topos TB 204. Grünewald—Mainz 1990. (180). Kart. DM 12,80/S 99.80.

⁶ EBNER PETER. *Inigo*. Ein Roman über Ignatius von Loyola. Echter. Würzburg 1990. (344). DM 39.—.

wird schon die Judenfreundlichkeit des Ignatius, die ihn von der Umwelt großteils abhebt. Der Roman liest sich anregend und spannend.

Rechtzeitig zum Jubiläumsjahr erschien auch die deutsche Übersetzung einer 1986 unter dem Titel „Ignacio de Loyola solo y a pie“ in Madrid publizierten Biographie.⁷ Sie ist ein Meilenstein im modernen biographischen Schaffen über den heiligen Ignatius (Ruiz Jurado). Der Autor, Baske und Professor für Kirchengeschichte an der Päpstlichen Universität in Salamanca, widmet sein Opus Pedro Arrupe, dem ersten baskischen Generaloberen der Gesellschaft Jesu nach Ignatius. Tellechea befreit Ignatius von allen barocken Übermalungen und polemischen Zerrbildern. Mit großem Einfühlungsvermögen und spiritueller Sensibilität beschreibt er, gestützt auf das kritisch gesicherte Material, die Grundhaltung des Ignatius vor Gott, seine inneren Kämpfe, seine Suche und seine Entscheidungen. Zuerst ist Ignatius der von Gott geführte Pilger, der allein und arm Neuland betritt. Der Mystiker Ignatius, der später mit seinem Orden zum Inbegriff der Orthodoxie werden sollte, bekommt es Zeit seines Lebens acht Mal mit der Inquisition zu tun.

Tellechea kennt die politischen Zustände, die sozialen Probleme, das wissenschaftliche Umfeld und die kirchliche Vorgänge der damaligen Zeit, er weiß psychologische Kategorien und Deutungen (Fehlen der Mutter, Geschwisterfolge, Graphologie) einzubeziehen, ohne psychologisierend zu werden. Der Stil der Biographie ist lebendig, mitreißend, anschaulich und plastisch. Leider wird die Flüssigkeit des Textes in der deutschen Ausgabe durch den Verzicht auf Zitation und Quellenmaterial erkauft.

Jesuitenorden

Ein Taschenbuch⁸ informiert in kurzer und prägnanter Weise 1. über Aufbau und Struktur des Jesuitenordens (Name, Gliederung, Apo-

stolat, Gelübde und Ausbildungsgang), Tätigkeiten der Jesuiten heute, verwandte weibliche Zweige; 2. über die Spiritualität und die geistliche Struktur des Ordens (Exerzitien, Gott in allen Dingen finden, *contemplativus in actione*, die je größere Ehre Gottes, Unterscheidung der Geister, geistliche Unterscheidung in der Gemeinschaft, Gewissenserforschung, Examen, Fühlen mit der Kirche, Glaube und Gerechtigkeit, Option für die Armen); 3. über die Geschichte des Ordens (Biographie des Ignatius, besondere Berücksichtigung der Entwicklung nach dem Vat. II); 4. über Trends in der Gesellschaft Jesu, das Verhältnis des Jesuitenordens zur kirchlichen Hierarchie; 5. über neue Aufgaben (Flüchtlinge, Friede); 6. Länderberichte, die ein aktuelles Bild der breitgefächerten Aktivitäten und die unterschiedlichen Schwerpunkte des Ordens in Europa, Asien und Lateinamerika zeigen. Eine Zeittafel und Adressen der Jesuitenhäuser im deutschsprachigen Raum ergänzen das Buch.

Diese Selbstdarstellung — alle Autoren sind Jesuiten — erreicht ihr Ziel der verständlichen und aktuellen Information. Das Buch ist Freunden des Jesuitenordens und seiner Gemeinschaften, am Ordensleben Interessierten, auch Religionslehrern und Geschichtslehrern zu empfehlen.

Manfred Barthel, Protestant, Journalist und Sachbuchautor, geht den Höhen und Tiefen des Jesuitenordens in seiner 450jährigen Geschichte nach.⁹ Er tut dies mit kritischem Respekt vor dem Orden.

Im „Deutschen Wortschatz nach Sachgruppen“ von F. Dornreif gilt „jesuitisch“ als Synonym für doppelzügig, falsch, heimtückisch, heuchlerisch, hinterlistig, lügenhaft, scheinheilig, unaufrichtig, . . . (19). Der Ruf der Jesuiten schwankt zwischen Extremen: Für die einen wäre das Christentum ohne die Jesuiten keine Weltreligion geworden. Andererseits machten Gerüchte sie für die Bartholomäusnacht, Papstmorde, Giftmischerei u. ä. verantwortlich.

⁷ TELLECHEA IGNACIO, *Ignatius von Loyola. „Allein und zu Fuß“. Eine Biographie*. Aus dem Spanischen von Georg Eickhoff. (416). Benziger, Zürich 1991.

⁸ MERTES KLAUS/SCHMIDT GEORG, *Der Jesuitenorden heute*. (Topos TB 203). Grünewald, Mainz 1990. (228). DM 12,80.

⁹ BARTHEL MANFRED, *Des heiligen Vaters ungehorsame Söhne*. Die Jesuiten zwischen Gestern und Morgen (422.) Casimir Katz. Gernsbach 1991. Geb. DM 48.—.

Breiten Raum nimmt der politische Einfluß der Jesuiten an Fürstenhöfen und der Beitrag der Jesuiten zur Missions- und Wissenschaftsgeschichte ein. Interessant sind dabei immer wieder Details: Das Medikament Chinin war früher als Jesuitenpulver bekannt. Für 95 Sprachen lieferten Jesuiten den Grundstock für spätere Wörterbücher und Grammatik. Goebbels war kein Jesuitenzögling. Geographie, Ethnographie und Astronomie verdanken den Jesuiten wichtige Forschungsergebnisse. Breit geschildert wird auch die Aufhebung des Ordens im Jahre 1773. Teilweise liest sich das Buch wie ein spannender Krimi. Die gegenwärtigen Betätigungsfelder der Gesellschaft Jesu (soziale Fragen, Inkulturation, Kommunikation, Wissenschaft, Kultur) kommen nicht zu kurz. Wohl geraten gerade im letzten Abschnitt die Ausflüge in die Boulevardpresse etwas lang. Skandale und Gerüchte (die wohl als solche gekennzeichnet werden) fehlen nicht.

Kritische Anmerkungen: Karl Rahner würde sich wohl wundern, wenn er sich in den Geschichtsbüchern als „Moralphilosoph ohne Scheuklappen“ finden würde (288). P. Riccardo Lombardi wird fälschlicherweise immer als Lombardini geführt. Nicht besonders gut ist insgesamt die Darstellung des geistigen und geistlichen Weges des Ignatius bzw. die theologische Entwicklung des Ordens gelungen.

Manchmal ist der Stil journalistisch flott, salopp und reißerisch. Insgesamt verfällt Barthel aber nicht in plakative Vorurteile. So wird z. B. der jesuitische Gehorsam durchaus differenziert und mit Verständnis geschildert.

Jesuiten haben einen ihnen eigenen Humor.¹⁰ Nicht wenige Jesuitenwitze machten und machen die kirchliche Runde. „Ein Franziskaner soll einmal spöttisch geäußert haben: ‚Von welcher Gesellschaft Jesu ist die Rede? Bei seiner Geburt waren in seiner Gesellschaft ein Ochs und ein Esel, später waren es Zöllner und Dirnen und als er gekreuzigt wurde, zwei Schächer.‘ — Diese Gesellschaft Jesu hat sich nicht bewährt. Es war deshalb nötig, daß sie 1540 neu gegründet wurde.“ (63) *Walter Rupp*

erzählt in seinem *Jesuiten-Spiegel* in unterhaltender Weise die Biographie des Ignatius, er erläutert anregend die Grundlinien der ignatianischen Spiritualität, führt kurzweilig durch die Geschichte des Jesuitenordens und weiß dazu noch viele Bonmots und Aphorismen. Zu Wort kommen Anhänger und Kritiker des Ordens: L. Marcuse, E. Friedell, B. Pascal, Voltaire („Laßt uns Jesuiten frühstücken.“), F. Nietzsche, Nationalsozialisten. Hervorgehoben werden die ersten Jesuiten in Deutschland (Peter Faber, Petrus Canisius) und Vorkämpfer für die Menschenrechte (Luis de Frias, Peter Claver, Friedrich von Spee). Man erfährt etwas über den Ritenstreit („daß heidnische Gebräuche nicht geduldet werden dürfen, wenn man sie in Ländern außerhalb Europas pflegt“), die Reduktionen in Lateinamerika, den Probabilismus, die Aufhebung des Ordens 1773, Märtyrer unter dem nationalsozialistischen Terror und über Glaube und Gerechtigkeit als Schwerpunkte der 32. Generalkongregation. Schließlich informiert das Buch über die vielfältigen Tätigkeitsbereiche des Ordens (Predigt und Katechese, Schriftstellerei, Architektur, Theater, Drama, Schulen, Kollegien, Universitäten, Wissenschaften, Einfluß an Fürstenhöfen u. a.). Insgesamt ist das Buch eine anschauliche, zeugnishaft konkrete, humorvolle, sympathische und informative Apologie für den Jesuitenorden und seinen Gründer.

Ignatianische Spiritualität

Mystik, Meditation, Exerzitien und Spiritualität haben Konjunktur. Vieles, vielleicht allzu vieles wird auf diesem Basar angeboten: *Paul Imhof*, Schriftleiter von „Geist und Leben“, engagiert im Zentrum für ignatianische Spiritualität, tätig in vielen Exerzitienkursen, spürt in seinem Buch¹¹ dem Interesse an Mystagogie nach. „Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein, oder er wird nicht sein“ — so denkt er mit Karl Rahner. Imhof ist Jesuit. Ignatianische Mystik ist eine Mystik der Konkretheit, der Sinne. Sie will den „Seelen helfen“ und zum Ziel hinführen, zu dem hin wir geschaffen sind.

¹⁰ RUPP WALTER, *Jesuiten-Spiegel*. Ein amüsantes Lesebuch. Styria, Graz — Wien — Köln 1990. (208, mit Karikaturen von Hans Graw). Geb. S 168.—/DM 24,80.

¹¹ IMHOF PAUL, *Christus erleben*. Grundkurs ignatianischer Spiritualität. Mit Silberreliefs von Max Faller. Eingeführt von Maria Ottl, fotografiert von Elija Boßler. Butzon & Bercker, Kevelaer 1990. (276, mit 42 Bildern). DM 38.—.

Das Typische und Charakteristische der Spiritualität des Ignatius sieht Imhof im Rekurs auf religiöse Erfahrungen.

Das vorgelegte Buch „Christus erleben“ (II) ist ein erster in sich geschlossener Teil des Grundkurses Ignatianischer Spiritualität. Ein weiterer Band mit dem Titel „Geist erfahren“ (III) ist vorgesehen. Hinzu wird noch der Band „Gott glauben“ (I) kommen, der auf das Alte Testament und auf Grundsituationen des heutigen Menschen rekurriert. Der vorliegende 2. Band hält sich in seinem Aufbau an das Leben Jesu, dem ja der größte Teil der ignatianischen Exerzitien gewidmet ist. Die Wahrheit ist inkarnatorisch konkret, das Fleisch ist der Angelpunkt des Heils. Von dieser Grundüberzeugung her führt Imhof durch 22 Stationen. Er beginnt mit der „Fülle der Zeit“, läßt das wahre Licht in Sebulon und Naphtali aufleuchten und kommt bis zu „Saulus vor Damaskus“ und zum „Auftrag des Auferstandenen“. Imhof hat keine Berührungsängste gegenüber Zahlenmystik, Natursymbolik, Etymologie, Archäologie, Bibliodrama oder Leibübungen. Er findet den Weg zwischen der Skylla einer bloß psychologischen und der Charybdis einer rein historischen Schriftauslegung. Existentielle Erfahrung und die geschichtliche Dimension des Lebens Jesu stehen nicht unvermittelt einander gegenüber. Er führt durch die lebendige Spannung zwischen dem Insistieren auf religiöser Erfahrung und dem Evangelium als Norm und Kriterium aller christlichen Spiritualität und erschließt so eine Frömmigkeit auf einer höheren, zweiten Naivität. Seine Spiritualität ist im Ansatz philosophisch und fundamentaltheologisch orientiert, womit er einem dringenden Desiderat, nämlich der Vermittlung von Spiritualität und Systematik, entgegenkommt. Das Buch kommt aus einer reflektierten Praxis und kann zu einer neuen Praxis christlichen Lebens führen. Exerzitienbegleiter und jene, die sich von ignatianischer Spiritualität her prägen lassen wollen, werden gerne zu diesem Buch greifen.

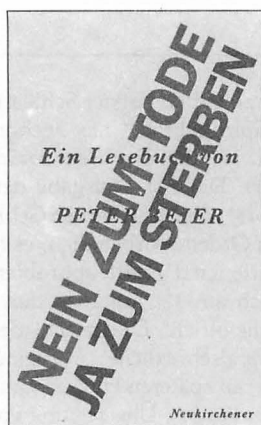
Das Exerzitienbuch ist der Schlüssel ignatianischer Spiritualität.¹² Es gehört zu den Büchern, welche die Welt veränderten (H. Bröhmer). Die erste Ausgabe der Exerzitien (Rom 1548) war dem internen Gebrauch innerhalb des Ordens vorbehalten, es folgten über 4500 Editionen. Paul III. approbierte das Exerzitienbuch am 31. Juli 1548 durch die Bulle „*Pastoralis officii*“. Die verschiedenen Versionen (handschriftlicher Originaltext von 1539/40 mit späteren Hinzufügungen aus der Hand des Autors, Übersetzung von 1541 und 1546/47: „*Vulgata*“) sind in der kritischen Ausgabe von 1969 zugänglich. Deutsch liegen die „*Geistlichen Übungen*“ in der Übersetzung von Peter Knauer (Graz—Wien—Köln 1978) und in den Übertragungen von Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln 1954) und Adolf Haas (Freiburg 1967) vor.

Die Geistlichen Übungen sind kein Lesebuch und keine Studienunterlage, sondern ein Handbuch, eine Methodenlehre für den Exerzitienmeister. Sie bleiben dem verschlossen, der sich nicht auf den geistlichen Prozeß einläßt. Dieser Voraussetzung trägt die vorliegende Ausgabe nicht Rechnung. So verzichtet sie z. B. auf eine Numerierung des Textes, wie sie in fast allen Ausgaben üblich ist. Weder für den Exerzitienbegleiter noch für den Exerzitanten kann sie deshalb als Arbeitsunterlage dienen. Die Absicht der Ausgabe wird nicht deutlich. Ferdinand Weinhandl holt in seiner Einleitung „Über Ignacio de Loyola. Leben und Werk“ z. T. alte Hüte aus der Mottenkiste: Ignatius sei von kalter Leidenschaftlichkeit und rücksichtsloser Überlegenheit geprägt gewesen. Die Exerzitien werden als Willens- und Konzentrationschule hingestellt, sie dienen nach Weinhandl der Einförmigkeit in das Ideal des Katholiken, der dem Papst zu bedingungslosem Gehorsam verpflichtet ist und die kirchliche Meinung zur eigenen Meinung macht. Die Ignatiusforschung der letzten 30 Jahre findet bei diesen Urteilen keine Beachtung.

Linz

Manfred Scheuer

¹² IGNACIO DE LOYOLA, *Die Exerzitien und aus dem Tagebuch*. Mit Zeichnungen von Federico Barocci und einer Dokumentation. Aus dem Spanischen von Ferdinand Weinhandl und Alfred Feder. Matthes & Seitz. München 1991. (205.)



96 S., Pb, DM 12,80

Peter Beier, der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, hat aus seiner seelsorglichen Praxis an Sterbenden und Trauernden Texte zusammengestellt, in denen er Worte der Bibel, der Glaubensgeschichte der Kirche und der Literatur wiederholt, einprägt und kommentierend im Horizont der christlichen Auferstehungshoffnung weiterführt.

»Es gibt einen Tod vor dem Sterben und einen danach. Die begründete Hoffnung besiegt beide. Es lohnt sich herauszufinden, wer Hoffnung begründet, die standhält« (Peter Beier).

Peter Beier, geb. 1934 in Friedberg-Löwenberg (Niederschlesien), Studium der Theologie in Heidelberg, Bonn und Wuppertal, seit 1963 Pfarrer in Düren, seit 1972 Superintendent in Jülich, war seit 1985 Mitglied der Leitung der Evangelischen Kirche im Rheinland und ist seit Februar 1989 Präses der rheinischen Kirche.

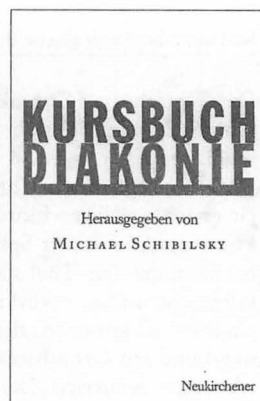


Wege des Lernens, Bd. 8
160 S., Pb, DM 36,80

Das Buch bietet eine Fortschreibung des an den Psalmen gewonnenen didaktischen Ansatzes für das Neue Testament: Kinder finden einen ähnlich unmittelbaren Zugang zu Worten Jesu; sie begreifen daran das Reich Gottes als Inbegriff der Hoffnung auf eine gerechtere, friedliche Welt.

Das Buch beschreibt einen Unterrichtsgang von den Anfängen der Predigt Jesu bis hin zu Tod und Auferstehung.

Ingo Baldermann, geb. 1929, Dr. theol., als Pfarrer Mitarbeiter am Katechetischen Amt Loccum (1957 – 1963), Dozent am Pädagogischen Institut der Universität Hamburg (1963 – 1965), ist seit 1965 Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik in Siegen (Gesamthochschule).



383 S., Pb, DM 39,80

Eine Grundorientierung zum Thema Diakonie ist seit langem fällig – Diakonie und Caritas sind neben Staat und Kirche eine der größten Arbeitgeberinnen in der Bundesrepublik Deutschland. Theologie und Kirche beginnen, Diakonie als Thema zu entdecken.

Das »Kursbuch Diakonie« führt in aktuelle Problemfelder diakonischer Alltagsarbeit ein: Die Krise des Helfens; Diakonische Ethik und Professionalität; Singer-Debatte; Diakonie im »Dritten Reich«; Ist Diakonie lehrbar?; Ökumenische Diakonie; Diakonische Gemeindeberatung; Controlling; Caritas und Pastoral; Mitarbeitervertretung und weitere Problembereiche mehr.

Michael Schibilsky, geb. 1946; Dr. theol., seit 1987 Professor für Sozialethik und Anthropologie an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe.

Besprechungen

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

LEXIKA

■ BANNACH KLAUS/ROMMEL KURT, *Religiöse Strömungen unserer Zeit*. Eine Einführung und Orientierung. (204) Quell-Verlag, Stuttgart 1991. Kart. DM 19,80.

Dieses kleine Lexikon informiert knapp über religiöse Strömungen unserer Tage. Je stärker auf der einen Seite der Prozeß der Verweltlichung und Entkirchlichung voranschreitet, umso mehr breiten sich neue Bewegungen und Gruppierungen aus, die die entstandenen religiösen Defizite auszugleichen versuchen. Neben der echten Freilegung verborgener Schätze innerhalb und außerhalb des Christentums findet aber teils auch ein sehr abstruses Gedankengut seine Anhänger. Die Großkirchen werden sich fragen müssen, warum sie so viele Menschen heute nicht mehr ansprechen können. Sie werden mit den Strömungen unserer Zeit in einen Dialog eintreten müssen, um darauf zu kommen, was es ist, was die Menschen in den konventionellen Religionsgemeinschaften vermissen. Erst dann kann eine echte Neuevangelisierung gelingen. Für einen ersten Einstieg in diesen Dialog bietet das vorliegende Buch eine gute Hilfe.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ GASPER HANS/MÜLLER JOACHIM/VALENTIN FRIEDERIKE (Hg.), *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*. Fakten-Hintergründe-Klärungen. (1210). Herder, Freiburg 1990. Ppb. DM 98,—.

Seit Jahren verliert die katholische Kirche Lateinamerikas täglich etwa 10.000 ihrer Mitglieder an Sekten und Freikirchen. Aber auch in Europa gelingt es den Großkirchen nicht mehr, die Gläubigen zu halten. Dazu kommt eine ständig fortschreitende Säkularisierung. In dieser komplexen Situation ist eine Bestandsaufnahme dringend vonnöten. Das vorliegende Lexikon greift dieses Anliegen auf. Die vielfältigen Bewegungen und weltanschaulichen Gruppierungen innerhalb und außerhalb der Kirche (hauptsächlich im deutschen Sprachraum) werden hinsichtlich ihrer Geschichte, Lehre, Praxis und Organisation vorgestellt, Zusammenhänge und Unterschiede werden aufgezeigt. Darüber hinaus werden Grundbegriffe (wie Glaube, Messias, Kabbala und Zen) erörtert und relevante Grundinformationen (etwa über Psychologie, Wirtschaft, Gesellschaft und Politik) geboten.

Das sowohl für die wissenschaftliche Arbeit als auch für die Praxis wertvolle Nachschlagewerk referiert klar und präzise. Neben den Artikeln zu einzelnen

Stichworten enthält es Überblicke, die dem Benützer mittels eines eingehenden Registers noch die Möglichkeit geben, zusätzliche Querverbindungen herzustellen. Zu begrüßen ist auch das Verzeichnis der Autoren, wobei jeweils auch die von ihnen verfaßten Artikel angeführt sind. Das Herausgeberteam entstammt Deutschland, der Schweiz und Österreich. Es handelt sich um ausgewiesene Fachleute für die im Buch erörterten Themenbereiche.

Als Beispiel für die Art und Weise der Behandlung einzelner Materien sei zunächst auf den Artikel von J. Nedbal über die „Freimaurer“ verwiesen. Nach Hinweisen auf den geschichtlichen Ursprung werden „Ziel und Organisation“ vorgestellt („die moralische Vervollkommnung der Mitglieder in brüderlicher Verbindung“); sodann wird die Stellung der katholischen Kirche zu den Freimaurern in Geschichte und Gegenwart präsentiert.

Das kirchliche Gesetzbuch von 1983 erwähnt die Freimaurer nicht mehr; insofern diese aber gegen den Glauben agieren, gilt für die Mitgliedschaft weiterhin die Strafe der Exkommunikation. Der Artikel „Integralismus“ von H. Erharter definiert den Begriff (mit O. v. Nell — Breuning) als „religiösen Totalitarismus, der aus dem Glauben (allein) die Antwort auf alle Fragen des privaten und öffentlichen Lebens entnehmen will“. Sodann wird die geschichtliche Entwicklung behandelt, die am Beginn des 20. Jh. als Gegenbewegung gegen den Modernismus (diesem widmet das Lexikon überraschenderweise kein eigenes Stichwort) einsetzt. Das integralistische Engagement Papst Pius' X. bleibt unerwähnt. Gegenwärtige integralistische Tendenzen in der Kirche werden mit H. U. v. Balthasar u. a. als schwere Belastung für eine glaubwürdige Evangelisierung erkannt. Damit ist ein Zusammenhang hergestellt zur „Glaubensvermittlung“, über die H. Krätzl schreibt. Er schildert zunächst die gegenwärtige kirchliche Situation, die weithin von der Säkularisierung bestimmt wird. Dadurch sind die „traditionellen Lernorte des Glaubens . . . nicht mehr christlich geprägt, der Christ ist nicht mehr von der Gesellschaft in seiner Glaubensentscheidung gestützt“. Im zweiten Teil des Beitrags werden in knapper Form die Methoden der Glaubensvermittlung durch Sekten und Sondergemeinschaften vorgeführt.

Mit diesen paar Hinweisen muß ich mich begnügen. Ich hoffe, es konnte dennoch ein Eindruck über die Nützlichkeit dieses Lexikons für alle, die es mit Religion zu tun haben, vermittelt werden.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ TRÖGER SIGRID und TRÖGER KARL-WOLFGANG, *Kirchenlexikon*. Christliche Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften im Überblick. (254). C. H. Beck, München 1990. Ln. DM 34,—.

Das ist von Anlage und Inhalt her ein sehr nützliches Buch! Auf knappem Raum erhält man eine im allgemeinen verlässliche, um den neuesten Stand bemühte Information über die wichtigsten christlichen Kirchen und Gemeinschaften.

Für die Reformation in England (Anglikanische Kirche) wird, was früher oft übersehen wurde, auch der bestimmende Einfluß des Luthertums hervorgehoben (21). Als das entscheidende Datum des Bruches mit Rom hat aber wohl doch 1534 (Suprematsakte) zu gelten, nicht 1533 (20). Die Union der Maroniten mit der römisch-katholischen Kirche ist am 22. November 1439 erfolgt, nicht 1445 (128); das Konzil von Florenz ist ja schon 1443 (!) nach Rom verlegt worden. Entgegen der im Vorwort erklärten Absicht, nach der sich das Buch einem „breiten Benutzerkreis“ zuwendet und auf allgemeine Verständlichkeit achtet (7), wird mitunter zu viel vorausgesetzt. So wird z. B. bei der Armenisch-Apostolischen Kirche erwähnt, daß eine Synode von 491 dem „Henotikon“ zugestimmt habe, ohne daß dieses inhaltlich erklärt würde (158). Bei der „römisch-katholischen Kirche“ bleibt im Zusammenhang mit der neueren Theologie K. Rahner unerwähnt. Daß Johannes XXIII. 1959 das 2. Vatikanum einberufen hat (204), trifft so nicht zu; was hier gemeint ist, ist die Ankündigung der späteren Einberufung. Man wird solche Unschärfen bei einer Neuauflage beseitigen können. Hierzu wäre es vielleicht auch angebracht, den Mitarbeiterstab zu erweitern. Die Autorenliste auf S. 7 erweckt den Eindruck, daß alle Beiträge von Protestanten verfaßt wurden. Eine größere konfessionelle Streuung käme dem Buch, dessen grundsätzlicher Nutzen nochmals hervorgehoben sei, auch sachlich zugute. Daß das Werk mit keiner Jahreszahl der Herausgabe versehen ist, sei nur nebenbei erwähnt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Band 20: *Kreuzzüge* — *Liberale Theologie*. Walter de Gruyter, Berlin 1990. (793). Hld. DM 396,—.

Der 20. Band TRE enthält eine Reihe sehr bedeutsamer Artikel, von denen ich zunächst die wichtigsten nenne, um dann auf einige ausführlicher einzugehen.

Artikel über *Personen*: Lactantius (Wlosok), Lainez (Verkkruysse), de Laimenais (Le Guillon), Las Casas (Henkel), Lavater (Weigelt), Leibniz (Poser), Leo I. (Studer), — IX. (Blumenthal), — X. (Simon), — XIII. (Aubert). *Vorgänge und Sachen*: Kreuzzüge (Riley — Smith), Krieg (Gerlitz, Soggin, Hegermann, Schrey), Krise (Schnurr), Kritik (Baum, Marquardt), Kritischer Rationalismus (Mahlmann), Kultur (Rodi, Graf, Tanner), Kulturkampf (Besier), Römische Kurie (Schwartz, Gratz), Kybernetik (Schroer), Laie (Ritter, Barth, Wintzer), Landeskirche (Mehlhausen), Lateransynoden (Sieben, Minnich), Leben (Sundermeier, Seebaß, Wewers, Dautzenberg, Hübner, Schroer), Leben — Jesu Theologie/Leben — Jesu — Forschung (Georgi), Lebensphilosophie (Albert), Lebenswelt (Held), Leib/Leiblichkeit (Schrey), Leib und Seele (Gloy), Leiden (Scharbert, Lauer, Wolter, Sporn, Winkler), Leistung (Huber). *Länder*: Laos (Schreiner), Lateinamerika (Prien).

Mit besonderer Aufmerksamkeit habe ich die Artikel über Kriegerdenkmäler (Lurz 55–61), Bildende Künste (Engelmann, Niehr, Tümpel, Smit-

mans 131–176), Kunst und Religion (Gerlitz, Welku, Künze, May, Volp, Wohlfahrt 243–337) gelesen.

Obwohl die Denkmalforschung längst über den europäischen Kontinent hinausgeht und in der historischen Perspektive das analoge Material zutage gefördert ist, wird das Stichwort zu den Kriegerdenkmälern auf Deutschland beschränkt. Die eher essayistische Form der Darstellung vermeidet es, den Kontext dieses Paradigmas zu beschreiben. So abschlußreich ist, was zum deutschen Denkmal gesagt wird, enzyklopädische Auskunft wird nicht geboten.

Der Umfang des Textes zu den Stichworten über die Kunst läßt das erwarten, und es wird auch z. T. vielfältige, genaue Information geliefert. Das geschieht in einem Gefälle von den Abschnitten über Religionsgeschichte, antike und mittelalterliche Welt hin zu den Kapiteln über die neuzeitliche Entwicklung. Diese stehen jenen in puncto redlicher Begrifflichkeit, Komplexität, methodischen Bewußtseins und Zurückhaltung im kunstdogmatischen Urteil deutlich nach. Der größte Mangel besteht darin, daß die Beschreibung nie zu einer Reflexion darüber führt, was denn nun den Vorgang Kunst und den Vorgang Religion ausmacht. Sie könnte sich ergeben, wenn der Widerspruch von Sätzen wie: „Hier (in den Libri Carolini) wird richtig gesehen, daß die religiöse Bedeutung nicht eine Funktion der schönen Form ist“ (269), und: „Kunst wird wieder als wesentliche Sprache von Religion entdeckt“ (310), nicht allein dem Leser überlassen würde. Dieser Ausfall hat zu tun mit der oft seltsam wogenden, in vagen Andeutungen sich bewegenden Sprache, die manchmal auch in den imponierenden Jargon verfällt (324, 329ff). Die Bildende Kunst steht für Kunst überhaupt, und darin ist noch einmal die Hauptsache, die für das Verhältnis Kunst-Religion herhalten muß. Das ist schon für Altertum und Mittelalter ganz ungenügend, erst recht aber für die Neuzeit. Der Verweis auf die Stichworte Film, Theater etc. reicht nicht aus, weil zu diesem Thema an Ort und Stelle alle bedeutsamen Kunstgattungen einzubringen sind. Für das Lexikon ergeben sich damit überflüssige Überschneidungen, Wiederholungen (TRE 6, 525–540; 20, 131–135, 261ff) und das Symptom einer Blickverengung, die nicht zufällig auch in der Thematik kirchlicher Kunstzeitschriften vorkommt. Erstaunlich ist auch die selbstverständliche Beschränkung auf (Kontinental-) Europa, die durch flüchtige Ausblicke unterbrochen, aber keiner weiteren Betrachtung geöffnet ist. Ich vermisste z. B. alles, was Kunst der Missionsländer, der Kolonialzeit heißt. Faktisch hat sich das Verhältnis Kunst-Religion eben auch dort und in dieser Art abgespielt, außerhalb des abendländischen Elfenbeinturmes. Die Betrachtung leidet zu oft unter einer umgedrehten Apologetik, in der die Kunst der Religion zur Bewährung vorgehalten wird. Man fühlt sich an Adornos Charakterisierung einer Theologie erinnert, „die schon aufatmet, wenn ihre Sache überhaupt verhandelt wird, gleichviel, wie das Urteil ausfällt . . .“ an Kunstauslegungen, die nichts sind als fortwährender Dank dafür, daß Christliches irgendwie vorkommt. Gegenseitige

Offenheit autonomer Religion und autonomer Kunst — dafür sie die Grundsätze noch wenig entwickelt. Würde man das nicht aus der einschlägigen Literatur, hier wird es einem bündig bewiesen. Wie sonst häufig, ist auch in diesem Band das Verbot der Subsumierung moderner Kunst unter kirchliches Christentum zu lesen (165). An keiner Stelle entdecke ich das Verbot anders herum: es sei nicht zulässig, kirchlich-christliche Inhalte atheistischen, subjektivistischen, ästhetischen Optionen unterzuordnen. Die Entfremdung ursprünglicher Sinnstiftung ereignet sich doch auch in solchen Verfahren. Wenn es keine Enteignungsprivilegien geben soll, warum kann es nicht erlaubt sein, das z. B. von Rilke Entwendete wieder durch Interpretation an den christlichen Ort der Geburt zurückzuholen? Der religiöse Dogmatismus hat mit Recht Kritik auf sich gezogen. Wenn aber der Diskurs vernünftig geführt werden soll, muß auch die rigide Exklusivität der Urteile im Kunstbereich, die sich ohne Kompetenzsorgen in alle Richtungen erstrecken, einer Prüfung unterzogen werden. Sonst wird es immer noch möglich sein, daß etwa Sedlmayrs Thesen polemisch weggetan werden, obwohl eine gründliche Diskussion noch aussteht (302), daß die gute künstlerische Spontaneität des Individuums dem verhängnisvoll beschränkten Sozialgefüge der Kirche plakativ gegenübergestellt wird (166f, 320ff). Theologien wie Karl Barth und Hans Urs von Balthasar, die kritische Aufmerksamkeit stiften könnten, kommen nicht einmal in den üppigen Literaturlisten vor, schon gar nicht mit ihren Gedanken im Text. Wie die Urteile galoppieren können, wie sie im ernsthaftesten Ton sehr unfreiwillig an das Komische geraten und auf diese Art das bedenkenswerte „Elend des Schönen“ (Rainer Gruenter) bezeugen, zeigt ein Satz, den ich Seite 311 gelesen habe: „Von Newman stammt der wohl wichtigste Kreuzweg unseres Jahrhunderts, der sich jedoch in einer Privatsammlung befindet.“

Salzburg

Gottfried Bachl

■ FAHLBUSCHERWIN u. a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon*. Bd. 3, 7. Lieferung: Lachen und Weinen — Mittelalterliche Kirchengeschichte. (Sp. 2—480). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990. Brosch.

Während das Stichwort „Laien“ schon im vorausgehenden Band (zusammen mit „Klerus“) behandelt wurde, findet sich im vorliegenden Faszikel ein guter Artikel über das „Laienapostolat“ (W. Schöpsdau). Dasselbe 19. Jh., das einerseits die Klerikalisierung der Kirche weiter vorantrieb, stärkte andererseits das laikale Element durch zahlreiche Vereinsgründungen. Der „Laienpredigt“ kommt bei Protestanten der Charakter einer Notstandsmaßnahme und einer Ergänzung zu, bei den Katholiken ist sie laut geltendem Kirchenrecht bei bischöflicher Erlaubnis nur für Ausnahmefälle, die aber nicht die Eucharistiefeyer betreffen dürfen, gestattet (A. Stein). Bedingt durch das Alphabet kommt — rechtzeitig zum 500-Jahr-Jubiläum der Entdeckung Amerikas (1492) — der Fragenkomplex „Lateinamerika“ ausgiebig zur Sprache. Neben einem sehr gründlichen Artikel „Lateinamerika“ (H. I. Prien) finden sich die Stichworte

„Lateinamerikanische Konzile“ (W. Henkel, E. Dussel), „Lateinamerikanische Theologie“ (G. Collet), „Lateinamerikanischer Bischofsrat“ (J. O. Beozzo) und „Lateinamerikanischer Rat der Kirchen“ (F. Adolf), was zusammen nicht weniger als 14 Spalten ausmacht. Hier wird ein reiches kontroversielles Material ausgebreitet. Man wird sich 1992 den damit verbundenen Herausforderungen stellen müssen. 1514 verkündeten z. B. die Konquistadoren den Indios, der Papst habe die neu entdeckte Welt den Spaniern geschenkt; diese verlangten ihrerseits Unterwerfung unter den Papst, widrigenfalls die Eingeborenen zu Sklaven gemacht werden dürften. Während Luther merkwürdigerweise kein eigener Artikel gewidmet ist, werden zugehörige Themen auf 38 Seiten abgehandelt (von „Lutherausforschung“, K. H. z. Mühlen, bis „Luthervereine“, H. Otte). Die umfangreichen Beiträge zum Thema Mission (von „Mission“ und „Missionstheologie“, H. Balz, bis „Missionswissenschaft“, H. W. Gensichen) erlauben es, die konkreten Vorgangsweisen der Missionierung mit den im Evangelium festgelegten Grundsätzen kritisch zu vergleichen.

Der Rezensent eines Lexikons steht aus Raumgründen jedesmal wieder vor dem schwierigen Problem, aus der reichen Fülle nur einige Stichworte herausgreifen und sich auch mit diesen nicht wirklich auseinanderzusetzen zu können. Möge es wenigstens gelungen sein, Neugier geweckt und die Aktualität vieler der behandelten Themen angesprochen zu haben. Ausdrücklich hervorgehoben sei noch die ökumenische Weite und Fairneß der Behandlung, wodurch dieses „evangelische“ Lexikon auch ein „katholisches“ ist.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KIRCHENGESCHICHTE

■ FRÖHLICH ROLAND, *Lebendige Kirchengeschichte*. Die Erfahrung von 2000 Jahren. Herder, Freiburg 1990. (288). Ppb. DM 39,—.

Der Autor, bekannt durch seinen schon in 3. Auflage erschienenen „Grundkurs Kirchengeschichte“, legt hier eine einbändige Kirchengeschichte vor, die in gut lesbarer Darstellung auch jene ansprechen möchte, die sich sonst weniger für das Fach interessieren. Vollständigkeit in dem Sinn, daß alle bedeutenden Ereignisse und Gestalten Behandlung und Berücksichtigung finden sollen, wird nicht angestrebt. Die Absicht des Vf.s scheint uns im wesentlichen erreicht zu sein. Freilich stellt man sich die Frage, ob nicht manche Geschehnisse, die für den weiteren Verlauf der Kirchengeschichte bestimmend waren, doch zu kurz gekommen sind. Wenn der eigentliche Bund der Kirche mit den Franken (754) unerwähnt bleibt (72), wenn nicht erklärt wird, wie es zum Exil in Avignon kam (111), wenn der historische Kontext des Unfehlbarkeitsdogmas nicht erschlossen wird (193f), so sind das jedenfalls schmerzliche Lücken. Auch einige Stellen, die für eine Neuauflage der Korrektur bedürften, seien angemerkt. Daß Kilian aus Luxeuil gekommen sei (64), bedürfte erst eines Nachweises.

Die „Lorscher Annalen“ werden im Buch als „Lorcher Annalen“ bezeichnet (70), der josephinische Klostersturm betraf (entgegen der ursprünglichen Absicht) keineswegs nur „beschauliche Klöster“ (172) und Friedrich II. von Preußen nannte Josef II. „Erzsakristan“ (nicht „Ersatzsakristan“, 172). Diese Aufzählung ließe sich vermehren. Problematisch ist die Numerierung der Päpste (270–272). Dadurch entstehen falsche Eindrücke. Petrus wird dann im gleichen Sinn als Papst empfunden wie Johannes Paul II., und Alexander V. (1409–1410) sowie Johannes XXIII. (1410–1415) werden dadurch, obwohl Gegenpäpste, undifferenziert den nach katholischer Auffassung echten Päpsten eingefügt.

Was an dem Buch gefällt, ist die Verwendung von Quellenzitaten, die sehr zur Verlebendigung der Darstellung beitragen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ LECLERCQ JEAN, *Bernhard von Clairvaux*. Ein Mann prägt seine Zeit. Verlag Neue Stadt, München 1990. (198). Kart. DM 28,—/sfr 27,10/ S 219.—.

Wenn ein so guter Kenner des hl. Bernhard wie J. Leclercq ein Lebensbild vorlegt, darf man von vornherein eine exakte und differenzierte Darstellung erwarten. Man wird nicht enttäuscht. Gängige Klischees werden nicht übernommen bzw. aus den Quellen widerlegt. Relativ viel Raum wird Zitaten aus dem Werk des Heiligen gewidmet, so daß man einen unmittelbaren Zugang erhält. Etwas zu kurz kommt dagegen die Schilderung des Zeithintergrundes. Dagegen wird der Theologe ziemlich ausführlich vorgestellt, wodurch das Buch auch zu einer guten Einführung in das literarische Werk Bernhards wird. Das zum 900. Geburtstag des Heiligen erschienene kleine Buch hat auch den Vorzug guter Lesbarkeit. So wird es vielen als verlässliche Hinführung dienen können.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ ANGENENDT ARNOLD, *Das Frühmittelalter*. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. (499, zahlr. Abb.). Kohlhammer, Stuttgart 1990. Kart. DM 69,—; Ln. DM 128,—.

„Dieses Buch ist für Studenten und zugleich mit Studenten geschrieben“. So lautet der erste Satz des Vorwortes. Von der damit angegebenen Zielsetzung und Methode der Bearbeitung hat das Werk profitiert. Es zeichnet sich durch klare Gliederung, treffliche Diktion und gute Lesbarkeit aus. Geboten wird nicht so sehr eigene Forschungsarbeit, sondern eine Synthese aus Literatur und edierten Quellen. Der Aufbau des Werkes ist chronologisch, folgt also der Ereignisgeschichte, doch werden immer wieder Querschnitte eingebaut, die auf die Sozial- und Mentalitätsgeschichte eingehen und auf diese Weise den dargelegten Stoff „vertiefen“, im eigentlichen Sinne des Wortes.

Der Bogen der Darstellung spannt sich von der ausgehenden Antike bis zum Ausgang der Karolingerzeit. Die gewaltigen Entwicklungen und Veränderungen, die in diesem Zeitraum stattfanden, erlauben Verzeiche, welche die Kontinuität und

Identität der Kirche bzw. das Bleibende im Wandel erkennen lassen.

Das Buch vermittelt eine große Stofffülle. Als Beispiel für eine besonders eingehende Darstellung verweise ich auf das Kapitel über Irland, das sowohl die maßgeblichen Persönlichkeiten als auch die grundlegenden Strukturen kenntnis- und detailreich schildert, soweit dies eben aufgrund der Quellen und des Forschungsstandes möglich ist. Die Unterschiede zwischen der irisch-schottischen und der angelsächsischen Kirchenkonzeption, die sich u. a. in einer anderen Rolle der Klöster beim Diözesanaufbau zeigt, wird markant herausgearbeitet, desgleichen die Bedeutung der Synode von Whitby (664), die die Durchsetzung des „römischen“ Christentums in England — und in der Folge auch in Europa — wesentlich mitbestimmte.

Freilich enthält das Werk auch Abschnitte, die mir — bei meiner süddeutsch-österreichischen Sicht der Dinge — zu knapp ausgefallen sind. So wurde etwa die Vita Severini, eine der besten Quellen für das Christentum zur Endzeit des Römerreiches, zu wenig ausgewertet. Über Severin selbst finden sich ganze 14 Zeilen, noch dazu im Kleindruck. Noch knapper wird Virgil von Salzburg behandelt.

Das Literaturverzeichnis finde ich zu stark untergliedert. Sucht man einen bestimmten Autor, muß man an mehreren Stellen nachschlagen. Die Abbildungen weisen nicht immer die zu wünschende Qualität auf, sie erfüllen jedoch ihren Zweck als Illustration und zusätzliche Informationsquelle. Der Druck des Buches ist leider ziemlich klein, der eigentliche Kleindruck ist schon augentötend.

Zusammenfassend darf man sagen, daß das Werk für den Zweck, für den es gedacht ist, wertvolle Dienste leisten wird. Es ist wohl eine der besten Darstellungen zum Thema.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ KIRCHNER-FEYERABEND CORNELIA, *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof*. (Europäische Hochschulschriften /03). (355). Peter Lang, Frankfurt a. M. 1990. Brosch. DM 81,—.

Dieses Buch stellt für eine Dissertation eine sehr beachtliche Leistung dar. Teilweise Quellenarmut hat es zwar nicht erlaubt, eine umfassende Biographie Ottos von Freising vorzulegen; so sind z. B. die Kapitel über die vorbischöfliche Zeit eher dünn geraten. Wo jedoch die Quellen reicher fließen, gelingen der Verfasserin auch darstellungsmäßig sehr ansprechende Abschnitte; ich verweise u. a. auf das 5. Kapitel über die Beteiligung des Bischofs am 2. Kreuzzug. Auch das Wirken Ottos als Diözesan- und Reichsbischof, das ja das eigentliche Thema der Arbeit ausmacht, wird gut geschildert und belegt. Sehr markant wird der Aspekt des Reformers herausgearbeitet. Der merkwürdige Umstand, daß der Zisterzienser Otto vor allem ein Förderer der Chorherren war, wird — m. E. zutreffend — mit dem Umstand erklärt, daß bei letzteren die Bestrebungen zur Exemption von den Bischöfen recht gering waren, weshalb sie sich besser in die Diözesanorganisation einfügten als die Mönchsorden.

Eine Art Anhang stellen die informativen Kapitel über das Itinerar Ottos sowie über die urkundlichen Nachweise für den Bischof dar.

Hervorgehoben sei auch noch die gute Literaturkenntnis der Autorin. Freilich wird in den Anmerkungen manches Werk abgekürzt zitiert, das nicht in das Literaturverzeichnis aufgenommen wurde. Einige stilistische Mängel und Druckfehler fallen nicht besonders ins Gewicht. Bedauerlich ist das Fehlen eines Registers.

Insgesamt darf man sagen, daß diese reife Arbeit eine Forschungslücke schließt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ DINZELBACHER PETER/BAUER DIETER R. (Hg.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF, Heft 13). Schöningh, Paderborn 1990. (493, zahlr. Abb.). Brosch. DM 137,—.

Zugrunde liegen die Referate einer wissenschaftlichen Tagung in Weingarten (1985). Das neue Interesse für eine „Geschichte von unten“, die die Lebensformen und -einstellungen der kleinen Leute berücksichtigt, läßt hoffen, daß das aufgegriffene Thema auch einmal eine zusammenhängende Darstellung findet. Viel Material hierzu und viele weiterführende Hinweise enthält der zu besprechende Band. Der Bogen der Abhandlungen ist weit gespannt. Im Rahmen einer Rezension ist es leider nur möglich, exemplarisch einige Beispiele herauszugreifen.

P. Dinzeltacher gelingt es in seiner kenntnisreichen Einleitung, die Bedeutsamkeit der Thematik zu umreißen und einen Einstieg in die — vor allem fremdsprachige — Literatur zu vermitteln. Im folgenden geht es dann immer wieder um die Probleme Volksfrömmigkeit und Aberglaube, um die Schwierigkeiten der Abgrenzung, um Häresie und Magie. D. R. Bauer befaßt sich mit dem Prozeß der Verdinglichung als Konkretisierung geistlicher Inhalte vor allem am Beispiel der „terra sancta“. Der Mensch will dem Göttlichen begegnen, es sinnlich erfahren. So kommt es nicht nur zu den Pilgerfahrten ins Heilige Land, sondern auch zur Ausbildung von „loca sancta“ im eigenen Land. Vf. zeigt auf, wie sehr diese Tendenz „von unten“ her, vom Volk, getragen wird. A. Patschovsky erörtert die Frage, „wie man Ketzer wird“, und vertritt die Ansicht, daß heute als häretisch geltende Verhaltensweisen zu ihrer Zeit dies durchaus nicht gewesen sein müssen. Papalistische und konziliaristische Auffassungen etwa haben so lange nur als Parteiansichten zu gelten, bis eine der beiden Sichten der Kirche den Sieg davongetragen hat. Für die Zeit vorher lassen sich die Anhänger der einzelnen Gruppen nicht wie Ketzer und Rechtgläubige voneinander trennen. Ähnlich dürfte es bei den vom Passauer Anonymus berichteten „Mißständen“ im Umgang mit der Opfermaterie der Eucharistie sein, die noch in eine Zeit fallen, in der sich die „moderne“ eucharistische Frömmigkeit nicht voll durchgesetzt hatte.

G. Jaritz erschließt Bildquellen zur mittelalterlichen Volksfrömmigkeit. Er erörtert die Funktion der Bilder (Katechese. Belehrung) und öffnet dem Betrach-

Theologie und soziale Arbeit

Hermann Steinkamp

Sozialpastoral

1991, ca. 160 Seiten, kart. lam.,
ca. DM 22,—

Mit dem hierzulande noch wenig geläufigen und im praktisch-theologischen Sprachgebrauch relativ jungen Begriff „Sozialpastoral“ wird ein neues Paradigma christlich-kirchlicher Praxis und praktisch-theologischer Theoriebildung bezeichnet. Dieses Paradigma beginnt sich in Teilkirchen der Dritten Welt durchzusetzen. Sein Hauptmerkmal ist die Verbindung von subjektiver Betroffenheit angesichts des ungerechtfertigten Leidens von Menschen und von in Solidarität mit den Betroffenen betriebener Analyse.

Der Autor leistet diese Analyse im Blick auf die hiesige gesellschaftliche Situation, nennt die Maßstäbe einer kritischen Bewertung und reflektiert exemplarische Handlungsfelder einer Sozialpastoral (Arbeitslosigkeit, Jugendarbeit, Telefonseelsorge, Diakonische Gemeinde).

Norbert Glatzel/Heinrich Pompey (Hrsg.)
Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit?

Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre

1991, ca. 140 Seiten, kart. lam.,
ca. DM 22,—

Die Faszination der runden Zahl bringt auch Nachdenkliches hervor. Die Tatsache, daß es seit 100 Jahren Sozialzyklen der katholischen Kirche gibt, hat Theoretiker wie Praktiker veranlaßt, über die Bedeutung kirchlicher Soziallehre nachzudenken. Eine Tagung des Instituts für Praktische Theologie der Universität Freiburg in Verbindung mit der Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialwissenschaft und dem Deutschen Caritasverband wird in diesem Band dokumentiert. Die Grundsatzüberlegungen werden ergänzt und gespiegelt in einer praktischen Darstellung der wichtigsten Arbeitsfelder des Caritasverbandes.

Lambertus-Verlag GmbH
Postfach 1026
D-7800 Freiburg



ter die Augen für das Dargestellte und die dahinter stehende Absicht. Der Hinweis auf den „Gebetsgarten“, eine Schrift des 15. Jh.s, hätte ergänzt werden können durch einen Bezug auf die „Exerziten“ des hl. Ignatius, die ganz ähnlich mit der „Vergegenwärtigung“ des historischen Heilsgeschehens arbeiten. R. W. Scribner geht den Zusammenhängen von Magie und Aberglaube vor allem an einem Beispiel aus dem württembergischen Urach von 1529 nach. Es geht um ein „von Unholden versehrtes Kind“. Dabei spielen Sakramentalien (sakrale Gegenstände und Riten) eine große Rolle und erweisen die Verbreitung einer „volkstümlichen sakramentalischen Denkart in Deutschland am Ausgang des Mittelalters“. Der Beitrag wird übrigens ausgesprochen spannend dargeboten. E. Kovacs behandelt „spätmittelalterliche Traditionen in der österr. Frömmigkeit des 17. und 18. Jh.s“, wobei sie sich vor allem auf den Heiligenkult konzentriert. Ihre Ausführungen erhärten die These, die in der Barockfrömmigkeit einen wenigstens teilweisen Rückgriff auf mittelalterliche Ansichten und Praktiken erblickt. Darüber hinaus werden die Beziehungen von „religion royale“ und „religion populaire“ aufgezeigt, die dann im 18. Jh. zerbrechen. Unerfindlich bleibt, warum die Autorin unter den österreichischen Ländern mit starkem Krypto-protestantismus Oberösterreich unerwähnt läßt (410).

Diese Bemerkungen müssen genügen, um ein interessantes und vielseitiges Buch vorzustellen, dessen Lektüre sich lohnt. Die insgesamt 19 Abhandlungen sind geeignet, das Phänomen „Volksreligion“ von vielen Seiten her in den Blick zu bekommen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ HAUSTEINJÖRG, *Martin Luthers Stellung zum Zauberei- und Hexenwesen*. (Münchner Kirchenhistorische Studien, Bd. 2). Kohlhammer, Stuttgart 1990. (208). Ppb. DM 69,—.

Diese gründliche Untersuchung zeichnet sich sowohl durch eine angenehm lesbare Diktion als auch durch ein ausgewogenes Urteil aus. Der Autor beginnt mit der Darstellung der bisherigen Kontroverse über das Thema, wobei er auch über erschreckend unhistorische Sehweisen berichten muß, etwa wenn Soldan-Heppe 1880 (also zehn Jahre nach der päpstlichen Unfehlbarkeitserklärung!) im Hinblick auf die Hexenbulle Papst Innozenz' VIII. meinte sagen zu dürfen: „Indem nun die infallible Autorität des Papstes für den Hexenglauben eingetreten war, so kam jetzt das Unwesen der Hexenprozesse allerorten in Gang.“ Umgekehrt gibt es Stellungnahmen wie jene von Diefenbach, der die Auffassung vertrat, Luther habe durch seinen Manichäismus den Hexenwahn erst so richtig ermöglicht.

Nach einer sorgfältigen Analyse der Quellentexte im Werke Luthers gelangt H. zur Auffassung, daß sich Luthers Haltung nicht aus Einzeläußerungen ablesen läßt. Sonst müßte man ja sogar Thomasius, der noch 1702 schrieb: „Ich lobe, daß man diejenigen Zauberey und Hexen, die den Menschen auch nur auff verborgene Weise Schaden tun, am Leben strafft“, der Befürwortung der Hexenverfolgung zeihen. Beachtet man den Gesamtkontext, zeichnet sich etwa

dieses Ergebnis ab: Luther spricht zwar ein grundsätzliches Ja zu Hexenprozessen (womit auch schon sein Glaube an Hexerei ausgesprochen ist, den er mit seinen Zeitgenossen teilt), wendet sich aber gegen eine Hexenverfolgung von unten her, durch das Volk, womit zumindest ein Ansatz für die Eindämmung gegeben ist. Er ist auch ein Gegner jeder übertriebenen Hexenangst und -panik. „Luther hatte in der Hexenfrage ein Janusgesicht.“ Er stellte zwar auch innerhalb des Protestantismus die Prozesse nicht in Frage, äußerte aber auch schon „Gedanken, die von den späteren Bekämpfern der Prozesse aufgenommen werden konnten“. Somit erweist sich einmal mehr die Stellung Luthers zwischen Mittelalter und Neuzeit.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ NIGG WALTER, *Friedrich von Spee*. Ein Jesuit kämpft gegen den Hexenwahn. Bonifatius, Paderborn 1991. (106). Geb. DM 19,80.

Rechtzeitig zum 400. Geburtstag des Friedrich von Spee erschien diese posthum veröffentlichte Schrift des bedeutenden protestantischen Hagiographen W. Nigg. Es handelt sich um keine wissenschaftliche Abhandlung, doch wird Spee gut in seine Zeit hineingestellt und das Phänomen Hexenwesen eindringlich beschrieben. Der Kampf des Jesuiten Spee gegen diesen Wahn erfährt eine lebendige Darstellung. Spee hat persönlich an den damaligen Auseinandersetzungen so sehr gelitten, daß er schon in jugendlichem Alter graue Haare bekam. Seine „Cautio Criminalis“ wurde zum großen Mahnbuch des Jahrhunderts gegen eine abwegige Verirrung der Menschheit. Trotz der Kürze des Buches wären noch Straffungen möglich gewesen. Manche Passagen sind vor allem Rhetorik. Das Schlußkapitel „Einer, der die Wahrheit sagt“ ist einfühlsam, hätte aber ebenfalls Kürzungen vertragen, desgleichen die angefügte „Gedenkrede“ von W. Seidel, die W. Nigg als Menschen und Autor würdigt.

Insgesamt ist das kleine Buch jedoch gut geeignet, einen breiteren Leserkreis mit der Person und dem Werk Spees vertraut zu machen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ SCHINDLING ANTON/ZIEGLER WALTER (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*. Land und Konfession 1500–1650. Teil 2: Der Nordosten. (KLK 50). Aschendorff, Münster 1990. (233, 12 Karten). Kart. DM 49,80.

Die deutsche Konfessionslandschaft war weithin durch das jeweilige Bekenntnis der Landesherren und deren Religionspolitik bestimmt. Daher ist eine verständliche Vermittlung der komplizierten Territorialverhältnisse des alten Reiches überaus nützlich, will man den Ursprung der Konfessionen sauber studieren.

Angesichts der völlig unerwarteten jüngsten Entwicklungen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR bekommt das vorliegende Heft der KLK eine besondere Aktualität. Für den Leser aus den kompakteren

südöstlichen „Territorien“ und dem Westen wird der Band zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel.

H. Smolinski behandelt das Albertinische Sachsen (Dresden), M. Rudersdorf und A. Schindling Kurbrandenburg (Berlin), F. Schrader das Hochstift Magdeburg und Anhalt, F. Machilek Schlesien, W. Seegrün Schleswig-Holstein, F. Schrader Mecklenburg, R. Schmidt Pommern und Cammin, B. Poschmann Königlich Preußen und Ermland, I. Gundermann das Herzogtum Preußen.

Ich möchte an einem Beispiel zu zeigen versuchen, was die von den Herausgebern eingeschlagene Darstellungsmethode zu erhellen vermag: Die weithin gewaltlose Rekatholisierung des polnischen Adels durch die Jesuiten und die Entwicklung Polens zu einem Bollwerk der Katholizität sind ein bekanntes Phänomen, das hier aber in den Ursachen klar wird. Die verfassungsmäßige Schwäche des polnischen katholischen Königturns war eher hilfreich für die Rekatholisierung, denn die selbstbewußten Barone vergaben sich — anders als im Reich — dem König gegenüber wider, wenn sie wieder katholisch wurden. Andererseits war das schwache Königturn stark genug, den katholischen Klöstern und Kirchen im „königlichen“ Westpreußen rechtliche Schützenhilfe bei Rechtsstreitigkeiten zu leisten, wo es galt, von den Reformatoren übernommenen Kirchengut wieder zu restituieren. Ein gleiches vermochten z. B. die katholischen Habsburger in Österreich zunächst nicht. Der Leser erfährt, warum Danzig protestantisch blieb, das ostpreußische Ermland dagegen katholisch. Eine Besonderheit waren die aus dem Ordensstaat gebliebenen echten evangelischen Bistümer Samland und Pomesanien. Den aus Schwaben stammenden „österreichischen Reformator“ Paul Speratus, der zuletzt als evangelischer Bischof von Pomesanien wirkte, hätte man etwas genauer beschreiben sollen (224). Seine zitierte „Wirksamkeit“ in Österreich bestand in seiner am 1. Dez. 1522 in St. Stephan zu Wien gehaltenen Predigt gegen die Ordensgelübde. In Mähren konnte er dann dem Gefängnis entfliehen. Sein Salzburger Aufenthalt als Notar noch unter Erzbischof Leonhard von Keutschach 1517/18 vor seiner Bestallung zum Domprediger in Würzburg ist offensichtlich noch nicht durch evangelische Werbetätigkeit gekennzeichnet.

Salzburg—Wilhering Gerhard B. Winkler

■ RIDLEY JASPER, *Heinrich VIII.* Eine Biographie. (516, mehrere Abb.). Benziger, Zürich 1990. Geb. DM 58,—/sfr 54,—.

Das Buch bietet zwar keine neuen Forschungsergebnisse, wurde jedoch aufgrund einer guten Kenntnis der Literatur und der gedruckten Quellen geschrieben. Die Darstellung ist lebendig und angenehm lesbar, was auch für die deutsche Übersetzung von G. Burkhardt und W. Ströle gilt. Vor dem Hintergrund der Zeit werden das Leben und das Agieren des englischen Königs markant herausgearbeitet. Auch seine entscheidende kirchenpolitische Rolle wird deutlich gemacht. Der junge, begabte und lebenswürdige Heinrich wird dem späteren skrupellosen und berechnenden Herrscher, dem es letztlich nur noch um ihn selbst ging, gegenübergestellt.

Einen Mangel des Buches sehe ich in den Überschriften, die den Inhalt zu wenig erschließen. Ein Beispiel: Unter dem Titel „Bruch mit Rom“ werden gerade die für dieses Thema wirklich einschneidenden Ereignisse nicht geschildert; diese finden sich in anderen Kapiteln, bei denen die Überschrift keinen diesbezüglichen Hinweis enthält. Mit der Beigabe von Untertiteln hätte sich dieses Problem leicht lösen lassen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ STRÄTZ HANS-WOLFGANG (Bearb.), *Landtafel des Erzherzogtums Österreich ob der Enns*. 1. Band: Verfaßte Landtafel von 1616 und Corrigierte Landtafel von 1629. (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs Bd. 17). (XXXIV u. 617, 10 Tafeln.) OÖ. Landesarchiv, Linz 1990. Ln. S 980,—.

Die sogenannte Landtafel stellt eine der bedeutendsten rechtshistorischen Quellen des Landes Oberösterreich dar. Dem Bearbeiter ist es gelungen, den authentischen Text der Fassungen von 1616 und 1629 zu ermitteln. Zwischen den beiden Daten liegen wichtige Ereignisse, die nicht ohne Auswirkung auf die Landtafel geblieben sind. Standen 1616 bei der Textierung noch die katholischen Prälaten den protestantischen Herren und Ritters gegenüber, so läßt sich 1629 das Eingreifen der landesfürstlichen Regierung gegen die Stände feststellen.

Das Gesetzbuch betrifft das Prozeßrecht (Teil I—II), das Privatrecht (III—V) und das Lehenrecht (VI). Die Erschließung durch ein eingehendes Register macht die gewinnbringende Benützung erst möglich. Dieser Index läßt aber auch erkennen, wie vielfältig die kodifizierten Materien sind und wie einschlägig das Gesetzeswerk z. B. auch für den Bereich von Kirchenrecht und Kirchengeschichte ist. Als Beleg seien nur einige Stichworte genannt: Abt, Äbtissin, Beneficiat, Kirche, Kirchengut, Pfarrer, Prälat. Dem Bearbeiter, Univ.-Prof. Strätz, Ordinarius für Rechtsgeschichte, Kirchenrecht und Bürgerliches Recht an der Juristischen Fakultät der Universität Konstanz, der sich seit 1975 mit der Landtafel beschäftigte, gebührt Dank für seine mühevollen Arbeit. Ein geplanter zweiter Band wird die Geschichte der Textentwicklung behandeln und auch der näheren Erschließung des Werkes dienen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ NEUSSELMAR/POLLET J. V. (Hg.), *Pflugiana*. Studien über Julius Pflug (1499—1564). Ein internationales Symposium. (rst, 129). Aschendorff, Münster 1990. (XII, 243, 13 Abb.). Kart. DM 78,—.

Der Band ist das Ergebnis eines wissenschaftlichen Symposiums, das 1985 dem Humanisten, Diplomaten, Vermittlungstheologen und Naumburger Bischof in Münster gewidmet war. Pflug gehörte jener Generation von Staatsmännern und Theologen an, die noch meinten, im Sinne des Erasmus durch gelehrte Auseinandersetzung und „freundschaftliches Zwiegespräch“ (colloquium familiare) die Kirchenspaltung beheben zu können. Pflug war maßgeblich am Regensburger Religionsgespräch und der ebendort gefundenen Einheitsformel über die Rechtfertigungsfrage beteiligt. Das war noch im

Sonntag . . . warum?



Angesichts der zunehmenden Gefährdung des christlichen Sonntags durch die Erfordernisse der modernen Industriegesellschaft — Sonntagsarbeit und verändertes Freizeitverhalten sind hier nur einige Stichworte — stellt sich die Frage nach der Begründung und dem Sinn des wöchentlichen Ruhetages neu. Es geht um das Problem, wie das Verhältnis von Sabbat und Sonntag und die Heilighaltung des Sonntags aus dem Alten und Neuen Testament zu begründen sind. Die vorliegende Studie hat sich diesem Problem gestellt: Der Autor untersucht nicht nur Entstehungsgeschichte und Bedeutung von Sabbat und Sonntag, sondern auch die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Aus der fundierten, systematischen und lückenlosen Befragung der Heiligen Schrift entsteht so eine Theologie des Sonntags mit ganz neuen Impulsen.

Jahre 1541 möglich. Die erasmische Utopie von der friedlichen Weise konfessioneller Wahrheitsfindung erwies sich als politisch undurchführbar; was nicht bedeutet, daß die Unrecht hatten, die sie versuchten. Das Symposium beschäftigte sich vor allem mit folgenden Problemen: den konkreten Beziehungen zwischen Reformatoren und katholischen Humanisten (R. Stupperich), dem Einfluß der Schriften des Erasmus (U. M. Kremer, W. Kaliner), dem kontrovers-theologischen Stellenwert der Einigung in der Rechtfertigungslehre (J. V. Pollet, P. Simoncelli). Dazu kam noch die Behandlung stilistischer und bürgerlicher Fragen (D. F. S. Thomson, K. A. Neuhausen, E. Neuss).

Simoncelli konnte mit dem Material aus italienischen Archiven detailliert zeigen, daß italienische Theologen und Prälaten das Entgegenkommen der Vermittlungstheologen wie Pflug in Regensburg verurteilten. Die verschiedenen Prozesse gegen Vermittlungstheologen von Contarini, Morone und Pole wurden als unmittelbare Folge dieser Konzessionen betrachtet (93ff). Pollet, der Herausgeber der Briefe Pflugs, bietet aufschlußreiches Material aus den unedierten Schriften des Namburger Bischofs. Aus ihnen wird ein sachkundiges Ringen um die Gedankenwelt der Reformatoren ersichtlich. Darüber, daß Pflug uneingeschränkt im Rahmen der katholischen Lehrtradition stand, kann kein Zweifel bestehen. Nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 traten die konfessionellen Abgrenzungen immer mehr ins Blickfeld. Auch mit alten Erasmianern wie Melancthon hörten die Kontakte auf. Die Hoffnung auf Wiedervereinigung war auf eineinhalb Jahrhunderte begraben.

Die versammelten Aufsätze sind bemerkenswerte Beiträge zur Geschichte der ökumenischen Frage.
Salzburg—Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ WÜRDINGER HANS, *Das Passauer Domkapitel nach seiner Wiedererrichtung im Jahre 1826 (recte 1821) bis zum Jahr 1906*. (Dissertationen, Theol. Reihe Bd. 36). EOS, St. Ottilien 1989. (498). Brosch. DM 52,—.

Diese materialreiche Dissertation stellt einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des Passauer Domkapitels, aber auch zur Passauer Bistumsgeschichte dar. Die Konzeption ist im wesentlichen gut gelungen. Nach einem Abschnitt über die Domkapitel in Bayern im allgemeinen wird der geschichtliche Rahmen abgesteckt. Der Reichsdeputationshauptschluß und seine Folgen, die Neuerrichtung der Domkapitel, die Übergangszeit zwischen dem Ende des Fürstbistums Passau und die Neuerrichtung der Passauer Diözese sowie ihres Domkapitels wird im Zusammenhang mit den jeweiligen Bischöfen geboten, was mir zulässig zu sein scheint, weil der Konnex zwischen Bischof und Domkapitel notwendigerweise stets sehr eng war. Stellenweise tritt freilich das eigentliche Thema der Studie zu sehr in den Hintergrund, so wenn z. B. die Einführung der Redemptoristen in Bayern ausführlich behandelt wird (155–157), nur weil Bischof Hofstätter diesbezüglich einmal das Domkapitel befaßt hat. Auch die

Viten der Bischöfe sind von der Zielsetzung der Arbeit her zu umfangreich geraten, so interessant sie in sich auch sein mögen. Angefügt sind Abschnitte über den Anteil des Domkapitels an der Diözesanregierung, das Domkapitel als Körperschaft eigenen Rechts und dessen Anteil an der Seelsorge. Ein Exkurs über die Bestellung von Domkapitular Pechmann zum Weihbischof beschließt den eigentlichen Hauptteil des Buches etwas abrupt. Die Zusammenfassung, deren klassischer Ort im Anschluß an dieses Kapitel gewesen wäre, wird nämlich erst nach Biographien der Mitglieder des Domkapitels geboten.

Die Arbeit besticht durch ihre Quellennähe. Freilich werden oft so lange Zitate aus Quellen oder Literatur geboten, daß die eigentliche Darstellung etwas darunter leidet. Bedauerlicherweise sind ziemlich viele Druckfehler stehen geblieben, auch stilistische Mängel finden sich. Eine auf dem Titelblatt und Umschlag (I) falsch angegebene Jahreszahl wird durch einen eingeklebten Zettel korrigiert. S. 37 endet mitten im Satz. Im Literaturverzeichnis vermisste ich das Buch von M. Liebmann, *Die Domherren von Graz-Seckau*, während (in ungeschickter Zitationsweise) auf eine Arbeit zum selben Thema von J. Reinisch verwiesen wird. Auf die Passauer Bistumsmatrikeln wird einige Male Bezug genommen, ohne daß diese irgendwo angeführt wären.

Zu Lasten des Verlags gehen der wenig augenfreundliche Druck und der ungeschickte Umbruch (manchmal findet sich auf einer Seite nur eine einzige Zeile). Wenn man schon eine so kleine Drucktype gewählt hat, so hätte man zumindest die Gliederungsprinzipien (Überschriften und Zwischenüberschriften) markant hervorheben sollen. Die Anmerkungen sind durch ihre Anbringung am Schluß des Buches nicht besonders leicht benutzbar.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ HERZOG RUDOLF (†) und PFYL OTHMAR (Bearb.), *Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenburg und Heinrich Zschokke*. (Quellen zur Schweizer Geschichte, NF III. Abt., Bd. X). (433). G. Krebs, Basel 1990. Ln.

Der Korrespondenz zweier bedeutender Persönlichkeiten wird man von vornherein mit Interesse begegnen. In diesem Fall kommt dazu, daß es sich um den Briefverkehr eines überzeugten liberalen Katholiken und Priesters (Wessenburg) mit einem entschiedenen liberalen Protestanten und Freimaurer (Zschokke) handelt. Die beiden Persönlichkeiten blieben trotz unterschiedlicher Weltanschauung „mehr als vier Jahrzehnte lang in Freundschaft und Dialog verbunden“ (30). Es fallen markante Sätze, die nicht nur die Zeit reflektieren, sondern die auch erkennen lassen, was die beiden verband: die Toleranz und die Absage an jeden Konfessionalismus und Radikalismus. Da nimmt etwa Zschokke zum „Kölner Ereignis“ Stellung, nennt den Erzbischof von Köln einen fanatischen Ultramontanen und wirft die Frage auf: „... aber da ein Bischof so, ein Andrer anders entscheidet, weiß ich nicht, da Alle recht haben, wo zuletzt die Kirche bleibt“ (170). Und ein Wessenburg repliziert: „Die absolutistischen Übertreibungen eines De

Maistre, Bonald, Lamennais, Görres etc. haben ungemeinen Schaden angerichtet“ (172). Hier ist nicht der Platz, die Beispiele zu vermehren; das ausgewählte muß genügen, Interesse zu wecken.

O. Pfyll stellt in seiner Einleitung die Briefautoren vor und informiert über die Edition. Leider wurde in den Kurzbiographien unterlassen, die Beziehung zwischen Wessenberg und Zschokke herauszuarbeiten. Auch bei den Briefen hätte man durch vorangestellte Kurzregesten dem Leser entgegenkommen können. Davon abgesehen, ist diese Ausgabe einer wertvollen Quelle für eine kirchengeschichtlich interessante Zeit sehr zu begrüßen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ BUSSCHE ALBRECHT v. d., *Ritterakademie zu Brandenburg*. Lang, Frankfurt a. M. 1989. (276, zahlr. Abb.). Ppb. DM 78,—.

Das Werk, das zugleich eine Geschichtsdarstellung und ein Erinnerungsbuch sein will, behandelt die renommierte Ritterakademie zu Brandenburg, die von 1705 bis 1945 bestand. Viele Fragebogen konnten hierfür ausgewertet werden. Das Ergebnis ist leider keine geschlossene Darstellung, sondern eher eine (wertvolle) Materialsammlung, die noch der konsequenten Auswertung bedarf. Die zahlreichen Abbildungen kommen auf dem schlechten Papier zu wenig zur Geltung.

Wer sich die Mühe der aufmerksamen Lektüre macht, erhält viele interessante Einblicke. Wir erleben ein spartanisches Erziehungssystem, das seine wertvollen Früchte gezeitigt hat, freilich auch in vielen Bereichen dem Menschen, seinen Anlagen, Interessen und Begabungen, zu wenig Rechnung getragen hat. Im Rahmen der vorliegenden Zeitschrift ist besonders auf die vielen Parallelen dieser evangelischen Anstalt zu katholischen Internaten hinzuweisen. Das fängt schon beim negativen Menschenbild an, wie es z. B. einem Ausspruch König Friedrich Wilhelms I. zugrundeliegt: „Ein Zögling muß immer beschäftigt und beaufsichtigt werden, weil der menschliche Wille ohnehin zur Schläffheit und allem Bösen geneigt ist“ (um 1710). Ganz Ähnliches kann man im Seminardekret des Konzils von Trient (1563) nachlesen. Die hier zum Ausdruck gebrachte Einstellung findet ihren Niederschlag in einer bis ins einzelne geregelten Tagesordnung. 1859 z. B. mußte man in Brandenburg schon um 4.45 Uhr aufstehen, hatte nach dem Frühstück und Morgengebet, wofür zusammen nur 15 Minuten Zeit waren, bereits eine Stunde Studium, bevor um 8 Uhr der Unterricht begann. Auch für das Mittagessen war nur eine Viertelstunde vorgesehen, ein Abendessen scheint überhaupt nicht auf. Ein Hauptziel der Formung der Zöglinge war die Hinführung zum „unbedingten Gehorsam“. Hinsichtlich einer überstrengen, auf den Menschen zu wenig Rücksicht nehmenden Erziehung haben die Kirchen einander jedenfalls nichts vorzuwerfen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ DESSL REINHOLD JOHANN O.CIST., *Theobald Grasböck (1846—1915)*. Das Wirken des Wilheringer Abtes im Dienste der Österreichisch-Ungarischen Zisterzienserkongregation. (Analecta Cisterciensa Bd. 45). (S. 121—275, 16 Tafeln). Rom 1989. Kart.

Diese in Linz approbierte Dissertation zur Erlangung des theologischen Doktorgrades stellt vor allem die Tätigkeit des Wilheringer Abtes als Generalvikar der Österreichisch-Ungarischen Zisterzienserkongregation in den Vordergrund.

Die kirchliche Restauration des 19. Jahrhunderts erfaßt jene österreichischen Klöster, die der josephinischen Klösteraufhebung entgangen waren. Nach einer Apostolischen Visitation durch Kardinal Schwarzenberg waren die Zisterzienserklöster Österreichs 1859 in Prag zu einer Kongregation zusammengefaßt worden. Ein Menschenalter später, 1892, wurde Theobald Grasböck zum Abt von Wilhering und im darauffolgenden Jahre, 1893, als jüngster der Stiftsvorstände zum Generalvikar der Kongregation gewählt. Er war somit engster Mitarbeiter von Generalabt Leopold Wackarz, dem Abt von Hohenfurth. Relikte josephinischen Gedankengutes hat es aber damals noch immer gegeben; Bischof Doppelbauer etwa wollte zur Abtwahl 1892 einen Kommissar entsenden und auch das Vetorecht in Anspruch nehmen, was der damalige Prior Grasböck über eine Intervention bei Generalabt Wackarz und bei der Kongregation für Bischöfe und Ordensleute in Rom verhindern konnte. So paarten sich in Grasböck das Verständnis für eine Reform seines Ordens mit seinem Selbstbewußtsein und einem wachen Sinn für eine lebendige Autonomie seines Ordens.

Das waren wichtige Voraussetzungen für seine Tätigkeit als Generalvikar seines Ordens, ein Amt das er von 1893 bis zu seinem Tod im Jahre 1915 ausübte. Welches waren die Hauptprobleme dieser 22 Jahre? Die von den Trappisten gewünschte Wiedervereinigung mit den Zisterziensern wurde von allen Stiftsvorständen abgelehnt, die Bestrebungen dahinter waren aber bis zur Neugründung des Frauenklosters der Kongregation „Porta Coeli“ in Mähren im Jahre 1901 spürbar. Ein dominierendes Problem war auch die Frage der Ordensorganisation, vor allem die von Rom gewünschte Residenzpflicht des Generalabtes in Rom, sowie der Resignationszwang für den Generalabt auf seine eigene Abtei. Diese beiden Maßnahmen bedeuteten eine Benachteiligung der Österreichisch-Ungarischen Kongregation, der stärksten und der finanzkräftigsten aller Zisterzienser-Kongregationen. Weitere Aufgaben des Generalvikars bestanden in der Visitationstätigkeit und der Sorge um die einzelnen Klöster (Heiligenkreuz, Hohenfurth, Lilienfeld, Mariastern, St. Marienthal, Mogila, Ossegg, Porta Coeli, Rein, Schlierbach, Stams, Szczyrzyc, Wilhering, Zirc, Zwettl). Wesentlich war Grasböcks Anteil an der Neubesiedelung von Porta Coeli und das Bemühen um die Errichtung einer Missionskongregation der Zisterzienser.

Abt Grasböck war aber nicht nur innerhalb seines Ordens „eine bemerkenswerte Gestalt“; er spielte auch in der oberösterreichischen Landespolitik als Landtagsabgeordneter und als Mitglied des Landes-

ausschusses eine prominente Rolle; insbesondere auch im Jahre 1898, da ihn Statthalter Puthon für den Posten eines Landeshauptmannes in Vorschlag brachte, den aber dann Dr. Alfred Ebenhoch erhielt. Grasböcks Tagebücher gewähren wertvolle Hinweise auf die gesplante Situation der damaligen Katholisch-Konservativen und der aufstrebenden Christlichsozialen. Hier stand Grasböck — damals erst 52 Jahre alt — ganz auf der Seite der Konservativen; der neun Jahre jüngere Ebenhoch gewann nicht nur das Rennen um den Posten des Landeshauptmannes, sondern wurde zum großen Brückenbauer zu den Christlichsozialen und zu Dr. Karl Lueger. Der Kleinhäuslersohn Grasböck aber wurde Verfechter der immer mehr dahinschmelzenden Rechte bzw. Vorrechte des großen Grundbesitzes; den Übertritt der Katholischen Volkspartei zu den Christlichsozialen nach der Wahl von 1907 sah er in gewisser Weise als Verrat an den Wählern an.

Die sehr sorgfältige Arbeit, die Prof. Rudolf Zinnhobler umsichtig betreut hat, gibt vor allem einen guten Überblick über die religiösen Verhältnisse um die Jahrhundertwende und des Zisterzienserordens in dieser Zeit; sie krankt gelegentlich daran, daß sehr wichtige Informationen (etwa Fußnote 160) in Anmerkungen zu finden sind und nicht im Text erscheinen.

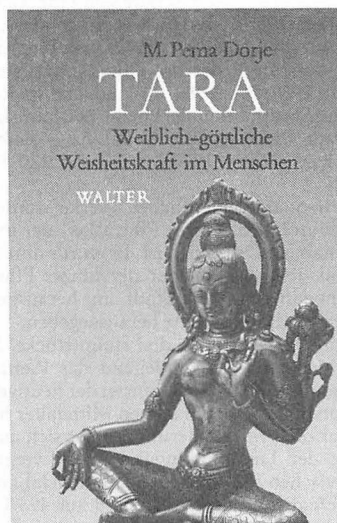
Linz

Harry Slapnicka

■ ARCHIV DER STADT LINZ, *Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1989*. (287, zahlr. Abb.). Stadt Linz, Linz 1991. Brosch.

Unter Berücksichtigung der Provenienz dieser Zs. können hier nur jene Artikel besprochen werden, die kirchlich einschlägig sind. Das trifft für den Beitrag von Chr. Promitzer und F. Speta über „Naturgeschichte im josephinischen Linz“ deswegen zu, weil der darin behandelte I. Schiffermüller, der Gründer des ersten botanischen Gartens in Linz, Jesuit und Direktor des Nordicums war. In seinen alten Tagen übernahm er noch Pfarre und Dekanat Waizenkirchen. Der hervorragende Naturwissenschaftler wird hier eingehend geschildert, seine übrigen Aufgabenbereiche kommen ebenfalls ausführlich zur Sprache. Der Artikel von K. Tweraser über Dr. C. Beurle, den Apostel Schönerers, geht ein auf die komplexe, auf Bischof Rudigier folgende Situation in der Stadt Linz, in der die Liberalen allmählich von den Deutschnationalen verdrängt wurden. H. Bahr hat seinerzeit diese Periode mit den Worten charakterisiert: „Der Liberalismus ist aus, eine neue Zeit bricht an, Platz für uns!“ Die sorgfältige Studie stellt einen wertvollen Beitrag zur Erforschung des ausgehenden 19. Jh. dar. Die umfangreichste Arbeit stammt von E. Schmutz. Es handelt sich um ihre Dissertation „Studien zur Linzer Musikgeschichte vor und nach 1945“, in der auch der „sakrale Musikalltag“ ausführlich zur Sprache kommt. Neben F. X. Müller, F. Neuhofer, G. Wolfgruber, H. Kronsteiner u. a., wird vor allem das Werk und Wirken von J. Kronsteiner ausgiebig gewürdigt. Einige Korrekturen in der Terminologie sind anzubringen. Was mit dem „Privatinstitut des Bischöflichen Ordinariates“ (158) gemeint ist, geht aus dem Zusammenhang nicht her-

Ein bedeutungsvolles Buch über das Weiblich-Göttliche im Menschen



172 Seiten mit 20 Abbildungen
Broschur DM 29,80

Die buddhistische Göttin TARA ist Sinnbild für den weiblichen Aspekt göttlicher Weisheitskraft im Menschen. Die ernsthafte Beschäftigung mit ihr erweist sich als sehr hilfreich für die innere Entwicklung und Entfaltung der Persönlichkeit.



WALTER-VERLAG

In jeder Buchhandlung

vor. Die „Theologisch-philosophische Lehranstalt“ (160) hieß tatsächlich „Philosophisch-theologische Lehranstalt“. Statt „Volksliturgie“ findet sich S. 164 Anm. 166 der Ausdruck „Volkslied-Liturgie“. Sieht man von diesen kleinen Unschärfen ab, bietet der Beitrag einen wertvollen Überblick zum Thema. Sehr zu begrüßen ist die Beigabe eines Personenregisters.

Linzer

Rudolf Zinnhobler

■ EBNER JOHANNES/PFAFFERMAYR FRANZ/ZINNHOBLER RUDOLF, *Linzer Pfarratlas*. (Linzer Forschungen, Bd. 3/1). Archiv der Stadt Linz, Linz 1990. (110, zahlr. Karten u. Abb.). Kart. S 280.—. Systematisch wird in Linz unter Prof. Rudolf Zinnhobler die Diözesangeschichte durchforscht und aufgearbeitet. Aus den letzten Jahren seien allein an Werken erwähnt, die den Rang von Nachschlagewerken besitzen: „Die Bischöfe von Linz“ (mit rund 430 Seiten, 1985), dazu im Rahmen des „Neuen Archivs für die Geschichte der Diözese Linz“ die Biographie der Mitglieder des Domkapitels seit 1945 (NAGDL 1987/88—1989/90) und jetzt im Rahmen des Linzer Stadtjubiläums „Linz — 500 Jahre Landeshauptstadt“ das Werk „Kirche in Linz — die Inhaber der Pfarren (1785—1990)“ mit rund 230 Lebensbildern.

Diese personalgeschichtlichen Werke werden nun ergänzt durch den „Linzer Pfarratlas“, der in dieser Art einmalig in Österreich ist. Er wurde ähnlich wie der Band über die Inhaber der Linzer Pfarren in Zusammenarbeit mit der Stadt Linz herausgebracht und vom Stadtarchiv Linz herausgegeben.

Der Band gliedert sich in drei Hauptstücke. Rudolf Zinnhobler behandelt einleitend das Werden der Pfarrorganisation in den Grenzen der heutigen Landeshauptstadt. Seit dem frühen Mittelalter hat sich nicht nur die Pfarrgliederung, es hat sich auch der Umfang der Landeshauptstadt stark vergrößert, allein zwischen 1837 und 1938 (aus dem Jahr mit den letzten Eingliederungen) von 5,98 auf 495,11 km². Das flächendeckende Pfarrnetz ist erst ein Ergebnis des Investiturstreits im 11. Jahrhundert; aus den damaligen zwei Vollpfarren und drei Sprengeln mit einer gewissen pfarrlichen Selbständigkeit wurden dann — und dies ist der zweite große Sprung — in der Pfarregulierung Kaiser Josephs II. neun Seelsorgsprengel, wenn auch nicht alle im Status einer Vollpfarre. Den dritten und vorerst letzten Sprung brachte die nationalsozialistische Zeit und die folgenden ersten Nachkriegsjahre mit der starken Konzentration im oberösterreichischen Zentralraum. Nach dem Tode von Bischof Gföllner errichtete Kapitelvikar und Weihbischof Fließner nicht weniger als 54 Kaplanien und 14 Kooperator- bzw. Pfarrexposituren, was auf Linzer Boden eine Verdreifachung der Pfarren auf 27 zur Folge hatte. (Dabei muß man den Exponenten der Deutschen Wehrmacht eine korrekte Haltung gegenüber manchen Eskapaden von Gauleitern der NSDAP bescheinigen). Nachdem 1939 der österreichische Religionsfonds aufgelöst worden war, führt dies zum Wegfall der meisten Patronate und dazu, daß diese Pfarren in solche freier bischöflicher Verleihung umgewandelt werden konnten. Sie-

ben dieser Pfarren (oder 25 Prozent) werden von geistlichen Orden betreut, davon allein drei vom Stift St. Florian.

Neben diesem Grundsatz-Kapitel folgt ein kurzer Abschnitt über die Dekanats-Gliederung, vorerst innerhalb der Dekanatsstruktur der Diözese Passau und dann innerhalb der Dekanatsstruktur der Diözese Linz, von Franz Pfaffermayr. Auch dieser kurze Abschnitt ist mit Karten gut illustriert.

Schließlich wird — als umfangreichster Beitrag — das gegenwärtige Pfarrnetz von Johannes Ebner und Franz Pfaffermayr dargestellt. Neben jeweils einem zusammenfassenden Beitrag über die Pfarre findet man eine Karte des Pfarrgebiets (mit Hinweisen, welche Pfarrgebiete wann abgetreten wurden bzw. welche Bereiche hinzukamen), Hinweise über die Quellen zur Pfarrgeschichte und die einschlägige Literatur. Bei der Pfarre St. Konrad müßte noch der Band von Erika Hamann „Der Froschberg — Eine Linzer Stadtteilsgeschichte“ (Linz, o. J.) berücksichtigt werden, der auch eine illustrierte „kleine Pfarrhofchronik“ enthält. Von den jeweiligen Pfarrkirchen findet man zumindest ein Foto, auch von der inzwischen aufgelösten Pfarre St. Peter (heute VOEST-Gelände). Gelegentliche Gegenüberstellungen historischer und zeitgenössischer Bilder sind besonders reizvoll.

Beigefügt ist, wenn auch in vereinfachter Form, eine Übersicht, der im Linzer Bereich wirkenden 8 anderen christlichen Kirchen; für diesen Beitrag war Monika Würthinger zuständig.

Ein Zweifarbandruck, dazu eine gute und geschickte graphische Gestaltung, helfen mit, diesen „Linzer Pfarratlas“ praktisch, übersichtlich und nützlich zu machen.

Linzer

Harry Slapnicka

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

■ BIESINGER ALBERT/SCHREIJACK THOMAS (Hg.), *Religionsunterricht heute*. Seine elementaren theologischen Inhalte. (269). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1989. Kart. DM 19,80.

Die Frage nach dem „Elementaren“ stellt sich heute für alle, die sich als Vermittler der tradierten Offenbarung, bzw. der anzubietenden Heilsbotschaft wissen, in je steigender Dringlichkeit. Um dem folgenschweren Verhängnis der Beliebigkeit, der eingeengten subjektiven Akzentsetzung und der zusammenhanglosen Weitergabe einzelner Glaubenswahrheiten zu entgehen, bedarf es der Herausarbeitung der tragenden Glaubensinhalte, bezogen auf ihre verbindende Mitte und in Korrelation zu den jeweiligen Adressaten.

Der vorliegende Sammelband sucht dieser unverzichtbaren religionspädagogischen Aufgabe zu entsprechen. Die Autoren der einzelnen Beiträge sind sich dabei wohl bewußt, daß sie vor allem die fachwissenschaftliche Ebene aufgreifen und die anderen beiden ebenso wichtigen Ebenen, die gesellschaftliche Lebenswelt und die biographische Situation nur

mehr berühren können. Diese Aufgabe kann ja nicht zentral und ein für allemal gelöst werden, sondern ist je neu vom Vermittler auf die konkreten Bedingungen hin zu bedenken.

Es ist das große Verdienst des Institutsvorstands der Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät Salzburg, die Vertreter der einzelnen theologischen Disziplinen in fächerübergreifenden Lehrveranstaltungen veranlaßt zu haben, die spezifischen wesentlichen und unverzichtbaren Inhalte zu erheben und zu begründen. In der Endredaktion des Sammelbandes wurden aber auch didaktische, entwicklungs- und lernpsychologische, sowie human- und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse berücksichtigt, so daß aus all dem eine Gesamtgestalt religionspädagogischen Handelns in Umrissen erwachsen konnte. Es geht m. a. W. darum, möglichst klar herauszuarbeiten, welche die tragenden Glaubenselemente sind, um von dieser Basis aus den Lebensbezug zum konkreten Adressaten und Wege zum Glauben in heutiger Zeit zu erschließen.

Im einleitenden Beitrag nimmt A. Biesinger die Konzeption von K. E. Nipkow zum Ausgangspunkt, der die Frage nach den elementaren Inhalten im Verlangen nach Gewißheit, Einfachheit, Überzeugungskraft und Verständlichkeit begründet sieht. Im angeführten „Exodus“-Beispiel macht er sodann recht gut deutlich, daß und wie die fachwissenschaftliche mit der gesellschaftlichen und biographischen Elementarisierung vernetzt werden muß — eine überaus anfordernde Aufgabe, die man beileibe nicht als bloße „Verpackung“ theologischer Inhalte betrachten kann. Hier wird auch sichtbar gemacht, wie überraschend vielfältig ein einziger theologischer Inhalt sachgerecht und lebensgerecht vermittelt werden kann. Alle folgenden Beiträge sind von namhaften Vertretern der einzelnen theologischen Disziplinen verfaßt und richten sich großteils nach einem vorgegebenen Frageraster, so daß sich gute Vergleichsmöglichkeiten ergeben.

Abgerundet wird der Sammelband durch Darlegungen zur Lage und rechtlichen Stellung des Religionsunterrichts in der BRD und in Österreich.

Aufgrund des hochaktuellen Anliegens einer umfassenden Elementarisierung in Unterricht und Verkündigung ist diese Publikation trotz der sicherlich noch weiter zu entwickelnden Ansätze als überaus hilfreich und grundlegend für Studierende wie für alle in Religionsunterricht und Gemeindepastoral Tätigen zu bezeichnen und demnach auch zu empfehlen.

Linz

Franz Huemer

■ BIESINGER ALBERT/TZSCHEETZSCH WERNER (Hg.), *Das Geheimnis erspüren — zum Glauben anstiften*. Eine Geburtstagsgabe für Günter Biemer. (288). Herder, Freiburg. Geb. DM 58,—.

Was hat der Glaube mit dem Lernen zu tun und wie ist „gemeinsam glauben lernen in unserer Zeit im Überschneidungsfeld missionarischen und pädagogischen Handelns der Kirche“ möglich, fragt K. E. Nipkow im Eröffnungsartikel des Sammelbandes, den G. Biemers Kollegen und Wegbegleiter einleiten. G. Stachel greift mit der Interpretation der „Reden der Unterweisung Meister Eckhardts“ im Hinblick

auf einen zeitgemäßen Weg in die Tiefe ein für die katechetische Literatur ungewöhnliches Thema auf. Der Beitrag provoziert über (religions-)pädagogische Selbstverständlichkeiten (wie Glaube als Identitätssuche u. ä.) hinaus ein kritisches Nachdenken, wie der Friede, den wir haben oder der uns fehlt, zu einem Kriterium religionspädagogischer Praxis werden könnte. Auch der Beitrag von G. Biemers Lehrer und Kollegen H. Fries zur „Ökumene gestern — heute — morgen“, der den Weg des ökumenischen Dialogs nachzeichnet, sprengt den traditionellen religionspädagogischen Rahmen und verweist auf ökumenische Lernchancen in Gegenwart und Zukunft. Der zweite Beitrag des letztgenannten Autors zeichnet das Lebenswerk G. Biemers als bedeutenden Newman-Forscher nach. Weitere Beiträge in der „Lehr- und Lerngemeinschaft“ G. Biemers sind den „Tübinger Grundfragen“ (H. P. Siller), der Bedeutung der Bilder für das Glaubenslernen anhand der Bilder von R. P. Litzener (A. Häuser), dem „Glauben als Beziehungswissen“ (A. Biesinger), dem „Verhältnis von Christentum und Judentum in der religiösen Erziehung“ (P. Fiedler), der „Evangelisierung als Aufgabe kirchlicher Jugendarbeit“ (W. Tzscheetzsch), den „Wegen zu einer neuen Praxis, zum Glauben anzustiften“ (B. Kraus), dem „Mündigsein in Zeiten verordneter Unmündigkeit“ (J. Maier) bis hin zur „Religionspädagogik aus der Sicht eines kirchlichen Schulamtes“ (G. Jerger/B. Krauter) gewidmet. Eine von A. Gütthlin und K. Ritter erstellte Bibliographie der Werke G. Biemers (253 Titel) ergänzt den reichhaltigen Sammelband religionspädagogischer Grundanliegen G. Biemers, der gleichzeitig wesentliche Schwerpunkte der heutigen Religionspädagogik repräsentiert. Der Buchtitel „Das Geheimnis erspüren — zum Glauben anstiften“ und das Umschlagbild von G. Biemers verstorbenem Künstlerfreund R. P. Litzener „Sterbend erwächst dem Menschen der Baum seines Lebens“ geben von einer kreativen Spannung zwischen „actio et contemplatio“ Zeugnis, die das reichhaltige theologische Lebenswerk G. Biemers bestimmt. Im breiten Spektrum der Beiträge, die nicht nur reflektieren, sondern auch existentiell ansprechen, wird wissenschaftlich Arbeitenden und Praktikern ein inspirierender Querschnitt religionspädagogisch-katechetischer und fundamentaltheologischer Fragestellungen vorgelegt.

Linz

Matthias Scharer

■ BALKENOHL MANFRED/OVERBECK KONRAD (Hg.), *Strukturanthropologie und Erziehung*. (184). Ernst Reinhardt, München 1990. Brosch. DM 19,80.

Die Verf. der einzelnen Beiträge wissen sich dem Anliegen der Strukturanthropologie verpflichtet, die August Vetter (1887—1976) begründet hat. Struktur bedeutet in der Anthropologie Veters ein ganzheitliches Gefüge oder eine gegliederte Ganzheit. Gegenüber einer vielfach feststellbaren Verselbstständigung einzelner Lebensbereiche entwarf Vetter ein Modell der Integration, in dem die verschiedenen humanwissenschaftlichen Aussagen in ein religiös weltanschauliches Ganzes eingebunden werden. In

der kardialen Mitte des Menschen, in der Glauben, Hoffen und Lieben beheimatet sind, treffen die Bereiche des Vegetativen und Triebhaften auf die Verstandeseinsicht und die Fähigkeiten zur Transzendenz. Sie finden ihren Ausdruck im Gemüt und im Gewissen, die einander ergänzen und korrigieren, aber nicht miteinander verschmelzen.

M. Balkenohl legt zunächst das strukturanthropologische Konzept dar; in den übrigen Beiträgen werden dann Beziehungen zu verschiedenen Bereichen hergestellt (E. Bornemann: Erziehung; K. Overbeck: empirische Beobachtung; H. Wesseln: Religionspädagogik; St. E. Müller: Moraltheologie). H. Gerwers befaßt sich mit Identität und Wandel; F. Pöggeler geht auf die Krise der Lebenswende durch das Altern ein. Der letzte Beitrag (Maria Balkenohl) hat die heilpädagogische Rhythmik zum Inhalt.

Dem Anliegen einer Zusammenschau, das sich gegen den bestehenden Trend richtet, einzelne Gesichtspunkte zu verselbständigen und absolut zu setzen, kommt gewiß große Bedeutung zu. Es ist allerdings nicht leicht, empirisch erhebbare Fakten in einer weltanschaulich gläubigen Sicht zu einer Einheit zusammenzubinden. Von beiden Seiten kann der Vorwurf erhoben werden, daß der jeweils eigene Bereich zu wenig exakt zur Kenntnis genommen und zu sehr an der Oberfläche verhandelt wurde. So vermißt man z. B. ein Eingehen auf die neueren humanpsychologischen Fragestellungen oder die heutige Diskussion über moralisches Lernen und Reifen, die von J. Piaget und L. Kohlberg in Gang gesetzt wurde. Viele der Gedankengänge, die zur Deutung des wahren Menschseins geäußert werden, sind erhellend und schön zu lesen. Es bleiben aber auch die Nahtstellen zwischen dem vorgegebenen Ideal und der konkreten Situation des menschlichen Lebens sichtbar. Was der Leser erwarten darf, ist also mehr eine Hintergrundorientierung als Hinweise darauf, wie in der Praxis anstehende Fragen zu lösen wären.

Linz Josef Janda

■ LACHMANNRAINER/RUPPHORST F. (Hg.), *Lebensweg und religiöse Erziehung*. Religionspädagogik als Autobiographie. Bd. 1 u. 2. (372; 374). Deutscher Studienverlag, Weinheim 1989. Ln. Zus. DM 68,—.

Die beiden Bände beinhalten 32 Autobiographien von Religionspädagogen aus der BRD, der DDR, Österreich und der Schweiz. Die Autoren gehören den beiden großen christlichen Konfessionen der genannten Länder an. Der älteste Vertreter (A. Läpple) ist 1915 geboren, der jüngste (D. Reiher) 1933. Daß sich nur 4 Biographien von Religionspädagoginnen finden, liegt daran, daß Frauen in diesem Tätigkeitsbereich unterrepräsentiert sind. Die Aufteilung auf 2 Bände ergab sich aus dem Umfang; die Zäsur wurde nach dem Alter vorgenommen; die Reihenfolge innerhalb des Bandes folgt dem Alphabet. Die Veröffentlichung hat ein mehrschichtiges Anliegen. Biographien machen einmal den subjektiven Anteil sichtbar, der in einer als objektiv erscheinenden Wissenschaftsgeschichte enthalten ist. In einer Zeit, in der sich das Interesse stark dem Individuellen, dem Personalen und der eigenen Erfahrung

zuwendet, ist es ganz natürlich, daß die Lebensgeschichte eines Menschen eine stärkere Beachtung findet.

Biographien haben außerdem den Vorteil, daß sie schwer überschaubare und schwer zu ordnende Zusammenhänge auf ein überschaubares und menschliches Maß reduzieren und damit leichter zugänglich machen. Im Bereich des Glaubens und der Glaubensvermittlung kommt noch dazu, daß es beide nicht abstrakt und allgemein gibt, sondern daß beide in einer konkreten Lebenswirklichkeit verwurzelt und konkretisiert sind.

Der Leser wird gerade bei den Autoren, die ihm durch Publikationen, durch Vorträge oder durch die allgemeine Diskussion bekannt sind, dankbar sein über die Hintergrundinformationen, die Lebensbeschreibungen nun einmal sind. Andererseits fragt man sich, wenn man die 32 Biographien gelesen hat, ob und wieweit das Konzept der Herausgeber aufging. Es ist dabei zunächst nicht an die Grenzen gedacht, die einer derartigen Publikation von vornherein — z. B. durch die Auswahl der Autoren — gesetzt sind. Es ist vielmehr grundsätzlich zu fragen, wieweit eine Selbstbiographie von jemandem, der noch aktiv im Berufsleben steht, tatsächlich das Eigentliche zur Sprache bringen kann. G. Otto machte dies deutlich, indem er ein Wort von M. Frisch als sammelnde Überschrift für seinen Beitrag wählte: „Man kann alles erzählen, nur nicht sein wirkliches Leben.“ Im Gegensatz zu einer heute verbreiteten Erwartung und Mode, daß man den anderen am besten dadurch kennenlernt, daß dieser von sich erzählt, ist zu fragen, ob dies in dieser Uneingeschränktheit wirklich zutrifft. Kommen das Eigentliche und das Dahinterseiende nicht auch — und manchmal sogar besser — durch „sachbezogene“ und sich an Inhalten orientierenden Beiträgen zur Sprache?

Darüber hinaus ist es eine hohe Kunst, sich einem anderen, den man noch dazu nicht kennt und der als Leser anonym bleibt, gleichsam in direkter Rede mitzuteilen, indem man ihn einen Blick in die eigene Lebensgeschichte tun läßt. Es ist eine Kunst, die nicht nur die Bereitschaft zu einer ehrlichen Rede voraussetzt, sondern die auch ein sensibles Gespür für das Eigentliche und die Fähigkeit des Gestaltens und der Formulierung einschließt. Ein derartiges Unterfangen bleibt ständig gefährdet; leicht kann es geschehen, daß das, was offenbar werden soll, gerade dadurch verdeckt wird, daß man zu direkt darüber redet. Das Offenlegen des personalen Lebensgrundes verändert sich unter der Hand zu einer Beschreibung dessen, was man erlebt hat, was man tun wollte und was davon gelungen ist, bzw. was die besonderen Lebensumstände begünstigt oder behindert haben.

Linz

Josef Janda

■ KLAUSHOFER JOHANN W., *Gestalt, Ganzheit und heilsame Begegnung im Religionsunterricht*. Eine Auseinandersetzung mit der Gestaltkatechese von Albert Höfer. (251). Otto Müller Verlag, Salzburg 1989. Kart. DM 39,30.

Die Gestaltkatechese nach A. Höfer hat den Religionsunterricht im deutschsprachigen Raum insbe-

sondere in Österreich, nachhaltig beeinflusst. Die Glaubensbücher 5–8 (in Deutschland: Religionsbuch 5–8), die damit zusammenhängende katechetische Literatur und die gestaltorientierten Lehrer-verhaltenstrainings dürften vielen Religionslehrern in bleibender Erinnerung sein.

J. Klaushofer, Direktor der RPA Salzburg, unternimmt im vorliegenden Buch den Versuch, in Zusammenfassung seiner (882 seitigen) Dissertation, kritisch über Wesen, Grundanliegen und methodische Möglichkeiten der Gestaltkatechese, wie sie A. Höfer entwickelt hat, Auskunft zu geben. Wie schwierig das ist, zeigen schon die „Annäherungen“ über Begriffsklärungen zu „Gestalt“, „Gestalt-pädagogik“, „Gestaltpsychologie“ und „Gestalttherapie“, die sich allesamt einer klaren Definition entziehen.

Mit der umfassenden Darstellung der „Wurzeln der Gestaltkatechese“ (77–87), der eindrucksvollen Würdigung ihres „Gottes- und Menschenbildes“ (88–104), der „Ziele der Gestaltkatechese“ (105–110) und der klaren Abgrenzung zum therapeutisch orientierten Religionsunterricht im Abschnitt „Verkündigen und Heilen“ (145–165), dürfte das Mißverständnis ausgeräumt sein, daß dieser katechetische Ansatz an einer einseitigen anthropologischen Orientierung leide oder sich als Therapie in der Schule verstehe.

Den Praktiker werden besonders die Kapitel über die „Methoden der Gestaltkatechese“ (118–144) und über den „Katecheten“ (166–176) ansprechen. Ein kurzer Abschnitt „Zum Lehrplan und zum Schulbuch“ und eine „Kritische Würdigung“ schließen das Buch ab.

Die Arbeit des Autors zur Gestaltkatechese besitzt originären Forschungswert und stellt gleichzeitig ein kleines religionspädagogisches Kompendium für den Praktiker dar. Obwohl dieser selber langjähriger Schüler A. Höfers war, gelingt ihm die kritische Distanz zum Werk seines Lehrers. Es ist zu wünschen, daß dieses Buch, trotz der Theoriemüdigkeit mancher Praktiker, viele Religionslehrer in der Aus- und Fortbildung und in der alltäglichen Praxis erreicht. Es ist, trotz des wissenschaftlichen Argumentationsstiles, der in der Buchveröffentlichung an manchen Stellen — im Sinne A. Höfers — zugunsten einer zugänglicheren Sprachgestalt verändert hätte werden können, auch für die Praxis sehr brauchbar.

Linz

Matthias Scharer

■ BUCHER ANTONA., *Gleichnisse verstehen lernen*. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln. (Praktische Theologie im Dialog Bd. 5). (192). Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1990. Brosch. Fr. 28.—.

Die vorliegende Studie macht am Beispiel biblischer Gleichniserzählungen deutlich, daß für das Verständnis biblischer Texte nicht nur ein entsprechendes theologisches und religionspädagogisches Wissen verantwortlich sind, sondern daß dieses auch abhängt von der entwicklungsbedingten Denkstruktur dessen, der den Text aufnimmt.

In einem 1. Teil geht es allgemein darum, was unter einem Gleichnis zu verstehen ist: im Anschluß daran

werden die Entwicklungsstadien des Gleichnisverständnisses in Entsprechung zur Entwicklungstheorie von Piaget aufgezeigt. Im 2. Teil werden überblickshaft die Stufen des religiösen Urteils nach Oser/Gmünder dargelegt und sodann die Antworten und Ergebnisse einer Stichprobenuntersuchung angeführt, die sich auf das Paul-Dilemma, die Parabel von den Talenten (Mt 25, 14–30), die Beispielerzählung vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk 16, 19–26) und die Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1–15) bezog.

Der 3. Teil enthält abschließende Reflexionen, die sich aber nicht nur auf die durchgeführte Untersuchung, sondern allgemein auf die Spannung zwischen Theologie und empirische Forschung beziehen. Damit ist zugleich ein kritischer Punkt in der vorliegenden Arbeit angesprochen, der sich vielleicht mit dadurch erklärt, daß sie aus einer Lizentiatsarbeit (1985/86) entstanden ist.

Die Schlußfolgerungen, die gezogen werden, überschreiten die Ergebnisse der vorgestellten empirischen Untersuchung und verdecken damit die spezifisch bibeldidaktischen Konsequenzen, die etwa 66–69 versucht wurden. Dies ist bedauerlich, da die Untersuchungsergebnisse schon genug didaktischen Sprengstoff enthalten. Es wäre wohl sinnvoll gewesen, das, was hier zu Tage tritt, noch weiter zu entfalten. Der Ansatz, daß Kinder biblische Texte und theologische Begriffe anders hören und verstehen als Erwachsene und daß Gleichnisse in ihrer eigentlichen Bedeutung und als solche erst im formaloperatorischen Stadium (Piaget) und damit nicht im Grundschulalter verstanden werden können, ist so grundlegend, daß es gar nicht genug nach den verschiedenen Seiten bedacht und überlegt werden kann. Dies würde aber ein noch stärkeres Eingehen auf die Autoren bedeuten, die sich für eine Vermittlung von Gleichnissen in der Grundschule aussprechen, wie auch auf die allgemeine Frage eines kindlichen Symbolverständnisses. Gerade weil die Frage so wichtig ist, sollte man sich die Auseinandersetzung mit den „Gegnern“ nicht leicht machen und sie vor allem nicht zu früh als für beendet halten.

Linz

Josef Janda

■ RECK URSULA, *Das Judentum im katholischen Religionsunterricht — Wandel und Neuentwicklung*. (264). Herder, Freiburg im Breisgau 1990. Paperback. DM 48,—.

Ursula Reck ist Philosophin. Mit vorliegender Arbeit dissertierte sie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. Sie untersuchte die Veränderungen, die in der Darstellung des Judentums im kath. Religionsunterricht in der BRD nach 1945 vollzogen wurden. Der Argwohn des Lesers, hier könnte ein fundamentales theologisches Problem verwendet worden sein, um in speziellem erziehungswissenschaftlichem Fachdeutsch Innovationstheorien, curriculum-theoretische Aspekte und diverse Analysen darlegen zu können, verflüchtigt sich mit fortschreitender Lektüre. Man muß allerdings Geduld aufbringen, um sich durch das umfangreiche empirische Material, nämlich Befragungsergebnisse. Statistiken. Leihroläne usw. durch-

zuarbeiten. Faszinierend ist die Fülle grundsätzlicher Überlegungen zum Religionsunterricht. Sehr interessant ist die ausführliche Schilderung der Entwicklungsstufen des jüd. christl. Dialoges in der BRD. Etwas betroffen stimmt die Erkenntnis, wie lange es dauert, bis wichtige Neuerungen sich im Schulwesen durchsetzen können. Der mit dem Konzilsdekret „Nostra aetate“ (Art. 4) eingeleitete Prozeß einer neuen Verhältnisbestimmung zwischen Katholiken und Juden befindet sich noch in seinem Anfangsstadium. Die christl. Theologie hat ein starkes Stück Arbeit vor sich, um Identitätsprobleme auf neue Weise zu lösen. Dann erst wird man eine schulische Breitenwirkung durch eine entsprechende theol. Ausbildung der Lehrkräfte, gezielte Fortbildungsveranstaltungen und weitere Veränderungen im Bereich der Lehr-/Lernmaterialien erreichen können. Am Schluß bleibt die Frage, welches Resultat eine ähnliche auf österreichische Verhältnisse bezogene Arbeit erbracht hätte. Vielleicht ist dieses Buch Anstoß für eine österreichische Untersuchung. Der Leserkreis wird in beiden Fällen begrenzt sein. Dies tut der aner kennenswerten Initiative keinen Abbruch.

Wiener Neustadt

Josef Lettl

■ ANDRIESSEN HERMANN/DERKSEN NICO-LAAS, *Lebendige Glaubensvermittlung im Bibliodrama*. Eine Einführung. (184). Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989. Kt. DM 32,—.

Die beiden niederländischen Pastoraltheologen Hermann Andriessen und Nicolaas Derksen publizierten ihre gemeinsame Arbeit zum Bereich „Das Bibliodrama in der Pastoral“ erstmals 1986 in holländischer Sprache; das vorliegende Buch „Lebendige Glaubensvermittlung im Bibliodrama. Eine Einführung“ ist die deutsche Übersetzung dieses Entwurfs von 1986, der von den Autoren dafür allerdings noch einmal überarbeitet wurde.

Den Verfassern ist es ein großes Anliegen, die Arbeitsform des Bibliodramas in der pastoralen Praxis verstärkt zu realisieren. Sie begründen dieses Anliegen mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit, in der Glaubensverkündigung einerseits erfahrungsbezogen zu arbeiten, „doch andererseits die Quelle nicht zu verfehlen, der jedes pastorale Handeln entspringt“ (18). Mit der Option für das Bibliodrama als Arbeitsform meinen die Verfasser, ihrer korrelativen Intention in hohem Maß gerecht werden zu können, „nämlich: der biblischen Geschichte mit all dem, was darin an Glaubensangebot und Glaubensbeziehung vorhanden ist; und dem konkreten Menschen mit seiner Erfahrung hier und jetzt“ (21).

Nach einem einleitenden Kapitel beschreiben die Autoren exemplarisch die Art und Weise, wie sie — vorwiegend im Bereich der religiösen Erwachsenenbildung — mit Bibliodrama arbeiten: Sie erklären der Gruppe zunächst die Absicht dieser Arbeitsweise, den genauen Verlauf und lesen dann eine biblische Geschichte vor. Im Anschluß daran identifizieren sie mit der Gruppe alle in der Perikope vorkommenden Rollen; während einer wiederholten Lesung des biblischen Textes soll jede(r) eine Rolle wählen und den entsprechenden Ort im Arbeitsraum suchen. Ein zentraler Punkt des Bibliodramas

besteht nun im „seelsorglichen Fragegespräch“, das die Leiter mit einzelnen Teilnehmer/innen führen. Dieses Gespräch soll die persönlichen Gründe für die Rollenwahl klären und artikulieren helfen und Gelegenheit bieten, die situative Befindlichkeit und weitere Wünsche anzusprechen. Das Gespräch kann sich in der Gruppe insofern vernetzen, als andere die Gelegenheit haben, sich einzuschalten. Wenn es möglich ist, kann auch eine Szene gespielt werden. Es geht den Autoren darum, „die Bewegung zu suchen, die im Menschen ist und sich in der Gruppe zu entwickeln beginnt, sie zu benennen und zu fördern“ (35). Ein Erfahrungsaustausch in der Gruppe schließt die Arbeitseinheit ab.

Die folgenden Kapitel des Buches betonen einerseits wichtige menschliche Grundhaltungen, ohne die das Bibliodrama nicht praktiziert werden kann (z. B. die Haltung der „Ehrfurcht vor der menschlichen Erfahrung“; vgl. Kap. IV), reflektieren den Stellenwert des Bibliodramas im Kontext von Pastoraltheologie und Seelsorge (vgl. die Kap. VIII und IX) und fragen nach dem Zusammenhang von Bibliodrama und Exegese (vgl. das Kap. X). Abschließend beschreiben die Autoren auf dem Hintergrund ihrer Praxiserfahrung einzelne methodische Elemente, die in der Bibliodramarbeit hilfreich sein können (vgl. das Kap. XI). Die Autoren nennen ihr Buch, das einige grammatische und stilistische (Übersetzungs-) Mängel aufweist (vgl. S. 44, 79, 80, 86, 126 und 158), im Untertitel eine „Einführung“. Abgesehen von der Tatsache, daß am Bibliodrama Interessierte diese Arbeitsform über das Medium eines Buches nicht lernen können, stellt sich mir auch die Frage, ob das Buch im Hinblick auf seine Intention, eine Einführung zu sein, nicht zu langsam konzipiert wurde (Kap. VI bis VIII); darüber hinaus referieren die Verfasser bezüglich der Realisierungsmöglichkeiten der Arbeitsform „Bibliodrama“ vorwiegend ihre eigene Praxis (vgl. 25—43) und verweisen zu wenig auf konkrete alternative Prozeßverläufe.

Linz

Bernhard F. Hofmann

■ FEINER FRANZ/SCHRETTLE ANTON, *Leben gestalten — Glauben verantworten*. Handbuch zu „Glaubensbuch 7“. (496). O. Müller, Salzburg 1989. Ppb. DM 39,80/S 298,—.

Gleichzeitig mit dem Schülerbuch ist auch dieses Lehrerhandbuch vorgelegt worden — ein Umstand, der schon als solcher positiv zu bewerten ist. Ausschlaggebend für die schon hier ausgesprochene Empfehlung ist jedoch die außergewöhnliche Qualität der einzelnen Beiträge.

Wie in den vorausgegangenen zwei Bänden dieser Reihe wird in einem ersten umfangreichen Teil der religionsdidaktische Hintergrund des Jahresthemas der 7. Schulstufe ausgeleuchtet. Als beeindruckend informativ erweisen sich die einzelnen Artikel, wobei besonders die Ausführungen zur Schülersituation, zu den gesellschaftlichen Gegebenheiten und zu den Erkenntnissen der einschlägigen Fachwissenschaften in bezug auf moralische Bildung und Erziehung überzeugen. Aufschlußreich für die Tätigkeit der Religionslehrer/innen sind auch jene Beiträge, die mögliche Lernweisen wie Erzählen.

Konflikt-, Dilemma- und Fallgeschichten, Rollenspiel, Argumentieren, ethisches Handeln, bis hin zu Lied, Sprüche, Merksätze u. a. anschaulich darstellen. Schließlich wird auch noch auf den Einsatz von Medien und ihr didaktisches Verhältnis zum Lehrer, auf die Begegnung mit dem Bilderangebot des Glaubensbuches 7, sowie — und dies vor allem — auf die schon immer intendierte Christusbeziehung eingegangen.

Im 2. Teil werden Interpretations- und Gestaltungshilfen für die einzelnen Themeneinheiten im Schülerbuch angeboten, wobei jeweils nach fundierenden Einführungen ziemlich exakt die einzelnen Texte und Bilder erschlossen werden. Die nachgereichten Hinweise auf konkrete methodische Erarbeitungs- und Vertiefungsmöglichkeiten stellen wünschenswerte Anregungen dar, die die kreative Kompetenz des Unterrichtenden keineswegs beschränken möchten. Wenn auch infolge des beträchtlichen Umfangs der Anschaffungspreis nicht eben niedrig gehalten werden konnte, so erscheint es dem Rezensenten geradezu unerlässlich, daß alle, die mit dem Glaubensbuch 7 arbeiten, dieses Handbuch ob seiner hohen didaktischen Qualität erwerben müßten. Eine wesentlich höhere Effizienz des Religionsunterrichts wäre in diesem Fall begründet zu erwarten.

LinZ

Franz Huemer

■ SCHREIßACK THOMAS, *Bildung als Inexistenz*. Elemente einer theologisch-anthropologischen Propädeutik zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano Guardinis. (304). Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1989. Ppb. DM 48,—.

Das vorliegende Buch ist eine Dissertation, die im Sommersemester 1988 an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg mit dem Titel: „Pädagogik der Inexistenz“ angenommen wurde. Ziel des Autors ist es, eine „religionspädagogisch-ganzheitliche Bildungstheorie“ (III/24) anhand Romano Guardinis philosophisch-theologischem Werk zu entwickeln. Dies ist zu begrüßen, da ja Romano Guardini bis heute auch in seiner pädagogischen und religionspädagogischen Bedeutung zu wenig erkannt, anerkannt und rezipiert wurde.

Wie die Abhandlung zeigt, ist es notwendig — bevor überhaupt auf ein Einzelthema eingegangen werden kann —, Guardinis gesamten theoretischen Hintergrund aufzurollen. Hierzu gehören das Gegensatzdenken — das ja nicht Dialektik ist —, Guardinis Neuzeitkritik, sein Daseinsbegriff und seine Personlehre. Diese Voraussetzungen sind vom Autor auch erkannt worden. Jedoch ergibt sich ein fundamentales Problem, wenn Guardinis Neuzeitkritik nicht als solche verstanden wird, sondern Versuche der „Vermittlung“ (60) angestellt werden, die insbesondere unter einem „transzendental“-methodischen Verständnis stehen sollen (46f, 54, 62, 65, 71, 73, 111). Das von Guardini beschriebene Verhältnis von Dasein, Welt und Person wird nicht in seiner ontologischen und formalen Bedeutung gesehen, was auch Konsequenzen für den Personenbegriff selbst hat. Dies hat zur Folge, daß beispielsweise die Person als „transzendente Mitte“ (43) verstanden wird. Fol-

lich weist die vorliegende Arbeit schon im Vorfeld — bevor es zur eigentlichen Themenstellung kommt — theoretische Mängel auf.

Die vorliegende Arbeit stellt einen Versuch dar, Guardinis neue Denkbewegung — die grundsätzlich nichts mit neuzeitlichen Denkweisen und -vorstellungen zu tun hat —, sondern gerade deren Gegenteil und Überwindung ist, in neuzeitliche Vorstellungen einzuzwängen. Dies geschieht mit Hilfe einer der Neuzeit verhafteten Denk- und Vorgehensweise. Es läßt sich die Frage stellen, inwieweit der Autor sich überhaupt auf das theoretische wie thematische Anliegen Guardinis einlassen konnte. Guardini ist eben einer der Denker, der radikal, d. h. von der Wurzel her, mit der Neuzeit gebrochen hat und sogar die Wege ihrer Überwindung aufzeigt und selbst gegangen ist, gemäß dem philosophischen Grundsatz der Einheit von Denken und Tun. Deshalb konnte Guardini auch am Personbegriff anschließen, — ein neuzeitlicher Personbegriff hebt sich von selbst auf —, den es ja apriori ohne personalen Gottbezug nicht gibt. Folglich ist der Personbegriff — wenn vom Phänomen, der Erscheinungsweise der Person ausgegangen wird — vom Sein, und damit von der Innerlichkeit und dem Wesen nicht zu lösen.

Im Laufe der Lektüre des vorliegenden Buches erhebt sich auch der Verdacht, daß der Autor — obwohl er vom Personsein des Menschen schreibt — gedanklich mit dem Subjektbegriff arbeitet. Die Folge ist, daß ihm der Zugriff zu Guardinis Bildungsbegriff und dem Pädagogisch-Eigentlichen fehlt und entgeht. Auch Guardinis großes Verdienst, die Offenbarung nicht als ein abgeschlossenes Datum und als einen Block zu sehen, der der Welt und dem Menschen gegenübersteht, sondern daß der Mensch in der Öffnung hin zum *personalen* Gott existiert, beachtet der Autor nicht. Guardini will ja gerade zeigen, daß Welt und Menschen immer schon im *Anruf* stehen, d. h. auch in ihrem Sein und Wesen *in* Gott und *durch* Gott *sind*, und es nur noch um die Bewußtmachung dieser Wirklichkeit geht. Dies wäre nach Guardini die wirkliche Aufgabe von Bildungsarbeit, und zwar nicht nur von einer religiös verstandenen Bildungsarbeit.

Die vorliegende Abhandlung zeigt, daß es für den *heutigen* Menschen — wenn er nicht scheitern will — unabdingbar ist, von der *eigenen* Existenz aus zu denken, diese *mit* zu *bedenken*. Dies gilt insbesondere für denjenigen Personenkreis, der zusätzlich pädagogische Arbeit leisten will. Guardini wollte seiner Zeit vermitteln, daß der Mensch — ganz gleich in welcher Situation er steht und welchen Platz er einnimmt — *nicht mehr* von *seinem eigenen Personsein* absehen kann.

Benediktbeuern

Lina Börsig-Hoyer

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 gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ETHIK

- JUSTENHOVEN HEINZ-GERHARD, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*. (Theologie und Frieden 5). J. P. Bachem, Köln 1991. (213). Geb.
 RENDTORFF TRUTZ, *Ethik*. Grundlelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Band II. 2. Auflage. (Theologische Wissenschaft). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (263). Kart. DM 36,—.
 BEESTERMÖLLER GERHARD, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg*. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae. (Theologie und Frieden 4). J. P. Bachem, Köln 1990. (260). Geb.
 GALANTINO NUNZIO/MOLINARO ANICE-TO/PORTINARO PIER PAOLO, *Lagire responsabile*. Lineamenti di etica filosofica. (Filosofia per problemi 5). Ed. Augustinus, Palermo 1991. (230) Kart. L. 26.000.

HEILIGE SCHRIFT

- REITERER FRIEDRICH V. (Hg.), *Ein Gott — eine Offenbarung*. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS für Notker Fuglister. Echter, Würzburg 1991. (624, 1 Abb.). Brosch. DM 78,—.
 HAAG HERBERT, *Mein Weg mit der Kirche*. Benziger, Zürich 1991. (224). Geb. DM 19,80.
 SWIDLER LEONARD, *Der umstrittene Jesus*. Quell Verlag, Stuttgart 1991. (144). Kart. DM 24,80.
 MUSSNER FRANZ, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen*. Judentum und Kirche. Herder, Freiburg 1991. (185). Geb. DM 39,—.
 KERTELGE KARL, *Grundthemen paulinischer Theologie*. Herder, Freiburg 1991. (244). Geb. DM 78,—.
 HENGEL MARTIN/SCHWEMER ANNA MARIA (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult* im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt. (Wiss. Untersuchung zum NT, Bd. 55). J. C. B. Mohr, Tübingen 1991. (495). Geb. DM 238,—.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- RICHTER KLEMENS (Hg.), *Das Konzil war erst der Anfang*. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Grünewald, Mainz 1991. (246). Kart. DM 34,—.
 RATZINGER JOSEPH KARD., *Zur Gemeinschaft gerufen*. Kirche heute verstehen. Herder, Freiburg 1991. (158). Geb. DM 22,80.

- BISER EUGEN, *Glaubensprognose*. Orientierung in postsäkularistischer Zeit. Styria, Graz 1991. (456). Geb. S 455.—/DM 65,—.
 HÜNERMANN PETER/MIETH DIETMAR (Hg.), *Streitgespräch um Theologie und Lehramt*. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion. J. Knecht, Frankfurt 1991. (243). Kart. DM 26,—.
 KOCH GÜNTER/PRETSCHER JOSEF (Hg.), *Kirche als Heimat*. (Würzburger Domschulreihe). Echter, Würzburg 1991. (79). Brosch. DM 14,80/S 115,40.
 SCHULZE-BERNDT HERMANN, *Stirbt der Gottesglaube aus? Der praktische Atheismus und seine Überwindung*. Echter, Würzburg 1991. (140). Brosch. DM 19,80/S 154,40.
 HOEREN JÜRGEN (Hg.), *Gott-Sucher im Spannungsfeld von Christentum und Moderne*. Echter, Würzburg 1991. (136). Brosch. DM 19,80/S 154,40.
 ROHR RICHARD, *Warum katholisch?* Hg. v. Joseph Martos und Andreas Ebert. Herder, Freiburg 1991. (214). Kart. DM 29,80.
 GUARDINI ROMANO, *Das Wesen des Christentums*. Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu. (Werke). Grünewald, Mainz 1991. (208). Kart. DM 36,—.
 WERBICK JÜRGEN (Hg.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*. (Quaestiones disputatae 129). Herder, Freiburg 1991. (245). Kart. DM 49,—.

DOGMATIK

- COURTH FRANZ, *Mariologie*. (Texte zur Theologie: Dogmatik). Styria, Graz 1991. (272). Kart. S 198.—/DM 29,80.
 MARCUS MARCEL/STEGEMANN EKKEHARD W./ZENER ERICH (Hg.), *Israel und Kirche heute*. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Für Ernst Ludwig Ehrlich. Herder, Freiburg 1991. (439). Geb. DM 78,—.
 MOLTSMANN JÜRGEN, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*. Beiträge zur trinitarischen Theologie. Chr. Kaiser, München 1991. (248). Kart. DM 69,—.
 WODTKE VERENA (Hg.), *Auf den Spuren der Weisheit*. Sophia — Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild. (frauenforum). Herder, Freiburg 1991. (199). Kart. DM 29,80.

ÖKUMENIK

- KOCH KURT, *Gelähmte Ökumene*. Was jetzt zu tun ist. Herder, Freiburg 1991. (237). Ppb. DM 29,80.
 KIRCHSCHLÄGER RUDOLF/STIRNEMANN ALFRED (PRO ORIENTE) (Hg.), *Ein Laboratorium für die Einheit*. 25 Jahre Pro Oriente 1989. (Pro Oriente — Band 13). Tyrolia, Innsbruck 1991. (430). Brosch. S 480.—/DM 72,—.
 INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE THEOLOGIE UND PATROLOGIE DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT (Hg.), *Ökumenisches Forum — Nr. 13*. Grazer Hefte für konkrete Ökumene. Eigenverlag, Graz 1991. (211). Kart. S 100,—.

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 139. Jahr — 1.—4. Heft

Schwerpunktt Themen:

Fragen des Kirchenrechts

Redaktion:	Peter Gradauer zur Vollendung des 70. Lebensjahres	3
Hans Paarhammer:	Das Kirchenrecht im Dienste der Seelsorge	4— 19
Hans Heimerl:	Menschenrechte und Christenrechte	20— 29
Helmuth Pree:	Sonntagsgottesdienste ohne Priester. Was ist kirchenrechtlich möglich?	30— 37
Bruno Primetshofer:	Zur pro-episkopalen Tendenz des neuen Kirchenrechts	38— 48

Kirche nach dem Fall der Mauern

Wilhelm Zauner:	Christsein im neuen Europa	119—129
Andreas Szennay:	Kirche in Ungarn	128—133
Franz Georg Friemel:	Kirche in der ehemaligen DDR	134—148
Aleš Opatrný:	Kirche in der ČSFR	149—155
Ernst Chr. Suttner:	Der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche	156—167

Gewissen und Gewissensbildung

Johannes Paul II.:	„Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen“ — Botschaft zum Weltfriedenstag 1991 (Ausschnitt)	233—234
Maximilian Aichern:	Gewissenhaft leben — Fastenhirtenbrief 1991 (Ausschnitt)	235—236
Josef Janda:	Gewissen und Gewissensbildung: I. Was versteht man unter Gewissen?	237—242
	II. Erziehung zum Gewissen	243—250
Hans Rotter:	Ignatianischer Gehorsam damals und heute	251—257
Karl-Heinz Ducke:	Gewissensbildung — Ein kirchlicher Beitrag zur Demokratieentwicklung	258—264

Gruppierungen in der Kirche

Klaus Hemmerle:	Was bewegt die Fokolarbewegung?	349—354
Otto Knoch:	Erneuerung aus der Kraft des Geistes Gottes. Die katholische Charismatische Gemeindeerneuerung: Werden, Wollen, Eigenart, Bedeutung	355—361
Józef Niewiadomski:	Die nachkonziliaren Traditionalisten	362—369
Erich Garhammer:	Das „Opus Dei“ — Kirche in der Kirche?	370—374
Johannes Singer:	Das Engelwerk. Überlegungen mit dem Buch von Heiner Boberski	375—386

Abhandlungen

Kossi K. J. Tossou:	Chancen und Schwierigkeiten der Inkulturation in Afrika	49— 57
Josef Außermair:	Zum theologischen Verständnis der Ikone	58— 66
Kurt Koch:	Communio und Missio. Zur Mitverantwortung der Laien für die Kirche in ihrer Sendung	168—180
Peter Hofrichter:	Die Stellung der Christen zum Staatsdienst in vor- und nachkonstantinischer Zeit	181—191
Heribert Schmitz:	Mandat und Nihil obstat des Theologieprofessors	265—283
Matthias Scharer:	Wie das Wort Gottes konkret wird. Die Bibel in der Katechese	284—295
Gerhard B. Winkler:	Friedrich Spee von Langeinfeld (1591—1653)	387—395

Spirituelle Beiträge

Gerhard B. Winkler:	Bernhard von Clairvaux und die Tradition der christlichen Mystik	67— 73
Waltraud Herbstrith:	Teresa von Avila. Gotteserfahrung in den Zeichen der Zeit	192—198
Manfred Scheuer:	Erfahrung und Unterscheidung. Aspekte ignatianischer Mystik	296—302
Waltraud Herbstrith:	Die Erfahrung Gottes als Nacht. Spiritualität und Glaubenserfahrung bei Edith Stein	396—400

Berichte

Erich Garhammer:	Auch junges Volk ist Gottes Volk. Thesen zum gespannten Verhältnis von Jugend und Kirche	74— 79
Fritz Müller:	Zur Situation des Buches in Österreich	78— 82
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	83— 87
Claus-Peter März:	Eingedenken, Mitdenken und Vorausdenken. Zu den Herausforderungen der Theologie im Gebiet der ehemaligen DDR	199—201
Josef Gelmi:	Kirchliches Zeitgeschehen	202—208, 411—420
Anton A. Bucher:	Ist das Psychogramm der Kleriker schon geschrieben? — Psychologische Anmerkungen zu Eugen Drewermanns Buch „Kleriker“	303—311
Rudolf Zinnhobler:	Joseph II. und der Josephinismus	401—405
Oluf Bohn:	Die „offene Familie“. Ein dänischer Versuch zur Erneuerung der Kirche	406—410
Manfred Scheuer:	Ignatiana — Zum 500-Jahr-Jubiläum der Jesuiten	421—427

Buchbesprechungen

Ahl Ruth, Eure Töchter werden Prophetinnen sein (I. Fischer)	222
Ahlers Reinhild/Krämer Peter (Hg.), Das Bleibende im Wandel (R. Zinnhobler)	101
Alberich Emilio (Hg.), Educazione morale oggi (A. Riedl)	332
Alt Josef (Hg.), Arnold Janssen — Briefe nach Südamerika (K. Piskaty)	109
Altermatt Urs, Katholizismus und Moderne (R. Zinnhobler)	336
Anderten Karin, Umgang mit Schicksalsmächten (J. Maderegger)	113
Andriessen Hermann/Derksen Nicolaas, Lebendige Glaubensvermittlung im Bibliodrama (B. F. Hofmann)	444
Angenendt Arnold, Das Frühmittelalter (R. Zinnhobler)	432
Angstmann Gustl, Schreiben hilft leben (Chr. Schacherreiter)	229
Archiv der Stadt Linz, Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1989 (R. Zinnhobler)	439
Aspernig Walter/Buchner Werner/Holter Kurt, Die Geschichte des Schlosses Puchberg (R. Zinnhobler)	344
Augustinus Aurelius, Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer (U. G. Leinsle)	215
Augustinus von Hippo, Regel für die Gemeinschaft (R. Zinnhobler)	217
Baadte Günter/Rauscher Anton (Hg.), Glaube und Weltverantwortung (F. Reisinger)	335
Balkenohl Manfred/Overbeck Konrad (Hg.), Strukturanthropologie und Erziehung (J. Janda)	441
Balkenohl Manfred, Gentechnologie und Humangenetik (A. Wolkinger)	332
Bannach Klaus/Rommel Kurt (Hg.), Religiöse Strömungen unserer Zeit (R. Zinnhobler)	429
Barthel Manfred, Des Heiligen Vaters ungehorsame Söhne (M. Scheuer)	425
Bauer Dolores M./Virt Günter (Hg.), Für ein Lebensrecht der Schöpfung (F. Reisinger)	335
Bauer Dolores, Strom des Elends — Fluß der Hoffnung (F. Reisinger)	111
Becker Hansjakob, Die Kartause (R. Zinnhobler)	100
Becker Jürgen, Paulus. Der Apostel der Völker (A. Grabner-Haider)	326
Bernhard von Clairvaux, „Weil mein Herz bewegt war“ (G. B. Winkler)	221
Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke in 10 Bänden — I. Band (A. Strommer)	220
Bertsch Ludwig (Hg.), Herausgefordert durch die Armen (K. Piskaty)	108
Betz Otto, Jesus. Der Herr der Kirche (A. Fuchs)	320
Bienert Wolfgang A./Koch Guntram, Kirchengeschichte I — Christliche Archäologie (G. Feige)	95

Biesinger Albert/Schreijäck Thomas (Hg.), Religionsunterricht heute (F. Huemer)	440
Biesinger Albert/Tzscheetzsch Werner (Hg.), Glauben anstiften — FS Günter Biemer (M. Scharer) ..	441
Boberski Heiner, Das Engelwerk (J. Singer)	375
Boff Leonardo, Die befreiende Botschaft (F. Reisinger)	110
Böhme Wolfgang/Sudbrack Josef (Hg.), Der Christ von morgen — ein Mystiker? (J. Weismayer)	328
Brakemeier Gottfried, Der „Sozialismus“ der Urchristenheit (F. Reisinger)	327
Bucher Anton A., Gleichnisse verstehen lernen (J. Janda)	443
Buder Walter, Mystik — Ereignis radikaler Menschlichkeit? (M. Scheuer)	342
Bulst Werner, Betrug am Turiner Grabtuch (J. Hörmandinger)	226
Bussche Albrecht v. d., Die Ritterakademie zu Brandenburg (R. Zinnhobler)	438
Casadaliga Pedro, Kampf und Prophetie (B. Hofmann)	111
Ciolini Gino (Hg.), La Spiritualità delle grandi religioni (M. Scheuer)	343
Clerici Agostino, La correzione fraterna in S. Agostino (F. Reisinger)	215
Collet Giancarlo, Theologien der dritten Welt (K. J. Tossou)	108
Collins Raymond F. (Hg.), The Thessalonian Correspondence (A. Fuchs)	326
Dalmases Candido De, Ignatius von Loyola (M. Scheuer)	424
Deinzer Klemens, Sicherheit um jeden Preis? (R. Zinnhobler)	91f
Dembowski Hermann (Hg.), Natur und Mensch (J. Janda)	334
Dessl Reinhold Johann, Theobald Grasböck (1846–1915) (R. Zinnhobler)	438
Dinzelbacher Peter/Bauer Dieter R. (Hg.), Volksreligion im hohen und späten Mittelalter (R. Zinnhobler)	433
Dungan David L. (Hg.), The Interrelations of the Gospels (A. Fuchs)	321
Ebner Johannes/Pfaffermayr Franz/Zinnhobler Rudolf, Linzer Pfarratlas (H. Slapnicka)	440
Ebner Peter, Inigo (M. Scheuer)	424
Edlinger Franz, Ihr werdet mein Volk sein und Ich werde euer Gott sein (F. Kuntner)	329
Eicher Peter (Hg.), Neue Summe Theologie — Bd. 3: Der Dienst der Gemeinde (W. Zauner)	217
Eliade Mircea, Hochzeit im Himmel (Chr. Schacherreiter)	228
Engelken Karen, Frauen im Alten Israel — Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie (I. Fischer)	319
Fahlbusch Erwin U. A. (Hg.), Evangelisches Kirchenlexikon — Band 3, 7. Lfg.: Lachen und Weinen — Mittelalterliche Kirchengeschichte (R. Zinnhobler)	431
Fairy von Lilienfeld, Das Herz zum Verstand neigen — Altrussische Heilige des Beginns (J. Hörmandinger)	107
Falkner Andreas/Imhof Paul (Hg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556 (M. Scheuer)	422
Fehn Theo, Sirene und Glocke (W. Blasig)	227
Feichtlbauer Hubert/Girkinger Willibald/Klose Alfred (Hg.), Zwischenrufe — FS Eduard Ploier (J. Hörmandinger)	114
Feiner Franz/Schrettle Anton, Leben gestalten — Glauben verantworten (F. Huemer)	444
Fendrich Herbert, Rembrandts Darstellung des Emmausmahles (B. Leitner)	344
Fischer Irmtaud, Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11 (J. M. Oesch)	317
Freudenberger Theobald, Die Fürstbischöfe von Würzburg und das Konzil von Trient (G. B. Winkler)	99
Freund Gerhard, Theologie im Widerspruch (G. B. Winkler)	100
Fries Heinrich, Glaubenserfahrungen — Glaubenskonsequenzen (J. Singer)	328
Fröhlich Roland, Lebendige Kirchengeschichte (R. Zinnhobler)	431
Fuchs Josef, Für eine menschliche Moral (J. Janda)	331
Gasper Hans/Müller Joachim/Valentin Friederike (Hg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen (R. Zinnhobler)	429
Girard Rene, Hiob — ein Weg aus der Gewalt (J. Janda)	318
Gordan Paulus (Hg.), Gott schuf den Menschen als Mann und Frau (J. Janda)	224
Gorschenek Günter/Reimers Stephan (Hg.), Offene Wunden — brennende Fragen (I. Lettl)	102

Gössmann Elisabeth/Bauer Dieter R. (Hg.), Maria — für alle Frauen oder über allen Frauen? (R. Unfried)	223
Gouyon Kard. Paul, Marcel Callo (F. Reisinger)	107
Grass Nikolaus, Österreichs Kirchenrechtslehrer der Neuzeit (P. Gradauer)	93f
Gratzl Karl (Hg.), Die heiligsten Berge der Welt (J. Janda)	340
Greshake Gisbert/Weismayer Josef (Hg.), Quellen geistlichen Lebens — Bd. 3: Die Neuzeit (B. Körner)	342
Grmic Vekoslav, Christentum und Sozialismus (G. Wildmann)	219
Grulich Rudolf (Schriftl.), Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen—Mähren—Schlesien: Bd. 9 (R. Zinnhobler)	104
Hartmann Gerhard, Der Bischof (R. Zinnhobler)	96f
Haustein Jörg, Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen (R. Zinnhobler)	434
Heller Andreas/Weber Therese/Wibel-Fanderl Oliva (Hg.), Religion und Alltag (R. Zinnhobler)	336
Heller Andreas, Zusammenleben von Frau und Mann (W. Zauner)	218
Herzog Rudolf/Pfyl Othmar (Bearbeiter), Der Briefwechsel 1806—1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke (R. Zinnhobler)	437
Hogg James (Hg.), The Chartae of the Cartusian General Chapter (R. Zinnhobler)	101
Hölzl Franz, Die Sakramente der Eingliederung (J. Hirnsperger)	94
Ignacio de Loyola, Die Exerzitien und aus dem Tagebuch (M. Scheuer)	427
Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers (M. Scheuer)	423
Imhof Paul, Christus erleben — Grundkurs ignatianischer Spiritualität (M. Scheuer)	426
Jung Carl Gustav, Von Mensch und Gott (H. Braun)	112
Katholisches Bibelwerk Stuttgart (Hg.), Grundkurs Bibel — Neues Testament (F. Kogler)	324
Kaufmann Franz Xaver, Religion und Modernität (A. Grabner-Haider)	218
Kern Walter (Hg.), Die Theologie und das Lehramt (A. Riedl)	212
Kessler Hans, Reduzierte Erlösung? (F. Reisinger)	110
Khoury Adel Theodor (Hg.), Wer war Muhammad? (J. Janda)	339
Kirchner-Feyerabend Cornelia, Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof (R. Zinnhobler) ..	432
Kirschbaum Engelbert (Hg.), Lexikon der christlichen Ikonographie — 8 Bände (R. Zinnhobler)	343
Kittler Udo/Munzel Friedhelm, Lesen ist wie Wasser in der Wüste (Chr. Schacherreiter)	229
Klaushofer Johann W., Gestalt, Ganzheit und heilsame Begegnung im Religionsunterricht (M. Scharer)	442
Koch Kurt, Aufbruch statt Resignation (J. Hörmandinger)	330
Koch Rudolf/Prokisch Bernhard, Stadtpfarrkirche Steyr (R. Zinnhobler)	344
Kress Hartmut, Ethische Werte und der Gottesgedanke (J. Janda)	334
Kühlschelm Roman, Verstockung, Gericht und Heil (C. P. März)	323
Lachmann Rainer/Rupp Horst (Hg.), Lebensweg und religiöse Erziehung — 2 Bde (J. Janda)	442
Lang Justin, Die großen Ordensgründer (R. Zinnhobler)	106
Laudage Johannes (Hg.), Der Investiturstreit (R. Zinnhobler)	98
Leclercq Jean, Bernhard von Clairvaux (R. Zinnhobler)	432
Lehmann Karl (Hg.), Lehrverurteilungen — kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilun- gen und zur Theologie der Rechtfertigung (H. Petri)	213
Leidl August (Hg.), Ostbairische Grenzmarken — Bd. 31 (R. Zinnhobler)	103
Leisch-Kiesl Monika/Savio Enrico (Hg.), Die Wahrheit der Kunst (J. Neuhardt)	225
Lenzenweger Josef/Stockmeier Peter/Amon Karl/Zinnhobler Rudolf (Hg.), Geschichte der katholischen Kirche — Studienausgabe (K. Pangerl)	95
Liebmann Maximilian (Hg.), Kirche in Österreich 1938—1988 (R. Zinnhobler)	102
Limburg Hans J./Rennings Heinrich (Hg.), Beglaubigtes Zeugnis (R. Zinnhobler)	105
Lohmann Martin (Hg.), Christliche Perspektiven (R. Zinnhobler)	329
Lorenz Erika, Licht der Nacht — Johannes vom Kreuz (Giovanna della Croce)	106
Lützelhetmann Walter, Die Hochzeit von Kana (A. Fuchs)	325

Madec Goulven u. a., „De Libero Arbitrio“ di Agostino d'Ipbona (U. G. Leinsle)	216
Maier Johann, Zwischen den Testamenten (G. Stemberger)	320
Manselli Raoul, Franziskus (R. Zinnhobler)	106
Mayer Gottfried, Österreich als „katholische Großmacht“ (R. Zinnhobler)	101
Meister Eckhart, Die Gottesgeburt im Seelengrund (W. Simon)	341
Mertes Klaus/Schmidt Georg, Der Jesuitenorden heute (M. Scheuer)	425
Meyer-Wilmes Hedwig, Rebellion auf der Grenze (H. Pissarek jun.)	222
Mieth Dietmar, Geburtenregelung (B. Liss)	332
Muzj Maria Giovanna, Ganz Auge, ganz Licht, ganz Geist (J. Hörmandinger)	225
Naszalyi Emil, Mit Bernhard von Clairvaux ins Abenteuer der Liebe (G. B. Winkler)	221
Nebe Gottfried, Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas (B. Pittner)	322
Neiryneck F. (Hg.), L'Evangile de Luc the Gospel of Luke (A. Fuchs)	321
Nemec Helmut/Birkhan Helmut, Irland — Insel der Heiligen (R. Zinnhobler)	226
Neuner Peter, Stationen einer Kirchenspaltung (R. Zinnhobler)	101
Neuss Elmar/Pollet J. V. (Hg.), Pflugiana. Studien über Julius Plug (1499—1564) (G. B. Winkler)	435
Niemann Franz-Josef, Jesus der Offenbarer (Texte zur Theologie) (J. Singer)	90
Niewiadomski Jozef (Hg.), Eindeutige Antworten (2. Auflage) (J. Singer)	91
Niewiadomski Jozef (Hg.), Verweigerter Mündigkeit? (J. Singer)	338
Nigg Walter, Friedrich von Spee (R. Zinnhobler)	434
Orzechowski Christy, Hoffnungsstränen (F. Reisinger)	112
Pannenberg Wolfhart (Hg.), Lehrverurteilungen — kirchentrennend? III. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt (H. Petri)	213
Pfeiffer Karl Heinz, Heilige mit Schönheitsfehlern (Chr. Schacherreiter)	107
Porsch Felix, Johannesevangelium (F. Kogler)	325
Pottmeyer Hermann J. (Hg.), Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft (J. Singer)	90
Rahner Karl, Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott (J. Singer)	92
Rahner Karl, Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe — Neuausgabe (J. Singer)	93
Rahner Karl, Visionen und Prophezeiungen (J. Singer)	92
Rath Gebhard/Reiter Erich, Das älteste Traditionsbuch des Klosters Mondsee (R. Zinnhobler)	98
Reck Ursula, Das Judentum im katholischen Religionsunterricht (J. Lettl)	443
Renoldner Severin, Widerstand aus Liebe (J. Janda)	337
Ridley Jasper, Heinrich VIII. (R. Zinnhobler)	435
Risse Günther, Gott ist Christus, der Sohn der Maria — Christusbild im Koran (K. Prenner)	340
Romero Oscar Arnulfo, Blutzeuge für das Volk Gottes (F. Reisinger)	110
Röser Johannes (Hg.), Gott kommt aus der Dritten Welt (H. Gruber)	112
Rotter Hans/Virt Günter (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral (K. Hörmann)	330
Ruhsam Otto, Historische Bibliographie der Stadt Linz (R. Zinnhobler)	105
Rupp Walter SJ, Jesuiten-Spiegel (M. Scheuer)	426
Schatz Klaus, Der päpstliche Primat (R. Zinnhobler)	96
Scheele Paul-Werner, Die Herrlichkeit des Herrn (R. Zinnhobler)	343
Scheuer Manfred, Die evangelischen Räte (J. Singer)	313
Schimmel Annemarie u. a., Der Islam III. (K. Prenner)	339
Schindling Anton/Ziegler Walter (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung — Teil 1: Der Südosten (G. B. Winkler)	98
Teil 2: Der Nordosten (G. B. Winkler)	434
Schlund Robert, Schöpferisches Gewissen (A. Riedl)	315
Schmid Peter F., Personale Begegnung (J. Janda)	88
Schmitt Armin, Weisheit (H. Engel)	317
Schneemelcher Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen — 2. Band — 5. Auflage (F. Kogler)	328
Schneider Johannes. In irdenen Gefäßen (I. Hörmandinger)	91

Schnider W./Stenger W., Studien zum neutestamentlichen Briefformular (A. Fuchs)	327
Schockenhoff Eberhard, Das umstrittene Gewissen (A. Riedl)	315
Schreijäck Thomas, Bildung als Inexistenz (L. Börsig-Hover)	445
Schulze-Berndt Hermann, Wenn die Kirche Stellung nimmt (J. Hörmandinger)	91
Schumacher Leonore, Die Stadt im Feuer (J. Hörmandinger)	226
Schüngel-Straumann Helen, Die Frau am Anfang (J. Janda)	223
Schwager Raymund, Jesus im Heilsdrama (Ph. Schäfer)	211
Sebott Reinhold, Das neue kirchliche Eherecht — 2. Auflage (P. Gradauer)	94
Sievernich Michael/Switek Günter (Hg.), Ignatianisch (M. Scheuer)	421
Soerbrino Jon, Geist, der befreit (M. Scheuer)	110
Šordi Maria u. a., Agostino a Milano (U. G. Leinsle)	216
Staudinger F./Wurz H. (Hg.), Weihbischof Dr. Alois Stöger — Festschrift (Cl. P. März)	113
Steffens Hellmut, Der ge(schein)heiligte Sonntag (J. Hörmandinger)	338
Stein Edith, Keine Frau ist ja nur Frau (L. Börsig-Hover)	224
Stier Fridolin, Das neue Testament (Chr. Niemand)	324
Stierli Josef, Ignatius von Loyola (M. Scheuer)	424
Stoebe Hans Joachim, Geschichte, Schicksal, Schuld und Glaube (J. Janda)	114
Strätz Hans-Wolfgang, Landtafel des Erzherzogtums Österreich ob der Enns. Erster Band (R. Zinnhobler)	435
Tellechea Ignacio, Ignatius von Loyola — „Allein und zu Fuß“ (M. Scheuer)	425
Theologische Realenzyklopädie, Register zu Band 1—17. (G. Bachl)	211
Band 18: Katechumenat/Katechumenen — Kirchenrecht (G. Bachl)	211
Band 19: Kirchenrechtsquellen — Kreuz (G. Bachl)	211
Band 20: Kreuzzüge — Liberale Theologie (G. Bachl)	430
Tömka Miklos, Religion und Kirche in Ungarn (H. Bogensberger)	209
Tröger Sigrid u. Karl-Wolfgang (Hg.), Kirchenlexikon (R. Zinnhobler)	429
Unger Felix/König Franz Kard. (Hg.), Und wir haben doch eine Zukunft (A. Wolkinger)	334
Wass Barbara, Leben „in der Wahrheit“? — Zwölf Jahre Zeugen Jehovas (J. Hörmandinger)	227
Weier Joseph, Der Ständige Diakon im Recht der Lateinischen Kirche (P. Gradauer)	94
Weiler Gerda, Das Patriarchat im Alten Israel (I. Fischer)	319
Weissengruber Rainer, Die Regel-Kompilation des Eugippius und ihre Quellen (R. Zinnhobler)	97
Winkler Gerhard B., Die nachtridentinischen Synoden im Reich (R. Zinnhobler)	99
Wohlgenannt Lieselotte/Büchle Herwig, Den öko-sozialen Umbau beginnen: Grundeinkommen (G. Wildmann)	337
Würdinger Hans, Das Passauer Domkapitel nach seiner Wiedererrichtung im Jahre 1826 (recte 1821) bis zum Jahr 1826 (R. Zinnhobler)	437
Zambrano Luis, Entstehung und theologisches Verständnis der „Kirche des Volkes“ (R. Reisinger)	110
Ziegler J. G., Verantwortete Elternschaft (L. Seidl)	333
Ziegler Josef Georg, Das Oberammergauer Passionspiel: Erbe und Auftrag (H. Dobiosch)	227
Zinnhobler Rudolf, Die Lorcher Heiligen (J. Hörmandinger)	105
Zinnhobler Rudolf, Kirche in Linz (J. Weißensteiner)	104
Eingesandte Schriften	115—117, 230—232, 345—347, 446

BENZIGER



Zum 500. Geburtstag des Gründers der Gesellschaft Jesu, die 1990 ihr 450-jähriges Bestehen feierte.

„Ein Meilenstein im modernen biographischen Schaffen über den heiligen Ignatius“
Ruiz Jurado in „Manresa“

Die erste wissenschaftlich abgesicherte Ignatius-Biographie, die auch das breite Publikum anspricht, ist eine fundierte und lesbare Gesamtdarstellung des großen Basken.

Ignacio Tellechea
Ignatius von Loyola allein und zu Fuß
516 Seiten. Gebunden
DM 48,-/öS 374,40



„Steigleders wichtiges Buch bringt endlich die notwendige Transparenz in das Phänomen Opus Dei.“

Publik-Forum

„Dabei bemüht Steigleder sich spürbar um Sachlichkeit, vermeidet jede billige Abrechnung, sondern versucht, dem Werk gerecht zu werden.“
Katholische Nachrichten-Agentur

Klaus Steigleder
Das Opus Dei – eine Innenansicht
4., überarbeitete Auflage
286 Seiten. Broschur
DM 29,80/öS 232,40



Zum 100. Geburtstag der jüdisch-christlichen Märtyrerin unseres Jahrhunderts.

In diesem Band wird der biographische Rahmen dieser faszinierenden Frau markiert und ein geistig-geistliches Porträt gezeichnet. Besonders deutlich wird dabei die Liebe zu dem Geheimnis des Kreuzes und die Hingabe in ihrem Leben und Sterben.

Edith Stein
Am Kreuz vermählt
136 Seiten. Broschur
DM 17,80/öS 138,80

Neue Bücher für Gebet, Gottesdienst und Predigt



Vor Gott dasein

Gebete, Impulse, Meditationen
zur Anbetung.

Herausgegeben von Margit Rotter.

72 Seiten. Broschur.

DM 14,80/öS 115.40.

ISBN 3-429-01381-X.

Die hier zusammengestellten Gebete
(vorwiegend zur eucharistischen Anbe-
tung) stammen von R. Guardini,
L. Zenetti, J. Zink, K. Rahner,
W. Wilms, A. Rotzetter, S. Walter,
F. Hengsbach u. a.

Stell dich in die Mitte!

Predigten und Ansprachen
für kranke Menschen.

Herausgegeben von Michael Gmelch.

184 Seiten. Broschur,

DM 24,80/öS 193.40.

ISBN 3-429-01387-9.

Wenn aus Steinen Rosen wachsen

22 Bußgottesdienste.

Von Martin Ebner und Stefan Mai.

116 Seiten. Broschur.

DM 22,80/öS 177.80.

ISBN 3-429-01382-8.

Bußgottesdienste für die ganze Ge-
meinde zur Advents- und Fastenzeit
sowie für besondere Anlässe und Ziel-
gruppen (z. B. Firmlinge, Senioren).

Der Umgang mit Jesus färbt ab

Predigten zum Lesejahr C.

Von Joachim Kestler.

176 Seiten. Broschur.

DM 29,-/öS 226.20.

ISBN 3-429-01380-1.

Für jeden, der nach einem aktuellen
Bibelverständnis sucht, sind diese sehr
lebensnahen Predigten eine gute Beglei-
tung durch das neue Kirchenjahr.



»echter«-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Parteienforschung

Parteien und regionale politische Traditionen in der Bundesrepublik Deutschland

Herausgegeben von

**Prof. Dr. Dieter Oberndörfer
und Prof. Dr. Karl Schmitt**

Ordo Politicus, Band 28

399 S. 1991. DM 144,-

ISBN 3-428-07026-7

In der Parteienforschung der Bundesrepublik dominierte in den vergangenen Jahrzehnten die Betrachtung „von oben“: Die „Bonn-Fixierung“ (Haungs/Jesse) der Betrachter ließ sie vornehmlich die gesamtstaatliche Ebene der Parteien in den Blick nehmen. Der für die Bundesrepublik charakteristische Aufgabenzuwachs der Parteien, ihre „Verstaatlichung“, wurde vielfach stillschweigend mit ihrer „Nationalisierung“ gleichgesetzt. Die Ende der siebziger Jahre im Alltagsbewußtsein einsetzende Wiederentdeckung der Regionen, die inzwischen akkumulierten Ergebnisse der Erforschung historischer Landschaften und nicht zuletzt die zunehmende Infragestellung des monolithisch interpretierten Volksparteikonzepts legen es jedoch nahe, die auf gesamtstaatliche Gestalt und Funktion der Parteien gerichtete Sicht durch eine Perspektive zu ergänzen, die die räumliche Differenzierung und die regionale Verankerung der Parteien angemessen berücksichtigt. Erst eine Verbindung *beider* Perspektiven verspricht eine befriedigende Antwort auf die Frage, wie die trotz anhaltender Krisendiagnosen beachtliche Erfolgsbilanz der deutschen Parteien zu erklären ist. Der Blick auf die regionale Wirklichkeit der bundesdeutschen Parteien war Ziel einer Arbeitstagung, die vom 8. bis 10. Juni 1988 im Arnold-Bergstraesser-Institut in Freiburg stattfand.

Aus dem Vorwort der Herausgeber

Duncker & Humblot · Berlin

Postfach 41 03 29 · D-1000 Berlin 41



Kohlhammer

125 Jahre 1866 – 1991

Praktische Theologie heute

Herausgegeben von Gottfried Bitter, Peter Cornehl, Ottmar Fuchs, Albert Gerhards, Henning Schröder und Klaus Wegenast

NEU

Die Reihe **Praktische Theologie heute** stellt sich den veränderten Bedingungen christlich-kirchlichen Handelns und will der Vielfalt der Themen und Auf-

gaben Rechnung tragen. Gefragt ist nach einer Theologie, die sich als Theorie der gegenwärtigen und der zu erneuernden Praxis der Christen und Gemeinden versteht.

Band 1

Godwin Lämmermann

Grundriß der Religionsdidaktik

1991. 236 Seiten. Kart. DM 34,80

ISBN 3-17-011407-7

Band 2

Wolfgang Lentzen-Deis

Den Glauben Christi teilen

Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues

1991. 248 Seiten. Kart. DM 39,80

ISBN 3-17-011408-5

Band 3

Berthold Uphoff

Kirchliche Erwachsenenbildung

Befreiung und Mündigkeit im Spannungsfeld von Kirche und Welt

Ca. 280 Seiten. Kart. ca. DM 44,-

ISBN 3-17-011578-2

Band 4

Michael Nüchtern

Kirche bei Gelegenheit

Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung

1991. 132 Seiten. Kart. DM 29,80

ISBN 3-17-011726-2

Band 5

Petra Zimmermann

Das Wunder jener Nacht

Religiöse Interpretation autobiographischer Weihnachtserzählungen

Ca. 240 Seiten. Kart. ca. DM 39,-

ISBN 3-17-011727-0

Band 6

Günter Ruddat

Religionsunterricht in der Hilfsschule

von den Anfängen bis 1945

Ca. 310 Seiten. Kart. ca. DM 49,-

ISBN 3-17-011728-9



Kohlhammer

Verlag

W. Kohlhammer

Postfach 80 04 30

7000 Stuttgart 80



Kohlhammer

125 Jahre 1866 – 1991

NEU Kohlhammer Studienbücher Theologie

Herausgegeben von Gottfried Bitter, Ernst Dassmann,
Helmut Merklein, Herbert Vorgrimler und Erich Zenger

Die Kohlhammer Studienbücher Theologie, konzipiert für das Studium an der Hochschule, für das Selbststudium wie auch für die Weiterbildung, führen in alle Bereiche der katholischen Theologie ein. Sie stellen in didaktisch überzeugend strukturierter Form das Grundwissen der einzelnen Disziplinen dar, informieren

über den aktuellen Diskussionsstand und leisten einen originären Beitrag zur Weitergabe der christlichen Tradition in Kirche und Gesellschaft. Die geplanten 25 Bände werden von fachwissenschaftlich ausgewiesenen und in der Lehre erfahrenen Autoren aus Deutschland, Österreich und der Schweiz geschrieben.

Band 10

Ernst Dassmann

Kirchengeschichte I

Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten
1991. 284 Seiten. Kart. DM 29,80
ISBN 3-17-010620-1

Band 17,1

Karl Heinz Neufeld

Fundamentaltheologie I

Jesus – Grund christlichen Glaubens
Ca. 200 Seiten. Kart. ca. DM 28,-
ISBN 3-17-011123-X

**Bitte fordern Sie unseren
Prospekt „Kohlhammer Studien-
bücher Theologie“ an.**

Band 20

Franz Furger

Christliche Sozialethik

Grundlagen und Zielsetzungen
1991. 206 Seiten. Kart. DM 29,80
ISBN 3-17-010305-9

Band 21

Ottmar Fuchs

Grundlagen der Praktischen Theologie

Ca. 240 Seiten. Kart. ca. DM 29,-
ISBN 3-17-011759-9

Band 24,1

Peter Krämer

Kirchenrecht I

Wort – Sakrament – Charisma
Ca. 160 Seiten. Kart. ca. DM 26,-
ISBN 3-17-010306-7



Kohlhammer

Verlag

W. Kohlhammer

Postfach 80 04 30

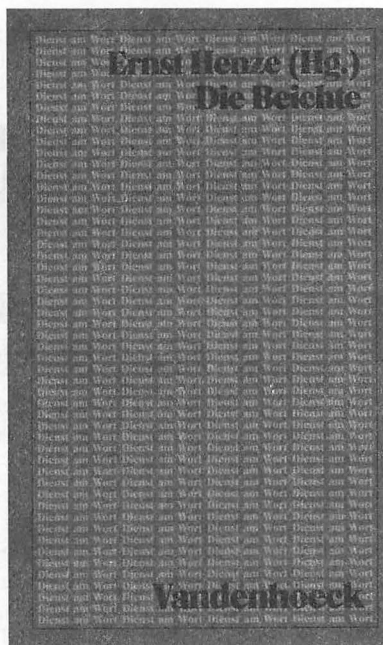
7000 Stuttgart 80

Ernst Henze (Hg.)
Die Beichte

(Dienst am Wort, Band 55). 1991.
 160 Seiten, kart. DM 22.-;
 bei Subskription der Reihe DM 19,20
 ISBN 3-525-59317-1

Dieser Band erschließt neu
 die Wichtigkeit der Beichte und
 bietet praktische Hilfen.

V&R
**Vandenhoeck
 & Ruprecht**
 Göttingen/Zürich



Die Beichte als kirchliches Handeln ist vielerorts in Vergessenheit geraten. In neuerer Zeit gewinnt sie als Bekenntnis der Schuld und Zuspruch der Vergebung neue Bedeutung, vor allem in der Seelsorge der Kirche.

Die Autoren nehmen dieses Anliegen auf, fragen nach dem Wesen der Beichte, nach den rechtlichen Aspekten (u.a. Beichtgeheimnis), nach der Einordnung in den Gottesdienst und danach, wie die Beichte in heutiger Literatur dargestellt wird.

Außerdem bietet der Band Gebete und Lieder zur Beichte und praktische Hilfen (Beichtansprachen, Beichtspiegel, liturgische Entwürfe).

Mit Beiträgen von Mitgliedern des Amelungsborner Konvents, H.-C. Drömann, E. Henze, H. Holze, G. Klapper, R. Müller, H. G. Pöhlmann, G. Ruhbach, E. Sperling, D. Vismann.

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

Joseph Cardinal Ratzinger
Wendezeit für Europa?

Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt
ca. 120 Seiten. Kartiert ca. DM 18,-

Alle uns heute, offen oder verborgen, bedrängenden Probleme werden hier gesichtet, gewogen und in ihren menschheitlichen und heilsgeschichtlichen Zusammenhang gebracht. Der Verfasser vermag am schwierigen Wendepunkt unserer Zeit wirklich Hoffnung zu vermitteln und Hilfe anzubieten zur Bewältigung der Herausforderungen unserer Geschichtsstunde.

Karl-Heinz Menke
Stellvertretung

Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie
Sammlung *Horizonte NF 29*, 526 Seiten. Leinen DM 58,-

Dem Bonner Dogmatiker gelingt es in seiner sorgfältigen und weitausholenden Erforschung, den Stellvertretungsbegriff von seinen etymologischen und rechtlichen Wurzeln her zu klären. Er läßt uns an dem jahrhundertlangen, oft dramatischen und leidvollen Ringen zunächst evangelischer, dann auch katholischer Theologen um diesen Begriff teilnehmen. Ein wahrhaft ökumenisches Werk!

Jerónimo Nadal
Der geistliche Weg

Erfahrung und Lehre nach seinem Notizbuch «Orationis Observationes»
Sammlung *Christliche Meister 42*, 275 Seiten. Kartiert DM 28,-

Aus seinem «Geistlichen Notizbuch», in dem Jerónimo Nadal (1507-1580) während dreißig Jahren unsystematisch persönliche Gebetserfahrungen, theologische Überlegungen und Elemente zu seinen ungezählten geistlichen Konferenzen festgehalten hat, wird hier seine geistliche Lehre erarbeitet. P. Josef Stierli hat mit dieser ersten deutschen Übertragung einen wichtigen Beitrag zum Ignatiusjahr geleistet.

Christoph Schönborn – Albert Görres – Robert Spaemann
Zur kirchlichen Erbsündenlehre

Sammlung *Kriterien 87*, 102 Seiten. Kartiert ca. DM 20,-

Mit seinem Beitrag «Psychologische Bemerkungen über die Erbsünde und ihre Folgen» stellt sich Albert Görres dem Problem, «eine plausible Erklärung für den Verlauf der Geschichte in Blut und Tränen» zu finden. – Robert Spaemann, Laie und christlicher Philosoph, denkt nach «Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre»; er deckt die «säkularistischen Verwandlungen» dieser Lehre auf. – Für Christoph Schönborn, den Herausgeber dieses Buches, erweist sich die Erbsünde als Schlüssel zum Verständnis der Gutheit der Schöpfung, trotz der Macht des Bösen; sie erweist auch die Notwendigkeit der Erlösung wegen dieser Macht. «Erbsünde» ist die Kehrseite der Heilsbotschaft, daß Jesus der Erlöser aller Menschen ist.

Auslieferung: Tyrolia, Exlgasse 20, 6010 Innsbruck

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

<i>Schwerpunkt 1/92</i>	„Eucharistie“
<i>Urs Baumann</i>	Gedenken und Erinnern
<i>Walter Kirchschräger</i>	Eucharistie als gefeierte Gemeinschaft — Neutestamentliche Anmerkungen
<i>Reinhild Ahlers</i>	Eucharistie und Kirche — Kirchenrechtliche Implikationen einer eucharistischen Ekklesiologie
<i>Hans Hollerweger</i>	Müssen wir die Liturgie immer noch erneuern?
<i>Wilhelm Zauner</i>	Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt
<i>Ignacy Dec</i>	Zur Philosophie in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg
<i>Claus-Peter März</i>	Zur Aktualität des Hebräerbriefes

Inlandsbezug	LANDESVERLAG, A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/76 16-DW 223 oder über den Buchhandel. 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:	Raiffeisenzentalkasse Linz, Kto. 001.00.063-719 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kopenhagen.
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 360.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 95.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 54.—	DM 15.—
Schweiz	sfr 51.— (Portospesen werden gesondert verrechnet)	sfr 14.—

Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift

Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/76 16

Hersteller: LANDESVERLAG Druckservice, A-4020 Linz

Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0 73 2/28 42 93-142

Herausgeber: Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz,
Bethlehemstraße 20

**Eine Einladung zur Öffnung für die Erfahrungen des lebendig-
machenden Geistes und zur Bejahung des Lebens**

Der Geist des Lebens

Eine ganzheitliche
Pneumatologie

**Jürgen
Moltmann**

Chr. Kaiser

Jürgen Moltmann

Der Geist des Lebens

Eine ganzheitliche Pneumatologie

ca. 330 Seiten, gebunden ca. DM 78,-
ISBN 3-459-01905-0
kartoniert ca. DM 48,-
ISBN 3-459-01906-9

Der Geist des Lebens ist der Entwurf einer ganzheitlichen Pneumatologie. Anknüpfend an die vorausgehenden Bände seiner „Systematischen Beiträge zur Theologie“ entwickelt Moltmann hier eine trinitarische Pneumatologie, die – ausgehend von der Einheit von Gottes- und Lebenserfahrung – der Persönlichkeit und dem vitalisierenden, befreienden Wirken des Heiligen Geistes nachzudenken sucht.

Weil der Geist Gottes der Geist des Lebens ist, ist er nicht allein in den Worten der Sprache erfahrbar, sondern in der Vielfältigkeit der sinnlichen Wirklichkeit. Darum unterscheidet Jürgen Moltmann die konkrete, die geschichtliche und die trinitarische Erfahrung des Heiligen Geistes. Das Leben im Geist Gottes äußert sich in der Befreiung, Rechtfertigung, Heiligung und Wiedergeburt zum Leben.

Im Programm „Systematische Beiträge zur Theologie“ sind bereits erschienen:

Jürgen Moltmann
Trinität und Reich Gottes
Zur Gotteslehre
2. Auflage 1986

Jürgen Moltmann
Gott in der Schöpfung
Ökologische Schöpfungslehre
3. Auflage 1987

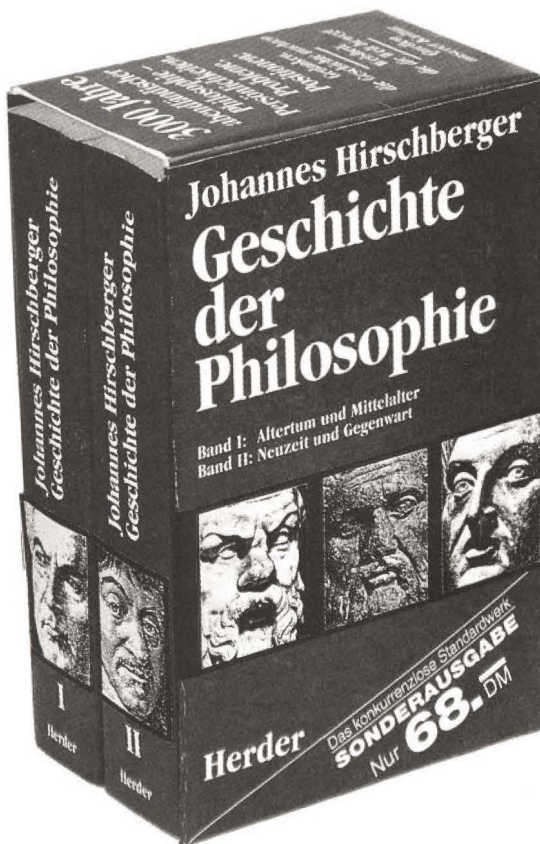
Jürgen Moltmann
Der Weg Jesu Christi
Christologie in messianischen Dimensionen
1989



Lilienstraße 70 · D-8000 München 80

SONDERAUSGABE EINES KONKURRENZLOSEN STANDARDWERKES

3000 Jahre abendländischer Philosophie –
Persönlichkeiten, Probleme, Positionen:
– Gedanken, die Geschichte machten
– Weisheit, die die Welt bewegt
– Quellen unserer Kultur



Band I: Altertum und
Mittelalter
Band II: Neuzeit und
Gegenwart
1360 Seiten,
Paperb. in Kassette,
öS 530,40.
ISBN 3-451-22408-9

**Sensationell preisgünstige Sonderausgabe eines
konkurrenzlosen Kompendiums. Die ganze Geschichte der Philosophie
in einem international renommierten Standardwerk.**

„Hirschbergers Geschichte der Philosophie ist aus dem geistigen
Leben der Gegenwart nicht mehr wegzudenken.“

Durch Klarheit, Quellennähe und Konzentration übertrifft sie alles Vergleichbare“
(Die Zeit, Hamburg).

HERDER