Theologisch-praktische Quartalschrift

■ EUCHARISTIE

Baumann „Gedenken" und „Erinnern" — Über die Zukunft des ökumenischen Abendmahlgesprächs

Kirchschläger Eucharistie als gefeierte Gemeinschaft — Neutestamentliche Anmerkungen

Friemel Recht auf Eucharistie

Ahlers Eucharistie und Kirche — Kirchenrechtliche Implikationen

Hollerweger Müssen wir die Liturgie immer noch erneuern?

Schüßler Macht — Existential menschlichen Seins

Scheuer Selig, die arm sind

Henau Warum heiratet man kirchlich?

Bernard Vorgespräch für den kirchlichen Eheprozeß

Literatur:
Jesus von Nazaret — Botschaft und Geschichte (Chr. Niemand), Seelsorge: Heilen und heilwerden (P. F. Schmid)

1. Heft 1992 140. Jg.

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1992

Schwerpunktthema: Eucharistie

Urs Baumann: „Gedenken" und „Erinnern". Nachdenken über die Zukunft des ökumenischen Abendmahlgesprächs 3

Walter Kirchschläger: Eucharistie als gefeierte Gemeinschaft. Neutestamentliche Anmerkungen 20

Franz Georg Friemel: Recht auf Eucharistie 27

Reinhild Ahlers: Eucharistie und Kirche. Kirchenrechtliche Implikationen einer eucharistischen Ekklesiologie 35

Hans Hollerweger: Müssen wir die Liturgie immer noch erneuern? 41

Abhandlung:

Werner Schüßler: Macht — Existential menschlichen Seins 48

Spiritueller Beitrag:

Manfred Scheuer: Selig, die arm sind 62

Berichte:

Ernst Henau: Warum heiratet man kirchlich? Theologische Überlegungen zu einer empirischen Untersuchung 68

Felix Bernard: Pastorale Aspekte eines Vorgespräches für den kirchlichen Eheprozeß 75

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch:

Christoph Niemand: Jesus von Nazaret — Botschaft und Geschichte (von J. Gnilka) 78

Peter F. Schmid: Seelsorge: Heilen und heilwerden. Die Pastoralpsychologie als Grunddimension praktisch-theologischer Arbeit (I. Baumgartner, Handbuch der Pastoralpsychologie) 79

Besprechungen 84

Zum Schwerpunkt (84), Dogmatik (89), Ökumenik (93), Hans Urs von Balthasar (95), Religionen (97), Mission (99), Kirchengeschichte (100), Soziallehre (102), Kirche heute (104)

Eingesandte Schriften 106

Impressum ..... letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz

Redaktion: **A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0 73 2/78 42 93-142**
Chefredakteur: o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler
Redakteure: o. Prof. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58), o. Prof. DDr. Walter Raberger, o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner
Sekretär: Mag. Otmar Stütz
Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Reinhild Ahlers, D-4400 Münster, Jahnstraße 6
Univ.-Doz. Dr. Urs Baumann, D-7407 Rottenburg, Fröbelweg 8/1
Dr. Felix Bernard, D-4500 Osnabrück, Lerchenstr. 91
o. Prof. Dr. Franz-Georg Friemel, O-5104 Stotternheim, Goethestraße 19
Dr. Ernst Henau, NL-6401 Heerlen CX, Postbus 4406
o. Prof. Dr. Hans Hollerweger, A-4020 Linz, Bethlehemstr. 20
o. Prof. Dr. Walter Kirchschläger, CH-6047 Kastanienbaum, Seestraße 93
Ass. Dr. Christoph Niemand, A-4020 Linz, Bethlehemstr. 20
Dr. Manfred Scheuer, A-4020 Linz, Harrachstr. 7
Dr. Peter F. Schmid, 1120 Wien, Koflergasse 4
Univ.-Ass Dr. Dr. Werner Schüßler, D-5500 Trier-Eitelsbach, Auf Schwarzfeld 3a

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

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

140. Jahrgang 1992

Herausgegeben von den Professoren
der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

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

REDAKTION:

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

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

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

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

Mag. theol. Otmar Stütz
Redaktionssekretär

LANDESVERLAG ZEITSCHRIFTEN

URS BAUMANN

„Gedenken" und „Erinnern"

Nachdenken über die Zukunft des ökumenischen Abendmahlgesprächs

Vf., Dozent in Tübingen, bewegt die schmerzliche Spannung, daß das Herrenmahl, von Anfang an Bekenntnis der Kirche zu Jesus als Messias und Ausdruck der Kirchengemeinschaft, zum Zeichen der ex-communicatio unter Christen geworden ist. Angesichts der Herausforderung der gegenwärtigen Traditionskrise des Glaubens versucht dieser „theologische Essay", das Gespräch über die Eucharistie weiterzuführen[1].
Der *erste Teil* bietet eine anspruchsvolle Skizze zum *Eucharistieverständnis* in der Geschichte mit ihren Stationen und Problemen (NT — Mittelalter — Reformation — Tridentinum) sowie über das Ringen um das Herrenmahl in den *ökumenischen Dokumenten der Gegenwart*. Davon ausgehend bietet der *zweite Teil* weiterführende Impulse. Die Gegenwart Christi in der Eucharistie reicht über die personale Gegenwart in den Mahlgaben von Brot und Wein hinaus. Gott ist unser eingedenk um Christi willen und Christus ist unser eingedenk bei Gott. (Redaktion)

Die *Eucharistie* ist die Mitte, der Lebensvollzug, der Ausgangspunkt, in dem Gott selbst im Namen Jesu die Glaubenden in aller Welt als seine „ekklesía" versammelt. Eucharistie, die Feier der Danksagung, ist der Brennpunkt, wo sich die Ursprungsbeziehung christlichen Glaubens auf unüberbietbare Weise verdichtet und alle ohne Unterschied der Herkunft, des Geschlechts und des Ansehens gleichermaßen in die Ver-antwortung eben dieses Glaubens gerufen sind. Danksagung für Gottes Heilstat in Jesus Christus war überhaupt der Grund, weshalb die Gemeinde zusammenkam und im Gedenken Jesu das Brot brach. Wo Eucharistie gefeiert wird, ist Kirche — dies ist seit jeher ein Hauptsatz christlicher Ekklesiologie —, und vom Vollzug dieses Gedenkens her erhält in neutestamentlicher Zeit die christologische Reflexion über den Messias Jesus ihren Impuls.

Nichts zeigt diesen Sachverhalt deutlicher, als der Name, den Paulus im ersten Korintherbrief (11,20) für das christliche Brotbrechen einführte und der jetzt im Abendmahlgespräch des 20. Jahrhunderts gleichsam zum Programm für ein künftiges gemeinsames Eucharistiebekenntnis aller Christen wurde: *„Herrenmahl"*. In einem einzigen Wort bringt dieser Begriff das unterscheidend Christliche zum Ausdruck: das Bekenntnis zum „Kýrios Jesous", zu Jesus von Nazaret als dem Messias und „Herrn" (vgl. Röm 10,9; 1 Kor 8,6; 12,3; 2 Kor 4,5 f). In diesem ursprünglichen und eben nicht konfessionalistisch verengenden Sinne war das Herrenmahl von Anfang an das *Glaubensbekenntnis* schlechthin und war in diesem *christologischen* Sinne seit jeher Ausdruck und Prüfstein der Kirchengemeinschaft. Über Ort und Zeit hinweg vergegenwärtigte und vermittelte das Herrenmahl die „Communio" und „Koinonia" mit der Kirche Jesu Christi selbst.

Es ist *der große Skandal des Christentums*, aus diesem ursprünglichen Zeichen der *„communio"* mit dem unzerteilten Christus immer wieder, am schmerzlichsten aber seit der Reformation, ein Zei-

[1] Der vorliegende Beitrag geht auf eine Gastvorlesung an der Katholischen Hochschule Linz zurück.

chen der *„ex-communicatio"* gemacht zu haben. Wie tief der Widerspruch zum Vermächtnis Jesu wirklich reicht, verrät sich aber im Streit um das rechte Verständnis der Gegenwart Christi in seinem Mahl. In diesem Streit wird das skandalöse Mißverhältnis der Konfessionskirchen zum wahren Wesen der vor dem Angesicht des unzerteilten Christus *einen* Kirche auf beklemmende Weise öffentlich. Die Frage nach dem rechten Verständnis des Herrenmahles, das wird an diesem Mißverhältnis schlagartig deutlich, hängt untrennbar und notwendig mit dem Kirchenverständnis zusammen. Die Einigung der Kirchen im Herrenmahl ist mit anderen Worten eine Existenzfrage und eine Frage der Authentizität und Glaubwürdigkeit.

So gesehen ist das *Abendmahlgespräch der Kirchen,* das in diesem Jahrhundert nach so langer Zeit unguten Schweigens endlich wieder aufgenommen wurde, keineswegs ein Gegenstand kirchlich-theologischer „Außenpolitik" oder heimlicher „Bekehrungshoffnung", sondern Eingeständnis der eigenen Krisensituation, der dringend notwendigen Selbstbesinnung und theologischen Gesprächstherapie. Denn tatsächlich befindet sich die gesamte Christenheit in einer dramatischen *„Sprach- und Tradierungskrise des Glaubens".* Diese „Krise" ist die religiöse Konsequenz des beispiellosen globalen Wandels und Traditionsbruchs, der in diesem Jahrhundert alle Lebensbereiche erfaßt und umgestaltet hat. Der ökumenische Auftrag, das folgt aus dieser Situation, geht somit über eine bloße Bereinigung der Kontroversen der Vergangenheit weit hinaus. Gemeinsame Aufgabe aller Christen ist: Menschen, die im Zeitbruch leben, die Gute Nachricht auf eine Weise zu bezeugen und zu verkünden, die ein neues tieferes „Glauben und Verstehen" erschließt.

Die erste Frage, die uns in diesem theologischen Essay bewegt, muß deshalb lauten: Haben die zahlreichen Konsens- und Konvergenzdokumente über das Eucharistieverständnis, die in den letzten Jahren als Ergebnisse einer weiträumigen ökumenischen Konsultation auf allen Ebenen zwischenkirchlicher Beziehung verabschiedet wurden, die Erwartung erfüllt? Wie weit wird der Weg zum gemeinsamen Herrenmahl, zur Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi in der Eucharistie noch sein? Ist es überhaupt sinnvoll, sich danach zu erkundigen, nachdem sich doch kaum verbergen läßt, daß die Ökumene stagniert, ja vielleicht in eine Sackgasse geraten ist? Der Versuch, der hier unternommen werden soll, hat zum Ziel, an einigen markanten Stellen über den gegenwärtigen Stand der theologischen Ökumene hinauszudenken, neue Anhaltspunkte zu suchen, wie aus der spirituellen und sprachlichen Krise des Christentums hinausgefunden werden könnte. Ich beschränke mich auf einen zentralen Aspekt der Eucharistielehre: Die Frage nach dem Verhältnis der Mahlgaben von Brot und Wein zur *realen Gegenwart Christi in der Eucharistie.* Wir wollen uns freilich nicht dabei aufhalten, den sowohl im ökumenischen Dialog als auch in der kirchlichen Verkündigung ohnehin schon lange unhandlichen Begriff der *„Transsubstantiation"* oder *„Wesensverwandlung"* einmal mehr zu problematisieren. Es soll auch nicht am guten Anliegen und an der Sache selbst, die jenes Lehrstück eben unter den Bedingungen seiner Zeit theologisch zuverlässig zu interpretieren versuchte, gerüttelt werden. Vielmehr: Nachdem der ökumenische Dialog gerade in dieser Frage festgefahren scheint, soll Ausschau gehalten werden nach weiterführenden, vielleicht in der damaligen Situation übersehenen anderen Gesichtspunkten, von denen aus das Gespräch wieder in Gang gebracht werden könnte. Mit dieser Absicht wollen wir uns zunächst summarisch den Forschungsstand und die Situation des Abendmahl-

gesprächs zwischen den Kirchen vergegenwärtigen, um dann der Frage nach dem Verhältnis von jüdischem Pesach und christlichem Herrenmahl nachzugehen und von dort aus die Frage nach dem ursprünglichen Sinn und Zusammenhang christlichen Gedenkens im Abendmahl neu anzugehen. Abschließend soll der Versuch unternommen werden, einige Perspektiven für das künftige Eucharistiegespräch anzugeben.

I. Reale Gegenwart. Auf dem Weg zu einem ökumenischen Verständnis der Eucharistie

a) Die historische Problematik verstehen

Die Lehrgeschichte der Eucharistie nahm einen so schwierigen und komplexen Verlauf, daß es zu weit führen würde, ihren Gang im Detail zu rekonstruieren.[2] Für unseren Zweck mag es ausreichen, die entscheidenden *Übergänge* zu markieren:

1. Ein *erster Übergang* vollzog sich nach Meinung der Exegeten bereits vor der schriftlichen Fixierung der Jesustradition, als die Gemeinde nicht mehr nur in Erinnerung an Jesus das Brot brach, sondern *ihn selbst* mit dem Brot identifizierte und den Gemeinschaftsbecher als sein und Gottes Bundeszeichen interpretierte. Auf eine solche ältere Tradition des Brotbrechens im Sinne eines *eschatologischen Mahles*, ähnlich dem Pesachmahl, das den *Aufbruch* zum Exodus vergegenwärtigte und das die Urgemeinde nun im *Anbruch* des Gottesreiches feierte, scheint der Umstand hinzuweisen, daß die Abendmahlgeschichte des Lukasevangeliums merkwürdigerweise die Einsetzungsworte doppelt erzählt. Lukas arbeitet — das ist die vorherrschende Meinung — eine ursprünglichere Fassung der Herrenworte synoptisch in seinen Text ein: „Ich sage euch: ich werde (das Pesach) nicht mehr essen, bis es seine Erfüllung findet im Reiche Gottes . . . Nehmt diesen Becher und verteilt ihn unter euch; denn ich sage euch: ich werde von nun an nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes kommt" (Lk, 22,16—18). Diese Auslegung des letzten Mahles Jesu steht in großer Nähe sowohl zur urjesuanischen Reich-Gottes-Ankündigung, dem Kernpunkt seiner Botschaft als auch zum (ursprünglichen) Sinn des Pesach, das sich versteht als das Mahl vor dem Aufbruch, welches man in drängender Eile zu sich nimmt (schon) im Angesichte des Exodus, der unmittelbar bevorstehenden Befreiung vom Joch Ägyptens.

2. Der *zweite Übergang* begann schon in spätneutestamentlicher Zeit, als aus der Mahlfeier allmählich eine *„Opferfeier"* wurde, die den Tempeldienst ersetzte, und damit eine kultisch-sakramentale Handlung im heutigen Sinne des Wortes. Die Vorstellung der Gegenwart Jesu verband sich mit dem spekulativen Gedanken, daß er selbst in den Mahlgaben von Brot und Wein auch physisch lokalisiert sei. Die Gaben machten aus dem Tisch jetzt zunehmend einen „Opferaltar" und gaben damit der Überzeugung, daß die Eucharistie, das „Danksagen" für den Kreuzestod und die Auferweckung Jesu an die Stelle der früheren Opfer in Judentum und Heidentum getreten sei, einen sinnfälligen Ausdruck.

---

[2] Die Literatur zu dieser Thematik ist uferlos. Einen hervorragenden Überblick bietet nach wie vor *H. Feld*, Das Verständnis des Abendmahls (Darmstadt 1976) (= Erträge der Forschung 50); vgl. *H. Merklein*, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen, in: BZ 21 (1977) 88—101; 235—244; *R. Pesch*, Das Markusevangelium, 2. Teil (Freiburg—Basel—Wien 1977) 364—376; *P. Stuhlmacher*, Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl, in: ZThK 84 (1987) 1—35; *J. Roloff*, Heil als Gemeinschaft. Kommunikative Faktoren im urchristlichen Herrenmahl, in: ders., Exegetische Verantwortung in der Kirche (Göttingen 1990) 88—117.

3. Zeichen und ursprüngliches Ereignis, Symbol und Realität traten von da an im Prozeß der frühmittelalterlichen und mittelalterlichen Spekulation immer weiter auseinander. Schließlich zerbrach der altchristliche Begriff des „Mysteriums" an dieser Spannung.[3] In dieser „Krise der sakramentalen Idee" schien sich nur die theologische Alternative anzubieten, entweder ein massiv körperliches, dann aber leicht magische Assoziationen weckendes Verständnis der Gegenwart Christi zu vertreten (Paschasius Radbertus, Langfranc) oder auf ein spiritualistisch-symbolistisches und antirealistisches Verständnis auszuweichen (Ratramnus, Berengar von Tours).

Ein theologisches Dilemma öffnete sich, vor dem die scholastische Theorie einer *Wesensverwandlung der Gaben*, die sogenannte „Transsubstantiationslehre" die Kirche retten sollte. Die philosophisch präzis durchdachte Lehre erlaubte ein Verständnis des biblischen Brot- und Becherwortes, das die gefährdete Balance zwischen sensualistischen und spiritualistischen Mißdeutungen der Gegenwart Christi wiederherstellte. Aber die hohe, nur Theologen voll verständliche philosophisch-theologische Reflexion dieses im Grunde doch liturgisch-praktischen Problems vermochte nicht den verborgenen Erosionsprozeß aufzuhalten. Der *Geschehnis-Charakter* des Herrenmahles und damit des aktiven Gedenkens an Jesus trat immer weiter zurück hinter der Bedeutung der Mahlgaben selbst, bis aus der schlichten und leicht verständlichen Handlung ein für das Volk weithin unverständliches, ja von vielen magisch mißverstandenes *Ritual* wurde.

4. Luther und die *Reformation* empfanden die „Transsubstantiationslehre" im 16. Jahrhundert deshalb nicht ganz zu Unrecht als eine *philosophische Entleerung* des Glaubensgeheimnisses. Das Konzil von Trient verteidigte die Formel hinwiederum als „zutreffende" *Umschreibung* des Geschehens. Die Frage nach dem Wie der Gegenwart Christi in der Eucharistie wurde im reformatorischen Konflikt zum Inbegriff des Kirchentrennenden und Unterscheidenden. „Katholisch" — so das katechismushafte Selbstverständnis — ist der *Glaube an eine Wesensverwandlung* von Brot und Wein, an die „wahrhaft, wirkliche und wesenhafte" Präsenz des Herrn: „protestantisch" die Nivellierung der eucharistischen Gegenwart mit der „allgemeinen" Präsenz Christi im Wort und in der Gemeinde, eine Reduktion der sakramentalen Gaben auf eine bloße Hinweis- oder Symbolfunktion. Entsprechend die konfessionellen Vorurteile: die evangelischen: die katholische Praxis der eucharistischen Anbetung, des sakramentalen Segens und vor allem die Fronleichnamsprozession sei *Götzendienst;* die katholischen: der evangelische Umgang mit den übrigbleibenden Mahlgaben zeige eine *sakrilegische Mißachtung* der Gaben Gottes. Solche Vorurteile haben zwar im gegenwärtigen Verhältnis der christlichen Konfessionen ihre verunglimpfende Aggressivität verloren, aber liegt ihnen nicht doch ein letztlich unüberbrückbarer theologischer Konflikt um philosophische Grundpositionen zugrunde?

Es muß nun — das ist das Ergebnis gemeinsamer ökumenischer Grundlagenforschung — keineswegs dabei bleiben. 1986 veröffentlichte die im Anschluß an

[3] Vgl. dazu und zum Folgenden die Analyse des *Ökumenischen Arbeitskreises* evangelischer und katholischer Theologen, Lehrverurteilungen — kirchentrennend?, I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. K. Lehmann, W. Pannenberg (Freiburg, Göttingen 1986) 98f (vgl. Exkurs zum geschichtlichen Hintergrund).

den ersten Deutschlandbesuch Papst Johannes Pauls II. 1981 eingesetzte *„Gemeinsame Ökumenische Kommission"* den ersten Teil einer umfangreichen Studie über die gegenseitigen Lehrverwerfungen des 16. Jahrhunderts. Die Studie beschäftigt sich auch ausführlich mit der Frage der Realpräsenz und kommt zum wohlbegründeten Schluß: Vor ihrem Zeithintergrund lassen sich die konfessionellen Kontroversen soweit aufklären, daß verbleibende Unterschiede zumindest nicht mehr als kirchentrennend betrachtet werden müssen.[4]

Gerade bei der Frage nach der Gegenwart Christi in der Eucharistie sei man sich jedoch der grundsätzlichen Problematik der verwendeten theologischen Terminologien besonders bewußt geworden. Die (nachträgliche!) Übernahme des empirischen Substanzbegriffs der Spätscholastik habe — dies ist die gemeinsame Entdeckung der ökumenischen Kommission — nämlich zu einer unbemerkten „Mißdeutung der *‚Transsubstantiation'* im Sinne einer stofflichen Verwandlung (conversio physica) beziehungsweise räumlichen Einschließung von Leib und Blut Christi" geführt (Studie, 102). Die lutherische Reformation habe sich später mit ihrer *„Konsubstantiationslehre* eigentlich nur gegen ein solches *nominalistisches Mißverständnis* der Transsubstantiationslehre gewandt und nicht gegen deren ursprüngliches (richtiges!) Anliegen. Umgekehrt beruhe die tridentinische Verurteilung der lutherischen Konsubstantiationslehre in Kanon 2 des Eucharistiedekrets (DS 1652) auf einem Mißverständnis, insofern als — die Studie zitiert hier Josef Ratzinger — „‚Transsubstantiation' gar keinen Gegensatz zur ‚Konsubstantiation' bedeutet, wenn letztere einfach sagen soll, daß Brot und Wein als physikalisch-chemische Größen unverändert weiter bestehen" (Studie, 105).

Ähnliches kann von Luthers Vorstellung einer *„Ubiquität"* (Allgegenwart) Christi gelten, die ja nicht eine „räumlich-lokale" Präsenz meinte, wie auch der Vergleich mit der Inkarnation nicht eine (problematische!) *„Impanation"* (Brotwerdung!) oder eucharistische „Re-inkarnation" vertrat, sondern nur bildhaft auf den *„christologischen Gesamtzusammenhang"* verweisen wollte (Studie, 102—104). Zwingli und Calvin brachten ihrerseits entschiedener die *pneumatologische Dimension* zur Geltung. Und dem Tridentinum war endlich nicht die „Festschreibung einer bestimmten philosophischen Denkform" wichtig gewesen, sondern „die Vermittlung der Einmaligkeit der Inkarnation und der vielfachen sakramentalen Präsenz" Christi (Studie, 105). Nimmt man diesen „geschichtlichen Kontext" wahr,

---

[4] Die Kontroversen des 16. Jahrhunderts können nach Ansicht der Studie grundsätzlich für überwindbar gehalten werden, sofern folgende *vier Grundsätze* Annahme finden:
„(1) . . . Der an diesem Mahl und seinen Gaben von Brot und Wein in der Kraft des Heiligen Geistes durch das Wort geschehende ‚Wesenswandel' ist nicht überholbar, er hat eschatologischen Sinn und bezeichnet das endgültige Wesen dieser ‚Speise zum ewigen Leben'.
(2) Das klare und unzweideutige Bekenntnis zur wirklichen Gegenwart Jesu Christi ist nicht notwendigerweise an die Erklärungsmodelle gebunden, welche die Transsubstantiationslehre beziehungsweise die Ubiquitätslehre bieten", dieses Bekenntnis schließt „eine räumliche oder naturhafte Art der Gegenwart und . . . ein rein erinnerndes oder figuratives Verständnis des Sakraments'" aus (Herrenmahl 16).
(3) „Das eucharistische Mahl ist das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, das Sakrament seiner wirklichen Gegenwart (Realpräsenz) . . . Doch die Art der Gegenwart Christi in der Eucharistie ist einzigartig . . . Die Kirche bekennt Christi reale, lebendige und handelnde Gegenwart in der Eucharistie." (Lima, Eucharistie 13)
(4) „Alle begrifflichen Bemühungen . . . wollen den Geheimnischarakter der eucharistischen Gegenwart nicht aufheben, sondern voraussetzen und aussagen. Denn die verheißende Wirklichkeit (der Realpräsenz Jesu Christi) liegt allen Versuchen des ‚Nachdenkens' weit voraus. (Studie, 107f).

lassen sich die damals gegensätzlichen Positionen als *„Ausdruck komplementärer Anliegen"* verstehen. Die Studie sieht einen möglichen Konsens in Richtung einer *„relationalen Ontologie"* in Sinne eines *„transsignifikativen" Verständnisses*, beziehungsweise eines wesentlichen *„Bedeutungswandels"*:

„Wenn man nämlich die *Ebene der Beziehung* als die entscheidende Ebene im Seienden ansieht, weil die ‚Realität' des Geistes, der Erkenntnis, der Personalität, der Zuwendung und Kommunikation dichter ist als die ‚Realität' bloßer Vorhandenheit und Dinghaftigkeit, dann kann und muß man bei der Eucharistie als dem entscheidenden Vorgang personaler Communio von einer Transsignifikation sprechen im Sinn einer wirklichen, wesentlichen ‚seinshaften' *Verwandlung des Mahlgeschehens und der darin gereichten Speise*, die einerseits durch diese Mahlfeier konstituiert wird, andererseits dieses Mahl qualifiziert." (Studie, 106f)

b) Innerkatholische Aufbrüche

Eine so weitgehende ökumenische Verständigung über die konfessionellen Kontroversen der Vergangenheit wäre nicht möglich gewesen, wenn es nicht insbesondere in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch zu einer intensiven innerkatholischen Diskussion um ein zeitgemäßes Verständnis von Realpräsenz und Transsubstantiation gekommen wäre.

Das zungenbrecherische Wort „Transsubstantiation" („Wesensverwandlung") war zwar außerhalb der theologischen Fachwelt immer schwer verständlich geblieben und hatte deshalb seine Funktion, das Verhältnis der Mahlgaben von Brot und Wein zur realen Gegenwart Christi in der Eucharistie theologisch zu klären, immer nur sehr unvollkommen erfüllt. Der Wandel des Wirklichkeitsverständnisses, der sich aus dem neuzeitlichen Umbruch der Denkstrukturen ergab, hatte aber diesen Begriff auch theologisch zunehmend zum Problem werden lassen. Als problematisch erweist sich vor allen, daß das richtige Verständnis dieser Lehre eine bestimmte philosophisch-metaphysische Denkweise voraussetzt, die dem mittelalterlichen Aristotelismus einst hinlänglich geläufig war, heute aber einem überwiegend naturwissenschaftlich-physikalisch geprägten Denken mißverständlich wird und selbst Theologen — wie gerade der ökumenische Dialog zeigt — nur noch schwer zugänglich ist. Für die mittelalterliche Scholastik war es zweifellos eine legitime Möglichkeit gewesen, die *Wirklichkeit* der Gegenwart Christi in den metaphysischen Kategorien von Substanz und Akzidenz auszusagen. Legt man aber den in die Umgangssprache eingegangenen naturwissenschaftlichen Gebrauch dieser Begriffe zugrunde, wird das theologische Anliegen der Transsubstantiationslehre heute einem spontanen Mißverständnis ausgesetzt, das der Glaubensgemeinschaft schadet.[5]

Man versuchte deshalb innerhalb der katholischen Theologie Wesen und Struktur sakramentaler Wirklichkeit weniger statisch (Was ist im Sakrament vorhanden?) als *personal-relational von der Funktion her* zu verstehen: das Sakrament soll Ausdruck, Horizont, Ursituation „zwischenpersonaler Begegnungen zwischen dem Gläubigen und Christus" sein;[6] seine Bedeutung in diesem Kontext der personalen Begegnung soll nicht nur als objektives, sondern solche Beziehung wirksam realisierendes Zeichen herausge-

[5] Vgl. *U. Kühn*, Art. Abendmahl IV. Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart, in: TRE 1 (Berlin 1976), 149; *E. Schillebeeckx*, Eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion der Realpräsenz (Düsseldorf 1967), 58—61.

[6] *Schillebeeckx*, 66; *Kühn*, 149; *A. Ganoczy*, Einführung in die katholische Sakramentenlehre (Darmstadt 1979), 83.

stellt,[7] die Realpräsenz Christi in der Eucharistie nicht im Sinne eines verdinglichenden Gegenwartsbegriffs, sondern als personal-geschichtlich-relationale Gegenwart beschrieben werden.[8]
Auf diesem Wege gewann die katholische Theologie ein neues Verständnis für die *vielfältigen Weisen der Gegenwart* Christi in der ganzen Feier der Eucharistie. Die Gegenwart in Brot und Wein wird etwa (von Johannes Betz) in die primär personal-pneumatische Wirkgegenwart Christi als Gastgeber des Mahles eingeordnet; sie ist konsequente Folge des vergegenwärtigenden Eingedenkens seines Heilswerkes und seiner Lebenshingabe pro nobis.[9] Eucharistie wird als *prozeßhaftes Geschehen* verstanden, um so die nachtridentinische Dreiteilung von Realpräsenz, Opfer und Sakrament zu überwinden.[10] Piet Schoonenberg und Edward Schillebeeckx zumal versuchten unter dem Eindruck eines solchen ereignishaften Verständnisses der Eucharistie die Bedeutung der Abendmahlsgaben nicht mehr einseitig mit statisch ontologischen Kategorien wiederzugeben, sondern dynamisch von deren *Sinn im Geschehen* der Herrenmahlfeier auszugehen.[11] Mit Rücksicht auf das heutige Wirklichkeitsverständnis schlugen die beiden Theologen vor, statt von Transsubstantiation von *„Transsignifikation"* beziehungsweise *„Transfinalisation"* zu sprechen, um damit das Anliegen der *realen* Gegenwart weniger mißverständlich zu vermitteln: Durch ihre Funktionsbestimmung im Herrenmahl für die reale gegenwärtige Begegnung mit Christus als Person erfahren die Mahlgaben eine bleibende, unumkehrbare Veränderung. Diese Konzeption blieb freilich nicht unwidersprochen,[12] hat aber im ökumenischen Gespräch wesentlich zur Entspannung und Verständigung beigetragen.

c) Eucharistie als „Memorial". Ökumenische Sprachregelungen

Aber alle diese Versuche, die diffizile Begrifflichkeit der „Transsubstantiationslehre" in moderne Sprache zu übersetzen, waren immer noch zu schwierig und abgelegen, um den Sachverhalt wirklich zu klären und theologisch voll zu überzeugen. Ein anderer Begriff wurde im innerchristlichen Gespräch über das Herrenmahl zum konfessionsübergreifenden Leitbegriff: der Begriff des „Gedächtnisses", der „Anamnese", der *„Memoria Christi"*. Schon das *Zweite Vatikanische Konzil* beschrieb 1965 im zentralen Passus der Liturgiekonstitution traditionsgemäß die Eucharistie als „Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung" (Liturgiekonstitution Nr. 47). Der nachkonziliare ökumenische Dialog erkannte im *Gedächtnischarakter des Herrenmahles* aber das eigentliche Zentrum und Grundprinzip christlicher „eucharistia" und der Abendmahlslehre. Wichtig ist die Wahl dieses Begriffs deswegen, weil er sich am modernen, für die Theologie des 20. Jahrhunderts entscheidend gewordenen radikalen Verständnis der Geschicht-

---

[7] Vgl. *Kühn*, 149; *Schillebeeckx*, 63ff, 103; *W. Pannenberg*, Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht, in: G. Krems, R. Mumm (Hg.), Evangelisch-Katholische Abendmahlsgemeinschaft? (Göttingen 1971), 38.
[8] Vgl. *Kühn*, 149; *Pannenberg*, 21ff; *Arnoldshainer Konferenz* (Hg.), Das Mahl des Herrn. 25 Jahre nach Arnoldshain. Ein Votum des theologischen Ausschusses der Arnoldhainer Konferenz (Neukirchen 1982), 26f, 73f.
[9] Vgl. *Feld*, 50, 129f; ebenso *Kühn*, 176f; *Ganoczy*, 83.
[10] Vgl. *B. Neunheuser*, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit (= Handbuch der Dogmengeschichte IV/4b). Freiburg-Basel-Wien 1963, 63; *Feld*, 124, 129.
[11] Überblick bei *Kühn*, 177f; *J. Powers*, Eucharistie in neuer Sicht (Freiburg-Basel-Wien 1968), 132—170.
[12] Vgl. *Paul VI.*, Enzyklika „Mysterium fidei", in: NR/11 402—405.

lichkeit Jesu orientiert. Das heißt: Die Beziehung zum ursprünglichen Abendmahlgeschehen hat nicht mehr — wie in der scholastischen Theologie — überwiegend metaphysischen, sondern *personalen Charakter.* So äußert sich etwa die anglikanisch/römisch-katholische *Windsor-Erklärung*[13] (1971) im Abschnitt über das Opfer so:

„Der Begriff des ‚Gedächtnisses' (memorial), wie er in der Passah-Feier zur Zeit Christi verstanden wurde — das heißt die *Wirksammachung* eines vergangenen Ereignisses in der Gegenwart —, hat den Weg zu einem klareren Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Opfer Christi und der Eucharistie eröffnet. Das eucharistische *‚Gedächtnis' ist nicht nur das In-die-Erinnerung-Rufen eines vergangenen Ereignisses oder seiner Bedeutung, sondern die wirkungsvolle Verkündigung* der großen Taten Gottes durch die Kirche." (Windsor 5)

Man darf bei solcher „memoria Christi" also nicht an ein „Totengedächtnis" oder an ein bloß mentales Sich-Erinnern denken. Memoria bedeutet *Eingedenksein* — um einen Titel von Edward Schillebeeckx ins Gedächtnis zu rufen — Gegenwärtigkeit der „Geschichte von einem Lebenden".[14]

Die Theologen der sogenannten *Gruppe von Dombes* sahen (1974) im Begriff der „Eucharistie als Memorial Christi"[15] *den* axiomatischen Leitgedanken der Eucharistielehre überhaupt: *„Das Memorial Christi ist der Hauptinhalt des proklamierten Wortes und der Eucharistie"* (Dombes 12). Die eschatologische Dimension und der proklamatorische Charakter dieser Er-innerung (Ver-gegenwärtigung und Vorwegnahme des Reiches) werden hervorgehoben: „Das Memorial ist die *wirksame Proklamation* des großen Werkes Gottes durch die Kirche" (Dombes 9). Entscheidend aber ist — führt das lutherisch/katholische *Herrenmahldokument* (1978) den Gedanken zu Ende: Dieses „Memorial", dieses Gedächtnis hat ganz entschieden einen *präsentischen (gegenwärtigen) Charakter:*

„Das Entscheidende ist nicht, daß man sich Vergangenes ins Gedächtnis ruft, sondern *daß der Herr sein Volk in seine Gegenwart* ruft, und mit seiner Heilstat konfrontiert. In diesem *schöpferischen* Handeln Gottes wird das Heilsgeschehen aus der Vergangenheit Heilsangebot für die Gegenwart und Heilszusage für die Zukunft." (Herrenmahl 36)

Eucharistie feiern heißt also, in die Gegenwart des Herrn eintreten, die für den, der ihm glaubt, nicht Vergangenheit ist.

Es geht schließlich nach dem *Limadokument* des Weltkirchenrates (1982) um die *„gegenwärtige Wirksamkeit des Werkes Gottes in der Kirche,* wenn es von seinem Volk in einer Liturgie gefeiert wird" (Lima II,5). Die Orientierung der Abendmahlstheologie am Memoriabegriff

---

[13] Siehe die wichtigsten ökumenischen Dokumente: Schlußbericht der Ang./Röm.-Kath. Internationalen Kommission, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung.* Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931—1982, hg. v. H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer (Paderborn, Frankfurt 1983) 133—190 (Windsor-Erklärung, Salisbury-Erläuterung); *Das Herrenmahl.* Bericht der Gemeinsamen Röm.-Kath./Ev.-Luth. Kommission, 1978 a. a. O., 271—295; *Taufe, Eucharistie und Amt.* Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1982, a. a. O., 545—585 (Lima-Dokument); für das Dokument von Dombes vgl. *Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt.* Zu den Studienergebnissen der Gruppe von Dombes, in: HerKorr 27 (1973) 33—36; *Die Arnoldhainer Thesen,* in: Auf dem Weg. Luth.-Ref. Kirchengemeinschaft, hg. v. M. Geiger, L. Vischer, H. Ott (Zürich 1967), 60—65; *Die Eucharistie* — Eine luth./röm.-kath. Stellungnahme, USA 1967, in: *G. Gassmann* u. a. Hg., Um Amt und Herrenmahl (Frankfurt 1974), 57—70; *Die Leuenberger Konkordie,* in: HerKorr 28 (1974) 194—197; *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt.* Schlußbericht des Dialogs zwischen Ref. Weltbund und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, 1977, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, 487—517 (503—510).

[14] *E. Schillebeeckx,* Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg-Basel-Wien 1975).

[15] So die Überschrift von Artikel III des Dokuments, das wiederum auf die Konsensformulierungen der „Faith and Order"-Kommission des Weltkirchenrats von 1968 zurückgreift. Vgl. Dokument von Löwen (Kommission für Glauben und Kirchenverfassung): *Die Eucharistie im ökumenischen Denken,* hg. v. K. Raiser, in: Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 18/19 (Stuttgart 1971) 71—77.

bewirkt eine *doppelte Abgrenzung*: Einerseits: gegen eine Verengung auf den Opferaspekt; Eucharistie ist nicht nur „Abendmahlserinnerungsfeier", sondern Eingedenken alles dessen, was Christus für uns getan hat; andererseits: Abgrenzung gegen eine Subjektivierung der Gegenwart Christi allein im Glauben des einzelnen oder der Gemeinde. Das Eingedenksein, die „memoria", ist nicht Werk oder fromme Leistung der verkündenden Kirche, die durch den liturgischen Akt der Erinnerung die Gegenwart Jesu Christi „erzeugte, sondern dieser selbst handelt durch die sakramentalen Zeichen und gibt uns zu verstehen, daß wir in die Gegenwart seines Lebens, Leidens, Sterbens und Auferstehens *einbezogen* sind" (Herrenmahl 36). Er begegnet hier sozusagen in personhafter Objektivität und entlastet damit den Glaubenden davon, die Gegenwart Jesu in der Leistung menschlich subjektiver Erinnerung aus sich selbst hervorbringen zu müssen. Die Gegenwart Jesu Christi ist befreiende *Personalpräsenz.*

d) Rezeptionsprobleme

Die ökumenischen Aussage- und Antwortversuche rücken Aspekte des Abendmahlsverständnisses in den Vordergrund, die noch niemals so einmütig als gemeinsame christliche Anliegen kirchlich vertreten worden waren. Das Erlebnis solcher weitgehender Einmütigkeit im Glauben spiegelt sich in der festen Überzeugung der beteiligten Dialogkommissionen, in den wesentlichen theologischen Fragen eine „substantielle Übereinstimmung" erzielt zu haben. Trotzdem haben wir uns mit der Tatsache abzufinden, daß die Kirchen sich schwer tun mit der Rezeption und praktischen Umsetzung der erreichten Ergebnisse. Am 21. Juli 1987 erschien mit der *offiziellen „Katholischen Stellungnahme* zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Taufe, Eucharistie und Amt", dem sogenannten *Lima-Dokument*, die bisher höchstrangige Reaktion des römischen Lehramtes auf die Ergebnisse des ökumenischen Dialogs der Kirchen.[16]

Vorsichtige Zustimmung zeigt sich an: „Katholiken können in den Aussagen über die Eucharistie *vieles* finden, was dem Verständnis und der Praxis des Apostolischen Glaubens entspricht . . ." (Stellungnahme, 23). Der Grundtenor des Dokuments ist durchaus positiv, die Sprache ausgewogen, gleichzeitig begibt es sich, was die Beurteilung des erreichten Konsensus betrifft, auf freundliche Distanz: Die gefundenen Kompromißformeln seien zwar ein Anfang, entsprächen aber *noch nicht ausreichend* den dogmatischen Sprachregelungen der katholischen Kirche. Zwar begrüßt die Stellungnahme die gefundene „Darstellung der Realpräsenz Christi", bejaht auch den epikletischen und verkündigenden Charakter der Eucharistiefeier und macht sich die Vorstellung einer „kommemorativen Personalpräsenz" zu eigen (Stellungnahme, 28f, 26). Aber dann zeigen sich Grenzen:

Der *Mahlcharakter*, an dem der reformatorischen Tradition so sehr gelegen ist und der auch heute die Feier der katholischen Gemeinde-Eucharistie wesentlich prägt, findet nur eine kritische Glosse:

„Der Ausdruck ‚Essen und Trinken in Gemeinschaft mit Christus und jedem Glied der Kirche' (ist) schwach. Er drückt den Unterschied zwischen der

[16] *Eine katholische Stellungnahme* zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Taufe, Eucharistie und Amt, 21. Juli 1987, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987, (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 79).

sakramentalen Teilnahme am Leib und Blut Christi und der Gemeinschaft mit Christus durch die Gemeinschaft mit denen, die in Christus sind, nicht hinreichend aus." (Stellungnahme, 32)

Eucharistische Gegenwart und ekklesiologische Gegenwart sind nach lehramtlichem Empfinden zu wenig voneinander abgesetzt. Das zentrale Ereignis in der Feier der Eucharistie ist für die römische Stellungnahme eben nicht in erster Linie die „communio" der Gemeinde mit dem durch die Zeichen von Brot und Wein gegenwärtigen Herrn. Vielmehr setzt sich das alte tridentinische Anliegen wieder durch, der Kirche als Leib und Braut Christi eine in gewissem Sinne letztlich doch *aktiv darbringende Rolle* bei der „Memoria" und Vergegenwärtigung des Opfers Christi zuzuschreiben. Die Katholiken könnten sich nämlich nicht damit zufrieden geben, die Eucharistie „nur" als „Sühneopfer im Sinne von Fürbitte" oder als „Lobopfer" (eucharistein) zu verstehen (Stellungnahme, 27f). Das Amts- und Sakramentsverständnis, das sich in diesen Reserven artikuliert, bleibt einem vorrangig ontologischen, objektivistischen und statischen Begriffsschema verhaftet. In dieser Logik glauben denn auch die Autoren, auf die Feststellung nicht verzichten zu dürfen:

„daß für die katholische Lehre die Wandlung der Elemente ein Gegenstand des Glaubens ist und daß sie nur im Blick auf das ‚Wie' dieser inneren Wandlung möglichen neuen theologischen Erklärungen Raum läßt. Der Inhalt des Wortes *‚Transsubstantiation'* müßte ohne Doppeldeutigkeit zum Ausdruck kommen. Für Katholiken geht es hier um ein *zentrales Glaubensgeheimnis* . . ." (Stellungnahme, 30).

Entscheidend sei „die *Seinseinheit* zwischen der bezeichnenden und der bezeichneten Realität" — das Dokument wendet sich hier, ohne Namen zu nennen, gegen die Interpretationsversuche Schoonenbergs und Schillebeeckx', die sich dafür verwandt hatten, die *dynamische* Bedeutung der Abendmahlsgaben im Geschehen der Herrenmahlfeier besser herauszuarbeiten. Die römische Stellungnahme wendet sich sogar ausdrücklich gegen den Vorschlag, verständlicher von einem *„Bedeutungswandel"* (einer „Transsignifikation" beziehungsweise „Transfinalisation") der Gaben *im Gesamtgeschehen* der Eucharistie zu sprechen. Stattdessen wird die traditionelle *„Transsubstantiationslehre"* auf eine Weise festgeschrieben, die sogar über die Intentionen des Trienter Konzils hinausgeht und jede Einsicht in den geschichtlichen Charakter dieses theologischen Erklärungsmodells missen läßt.

Niemand, der sich ernsthaft mit den Dokumenten zum Abendmahlsgespräch der Kirchen auseinandersetzt, wird die verbliebenen Probleme von Lehre und Praxis leicht nehmen. Aber die unverhältnismäßige Gewichtung der „Transsubstantiationslehre" scheint jetzt zusätzlich ein *ökumenisches Patt* herbeizuführen, das sowohl die Ökumene als auch die eigene Kirche vor eine Situation stellt, die Ernst Käsemann schon 1979 in seiner berühmt gewordenen Rede auf dem Nürnberger evangelischen Kirchentag schonungslos brandmarkte als skandalöse Pervertierung der „Einladung des Christus, an seinen Tisch zu kommen".[17]

Wenn wir diese Pattsituation ernstnehmen, ohne ihretwegen zu resignieren, wird es Sache der Theologie, die Problematik eines ökumenischen Bekenntnisses zur realen Gegenwart Christi in der Eucharistie jetzt vom neutestamentlichen Befund her radikal neu aufzurollen, um Kriterien zu gewinnen, wie das, was theologisch zu sagen ist, neu gesagt werden kann. Wo und wie ist nach neutestamentlichem Befund das Gedächtnis Jesu Chri-

[17] *E. Käsemann*, Gäste des Gekreuzigten, in: Forum Abendmahl, hg. v. G. Kugler (Gütersloh 1979) 65.

sti jenes „befreiende Gedächtnis", von dem man heute mit Johann Baptist Metz[18] gerne redet?

II. Befreiende Erinnerung — Mahl des Friedens

a) Ein christliches Pesach?

War Jesu letztes Mahl ein Pesachmahl?[19] Die Frage ist wichtig, aber sie ist bis heute exegetisch nicht entschieden. Eindeutig ist nur die Tendenz der Evangelien, entweder Jesus als Stifter eines neuen endzeitlichen Pesach erscheinen zu lassen (Markus, Matthäus) oder ihn selbst als das neue Pesach-Lamm zu interpretieren (Lukas [?], Johannes) und in ihm das Ende und die Vollendung allen Opfers anzusagen (Hebräerbrief). Für das jüdische und das christliche Selbstverständnis ist entscheidend, daß schon die urchristlichen Gemeinden *Jesus und sein Mahl im Zusammenhang von Pesach und Exodus und damit im Kontext der Befreiung* gesehen haben. Dies bedeutet: das Abendmahlsgedächtnis muß von der Exodustradition her verstanden werden, und Jesus selbst ist Auslegung der Exodustradition. Hier liegt meines Erachtens der Schlüssel zur Lösung sowohl jüdischer als auch christlicher Mißverständnisse von Leben, Werk und Messianität des Jesus von Nazaret und des durch ihn gegebenen Gottesverständnisses. Doch kann auf diese Thematik jetzt nicht weiter eingegangen werden.

Befreiendes Gedenken — Pesachmahl — Herrenmahl: Wovon ist die Rede? Wenn wir uns die wichtigsten Vergleichspunkte der *Kontinuität und Diskontinuität zwischen den beiden Mahlfeiern* vergegenwärtigen, wird deutlicher, worin der befreiende Charakter des christlichen Gedenkens besteht. Das Pesach war in der Glaubensgeschichte Israels zum Gedächtnis der Not und des Aufbruchs aus Ägypten geworden. Jesu Abendmahl war für ihn das letzte vor dem Anbruch der Gottesherrschaft (vgl. Mk 14,25; Lk 22,15—18). Die ersten Gemeinden feierten es in der Naherwartung der *Wiederkunft* ihres Christus, der die Parusie Gottes unmittelbar folgen würde. Aber die Parusie verzögerte sich. Wie war also das Wort von der Wiederkunft zu interpretieren? Die Krise der Naherwartung führte zu einem vertieften Verständnis der Gegenwart Christi in der eucharistischen Mahlfeier im Sinne einer *präsentischen Eschatologie.* Das heißt: Im Herrenmahl ist der von Gott Auferweckte *schon gegenwärtig,* aber bis zum letzten Tag *immer noch im Kommen.* In der Spannung zwischen den Polen des „Schon-jetzt" und „Noch-nicht" entfaltet sich von nun an gemäß der Geschichtskonzeption der Apostelgeschichte die Zeit der Kirche. Die Grundsituation der Kirche ist mit anderen Worten eine *permanente Exodussituation;* das Herrenmahl ist *jederzeit das letzte* Abendmahl vor dem Aufbruch in die neue Zeit Gottes, das eschatologische „gelobte Land" der Gottesherrschaft.

Wie aber nimmt man am befreienden Ereignis des Auszugs teil? Beim jüdischen Pesach fragt der Jüngste der Tischgemeinschaft nach altem Brauch nach dem Sinn der Feier und der Hausvater antwortet:

„Wir waren einst Sklaven des Pharao in Ägypten, da führte uns von dort heraus der Herr, unser Gott, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm.
Und hätte der Heilige — gelobt sei er — nicht herausgeführt unsere Väter aus Ägypten, so wären *wir* alle Sklaven des Pharao geblieben.
Darum — und wären wir auch alle Weise, alle Ver

[18] Vgl. *J. B. Metz,* Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi (Mainz 1970).
[19] Zum Exegetischen und Historischen vgl. die Zusammenfassungen von *H. Feld,* a. a. O.; *R. Pesch,* Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie (Freiburg ²1977).

ständige, alle Alte, alle Kenner der Tora — so ist es dennoch unsere Pflicht vom Auszug aus Ägypten zu erzählen . . ."[20]

Dann folgt die Erzählung der Befreiung Israels (Pesach-Haggada). Sie endet mit der Erinnerung an den Wiederholungsauftrag:

„In jedem Geschlecht ist der Mensch verpflichtet, sich zu betrachten als einer, der *selbst mit aus Ägypten ausgezogen* ist. Denn es steht geschrieben: Kundtun sollst du es deinem Sohn an jenem Tag mit den Worten: ‚Um dessetwillen, was der Herr *mir* getan bei meinem Ausziehen aus Ägypten' (5 Mose 6,23). Denn nicht unsere Väter allein hat der Heilige — gelobt sei er — erlöst; nein — auch *uns* hat er erlöst *mit ihnen*. Denn es steht geschrieben.
‚Und herausgeführt hat er *uns* von dort, um *uns* in das Land zu bringen, das *uns* zu geben er unseren Vätern zugeschworen hat' (5 Mose 6,23).
Daher ist es auch unsere Pflicht, ihm zu danken, ihn zu loben, zu preisen, zu verherrlichen, zu erheben, zu rühmen, zu benedeien und zu lobsingen, ihm, der an unseren Vätern und an *uns* all diese Wunder getan, der *uns* hinausgeführt
aus der Knechtschaft in die Freiheit,
aus dem Kummer in die Freude,
aus der Trauer zum Festtag,
aus dem Dunkel in großes Licht,
aus der Knechtung zur Erlösung."

Wenn Christen nun im Auftrag ihres „Kýrios Jesoûs" das Gedächtnis seines letzten Abendmahles feiern, haben sie sich selbst als solche zu betrachten, die in die neue Freiheit des verheißenen eschatologischen Gottesreiches geführt werden sollen; die christliche Feier des Herrenmahles ist deshalb so wenig wie das jüdische Pesach eine Wiederholung des einst Geschehenen, sondern Teilhabe am Urereignis der Befreiung. *Das Geschehene ist gegenwärtiges Heilsgeschehen* und im Sinne eines solchen *Mächtigbleibens der Befreiungstat Gottes* sprechen Christen sachgemäß von der Auferweckung des Gekreuzigten. So wie Gottes Befreiungstat an Israel bei der Herausführung aus der Knechtschaft Ägytens *gegenwartsmächtig* bleibt, erweist sich die eschatologische Befreiungstat Gottes in und durch Jesus von Nazaret zuerst an Israel und dann an allen Menschen guten Willens als *gegenwartsmächtige* Herausführung aus der Knechtschaft von Hoffnungslosigkeit, Schuld und Zukunftslosigkeit.
Wir erreichen damit einen neuen Fragehorizont, die Frage nämlich, wer sich erinnert, wer gedenkt. In diesem Zusammenhang erhält überraschend eine Stelle in der lukanischen Passionsgeschichte besondere Bedeutung, die traditionell kaum mit dem Herrenmahl in Verbindung gebracht wird: Das von Lukas überlieferte sogenannte „Schächerwort" (Lk 23,41f), das einer der mitgekreuzigten Verbrecher an Jesus richtet. Es wird gleichsam zum hermeneutischen Interpretament, in dessen Licht das „eucharistische Gedächtnis" der Christen eine dramatische eschatologische Zuspitzung erfährt.

b) „Gedenke mein, wenn Du in Dein Reich kommst . . ."

Die Worte stehen am Schluß jener Szene, die Lukas in seiner Passionsgeschichte unmittelbar dem Tod Jesu am Kreuz vorangehen läßt. Was hier erzählt wird, gehört mithin zum Zentrum des heilsgeschichtlichen Geschehens. Zwei Delinquenten werden gleichzeitig mit Jesus gekreuzigt. Der eine, verbittert und noch angesichts des Todes unbelehrbar, verhöhnt Jesus wegen der anscheinenden Ohnmacht seines Messiastums, der andere aber begreift die Torheit des Kreuzes und weist seinen Leidensgenossen zurecht:

„Uns geschieht recht, wir erhalten den Lohn für unsere Taten; dieser aber hat nichts Unrechtes getan. Dann sagte er: Jesus, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst. Jesus antwortete ihm: Amen, ich

[20] Nach einer privaten Übersetzung von G. Schelbert.

sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein." (Lk 23,41f)

Vergegenwärtigen wir uns die entscheidenden Aussagen, die dramatisch auf den Dialog der beiden „Schächer" und die abschließenden Worte Jesu hinführen (die zugleich seine letzten an die Menschen gerichteten Worte vor dem Tode sind!): Die erste Aussage lautet: „Vater, *vergib ihnen*, denn sie wissen nicht, was sie tun" (V. 34). Die zweite Aussage ist das Zeugnis des Gesetzesbrechers zur Rechten, daß mit Jesus ein *„Gerechter" leide* („dieser hat nichts Unrechtes getan") (V. 41). Die dritte Aussage handelt von der Bitte um *Jesu „Gedenken"* wenn er in *„sein" Reich* komme und von der Zusage der Gegenwärtigkeit des Heiles („heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein") (V. 43).

Lukas faßt in diesem kurzen Abschnitt die zentralen Motive seiner gesamten Theologie zusammen: das Motiv der *Vergebung*, des *leidenden „Gerechten"*, der in seinem Leiden endgültig solidarisch wird mit den „Armen" und „Sündern", derer er *vor Gott „gedenkt"*, das Motiv der *Gottesherrschaft* (nichts anderes bedeutet ja der Ausdruck „dein Reich"; das Reich Jesu ist „sein" Reich, insofern er nichts anderes sucht als Gottes Herrschaft und sich mit ihr ganz und gar identifiziert), zuletzt das Motiv der Gegenwärtigkeit, das *Schon-heute der Gnadenzusage* Gottes. In seiner tiefsten Erniedrigung erscheint — wie Karl-Hermann Schelkle kurz und bündig resümierte — Jesus noch einmal in tiefster Menschlichkeit „als der Heiland der Elenden und Verachteten, der Armen, Kranken und Sünder. Ihnen verkündet er die große Liebe Gottes, und sich selbst erweist er in seinem messianischen Wirken als ihr Freund und Helfer."[21]

Im Hintergrund der lukanischen Konzeption scheint die Idee der paulinischen „Rechtfertigungslehre" durch: Der reuige Verbrecher erhält allein *aufgrund seines Vertrauens* in den Gott Jesu die Verheißungszusage: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein" (V. 43). Und — dies ist es, was Lukas seinen Lesern einsichtig machen will — Gott gedenkt des Ungerechten *um Jesu willen*. Die Messianität Jesu beruht nach Lukas also darin, daß Gott des Armen und „Sünders" um Jesu willen *eingedenk* ist. *Diesem* Jesus gilt das Gedenken, das Christen in der Feier des Abendmahles lebendig halten. Noch genauer gesagt: „Memoria Domini" ist Ausdruck unseres dankbaren Gedenkens, der „eucharistia" in doppelter Hinsicht: als Dank, daß dieser Jesus seinen Tod nicht wider uns, sondern für uns starb und als Dank, daß Gott unser eingedenk ist wegen Jesus.

c) Gottesherrschaft und Mahlgemeinschaft

Ganz offensichtlich war Jesus der Überzeugung, daß da, wo Menschen „Menschlichkeit" widerfährt, Versöhnung geschieht, Frieden gestiftet, Tränen getrocknet werden, *Gottes zukünftige Herrschaft schon anbricht als gegenwärtige und begründete Hoffnung*, die zu zukunftsgerichtetem Handeln befreit. Die neue Zeit Gottes, ihr *Anbruch*, die erste Morgendämmerung *der so verstandenen Gottesherrschaft* ist die „Gute Nachricht", die Jesus verkörpert. Er feiert — und dies ist das Besondere daran für unser Thema — diesen *Anfang* immer wieder bei seinen *Mählern* mit Freunden; er spricht von ihm, wenn er zu Gast ist, zu Hochzeiten eingeladen ist. „Zöllner und Sünder" kommen und liegen mit Jesus und seinen Jüngern zu Tische, weil — wie er sich verteidigt — „nicht die Gesunden, sondern die Kranken den Arzt brauchen" (vgl.

[21] *K. H. Schelkle*, Das Neue Testament. Seine literarische und theologische Geschichte (Kevelaer ³1966) 70.

Mk 2,13—17 par). Man schilt ihn einen „Fresser und Weinsäufer" (Mt 11,19), er aber vergleicht das Reich Gottes mit einem himmlischen Hochzeitsmahl oder Gastmahl, zu dem alle geladen werden: Gute und Böse, sofern sie nur bereit sind zu würdigen, wozu sie eingeladen sind (vgl. Mt 22,1—14; Lk 14,15—24).

Vieles bleibt an der Deutung dieser Texte bis heute historisch und exegetisch schwierig. Soviel aber ist jedenfalls unzweifelhaft: Für Jesus hat das Miteinander-Mahl-Halten offenkundig eine besondere heilsgeschichtliche, das heißt auf Gottes unverfügbare, aber nahe Zukunft verweisende Bedeutung. Die *Mahlgemeinschaft* mit den Seinen, an der ihm so viel lag, *feiert in freudiger und gespannter Erwartung die kommende Gottesherrschaft.* Die späteren Jesus-Gemeinden knüpften — in diesem Punkt dürfte weitgehende Übereinstimmung unter den Exegeten herrschen — an die allgemeine *„Mahltradition" Jesu* an. Dieses *„Brotbrechen"* war in den ersten Gemeinden durch und durch bestimmt von der enthusiastischen Erwartung der Wiederkunft des „Kýrios Jesoûs". In diesen Herrenmahlfeiern wurde Jesus, der Gekreuzigte, als Gegenwärtiger und Lebendiger erfahren, erinnert, gefeiert. In der Erinnerung seiner Mahlfeiern aber erhielt — wie konnte es anders sein? — die Erinnerung an sein *letztes Abendmahl* eine ganz besondere Bedeutung: Es wurde zum (hermeneutischen) *Schlüssel, der Jesu ganzes Leben und Sein theologisch von Gott her und im Lichte der Tora und der Propheten erschließt.* Wir stehen an den Ursprüngen der christlichen Feier — des Herrenmahles.

d) Das gute Gedenken

Kommen wir jetzt kritisch auf die Begriffe zurück! Wir stellen dann fest:

1. daß die Wörterbücher über das Wort „anámnesis" (lat. „memoria", Gedenken) recht wenig zu berichten wissen (das Wort kommt im Neuen Testament insgesamt nur dreimal vor!);
2. daß auch in den Einsetzungsberichten ein *Memoriabefehl* nur bei Paulus (1 Kor 11,24.25) und Lukas (Lk 22,19) erwähnt wird und dort bereits im Zusammenhang einer später zu datierenden *„Kultätiologie"* steht, die späteren Generationen begründen will, warum Christen Eucharistie feiern.

Markus und Matthäus hingegen kennen *keinen Wiederholungsbefehl;* das Johannesevangelium erzählt anstelle der Brot- und Becherhandlung von der *Fußwaschung* Jesu an den Jüngern und seinem Tischdienst.

Hat Jesus überhaupt „Einsetzungsworte" gesprochen? Die heutige Exegese geht insgesamt davon aus, daß die uns erhaltenen, ja nicht nur in unwichtigen sprachlichen Details voneinander abweichenden *„Einsetzungsworte"*, jedenfalls in ihrer neutestamentlichen Überlieferungsgestalt schon *Interpretationen* sind, die das, was die Gemeinden in Erinnerung Jesu tatsächlich feierten, sachgemäß auf Jesus selbst zurückführten. Die einleuchtendste Annahme ist: Jesus verband mit seinem letzten Abendmahl prophetische *Zeichenhandlungen,* die sein Leben und Handeln zusammenfassend zum Ausdruck brachten. Die Gemeinden machten sich nach seinem Tode diese Zeichen zu eigen und reflektierten sie theologisch. Es führt also nicht weiter, vielmehr in die Irre, wenn man versucht, das christliche Gedenken juridisch auf persönliche Stiftungsworte Jesu zurückzuführen. Die Erinnerung an Jesus bedurfte keines Kultbefehls, davon können wir ausgehen, darum nicht, weil für jeden frommen Juden und damit auch für jeden Judenchristen, der *Auftrag der Heilstaten Gottes eingedenk zu sein* (heb. zakar), damit Gott seines Volkes sich erin-

nere, geradezu das Wesen seiner Religion ausmacht.

Ein Hinweis zum Verständnis dieses Vorgangs scheint mir in der Besonderheit christlichen Betens überhaupt zu liegen: Das Gebet richtet sich ja *durch* Jesus Christus *an* Gott und wird *im* Geiste Jesu gesprochen — der Gottes Geist in ihm ist. Wenn wir diese Gebetsstruktur zugrundelegen — wofür das Neue Testament selbst genügend Beispiele bietet —, können wir auch die Bitte des gekreuzigten Missetäters richtig einordnen, Jesus möge seiner gedenken, wenn er bei Gott sei. Die christliche Abendmahlfeier ist so gesehen als ganzes Dankgebet (Eucharistia) und zugleich Bitte an Gott: *er möge unser um Christi willen gedenken.* „Zākar" (eingedenk sein) und „b^{e}rākāh" (Lob, Segen, Danksagung, Eucharistie) waren schon die Grundelemente des jüdischen Gottesdienstes.[22] So enthält zwar das eucharistische Gedächtnis der Gemeinde in der Mahlfeier von Brot und Wein durchaus auch ein Element *aktiver Erinnerung und Vergegenwärtigung* von Jesu Leben, Werk und Verkündigung der Gottesherrschaft durch die Gemeinde selbst. Aber, dieses Jesu „Eingedenksein" lebt allein von der Überzeugung, daß *Gott* den Menschen, die Jesus begegneten, *selbst* als einer begegnete, der ihrer Sünden um Jesu willen nicht mehr gedachte, sondern sich als ein Gott der Barmherzigkeit und Versöhnung erwies: „Die Liebe Gottes" — schreibt Paulus im Römerbrief — „ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm 5,5), und wenig später: „Gott hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren" (V. 8).

e) Macht das Gedächtnis des Todes Jesu frei?

Kann ein so schrecklicher Tod wirklich befreiend sein? Muß er nicht schuldig sprechen, sooft man sich an ihn erinnert, und sei es auch nur, daß man die Züge jenes gesetzlichen Denkens, das Jesus tötete, in sich selbst wiederfindet? Maßgeblich ist, was die urchristlichen Gemeinden als ihren Eindruck vom Leben und Sterben Jesu in den Abendmahlsberichten vermitteln. Und da steht eines außer Zweifel: *Jesus selbst hat seinen Tod als Hingabe verstanden.* Sein Tod wurde deshalb als ein Tod erfahren, der frei war und frei machte von Rachegedanken und Schuldzuweisungen. Weil er selbst vergab (vgl. Lk 23,34), wurde niemand schuldig gesprochen für seine Tötung. Darin zeigt sich die *Chance des christlichen Vergebungsgedankens.* Weil man auf seine Schuld nicht behaftet wird, kann man sie freiwillig übernehmen und solidarisch verantworten, sowohl vor Gott als auch vor den Menschen. Man ist vom Zwang befreit, stets und überall Schuld zuweisen und sich selbst gegen Schuldzuweisungen verteidigen zu müssen. Jesu Tod ist auf diese Weise ein Tod, der freimacht für ein Leben aus Zukunft, befreit von allem Zwang zur Selbstrechtfertigung und Selbstdarstellung vor Gott und den Menschen.

Die Frage, die Christen daher umtreiben muß, ist diese: Wird die Gegenwart jenes Christus Jesus in heutiger Zeit wirklich

[22] Vgl. dazu die liturgiewissenschaftliche Untersuchung von *K. Gamber,* Beracha. Eucharistiegebet und Eucharistiefeier in der Urkirche, Regensburg 1986, (= Studia patristica et liturgica 16); *H. J. Fabry,* „Gedenken" im Alten Testament — *O. Knoch,* „Tut dies zu meinem Gedächtnis!" (Lk 22,20; 1 Kor 11,24f); in: *J. Schreiner* (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Stuttgart 1983) 177—187; 31—42; sowie *W. Schottroff,* Gedanken im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis (Neukirchen-Vluyn 1964).

real als *befreiende Gegenwart und ein befreiendes Gedächtnis* gefeiert und erfahren? Wird Kirche vom Herrenmahl her tatsächlich *als Ort der Befreiung* erschlossen? Ist dieser Christus wahrhaftig gegenwärtig, als der, der er war: ein Christus der Armen und Kompromittierten, der Sünder und Gottlosen, der Anonymen, denen er einen Namen und ein Gesicht gab, ohne Unterschied von Herkunft, Ansehen, Amt und Geschlecht? Nehmen wir solche Fragen ernst, kann das rechte „Gedenken" und „Erinnern" Jesu Christi im Sakrament seiner Gegenwart stets nur Ergebnis immerwährender *Umkehr und Selbstbesinnung der ganzen Christenheit* sein. Nur wenn ein in diesem Sinn rechtes „Gedenken" und „Erinnern" gefeiert wird, können wir ehrlicherweise unser „Gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst!" sprechen und erleben, daß unsere Hoffnung nicht trügt, weil Er gegenwärtig ist, in seinem Geist.

III. Perspektiven

Blicken wir von hier aus auf das Dargelegte zurück, ergeben sich für ein weiterführendes theologisches Gespräch über das Herrenmahl zunächst sieben Perspektiven, die abschließend noch festgehalten werden sollen:

1. Nach dem einmütigen Konsens des Abendmahlgesprächs der Kirchen soll ein künftig gemeinsames Eucharistieverständnis vom *Memoria*-Gedanken und von der Vorstellung einer *Personalpräsenz* Christi im Vollzug dieses „Memorials" ausgehen.

2. Unabhängig davon, ob Jesu letztes Mahl ein Pesachmahl war oder nicht, muß die christliche Eucharistiefeier, stärker als dies im Kontext unserer hellenistisch-heidenchristlichen Tradition bisher der Fall war, von ihrer *pesachalen Grundstruktur* aus verstanden werden. Das heißt: Die reale und für das Judenchristentum noch unmittelbare *Erfahrungseinheit von Pesach und Exodus* beziehungsweise *Herrenmahl und Gottesherrschaft* muß neu zur Geltung gebracht werden, insofern hier die gegenwärtige Erfahrung von Befreiung im Sinne des eigenen Aufbruchs und der durch Gottes Tat in Jesus Christus erwirkten Möglichkeit zur Freiheit dargestellt wird.

3. In diesem Kontext wurde die Eucharistie ursprünglich weniger in einer kultischen Grundstimmung gefeiert — obwohl ja schon das jüdische Pesach selbst in gewissem Sinne Opfercharakter hatte —, als vielmehr im Bewußtsein der *Urerfahrung von Befreiung*, die eröffnet war durch den messianischen, eschatologischen Exodus mit Jesus (als dem neuen Mose und Elia!) in Erwartung der anbrechenden Gottesherrschaft. Befreiung bedeutete für die urchristlichen Gemeinden vor allem Befreiung aus dem Ägypten jener „Sünde der Welt", welche auf dem Verhältnis der Menschen untereinander und auf dem Verhältnis zu Gott unheilvoll lastet. Es geht um Sündenvergebung in der weitest denkbaren Bedeutung dieses Wortes. In diesem Sinne interpretiert die christlich-jüdische Erfahrung von Pesach und Exodus Jesus — sein Leben, Sterben und Auferweckt-Werden. Jesus als Person ist der hermeneutische Zugang zum endzeitlichen Verständnis von Pesach und Exodus im Lichte der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft. Der Kreuzestod Jesu erscheint im Lichte seines letzten eschatologischen Mahles infolgedessen weniger als „Sühneopfer" zur restitutiven Satisfaktion Gottes, denn als in die Zukunft weisendes, *Zukunft eröffnendes Bundeszeichen*, das einen neuen *Versöhnungsbund* zwischen Gott und allen Menschen besiegelt und als *Liebesbund* charakterisiert.

4. Wie im Pesach geht es bei der christlichen Eucharistie nicht um eine Wiederho-

lung oder Repristination vergangenen Geschehens, sondern um das *Gegenwärtig-geblieben-Sein* des Ereignisses. Herrenmahl feiern heißt deshalb, eintreten in die Ur-Situation des letzten Abendmahles Jesu, eintreten in eine auf raumzeitlich verdichtete Weise, gegenwärtig gebliebene, keineswegs vergangene Vergangenheit. Herrenmahl feiern bedeutet, *sich im „Gedenken" dieses Geschehens selbst als jemanden zu wissen, der am Vorabend des Eschaton mit ihm zu Tische sitzt.* Das Gegenwärtig-Bleiben Christi sprengt deshalb jede äußerliche Einengung seiner personalen Gegenwart auf die Mahlgaben. Es soll und darf von der realen Gegenwart in, durch oder mit Brot und Wein gesprochen werden, insofern diese sakramentalen Zeichen eine unverzichtbare repräsentierende Funktion im und für den Vollzug vergegenwärtigenden eucharistischen Gedenkens haben.

5. Das *eucharistische Gedenken* zeigt in diesen Zusammenhängen folgende Stuktur:

- *Gott* ist unser um Christi willen eingedenk;
- *unser* eigenes dankbares Gedenken in der Eucharistie versteht sich von da aus als aktive Er-innerung jenes „Unser-Eingedenkseins" Gottes in Christus;
- das eucharistische Memorial feiert, vollzieht und ordnet sich ein unter das *gegenwartsmächtige* „Unser-Eingedenksein" Jesu bei Gott.

Das Lukasevangelium bringt diesen Sachverhalt zum Ausdruck durch die Bitte des mitgekreuzigten „Schächers" um Jesu fürbittendes Eintreten, wenn er in sein Reich komme (vgl. Lk 23,41f). Das Herrenmahl selbst hat von daher gesehen in sich selbst fürbittenden Charakter. Die personale Gegenwart Christi in der Eucharistie bedeutet also die bleibende Gegenwartsmächtigkeit seines Eintretens für uns bei Gott, die bleibende Gegenwart seines Geistes, der Gottes Geist ist in der „ekklesia", der Gemeinde Gottes.

6. Das Abendmahlsgeschehen ist der Verständniszugang zum eschatologischen Sachverhalt, der uns in Jesus aufgedeckt ist. Unsere Verpflichtung zum Eingedenksein Jesu im Memorial seines letzten Mahles versteht sich als Auftrag, *fürbittend Gottes „Er-innerung"* an seine uns in Jesus zugesagte und eröffnete Befreiung aus allen unheilsmächten *lebendig zu halten,* indem wir Jesus selbst als für alle Zeiten gültige Befreiungstat Gottes gegenwärtig sein lassen wider alles Vergessen und Vergehen.

7. So verstanden ist unser Herrenmahl-Feiern keine passive Erinnerung an etwas einst Geschehenes und dann (leider) in die Vergangenheit Entschwundenes, sondern *aktive Er-innerung, tätiges Eingedenk-Sein Jesus als Er-innerung, als Inne-werden der Geschichte eines Lebenden.*

Buße - Umkehr
Formen
der Vergebung

Franz Breid
(Hrsg. im Auftrag des Linzer Priesterkreises)

Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1991" des Linzer Priesterkreises

Referate der „Int. Theolog. Sommerakademie 1991" des Linzer Priesterkreises

Herausgegeben im Auftrag des Linzer Priesterkreises

Franz Breid, **Buße - Umkehr - Formen der Vergebung**

Das Anliegen der Theolog. Sommerakademie 1991 des Linzer Priesterkreises war es, in dem für das große Anliegen des Papstes – der Neuevangelisierung – so zentralen Bereich von Umkehr und Buße von kompetenten Fachleuten die genuine Lehre der Kirche darzulegen, Fehlentwicklungen aufzuzeigen und Anstöße für eine erneuerte Bußpraxis zu bieten. Denn es ist ja auch zuzugestehen, daß die Buß- und Beichtpraxis in der Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil oft erstarrt und unvital geworden ist. Deshalb wurde versucht, gleichermaßen etwa auch die Erfahrung der Ostkirche wie die Erkenntnisse der Psychologie einzubringen.

260 Seiten, TB - Format, broschiert *öS 138,–/DM 19,80/sfr 18,–*

W. ENNSTHALER VERLAG, A-4402 STEYR

WALTER KIRCHSCHLÄGER

Eucharistie als gefeierte Gemeinschaft

Neutestamentliche Anmerkungen

Die nachfolgenden Überlegungen wollen keine Sakramententheologie entfalten, wohl aber einen Zugang zum Verständnis und zur Feier der Eucharistie auf der Grundlage der entsprechenden biblischen Texte ermöglichen. Sie orientieren sich daher an den neutestamentlichen Aussagen zu diesem Themenbereich. Grundlegend dafür ist neben dem Einsetzungsbericht und den paulinischen Anmerkungen zum Vollzug der Eucharistie die johanneische Interpretation. Vor dem Hintergrund des biblischen Mahlverständnisses werden diese Texte ausschnittweise vorgestellt (1.), bevor sodann systematisierende Überlegungen zum thematischen Schwerpunkt angestellt werden (2).
Der Verfasser des Beitrags ist Professor für Neues Testament an der Theol. Fakultät Luzern.

1. Durchsicht neutestamentlicher Texte

Sowohl die themenbezogenen Aussagen des Neuen Testaments als auch das damit verknüpfte ureigene Handeln Jesu zeigen uns, daß das eucharistische Geschehen von seiner Stiftung her in den Kontext des Mahles eingebettet ist. Dies ist kurz zu bedenken.

1.1. Der Hintergrund der Eucharistie: Das Mahl

Abgesehen vom alltäglichen Essensvorgang hat das Mahl in der hellenistisch-jüdischen Tradition eine gehobene Bedeutung. Dies kommt im festtäglichen Mahl zum Ausdruck, dessen Anlaß familiärer, „politischer" oder religiöser Natur sein kann. Das Moment des Gedächtnisses hat dabei einen wichtigen Stellenwert. Dieser Charakter ist in besonderem Maße beim Pesachmahl erkennbar (vgl. Ex 12,14—27; Dtn 6,20—25).

Das Mahl erscheint als Ort der Gemeinschaft und der Begegnung der Essenden. Diese Gemeinschaft ist ausgedrückt in der gemeinsamen Anwesenheit, im gemeinsamen Tun und im Teilen der Speisen/des Trankes. Im Mahl geschieht eine Interaktion des Gebens (durch den Gastgeber/Hausherrn) und des Nehmens (durch die Gäste). So wird das Mahl zur ge- und erlebten Form von Harmonie und von Übereinstimmung. Zugleich bietet es ein Gesprächsforum als Ausdruck lebendiger personaler Begegnung. Aus diesem Grund hält der jüdisch-hellenistische Mensch Tischgemeinschaft mit seiner Familie und mit seinen Freunden, nie mit seinen Feinden (vgl. als Negativbeispiele Ps 41,10; Lk 15,11—32, bes. 15,28—32). Mahlhalten kann also sinnfällig-metaphorisches Zeichen für (Gast-)Freundschaft und für angestrebte und gewollte Gemeinschaft werden. Schon im AT ist es im Anschluß an Gen 18 Ausdruck für die Gottesgemeinschaft. Deshalb ist der Bundesschluß mit einer Mahlgemeinschaft verbunden (Ex 24,9—11) und wird die Endzeit als ein Festmahl auf dem Berg Zion verstanden (Jes 25,6).

Die mit dem Mahl verknüpften assoziativen Konnotationen eröffnen durchwegs positive Bedeutungsfelder. Damit wird ein tieferer, über den äußeren Vollzug hinausgehender Wirklichkeitsgehalt zum Ausdruck gebracht, der schwerpunktmäßig auf der Beziehungsebene liegt. Das diesbezügliche Verhalten Jesu zeigt, daß er diese Zeichenhaftigkeit des Mahles

gekannt und selbst akzeptiert hat. So kommt in der Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern seine Absicht zur Gemeinschaft mit diesen Menschen zum Ausdruck (vgl. Mk 2,15 mit 2,17). Die von Jesus gepflegte Mahlgemeinschaft ist sichtbares Zeichen des Heils (vgl. Lk 19,1—10, bes. 19,9, sowie Lk 7,36—50) und der Sorge des Hirten um die hirtenlose Herde (vgl. Mk 6,35—44 mit 6,34). Mit dieser tieferen Bedeutung hängt es wohl zusammen, daß das Bild vom Mahl in der Gleichnisverkündigung Jesu des öfteren herangezogen wird (vgl. Mt 22,1—14 par; Lk 15,11—32 u. ö.). Die „offene Tischgemeinschaft" Jesu (F. Annen) hebt sich ab von der Mahlpraxis seiner Umgebung. Dabei zeigt sich, daß der äußere Vollzug nicht das entscheidende Kriterium bleibt, sondern zeichenhaft Tieferes darstellen muß: „Herr, wir haben doch mit dir gegessen und getrunken . . ." (Lk 13,26). Das hier erkennbare Sensorium für die Zeichenhaftigkeit des Mahles rückt das Mahlverhalten Jesu in den Bereich der „prophetischen Zeichenhandlung", also der verbindlichen Deutung der Gotteswirklichkeit in der Kraft des Geistes.

Wenn Jesus vor diesem Hintergrund mit seinen Jüngern ein letztes Mahl feiert und dieses in besonderer Weise deutet, so ist dabei die Kontinuität zu seinem bisherigen Verhalten zu sehen. Das letzte Mahl Jesu führt sein sonstiges Mahlverhalten in besonders intensiver Weise fort.

Die Gemeinden der neutestamentlichen Zeit haben die besondere Bedeutung des Mahles ebenfalls aufgegriffen. Die Frage der gewährten oder eingegangenen Tischgemeinschaft ist zugleich die Frage nach der Heilsgemeinschaft (vgl. Gal 2,11—18). Als Petrus den Kornelius tauft, liegt dem ein Zeichen Gottes zugrunde, das aus dem Mahlkontext stammt (vgl. Apg 10,9—16). Der nachfolgende Vorwurf der Jerusalemer Gemeinde gegenüber Petrus bezieht sich auf seine Tischgemeinschaft mit den Heiden! (vgl. Apg 11,3). Die Konflikte in judenchristlich-heidenchristlichen Gemeinden entzünden sich unter anderem in der Mahlpraxis und werden auch auf dieser Ebene angegangen (vgl. Röm 14,1—23; 1 Kor 8,1—13). In ihrem Mahlverhalten führt die frühe Kirche die Mahlpraxis Jesu weiter. Freilich steht dies bereits in Beziehung zur eucharistischen Feier und erhält so seine besondere Bedeutung als Ausdruck und Feier der Gemeinschaft. Dies soll nunmehr genauer aufgezeigt werden.

1.2. Der Einsetzungsbericht

Im Vordergrund des Interesses steht hier die markinische Überlieferung (Mk 14,22—25). Schon bei der Frage nach der Vorbereitung des Mahles (14,12) und in der dem Einsetzungsbericht vorausgehenden Perikope ist erkennbar, daß der Evangelist das letzte Mahl Jesu als ein Pesachmahl versteht. Die damit verbundenen Fragen der Chronologie der Passion können hier beiseite gelassen werden.

Die geschilderte Vorgangsweise entspricht der Ordnung des Pesachmahles, zu dem sich Jesus am Abend mit dem Zwölferkreis begibt (vgl. 14,16—17). Dieses Mahl beginnt mit dem Genuß des Fruchtmuses, in das Bitterkräuter getaucht werden (vgl. Mk 14,20). Dann segnet und bricht der Mahlvorstand das Brot und verteilt es. Die Mahlsituation, die der Evangelist voraussetzt (vgl. 14,22), läßt erkennen, daß der Deute-Ritus in das Mahl integriert ist. Wie der Satzbau von 14,22 zeigt, ist der Lobpreis dem Geben des Brotes vorgeordnet. Das Brechen und das Geben stehen also im Vordergrund. Die Deutung der Speisen entspricht dem Gedächtnischarakter des Mahles (vgl. Ex 12,25—27).

Ungewöhnlich ist die hier gegebene personale Deutung. Sie wird nicht zeichenhaft rückbezogen auf ein früheres Heilsgesche-

hen, sondern rückgebunden an die Identität des Sprechenden. Die Deutung ist nicht nur auf die Gabe des Brotes ausgerichtet, sondern auf den damit verbundenen Gesamtvorgang des Brechens und des Gebens des mit diesem Sinngehalt gedeuteten Brotes, sodaß zu paraphrasieren wäre: Was sich hier vollzieht — das ist mein Leib. Damit ist das Ich Jesu — „mein Leib" ist als semitische Umschreibung für das Ich der sprechenden Person zu verstehen — in das Geschehen des Brotes eingebunden, bzw.: Das Brot wird gedeutet als das Ich Jesu in seiner Eigenart, in seinem Lebensschicksal, also geteilt und gegeben für alle.

Der Imperativ „nehmt" ist so als eine Aufforderung zu erkennen, an diesem Brot/diesem Ich Jesu teilzuhaben. In der Gabe des gesegneten und gedeuteten Brotes ist das Angebot der Segensgemeinschaft enthalten. Die Aufforderung ermutigt die Jünger, das Tun Jesu antwortend, bzw. korrespondierend aufzugreifen: Jesus bricht/teilt und gibt (sich) ihnen; die Zwölf sollen das Dargebotene (an)nehmen, um in die Gemeinschaft des Segens, in die Gemeinschaft mit Jesus, einzutreten. Aufgrund der Deuteworte ist dies nicht nur ein Geben und Nehmen von Brot, sondern die Gabe des Ichs Jesu an die Jünger und die Annahme dieser Selbstgabe und Selbstmitteilung Jesu durch diese. Der Vollzug des Nehmens wird — anders als bei der Becherhandlung, vgl. 14,23 — nicht erzählt, ist aber vorausgesetzt. Im Essen dieses Brotes ereignet sich eine neue Form der Gemeinschaft mit dem (sich) Gebenden.

Schon hier wird erkennbar, was im Becherwort ausgesprochen ist: Das Deutegeschehen ist nicht verständlich ohne den Zusammenhang mit dem Schicksal Jesu, also mit der Voraussicht auf die Lebensgabe Jesu. Der Akzent liegt also nicht nur auf der „Substanz"deutung, sondern mindestens ebenso auf dem Gesamtverhalten Jesu, das aufgrund der Deuteworte zu einem tieferen Verständnis herausfordert.

Zwischen dem Brotwort und jenem über den Becher ist das Essen des Pesachlammes übergangen. Das Dankgebet über den dritten Becher (14,23—24) ist weitgehend parallel zu 14,22 aufgebaut. Die Vollzugsnotiz ist vorausgenommen (14,23), das Trinken der Jünger wird wohl gleichzeitig zum Deutewort gedacht. Die hervorgehobene Bemerkung, daß *alle* tranken, erhält vor dem Hintergrund der Verratsansage (vgl. 14,17—22) besondere Bedeutung. Der Becherinhalt wird als „mein Blut des Bundes" interpretiert und sodann durch eine auf „die Vielen" ausgerichtete Beziehungswendung konkretisiert.

Mittels des Hinweises auf das Blut ist auf die Darstellung des Bundesschlusses (Ex 24,8) angespielt. Das Blut, das für den Bund vergossen wird, ist zugleich als Blut Jesu identifiziert. Wenn nunmehr also das Blut Jesu (und nicht mehr das Blut der Stiere, vgl. Ex 24,5) bedeutsam ist für den Bund, bedeutet dies eine neue Form des Bundes. Schon die Formulierung erinnert also implizit an den Gedanken des Neuen Bundes (vgl. Jer 31,31—34; Ez 36,26; deutlicher Lk 22,20). Wird vom Blut Jesu jedoch eine Beziehung zum Bundesblut gesetzt, so ist die notwendige Konsequenz, daß es vergossen wird (vgl. Ex 24,5). Ein Sprechen vom Bundesblut setzt unerläßlich einen Bezug zum Todesschicksal Jesu voraus. Nur aufgrund der Todesgewißheit Jesu ist seine Deutung des Becherinhalts in dieser Form also möglich bzw. sinnvoll. Vermutlich in Anspielung an Jes 53,12 wird durch die nachgestellte Erläuterung dieses Todesschicksal als stellvertretende Sühne in Beziehung zu allen Menschen gesetzt: Durch die Gabe, also das Vergossenwerden des Blutes Jesu, werden die Vielen (= alle) wieder bundesfähig gemacht. Auch hier bleibt zu beachten, daß sich die Deuteworte nicht

nur auf den Becherinhalt, sondern auf das gesamte Geschehen beziehen, das hier aufgrund der angedeuteten Rückbindung zum Lebensschicksal Jesu den Rahmen der Mahlhandlung sprengt. Indem die Jünger an diesem Schicksal Jesu im Teilen des Bechers Anteil erhalten, sind sie hineingenommen in diesen erneuerten Bund als Grundlage ihrer Gottesgemeinschaft.
Aufgrund der Deuteworte ist die innere Verknüpfung zwischen dem Einsetzungsbericht und dem gesamten Leben Jesu zu erkennen. Sie sind konsequenter Ausdruck seiner Proexistenz, die durchgehalten ist bis zur Lebensgabe (vgl. so schon 10,45). In ihrem heilvollen Charakter will diese Lebenshaltung jedoch nicht in sich verschlossen bleiben, sondern öffnet sich in den gedeuteten Gaben von Brot und Wein der Teilhabe und Gemeinschaft der Jünger.
Der eschatologische Ausblick (14,25) zeigt, daß die Todesgewißheit Jesu verknüpft ist mit seiner Heilszuversicht, die er in der Fülle der Gottesherrschaft ortet. Da der gedeutete Becher der letzte (irdische) Trank ist, ist der Tod Jesu als unmittelbar bevorstehend gedacht. Das Becherwort ist aber nicht als verzweifelte Todesdeutung zu verstehen, sondern als Ausdruck der Todeszuversicht Jesu, die in eine Lebenshoffnung übergeht. In der Identifizierung des Blutes Jesu mit dem Bundesblut schwingt die Zuversicht der Vollendung der Gottesherrschaft mit. Deshalb kann das Vergießen des Blutes Jesu nur dann als Bundesblut eines erneuerten Bundes verstanden werden, wenn eine neue, eschatologisch geprägte Mahlgemeinschaft folgen wird.

1.3. Paulinische Überlieferung

Auf die Analyse vom 1 Kor 11,23—26 kann in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden. Demgegenüber rücken die Aussagen von 1 Kor 10,16—17 in den Vordergrund.
Im Zusammenhang mit der Gefahr des Götzendienstes mahnt Paulus zur Unterscheidung der Speisen bzw. des Mahles (vgl. 10,14—17) und fordert die Korinther auf, das Herrenmahl nicht mit einem Götzenmahl zu vermischen (vgl. 10,18—22). Dabei wird in der Form der rhetorischen Frage das als bekannt vorausgesetzte Verständnis des Herrenmahles formuliert. Es zielt ab auf das Moment der Gemeinschaft mit Christus, die sowohl durch den Becher als auch durch das Brot vermittelt wird. Die Teilhabe an dem Becher (vgl. 10,16a) eröffnet die Gemeinschaft an dem Christus, der sein Blut gibt. Damit wird zugleich eine Gemeinschaft derer grundgelegt, die im Verständnis dieses Bechers übereinstimmen. Der parallel gestalteten Frage zum gebrochenen Brot (10,16b) liegt das gleiche Verständnis zugrunde: Es vermittelt die Gemeinschaft mit dem Leib Christi.
Diese Aussage wird sogleich ekklesiologisch rückgebunden und begründend auf den Leib Christi als kirchliche Gemeinschaft bezogen. Von der Gabe des einen Brotes und von der Mahlgemeinschaft um dieses eine Brot schließt Paulus auf die Einheit der Vielen, die essen. Aufgrund des *einen* Brotes und des Essens aller von diesem einen Brot bilden die Vielen *einen* Leib; sie stehen zueinander in der Gemeinschaft, die das Essen dieses Brotes mit Christus gibt.
Das eucharistische Mahl schafft also Gemeinschaft mit Christus. Zugleich konstituiert es eine Gemeinschaft der Essenden im Blick auf den einen Leib. Die Einheit der Gabe(n) kennzeichnet die Einheit des sich Gebenden mit den Empfangenden; deren Einheit wird ebenfalls wiederum in der gemeinsamen einen Speise dargestellt. Die Ekklesiologie des Paulus vom Leib Christi hat ihre Grundlage also in seinem Verständnis des Herrenmahles.

1.4. Die johanneische Interpretation

In der eucharistischen Rede (Joh 6) wird das Moment der Teilhabe am göttlichen Leben im Essen des Brotes des Lebens mehrfach und in steigender Intensität unterstrichen. Dabei zeigt die Analyse des letzten Abschnittes (6,48—58), daß der Evangelist das Brot des Lebens mit dem Fleisch Jesu (6,51.54), schließlich mit seinem Ich (6,57) gleichsetzt und dem Essen eine lebensgebende Bedeutung zuerkennt. Ein Vergleich zweier paralleler Verse läßt das Verständnis erkennen, das der Verfasser damit verbindet:

6,54: Wer ißt mein Fleisch und trinkt mein Blut, hat ewiges Leben.
6,56: Wer ißt mein Fleisch und trinkt mein Blut, in mir bleibt er, und ich in ihm.

Die zunächst als „Leben" umschriebene Konsequenz des Mahles ist ein „Bleiben", im vierten Evangelium ein intensiver Ausdruck für die Gemeinschaft mit Jesus Christus (vgl. z. B. Joh 15,4—7). Diese johanneische Immanenzformel kennzeichnet den neuen theologischen Ort, an dem der Essende lebt. Die Gegenseitigkeit der Formulierung läßt auf eine gegenseitige personale Gemeinschaft und Durchdringung schließen. Die Konsequenz ist eine „Vergöttlichung" des Menschen und einer „Vermenschlichung" des Christus.
In besonderer Weise rückt der Evangelist den Vorgang des Essens ins Zentrum seiner Überlegungen. Christusgemeinschaft wird durch „personales Essen" konstituiert. Sie bezieht sich nicht nur auf die Speise des Brotes, sondern auf den, „der mich ißt . . ." (6,57). Der Eßvorgang wird also in eine personale Begegnung transformiert, die im Essen zeichenhaft anschaulich („sakramental") erlebbar ist. Dieses „Essen", das somit metaphorischen Charakter annimmt, ist Ausdruck der Teilhabe am Leben Jesu und der Ursächlichkeit dieses Lebens aus Jesus selbst. Darin wird dem Menschen der Zugang zu den innergöttlichen Beziehungen eröffnet, weil sich der Sohn als Speise gibt und so Gemeinschaft ermöglicht. Das aktive (Mit-)Handeln des Menschen ist unerläßlich.

2. Überlegungen zum neutestamentlichen Eucharistieverständnis

2.1. Von ihrer Stiftung her ist Eucharistie als ein Mahl beabsichtigt und zu verstehen. Es handelt sich also dabei um eine Feier der Gemeinschaft zwischen Jesus Christus und den Glaubenden sowie zwischen allen Glaubenden.
Dieser Gemeinschaftscharakter ergibt sich einerseits aus dem Mahlcharakter. Diese äußere Form ist auf die Feier von Gemeinschaft angelegt und will schon in ihrem Grundverständnis Gemeinschaft erleben und sichtbar werden lassen. Das Moment der Gemeinschaft zeigt sich andererseits im dynamischen Vollzug. Die aktive Teilnahme am Mahl („Essen") gehört zum Grundverständnis der Eucharistie. Das Geschehen muß daher auch mit Begriffen des interpersonalen Austausches umschrieben und so auch verstanden werden (z. B. „Teilhabe", „Gemeinschaft", „bleiben", „leben", . . .). Es geht dabei nicht um eine statische Gegenwart des auferstandenen Herrn, sondern um seine wirkende, relationale und lebendige Gegenwart.
2.2. In der Eucharistie wird die Einheit zwischen Jesus Christus und den Glaubenden feiernd gegenwärtig gesetzt. Diese Gemeinschaft ist eine personale, und sie ist in Beziehung zur innergöttlichen Einheit zu sehen. Die Feier dieses Mahles ist bekennender Ausdruck der Christuszugehörigkeit und Christusverbundenheit (vgl. 1 Kor 10), zugleich auch Zeichen für die Teilhabe am innergöttlichen Leben (vgl. Joh 6). Das biblische Vorstellungsmodell des Bundes gilt dafür als der prägende gedankliche Hintergrund.
Der Charakter des Mahles unterstreicht das Moment der Gedächtnisfeier. Darin

wird die Proexistenz Jesu erneut aktualisiert und gegenwärtiggesetzt und so für alle Mitfeiernden erlebbar. In der Besinnung auf die Grundhaltung Jesu Christi bleibt die Verknüpfung seines Todes mit seiner Auferstehung unerläßlich.

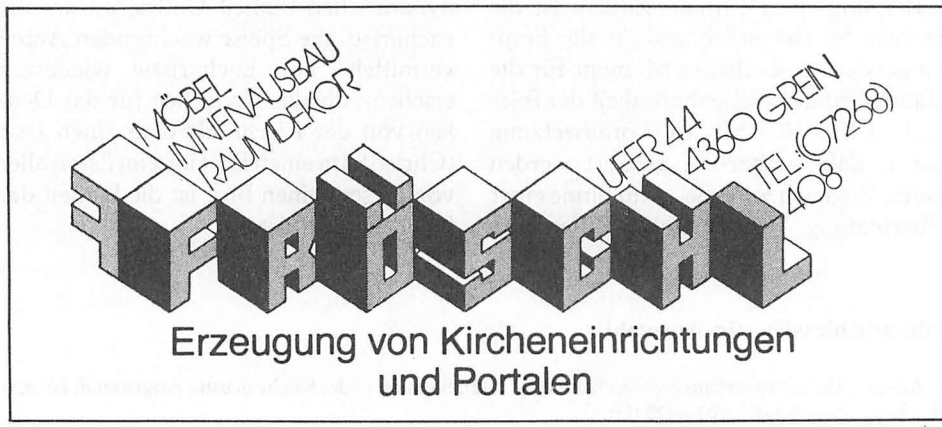
2.3. Im Kontext des Ostergeschehens wird Eucharistie als zeichenhafte Gegenwärtigsetzung seiner Selbstgabe gedeutet. Der Mahlcharakter der Feier verdeckt also die Sinndeutung als Opfer keineswegs. Selbstgabe Jesu und Dienst bis in den Tod (vgl. Joh 13) sind Kennzeichen des neuen Bundes. Die Deutung der Mahlgaben als Leib und Blut Jesu Christi sind nur im Kontext der Lebensgabe verständlich, ein feierndes Gedächtnis ist nur sinnvoll im Zusammenhang mit der über den Tod reichenden Hoffnung und Zuversicht Jesu. Das Verständnis der Eucharistie als Mahl oder als Opfer gegeneinander auszuspielen, ist demnach vor dem biblischen Hintergrund nicht sinnvoll. Die Form der Feier und die Aussagekraft der Deutung des Geschehens können voneinander nicht einseitig getrennt werden.

2.4. Schon aufgrund ihrer Stiftung ist Eucharistie eine Gemeinschaftsfeier. Das einigende Moment zwischen den Feiernden leitet sich zunächst von der gefeierten Gemeinschaft mit Jesus Christus ab. Die Konsequenz der Eucharistie ist eine „Einverleibung" Jesu Christi. Zudem ist die Einheit des Gebenden und die der Empfangenden wesentliches Moment für die glaubwürdige Zeichenhaftigkeit der Feier (vgl. 1 Kor 10). Sie ist Voraussetzung dafür, daß Eucharistie gefeiert werden kann. Zugleich wird sie — im Sinne einer Überbietung, Vertiefung und Vollendung — eine ebenfalls notwendige Folge. Primäres Subjekt der Eucharistie ist also Jesus Christus, sekundäres (oder komplementäres, aber ebenso unverzichtbares) Subjekt ist die Gemeinschaft der Glaubenden. Der im Essen vollzogene Austausch zwischen diesen Subjekten gehört wesentlich zum Verständnis von Eucharistie.
Aus der Feier der Eucharistie ersteht der Imperativ des selbstlosen Dienstes nach dem Vorbild Jesu Christi (vgl. Joh 13). Darin gründet die Gemeinschaft unter den Glaubenden als die Grundlage ihrer Christusgemeinschaft.
2.5. Eucharistie setzt die Einheit zwischen dem erhöhten Herrn und den Glaubenden sowie die Einheit zwischen den Glaubenden *voraus* und sie setzt diese sodann gegenwärtig. Die Feier ist nicht das Heilmittel gegen Spannungen und Spaltungen in der Gemeinde (vgl. 1 Kor 10 und 11), sondern sie bringt feiernd die Übereinstimmung zum Ausdruck. Der eine gemeinsame Becher ist Proklamation der gemeinsamen, auf Christus rückbezogenen Heilsgewißheit (vgl. 1 Kor 10). Sie ist Proklamation des gemeinsamen Christusglaubens in eschatologischer Hoffnung, und sie bedingt den gemeinsamen Zugang zum eucharistischen Geschehen. Diese Einheit der Gemeinde ist prozeßhaft zu verstehen. Sie orientiert sich an der dynamischen Einheit Gottes, an der die eucharistische Speise wachsenden Anteil vermittelt. Die Eucharistie wiederum erscheint als das Urzeichen für das Denken von der Kirche als dem einen Leib (Christi). Im einen Brot und im Essen aller von diesem einen Brot ist die Einheit der Kirche abgebildet.

Literaturhinweise (in Auswahl):

F. Annen, „Sie hielten fest am Brotbrechen" (Apg 2,42): Sonntag — der Kirche liebstes Sorgenkind. Hrsg. v. H. Halter, Zürich 1982, 102—122 (Lit.).

P. Benoit, Die eucharistischen Einsetzungsberichte und ihre Bedeutung: *ders.,* Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze. (KBANT), Düsseldorf 1965, 86—109.
W. Bösen, Jesusmahl, Eucharistisches Mahl, Endzeitmahl. (SBS 97), Stuttgart 1980.
J. Dupont, „Ceci est mon corps", „ceci est mon sang": *ders.,* Etudes sur les Evangiles synoptiques. (BEThL 70-A), Leuven 1985, 180—196.
ders., Les disciples d'Emmaus: *ders.,* Etudes . . . (BEThL 70-B) 1153—1181.
G. Greshake, Priestersein, Freiburg (2. Aufl.) 1982, 59—63.
F. Hahn, Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls: EvTh 35 (1975) 553—563.
J. Hainz, Koinonia. Kirche als Gemeinschaft bei Paulus. (BU 16), Regensburg 1982.
J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen (3. Aufl.) 1960.
H. Kahlefeld, Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche, Frankfurt 1980.
K. Kertelge, Koinonia und Einheit der Kirche nach dem NT: Communio Sanctorum. Fs. P. W. Scheele. Hrsg. v. J. Schreiner/K. Wittstadt, Würzburg 1988, 53—67.
W. Kirchschläger, Beobachtungen zur Struktur von Joh 6,48—58: Für Kirche und Heimat. Fs. F. Loidl, Wien 1985, 105—121.
ders., Der Auftrag zur Einheit: SKZ 154 (1986) 45—50.
H. J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum. (SBS 103), Stuttgart 1981.
ders., Herrenmahl und hellenistischer Kult. (NTA NF 15), Münster 1982.
E. Lang, Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament: EvTh 35 (1975) 524—538.
X. Léon-Dufour, Das Eucharistische Mahl im Neuen Testament, Stuttgart 1983.
H. Merklein, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen: BZ 21 (1977) 88—101.
H. Patsch, Abendmahlsterminologie außerhalb der Einsetzungsberichte: ZNW 62 (1971) 88—101.
ders., Abendmahl und historischer Jesus. (Calwer TM 1), Stuttgart 1972.
R. Pesch, Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie, Freiburg 1977.
E. Ruckstuhl, Neue und alte Überlegungen zu den Abendmahlsworten Jesu: *ders.,* Jesus im Horizont der Evangelien. (SBAB 3), Stuttgart 1988, 69—99.
K. H. Schelkle, Das Herrenmahl: *ders.,* Die Kraft des Wortes, Stuttgart 1983, 61—77.
H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche. Das Mahl des Herrn: *ders.,* Die Zeit der Kirche, Freiburg 1966, 246—252.
H. Schürmann, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier: *ders.,* Ursprung und Gestalt. (KBANT), Düsseldorf 1970, 77—99.
E. Schüssler-Fiorenza, Tischgemeinschaft und Feier der Eucharistie: Conc 18 (1982) 76—85.
E. Schweizer, Das Herrenmahl im Neuen Testament: *ders.,* Neotestamentica, Zürich 1963, 344—370.
J. Wanke, Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas aufgrund der lukanischen Mahlberichte. (EThSch 8), Leipzig 1973.
ders., Die Emmauserzählung. (EThSt 31), Leipzig 1973.



FRANZ GEORG FRIEMEL

Recht auf Eucharistie

Der Verfasser, Professor für Pastoraltheologie am Theologischen Studium in Erfurt, zeigt, wie problematisch es ist, vom „Recht auf Eucharistie" zu sprechen, weil es sich bei dieser um den grundlegenden Lebensvollzug der Kirche handelt, und eben nicht um ein „Recht", das gewährt oder auch vorenthalten werden kann. Ohne Eucharistie ist die Kirche nicht mehr Kirche. (Redaktion)

Vorüberlegungen

Die Überschrift könnte mit einem Fragezeichen abschließen. Die Formulierung würde dann zu vorsichtigen Überlegungen einladen, ob es so etwas wie „Recht auf Eucharistie" in der Kirche überhaupt geben könne, wo es sich doch bei der Eucharistie um eine ungeschuldete Einladung zum Gastmahl handelt, in dem das „Herz mit Gnaden erfüllt" wird. Gnade und die Einlösung eines Rechtsanspruches scheinen sich auszuschließen.

Hinter der Überschrift könnte auch ein Ausrufungszeichen gesetzt sein, und der Satz wird als Forderung gelesen. Er erhält dann einen sehr prätentiösen Sinn. Manchmal erscheint er dann als Sammelruf für alle, die für die Abschaffung des Zölibates der Priester oder für die Priesterweihe von Frauen eintreten. Es kann sein, daß in unserem Zusammenhang solche Überlegungen angestellt werden müssen, aber man sollte die Diskussion nicht damit beginnen.

Ob ein schlichter Punkt das richtige Satzzeichen ist? Er würde dann zu einer Diskussion darüber einladen, ob und in welchem Sinn ein Recht auf etwas und die Eucharistie miteinander zu tun haben könnten. Ich empfinde es freilich als günstig, daß in Überschriften ein Satzzeichen nicht gesetzt wird.

Vorübung: Pflicht zur Eucharistie

Unter kreativitätspsychologischem Gesichtspunkt und dafür, daß die Gedanken in Fluß kommen, ist es hilfreich zu probieren, was die Behauptung des Gegenteils oder die Einfügung eines Gegenbegriffes ergibt. Wir fragen also, ob es eine „Pflicht zur Eucharistie" geben und was die Formulierung bedeuten könne. Der durchschnittliche katholische Christ weiß aus dem Religionsunterricht oder aus der Predigt, daß die „Weisungen der Kirche", die Neufassung der alten „Kirchengebote" ihn auffordern: „An Sonn- und Feiertagen nimm regelmäßig an der Eucharistiefeier teil" und „empfange regelmäßig, wenigstens aber in der österlichen Zeit die Sakramente der Buße und des Altares".[1] Auch das kirchliche Gesetzbuch verpflichtet die Gläubigen zur Teilnahme an der Meßfeier.[2] In den Weisungen tritt die Gemeinschaft dem einzelnen Mitglied gegenüber und stellt Grundforderungen auf, die mit der Mitgliedschaft gegeben sind.

Wichtiger noch ist eine Art Selbstverpflichtung der kirchlichen Gemeinschaft selbst. Wenn wir ein wenig in der Geschichte zurückschauen, sehen wir, daß es die eben beschriebene individuelle Pflicht zur Teilnahme an der Eucharistie

[1] Gotteslob, Nr. 67.
[2] Canon 1249.

erst seit 1517 gibt, als Leo X. in der Bulle „Intelleximus" erlaubte, daß die Gläubigen auch in den Kirchen der Bettelmönche am Sonntag die Eucharistie mitfeiern durften. Damals wurde aus der Sonntagspflicht der Gemeinde die Sonntagspflicht des einzelnen Christen.[3] Die Verpflichtung des einzelnen war vorher eher indirekt. Da es eine Eucharistiefeier der Gemeinde ohne die Mitglieder der Gemeinde nicht gibt, ergeht natürlich die Einladung an alle, die zur Gemeinde gehören. Aber sie gilt nur denen, die zu dieser Gemeinde gehören. Es gab Regeln, wonach wer nicht zur Gemeinde gehörte, zu Beginn des Gottesdienstes weggeschickt wurde.[4]

Die Eucharistiefeier im Mittelalter ist nicht ein Messe-Angebot an viele einzelne, sondern die eine streng gemeinschaftsbezogene Feier. Es gibt nur einen Gottesdienst. Es handelt sich sozusagen um die wöchentliche Generalversammlung der Gemeinde, an der alle, die nicht verhindert sind, teilnehmen.[5] Privatmessen gab es am Sonntag für die Gläubigen nicht. Die sonntägliche Eucharistiefeier ist vor allen Dingen Sache der Gemeinde. Die Gemeinde ist in die Pflicht genommen, Eucharistie zu feiern.

Wenn wir von einer „Pflicht zur Eucharistie" her das Problem angehen, fällt uns auf, daß diese Verpflichtung nicht als von außen oder von oben auferlegt erlebt wird, sondern als eine innere Verpflichtung, als Ausdruck des Wesens der Eucharistie. Die christliche Gemeinde empfand nicht das „Ich-muß" eines äußeren Gesetzes, sondern das „Ich-will", das der Logik der göttlichen Berufung entspricht.

Recht auf . . .

In einer zweiten Vorübung soll von Recht und Gerechtigkeit ausgegangen werden. Das Recht ist die Voraussetzung der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist dann die Haltung, durch die jemand beständig gewillt ist, einem jeden sein Recht zuzuerkennen.

Gerechtigkeit versucht, einem anderen „das Seine" zu geben.[6] Gerechtigkeit „antwortet" auf Recht. Ein Recht auf etwas kommt auf vielfache Weise zustande. Im Handel erwirbt man ein Recht auf eine Sache durch die Bezahlung. Ein Recht kann man durch eigene Anstrengung — etwa im Sport oder in der Wissenschaft — erreichen. Man kann es verliehen bekommen, endlich kann es vom Schöpfer dem Menschen in die Existenz mitgegeben worden sein. Die Menschenrechte sind, wie Kant feststellt, von dieser Art: „Wir haben einen heiligen Regierer. Das, was er den Menschen als heilig gegeben hat, ist das Recht der Menschen".[7]

In welchem Sinne könnte man sagen, daß der einzelne Gläubige ein Recht auf die Eucharistie hat, was in der heutigen Diskussion nicht nur heißt, daß er sie mitfeiern, den Leib und das Blut des Herrn empfangen darf, sondern auch, daß sie überhaupt gefeiert werden muß, banal ausgedrückt, daß dem Gläubigen ein Eucharistieangebot zu machen ist?

Vom Recht auf die Mitfeier der Eucharistie und den Empfang der heiligen Speise wird

---

[3] *J. A. Jungmann*, Die Heiligung des Sonntags im Frühchristentum und im Mittelalter, in: *Hermann Peichl* OSB, Der Tag des Herrn. Die Heiligung des Sonntags im Wandel der Zeit. Wien 1958, 59.

[4] Das Konzil von Nantes verlangte, daß jeder Pfarrer am Beginn der Sonntagsmesse fragen müsse, ob jemand aus einer anderen Pfarrei anwesend sei. War das der Fall, so mußte der Betreffende die Feier verlassen. *Jungmann*, a. a. O., 73.

[5] Eine ungarische Synodalbestimmung aus dem Jahr 1092 sah vor, daß von weit entfernten Höfen nur ein Familienmitglied zur Messe kommen müsse. Es repräsentiert den Hof, aber eine Person muß da sein. *Jungmann*, a. a. O., 73.

[6] Vgl. *J. Pieper*, Gerechtigkeit, in: *H. Fries*, Handbuch theologischer Grundbegriffe I, 481ff.

[7] *I. Kant*, Vorlesung über Ethik, hg. von *P. Menzer*, Berlin 1925, 245.

durchaus gesprochen. In der Eingliederung des Menschen in die Kirche, die in der Taufe und in der Firmung geschieht, wird er in das Volk Gottes, das Volk von Priestern und Königen eingegliedert. In der Messe der Kirche am Sonntag und in der „Messe des Lebens" (Rahner) aktualisiert der Christ sein allgemeines Priestertum. Der Dienst des besonderen Priestertums ist dafür eingesetzt, daß das Priestertum des Gottesvolkes sich realisieren kann. „Kraft der Taufe haben die Christen im Zusammenhang der Eucharistie ein Recht und ein Amt".[8] Auch das Kirchenrecht kennt das Recht auf Eucharistie.[9]

Wir müssen hier nicht die auf Aristoteles zurückgehenden Unterscheidungen der Grundbeziehungen in der Erfüllung der Gerechtigkeit — die Zuordnung eines Teils zum anderen Teil, die des Ganzen zum Teil und der Teile zum Ganzen — wiederholen. Wenn wir aber vom überlieferten Begriff des Rechtes und der Gerechtigkeit her argumentieren, ist daran zu erinnern, daß es sich bei der Zuerkennung des Rechtes immer um das Recht des anderen handelt: justitia est ad alterum. Es geht um den anderen als anderen. Dem anderen wird sein Recht zuteil, obwohl er ein anderer ist. — Liebe hingegen würde den Geliebten nicht als „anderen" ansehen. Wir dürfen fragen, ob unter diesem Aspekt, der für die Gerechtigkeit typisch ist, zureichend von einem „Recht" auf Eucharistie gesprochen werden kann. Gerade im Bezug auf die Eucharistie ist der Gläubige ja nicht der „andere", sondern der Dazugehörige, derjenige, mit dem das verwirklicht wird, was der Kirche, der Gemeinde aufgetragen ist. Kirche ist nicht und „nichts" ohne die Glaubenden. Der Gedanke einer Gegenüberstellung, der mit der Anwendung des Begriffes „Recht" und der Formulierung „Recht auf . . ." ins Spiel kommt, ist gerade beim Sakrament der Eucharistie unangemessen. In der Eucharistie sind ja gerade alle verbunden: alle, durch Glaube und Taufe Kinder Gottes geworden, sollen sich versammeln, inmitten der Kirche Gott loben, am Opfer teilnehmen und das Herrenmahl genießen.[10]
Wer eigentlich handelt gerecht, wenn er die eucharistische Würde der Getauften und Gefirmten achtet und Eucharistieteilnahme ermöglicht, der Bischof, der Pfarrer, die Kirche, die Gemeinde? Freilich gibt es in der überlieferten Lehre über die Gerechtigkeit das Verhältnis des sozialen Ganzen zu dem einzelnen. Mir scheint, aber, daß eine hauptsächlich juristische Betrachtung unseres Problems nicht hilfreich ist.

Nachdenken über ein Christenrecht: eine neue Situation

Das mit der Formel „Recht auf Eucharistie" wie mit einer Kurzformel angedeutete Problem ist nicht zu jeder Zeit der Kirchengeschichte akut gewesen. Es hängt zusammen mit dem Mangel an Priestern. Solange man in Europa nur hin und wieder in Missionszeitschriften vom bedrohlichen Priestermangel in Lateinamerika las, schien das Problem nicht dringlich. In der durch Medien und Fluglinien erschlossenen und kleiner gewordenen Welt, in der die Erdbewohner, auch die christlichen, immer gleichzeitiger werden und einander näherrücken, bedrängt uns das Problem: Es gibt — bei den heutigen Zulassungsbedingungen zum Priestertum — zunehmend weniger Priester. Die Folge ist, daß es je länger je mehr Gemeinden ohne regelmäßige Eucharistiefeier gibt.

[8] Vi Baptismatis ius habet et officium . . . SC 14.
[9] Canon 912.
[10] Vgl. SC 10.

Wir nähern uns dem Zustand, den wir vor einem halben Jahrhundert nur von der Ferne betrachteten, den wir uns aber nicht adäquat vorstellen konnten: katholische Gemeinden ohne sonntägliche Eucharistiefeier. Wir bewundern den Zusammenhalt von Gemeinden ohne Priester, die Spiritualität von Schwestern und gemeindevorstehenden „Ältesten" aus dem Laienstand: ein katholisches Christentum, ausgezeichnet durch Diakonia, Martyria und Koinonia, aber ohne das Kennzeichen der Eucharistia. Manche fragen, ob das noch ein katholisches Christentum ist und sprechen angesichts der wachsenden Zahl von Gemeindeversammlungen mit Kommunionausteilung von einer Protestantisierung der Kirche. Während die evangelische Kirche sich um Gottesdienste, zu denen das Abendmahl mit Selbstverständlichkeit gehört, bemüht, wird in der katholischen Kirche die Eucharistiefeier seltener. Auf die Dauer hilft es auch nicht, daß heute zwei Gemeinden einem Priester zugeteilt werden, morgen drei oder vier. Man kann dann immer noch *sagen*, daß es priesterlose Gemeinden nicht gibt, da ja irgendwo ein „zuständiger" Priester existiert. Aber das ist dann doch eine gedankliche Konstruktion. Mancherorts hat man nur deswegen keine Befürchtungen für die Zukunft, weil man die Mittel der Statistik und der Wahrscheinlichkeitsrechung nicht anwendet. An vielen Stellen können ordinierte Verantwortungsträger durch nicht ordinierte ersetzt werden, so daß der kirchliche „Betrieb" weiterläuft. Aber die eucharistische Grundlage in der Kirche bröckelt ab. Manche Ortskirchen haben die Lage besser wahrgenommen als andere und diskutieren die Probleme. Die Sorge, daß die Kirche eine eucharistische bleibt, erwacht in den Seelen.[11]

Gemeinde und Eucharistie

Die Frage, ob es ein „Recht auf Eucharistie" geben könne, kann nicht diskutiert werden ohne die Besinnung auf die Bedeutung der Eucharistie für die Kirche bzw. für die Gemeinde. Eine katholische Gemeinde ist natürlich ein soziales Gebilde, eine Gesellschaft, eine Vereinigung oder wie immer man diese soziale Größe profan nennen will. Es ist die Vereinigung der an Jesus Christus Glaubenden. Nun ist es aber nicht der Beliebigkeit der christlichen Gemeinde überlassen, in welcher Weise sie ihr Gemeinschaftsleben gestaltet, welche Akzente sie setzt, ob und wie oft sie sich versammelt, auf welche Art die Mitglieder zusammenkommen. Sie können und müssen ihre Zusammenkünfte nicht selbst erfinden, sie müssen sie sich nicht selber ausdenken. Es gibt — vom Stifter her eingesetzt — die Gemeinschaft des Brotbrechens. Die Urgestalt der Ekklesia ist eine Mahlfeier, bei der die Gemeinde das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung ihres Herrn feiert. Die Strukturen liegen vom Anfang her fest. Die Apostelgeschichte berichtet vom Leben der Jerusalemer Gemeinde: „Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten" (Apg 2,42).

Der erste Tag der Woche, der Tag der Auferstehung und der Geistsendung, erhält eine besondere Bedeutung. An diesem Tag

[11] Schon im September 1976 sprach z. B. der Priesterrat des Bistums Aachen über „Personalplanung im pastoralen Dienst"; in vielen Gemeinden der Erzdiözese Köln diskutiert man z. Zt. über ein Papier „Zur Personal- und Pastoralplanung". P. M. Zulehner hat schon 1977 die Personallage des Erzbistums Freiburg und des Bistums Rottenburg bis 1955 unter statistischem Gesichtspunkt beschrieben. Ein Warner vor einer Kirche, in der die Eucharistie seltener wird, war der Wiener Pastoraltheologe Ferdinand Klostermann (Der Priestermangel und seine Konsequenzen. Düsseldorf 1977). Vgl. auch das Concilium-Themenheft: „Das Recht der Gemeinden auf Vorsteher" 16 (1980) 155—227 und den von der Redaktion verantworteten Leitartikel „Das Recht der Gemeinde auf ihren Priester", in: Diakonia 8 (1977) 217—221.

kommen die Christen zum Brotbrechen zusammen. Bei Justin, der im 2. Jahrhundert gelebt hat, lesen wir:

„Am Sonntag aber halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffes die Welt schuf, und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tage von den Toten auferstanden ist."

Die Grundform der eucharistischen Feier ist seit Justin die gleiche geblieben, obwohl es in der Christenheit viele verschiedene Liturgien gibt. Immer finden wir die Elemente: Hören des Wortes, ein feierliches Danken, in dem die Wandlung des Brotes und des Weines geschieht und die Speisung der Gläubigen mit den heiligen Gaben in der Kommunion.
Das Wort Kirche oder im Griechischen „Ekklesia" hat mehrere Bedeutungen, aber sie haben alle mit Eucharistie zu tun. Kirche ist dann am meisten real, wenn sie die eucharistische Feier begeht. Der Leib Christi, welcher die Kirche ist, wird durch den Leib Christi in der Eucharistie aktualisiert. Das ist bis heute so geblieben. Der Erwachsenen-Katechismus der Deutschen Bischöfe sagt dazu: „Die sonntägliche Eucharistiefeier ist der wichtigste Ausdruck des christlichen Lebens und des Lebens einer christlichen Gemeinde".[12] Statt vieler Belege sei nur an die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums erinnert, die die Eucharistie bekanntlich „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" genannt hat.[13] Die Feier der Eucharistie ist deshalb das Einfachste und Selbstverständlichste, aber auch das Höchste, was eine Gemeinde zu tun hat. Darüber ist kein weiteres Wort zu verlieren.
Aber die Konsequenzen sind zu überdenken.

Selbstvollzug als „Recht"

Wenn die Eucharistie sozusagen der Selbstvollzug einer Gemeinde ist, wenn sich in der sonntäglichen Messe ihr Leben ausdrückt, wenn von dieser Messe ihre theologische Existenz abhängt, so muß man fragen, ob die Rede von einem „Recht auf Eucharistie" sinnvoll ist. Sie verleitet auch zu dem Verständnis, daß die Kirche Eucharistie vorenthält. Nach dieser Vorstellung ist sie vorhanden, wird aber verknappt, obwohl es viele Menschen gibt, die ein „Recht" darauf haben. Das juristische Sprachspiel stellt Kirche und Eucharistie zu weit auseinander, trennt sie gar, denn Kirche und Gemeinde sind im katholischen Verständnis nicht mehr Kirche und Gemeinde, wenn die Eucharistie nicht dazu gehört. In einem gewissen Sinne und stark vereinfacht könnte man sagen, Kirche ist Eucharistie, Gemeinde ist Eucharistie, was man mit gleichem Recht nicht von anderen kirchlichen Vollzügen sagen kann. Wo — aus welchen Gründen immer — Eucharistie nicht mehr gefeiert werden kann, ist die Kirche, ist die Gemeinde defizient. Es fehlen „fons" und „culmen".
Die Frage, ob es ein Recht auf Eucharistie geben könne, ist im Grunde die Frage, ob die Kirche bzw. die Gemeinde weiterhin eine katholische Gemeinde bzw. eine katholische Kirche ist. Es handelt sich nicht um ein Recht, das gewährt oder vorenthalten werden kann, sondern um den grundlegenden Lebensvollzug, an dem alle teilhaben sollen.

Ist jede Gemeinde eine eucharistische Einheit?

Nun ist nicht jede Gruppierung in der Kirche eine um den Altar versammelte Gemeinde. Es gibt zu Recht Aktions-

[12] Katholischer Erwachsenenkatechismus ²1985, 344.
[13] LG 11.

oder Gebetsgemeinschaften, christliche Gemeinschaften an der Basis, Familienkreise, „small christian communities", adhoc-Gruppen in vielerlei Gestalt. Sie sind nicht zuerst um die Feier der Eucharistie gruppiert, sondern um ein Anliegen. Es geht um die Verwirklichung von Aufgaben oder Zielen. Aber die Pfarrgemeinde, die nach dem Konzil auch „Kirche Gottes" genannt werden darf,[14] besteht aus den in der Nähe des Altares wohnenden Christen, die Sonntag für Sonntag zusammenkommen, um Eucharistie zu feiern. Ihr Zentrum ist die Sonntagsmesse. Deswegen gehört zur Pfarrei eine Kirche, deswegen ist der Pfarrer ein Priester. Es ist seine Aufgabe, „dafür Sorge zu tragen, daß die Eucharistie zum Mittelpunkt der pfarrlichen Gemeinschaft der Gläubigen wird".[15] Der pfarrliche Gottesdienst ist die Stelle, wo die Christen zusammen mit Brot und Wein ihr Alltagsleben vor Gott bringen, ihre Aufgaben und Sorgen, ihre Arbeit und ihre Freizeit. Es ist die Stunde, wo sie die anderen 167 Stunden ihrer Woche versammeln, wo sie ihr eigenes lebendiges und heiliges Opfer, das Gott gefällig ist (vgl. Röm 12,1), in Zusammenhang mit dem Opfer Jesu Christi bringen. Es ist auch der Ort, wo die anderen Aufgaben der verschiedenen christlichen Gemeinschaften — von der Sorge um soziale Gerechtigkeit bis zur Planung des Pfarrfestes — zusammenkommen und zusammengehören.

Nun erleben wir, daß es nicht mehr unbefragte Selbstverständlichkeit ist, daß eine katholische Pfarrgemeinde am Sonntag zur Messe zusammenkommt. Sie kommt zusammen, sie betet und singt, aber sie empfängt den Leib des Herrn aus einer eucharistischen Feier, die woanders gefeiert wurde. Die sonntägliche Versammlung und die Versammlung zur Eucharistiefeier sind nicht mehr selbstverständlich verbunden. Wir stehen noch am Anfang dieser Bewegung, die auf Gemeinden hinzielt, in denen die Eucharistiefeier der außerordentliche Gottesdienst ist. Es muß hier nicht weiter geschildert werden, was da auf die katholische Kirche zukommt,[16] es ist nur darauf hinzuweisen, daß der nur von Fall zu Fall in die Gemeinde kommende, vermutlich oft abgehetzte Priester nur selten in jungen Männern den Gedanken aufkommen lassen wird, so einer möchte ich auch sein.

Zum Problem einer Übergangssituation

Die geschilderten Probleme hängen mit dem Priestermangel zusammen. Die Eucharistie ist zwar die Feier der ganzen Gemeinde, aber ihr Vorsteher ist ein Christ, der das Sakrament der Priesterweihe empfangen hat. Nicht jeder an Kirche und Glauben Interessierte nimmt die Problematik mit gleicher Intensität wahr. Bischöfliche Verwaltungen, die einen Überblick über Zahlen der Priesteramtskandidaten, der Priester, der Gemeinden, der Todesfälle, der Stellenbesetzungen haben und nicht nur punktuell auf die Gegenwart schauen, sondern aus der heutigen Situation Schlüsse auf das nächste Jahrzehnt ziehen, sehen sorgenvoller in die Zukunft als die fromme Frau, die in einer Domgemeinde täglich in die Messe geht und so lange sie denken kann, immer einen Priester am Altar erlebte. Gemeinden, denen der Bischof mitteilen muß, daß

[14] LG 28.
[15] CIC Canon 528 § 2.
[16] Das statistische Jahrbuch der Kirche (1989) verzeichnet die Zunahme der Ständigen Diakone und Katecheten um 18,2 % im letzten Jahrzehnt. Die Zahl der Priester hingegen nimmt ab, auf Weltebene nur um 0,4 %, in Europa aber um 9,4 %. Außerdem ist in Europa der Klerus überaltert. 70 % aller Todesfälle des gesamten Klerus auf der Welt zählt man in Europa.

sie demnächst keinen Priester mehr haben werden, erleben die neue Lage anders als die, bei denen dies noch nicht der Fall ist. Nicht immer wird das Problem in seiner ganzen Tragweite gesehen. Außerdem ist es menschlich, Probleme, die sich erst für die Zukunft abzeichnen, zu verdrängen. Bischöfe unterscheiden sich darin nicht so sehr von gewöhnlichen Christen.

Was soll also getan werden? Wir können die augenblickliche Situation als Übergangszeit, als Problemsituation sehen. Böse Zeiten, von außen verursacht, hat es in der Kirche immer gegeben: Verfolgung, Kulturkampf, Auseinandersetzung mit der weltlichen Macht. Böse Zeiten gibt es auch, von innen verursacht, immer wieder: saecula obscura aufgrund der Verweltlichung, Geist-losigkeit oder Starrheit. Die Kirche hat solche Zeiten überstanden. Man sagt, in solchen Zeiten komme es darauf an, gelassen zu bleiben, Geduld zu haben und zu beten.

Zweifellos ist Beten wichtig. Es gehört zur Kirche. Wir können nur hoffen, daß es viele Beter gibt. Es handelt sich um das entscheidende Potential der Kirche. Dabei müssen wir bleiben.

Aber wer sagt denn, daß die Beurteilung der Gegenwart als „böse Zeit" richtig ist? Es gibt ein steigendes Interesse an Religion — freilich oft nicht verbunden mit einer Hinwendung zur Kirche. Es gibt ein großes Interesse an Theologie, mehr Theologiestudierende als jemals in der Kirchengeschichte. Es gibt das Erwachen der Laienverantwortung in der Kirche, mitdenken, mitleiden. Auch der sich verstärkende Ärger über die Kirche muß nicht als böse eingestuft werden, es kann auch enttäuschte Liebe sein. Und wir dürfen fragen, wer entscheidet über das Abwarten oder das Handeln? Ist nur das Abwarten gut, verbunden mit dem inständigen Gebet der ganzen Kirche, nicht auch das Handeln? Und wenn gewartet wird, ob bessere Zeiten kommen: Wie lange soll man warten? Wenn gehandelt werden soll, wenn Änderungen nötig sind, fragen wir ernsthaft: welche? Wenn wir über den Mangel an Priestern nachdenken, werden die Fragen nach den Gründen gestellt? Wenn ein Grund vielleicht darin besteht, daß der heutige Mensch die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen nicht positiv, sondern als unverständliche Verschrobenheit ansieht und den zölibatären Priester als einen sexuellen Hungerkünstler betrachtet, fragen wir: Darf die Kirche die Zulassungsbedingungen zum Priestertum ändern?

Zölibat und „das Recht auf Eucharistie"

Wir sollten nicht unkritisch in die im Laufe der Jahrhunderte immer wieder aufkommende Zölibatsschelte — die in der Gegenwart recht aggressive Züge trägt — einstimmen. Auch die Institution des Zölibates ist typisch für die katholische Kirche, allerdings nur für die römisch-katholische, und es erscheint für manche Außenstehende und der Kirche fremd Gegenüberstehende imponierend, daß hier eine Organisation von ihren Kadern um der höheren Effektivität und der größeren Einsatzbereitschaft willen Ehelosigkeit verlangt und zur Bedingung für die Zulassung zu einer verantwortlichen Funktion macht. Selbst die kommunistischen Berufsrevolutionäre, die von ihren Anhängern verlangten, für die Weltrevolution alle Härten auf sich zu nehmen, wären nicht auf die Idee gekommen, Ehelosigkeit um der Revolution willen von ihren Funktionären zu verlangen. Die Freiheit des katholischen Priesters für den Dienst in Gemeinde und Kirche, die durch den Glauben an die Verheißung Gottes von den Christen, „denen es gegeben ist", gelebt wird und seit Jahrhunderten — wenn auch nicht von Anfang an — die Voraussetzung für den Vorsitz der Eucharistiefeier ist, soll nicht abgewertet oder bekämpft werden. Sie ist auch ein Kenn-

zeichen der katholischen Kirche, und es ist bedenkenswert, daß es manchmal Stimmen aus der evangelischen Kirche gibt, die anraten, am Zölibatsgesetz festzuhalten, weil gescheiterte Pfarrerehen große Probleme für Kirche und Gemeinde zur Folge haben.

Der Zölibat sollte zunächst positiv gewertet werden, aber er gehört nicht — wie die Feier der Eucharistie — zum Wesen der Kirche. Wenn durch die Tatsache, daß nur ein Eheloser der Feier der Eucharistie in der Gemeinde vorstehen kann, dieselbe unmöglich wird, erweist sich die kirchliche Bestimmung des Zölibats als Voraussetzung der Priesterweihe als hinderlich für die Eucharistiefeier und damit hinderlich für die „Kirche Gottes".[17] Karl Rahners Bemerkung leuchtet ein:

„Wenn und insofern die Kirche in einer konkreten Situation eine genügende Anzahl . . . priesterlicher Gemeindeleiter ohne Verzicht auf die Zölibatsverpflichtung nicht finden kann, dann ist es selbstverständlich und gar keiner weiteren theologischen Diskussion unterworfen, daß sie auf diese Zölibatsverpflichtung verzichten muß".[18]

Es handelt sich um einen Bedingungssatz. Vielleicht kann man über die Frage, *ob* in Europa tatsächlich Priestermangel herrscht, noch diskutieren. Für Lateinamerika ist er aber ein nicht mehr diskutierbares Faktum. Dort ist die Kirche auf dem Wege — offenbar wegen der Zölibatsverpflichtung für alle, die der Eucharistiefeier vorstehen — eine Kirche ohne Priester zu werden. Aber „eine Kirche, die keine Priester hat, ist keine Kirche".[19]

[17] Vgl. Anmerkung 14.
[18] *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 117.
[19] Ecclesia non est quae non habet sacerdotes. Hieronymos, Dialogus contra Luciferianos, c.21. PL 23, 175.

Rosemarie Pabel (Hrsg.)
„Marcel Callo"
Zeuge des Glaubens und der Versöhnung
– Eine Dokumentation –
80 Seiten, ca. 50 Fotos (15 mehrfarbig), geb.,
ISBN 3-7721-0125-9; DM 25,–, öS 195,–.
Marcel Callo – Martyrer und Glaubenszeuge – ein Stück Zeitgeschichte, Kirchengeschichte, Versöhnungsgeschichte, die nicht vergessen werden darf.
Franz-Sales-Verlag, D-8078 Eichstätt, Auslieferung in Österreich: Herder Wien


REINHILD AHLERS

Eucharistie und Kirche

Kirchenrechtliche Implikationen einer eucharistischen Ekklesiologie

Die Eucharistie hat eine entscheidende ekklesiologische Bedeutung; sie ist Selbstdarstellung und Einheitsgrund der Kirche. Die Eucharistie ist eine Feier der ganzen Kirche; alle Gläubigen, Priester und Laien, tragen die Meßfeier. Für die Gemeinschaft wie für die einzelnen Gläubigen ist diese Feier eine wesentliche Verwirklichung des Christseins. Das hat auch Konsequenzen für das Recht der Kirche. Im folgenden werden besonders zwei solcher Implikationen untersucht: die Pflicht und das Recht die Eucharistie zu empfangen und an der Meßfeier teilzunehmen.
Die Autorin des Beitrags ist Referentin für Kirchenrecht im Bischöflichen Generalvikariat und Vernehmungsrichterin im Bischöflichen Offizialat in Münster sowie Lehrbeauftragte für Kirchenrecht an der Universität Osnabrück/Vechta.

1. Dogmatisch-theologische Vorgaben

Das Herzstück des II. Vatikanischen Konzils ist die Lehre von der Kirche, die Ekklesiologie.[1] Ein Schlüsselbegriff dieser konziliaren Ekklesiologie ist der der „communio", der sowohl die Gemeinschaft der Menschen mit Gott wie die der Menschen untereinander umfaßt.[2] Communio bedeutet das gemeinsame Unterwegssein der durch den Geist Gottes in der Kirche zusammengeführten Menschen. Damit hat das Konzil das Kirchenbild überwunden, in dem sich die Kirche als ungleiche Gesellschaft zeigte und die Gefahr eines einseitigen Klerikalismus in sich barg.[3]

Der zweifache Inhalt von communio, die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und die untereinander, findet seine Einheit in der Eucharistie, in der „communio eucharistica".[4] In der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, in der das sakramentale Verständnis der Kirche neu zur Sprache gebracht wird,[5] nimmt die Eucharistie eine herausragende Stellung ein. Sie ist „Quelle und . . . Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens", das Sakrament, aus dem „die Kirche immerfort lebt und wächst".[6] In der Eucharistie konkretisiert sich in besonderer Weise das Wesen der Kirche als Weiterführung des Erlösungswerkes Jesu Christi, als seine sichtbare Gegenwart in der Welt. Die Gemeinschaft der Christen in Verbindung mit Christus vollzieht sich in der Feier der Eucharistie. Die Teilhabe am Leib Christi in der Eucharistie konstituiert die Kirche als Leib Christi. Treffend bemerkt Walter Kasper: „Der

[1] G. Philips bezeichnet die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" (LG) als „Zentrum von größter Bedeutung", auf das sich die anderen Konzilsdokumente beziehen: *G. Philips*, Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", in: LThK VatII, Bd. 1, 139—155, 139.

[2] Vgl. z. B. VatII LG 2; 9.

[3] Vgl. dazu *P. Krämer*, Katholische Versuche einer theologischen Begründung des Kirchenrechts, in: Theologische Berichte XV: Die Kirche und ihr Recht, hg. v. J. Pfammatter, F. Furger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, 11—37, 31f.

[4] Vgl. VatII LG 7: „Beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklich Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben."

[5] Vgl. z. B. VatII LG 1; 8; 48; 59.

[6] VatII LG 11 und 26.

gängigste Ausdruck für den ‚Empfang der Eucharistie' lautet nicht umsonst ‚Kommunion'."[7] Die Eucharistie ist die Selbstdarstellung der Kirche und ihr Einheitsgrund; Kirche lebt und wächst, wo Eucharistie gefeiert wird.

2. Eucharistie und Kirchenrecht

Die prägende Kraft der communio ist die Liebe. Dies anerkennend betont das II. Vatikanische Konzil dennoch, daß diese communio nicht als etwas schlechthin Unfaßbares betrachtet werden kann. Sie ist „nicht irgendein unbestimmtes Gefühl, sondern eine organische Wirklichkeit, die eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist".[8] Für die Communio-Struktur der Kirche sind beide Aspekte von Bedeutung: communio beinhaltet sowohl Geist bzw. Liebe als auch Recht.[9]

Eine besondere Bedeutung der rechtlichen Dimension der Kirche kommt auch hier wiederum der Eucharistie zu. Als zentraler Vollzug der Kirche und deren Selbstdarstellung vereinigt sie alle konstitutiven bzw. institutionellen Grundvollzüge des kirchlichen Lebens in sich, sowohl Wort und Sakrament als auch gemeinsames und besonderes Priestertum, die im Charisma ihre dynamische Einheit erfahren.[10] Es besteht eine wechselseitige Immanenz von „communio ecclesiastica" und „communio eucharistica".[11] Die Eucharistie hat deshalb auch eine wesentliche Bedeutung für das Recht der Kirche. Als deren Selbstdarstellung ist sie Grundmodell für ihr Leben und ihre Sendung. „Aus dem Zusammenhang zwischen dem Leib Christi in der Eucharistie und der Kirche als dem Leib Christi kann . . . gefolgert werden, daß kirchliches Recht von der Eucharistiefeier her zu bestimmen ist."[12] Sie ist Muster für das Leben in der Kirche.

3. Die Eucharistie als Feier der Kirche

Wenn die Eucharistie eine besondere Bedeutung im Heilsmysterium Kirche hat, dann ist die Frage nach den Trägern der Eucharistiefeier eine Frage des Kirchenbegriffs. Anders gesagt: Wenn ein so enger Zusammenhang besteht zwischen Kirche und Eucharistie, zwischen mystischem und eucharistischem Leib Christi, dann muß das Zueinander von Amtsträgern und Laien in dieser Kirche auch in der Eucharistiefeier zum Tragen kommen. Lange Zeit wurde als einziger Träger der Eucharistie der Priester angesehen, der stellvertretend für Christus die Feier leitet. Diese Sicht war auch dadurch mitbegründet, daß die Theologie und die Verkündigung im Gefolge des Konzils von Trient bis in unser Jahrhundert hinein den Opfercharakter der Eucharistie einseitig betonte, während das gemeinsame eucharisti-

---

[7] *W. Kasper,* Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. F. König, Düsseldorf 1986, 62—84, 70.

[8] Nota explicativa praevia zur Kirchenkonstitution „Lumen gentium", 2.

[9] Auf eine eingehende Darstellung der theologischen Begründung des Kirchenrechts muß hier verzichtet werden. Vgl. dazu den Überblick bei *Krämer,* Katholische Versuche (Anm. 3).

[10] Vgl. *L. Gerosa,* Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum „Urcharisma" der neuen Vereinigungsformen in der Kirche, Einsiedeln-Trier 1989. Nach Gerosa ist das Charisma das einzige nichtinstitutionelle Element, das aber gleichwohl für die Kirche konstitutiv ist. Insofern bildet es ein „Scharnier" zwischen Institution und Konstitution der Kirche: vgl. besonders ebd. 127—203.

[11] Vgl. *R. Ahlers,* Communio Eucharistica — Communio Ecclesiastica. Zur wechselseitigen Immanenz von Eucharistie und Kirche, in: *R. Ahlers, P. Krämer* (Hg.), Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre, Paderborn 1990, 87—103.

[12] *P. Krämer,* Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1977, 141.

sche Mahl aller Gläubigen in den Hintergrund trat.[13] Noch das kirchliche Gesetzbuch von 1917, der Codex Iuris Canonici (CIC), hatte deshalb in seinen Regelungen hauptsächlich den Priester im Blick, der das Meßopfer darbringt.[14] Eine Mitträgerschaft der Gläubigen in der Eucharistiefeier war in den Bestimmungen dieses Gesetzbuches kaum zu erkennen.

Mit seiner Communio-Theologie hat das II. Vatikanische Konzil neue Akzente gesetzt: Kirche sind alle durch den Heiligen Geist in Christus zusammengeführten Gläubigen. Dieser Geist Jesu Christi ist es auch, der in der Feier der Eucharistie wirkt. So läßt sich mit Klaus Gamber sagen: „Der Gedanke des ‚in persona Christi' handelnden Priesters ist sicher richtig . . .; man sollte sich jedoch vor einer Überbetonung dieser Funktion des Zelebranten hüten, weil sie die allein entscheidende Wirkung des Heiligen Geistes in den Hintergrund treten läßt."[15] Der Heilige Geist eint das Volk Gottes und umfängt die die Kirche wesentlich strukturierenden Unterschiede zwischen Priestern und Laien. In der Eucharistie üben beide, Priester und Laien, ihr jeweiliges Priestertum aus, das besondere und das allgemeine Priestertum. Beide werden durch das Charisma vermittelt. Nach Libero Gerosa hat das Charisma, das eine besondere Gabe ist, die der Heilige Geist Gläubigen jeden Standes austeilt und die sich sowohl von der Amtsgnade als auch von den in Taufe und Firmung empfangenen Gnaden unterscheidet, als für die Kirche konstitutives, aber nichtinstitutionelles Element eine vermittelnde Funktion zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum, zwischen Taufe und Weihe, die die beiden wesentlichen Pole der Institution Kirche bilden und „die wie die anderen Sakramente auf die Eucharistie hingeordnet sind".[16]

Man kann also sagen: Träger der eucharistischen Feier sind Christus und die Kirche, und zwar die Kirche als ganze, d. h. alle Gläubigen, Priester und Laien.

Anders als der CIC von 1917 hat der seit 1983 geltende neue CIC diese ekklesiologische Gegebenheit rezipiert. In seinen theologischen Leitcanones zum Eucharistierecht heißt es: „Die Feier der Eucharistie ist eine Handlung Christi und der Kirche . . ." (c. 899 § 1); „alle anwesenden Gläubigen, seien es Kleriker oder Laien, wirken zusammen . . ." (c. 899 § 2). Gleichzeitig wird jedoch der CIC auch der Tatsache gerecht, daß diese Gemeinschaft der Gläubigen eine strukturierte Gemeinschaft ist, in der es Unterscheidungen gibt, die auf dem Weihesakrament beruhen und die für die Kirche wesentlich sind.[17] So wird das Zusammenwirken aller präzisiert: „jeder auf seine Weise gemäß der Verschiedenheit der Weihen und der liturgischen Dienste" (c. 899 § 2). Derjenige, der die Eucharistiefeier als in Person Christi Handelnder leitet, kann nur der geweihte Priester sein (c. 900 § 1). Laien können jedoch vielfältige liturgische Dienste in der Eucharistiefeier ausüben (vgl. c. 230).

Neben diesen Aufgaben aufgrund der

---

[13] Vgl. dazu ausführlicher *R. Ahlers*, Communio Eucharistica. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Iuris Canonici, Regensburg 1990, 39f

[14] Vgl. ebd. 59f.

[15] *K. Gamber*, Die Christus- und Geist-Epiklese in der frühen abendländischen Liturgie, in: Praesentia Christi. Festschrift J. Betz, hg. v. L. Lies, Düsseldorf 1984, 131—150, 150.

[16] *Gerosa*, Charisma und Recht (Anm. 10), 137; vgl. ebd. 21—109.

[17] Vgl. ebd. 153: „Kraft des Prinzips der wechselseitigen Immanenz, die in der Communio-Struktur liegt, welche die kirchliche Wirklichkeit auf allen Ebenen charakterisiert, kann die Kirche als Volk von Priestern nicht auf eine der beiden Formen des christlichen Priestertums verzichten, ohne gleichzeitig auch die andere zu beseitigen."

Weihe und der liturgischen Dienste für Laien gibt es im CIC jedoch kaum Hinweise darauf, was „participatio actuosa", also die tätige Teilnahme aller Gläubigen an der Eucharistiefeier, wirklich bedeutet. Kritisch ist daher anzumerken, daß der Hinweis von c. 899 § 2 auf die liturgischen Dienste gegenüber der konziliaren Aussage: „die Gläubigen . . . wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit"[18] eine Engführung darstellt.

Dennoch macht der CIC schon in seinen theologischen Aussagen deutlich, daß die Eucharistie eine Feier der ganzen Kirche ist und daß sie eine wesentliche Bedeutung für die Gemeinschaft wie für den einzelnen Gläubigen hat. Für die rechtliche Betrachtung ergibt sich daraus unter anderem ein Recht und eine Pflicht der Gläubigen, die Eucharistie zu empfangen und an der Meßfeier teilzunehmen.

4. Die Pflicht zur Mitfeier der Messe und zum Empfang der Kommunion

Weil die Eucharistie die Kirche konstituiert, gibt es für die Gläubigen nicht nur ein Recht, sondern auch eine Pflicht zu ihrem Empfang. Diese Verpflichtung formuliert c. 920 § 1: „Jeder Gläubige ist, nachdem er zur heiligsten Eucharistie geführt worden ist, verpflichtet, wenigstens einmal im Jahr die heilige Kommunion zu empfangen." Mit dieser Bestimmung stellt der CIC eine Minimalforderung auf, die auf das IV. Laterankonzil (1215)[19] zurückgeht. Zur Zeit dieses Konzils wurde bei der Eucharistie die majestätische Anwesenheit Gottes und deren Anbetungswürdigkeit in einseitiger Weise überbetont, was nicht nur zu einem Rückgang des Kommunionempfangs der Gläubigen, sondern auch zu einer Trennung von Opfer und Mahl führte.[20]

Spätestens das II. Vatikanische Konzil hat diese Trennung überwunden und wieder das eigentliche Verständnis der Eucharistie herausgestellt: Erst im gemeinsamen Mahl der Gläubigen kommt das Opfer Christi zu seiner Vollendung. Die so verstandene Eucharistie als Opfermahl und Mahlopfer ist der Lebensquell der Christen.

In c. 1247 verpflichtet der CIC die Gläubigen, an Sonn- und Feiertagen eine Messe mitzufeiern. Dies entspricht der urchristlichen Praxis, denn die ersten Christen feierten den Sonntag als spezifisch christlichen Feiertag, als Herrentag, an dem sie sich versammelten, um das Herrenmahl miteinander zu feiern. Diese Praxis entspricht dem Verständnis von Kirche und Christsein: Die Feier der Eucharistie ist für das Leben der Kirche wesentlich, und zwar so wesentlich, daß die Kirche aufhören würde, Kirche zu sein, wenn nirgendwo und nie mehr Eucharistie gefeiert würde. Auch für den einzelnen Christen ist die Eucharistiefeier wesentliche Verwirklichung seines Christseins in der Kirche, sie ist sein lebensbegleitendes Sakrament. Die sonntägliche Regelmäßigkeit ihrer Mitfeier ergibt sich aus der frühchristlichen Praxis der Feier des Sonntags als Tag der Auferstehung des Herrn. Sie ist keine von außen auferlegte Bürde, sondern hat eine innere Verpflichtungskraft.[21]

Wenn der CIC also in c. 1247 richtig die regelmäßige Mitfeier der Messe fordert, dann hätte dieser Forderung auch der c. 920 angepaßt werden müssen. Vom Verständnis der Eucharistie und der Kir-

---

[18] VatII LG 10.
[19] Denzinger-Schönmetzer 812.
[20] Vgl. *Ahlers*, Communio Eucharistica (Anm. 13), 115. Diese Trennung von Opfer und Mahl fand seinen Niederschlag noch im CIC von 1917; vgl. ebd. 60.
[21] Vgl. ebd. 156—162.

che her kann die dort formulierte Minimalforderung nicht genügen. Auch in c. 898 heißt es, daß die Gläubigen die Eucharistie oft empfangen sollen. Dies entspricht eher dem theologischen Verständnis der Eucharistie als Opfer und Mahl sowie auch ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche und des einzelnen Christen.

5. Das Recht auf Empfang der Eucharistie

In c. 912 bestimmt der CIC: „Jeder Getaufte, der rechtlich nicht daran gehindert ist, kann und muß zur heiligen Kommunion zugelassen werden." Diese Norm ist eine Wiederholung und Spezifizierung von c. 213, der im Grundrechtskatalog aller Gläubigen das Recht auf Sakramentenempfang festschreibt. Der Tenor dieser Aussage ist die Betonung des Rechtes, durch das der Gläubige sein Christsein in besonderer Weise verwirklicht. Dieses Recht darf — so die weitere Aussage von c. 912 — nur aufgrund rechtlich genau festgelegter Kriterien behindert werden. Das macht auch ein Vergleich mit c. 843 § 1 deutlich. Dort wird — neben anderen Voraussetzungen — die rechte Disposition zum Empfang der Sakramente allgemein gefordert. Demgegenüber ist c. 912, der die rechte Disposition nicht erwähnt, eine lex specialis hinsichtlich der Grenzen der Spendepflicht. Die Entscheidung darüber, ob der Empfänger recht disponiert zum Empfang der Eucharistie ist, ist dem Kommunionspender entzogen und wird in c. 916 dem Empfänger selbst anheimgestellt.[22] Für eine Einschränkung des Rechtes auf Empfang der Eucharistie durch den Spender müssen objektive Kriterien vorliegen.

Dieser Gedanke wird auch in c. 915 durchgehalten, der eine solche Einschränkung des Rechtes macht: „Zur heiligen Kommunion dürfen nicht zugelassen werden Exkommunizierte und Interdizierte nach Verhängung oder Feststellung der Strafe sowie andere, die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren." Für die Strafen der Exkommunikation und des Interdiktes reicht es nicht aus — wie bei anderen Sakramenten —, daß diese von selbst eingetreten sind, um die Kommunionspendung zu verweigern. Sie müssen vielmehr verhängt oder festgestellt worden sein, also formal feststehen. Der Gesetzgeber kann hier nur in dem Bewußtsein gehandelt haben, daß bei der Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens in noch höherem Maße als bei den anderen Sakramenten eine große Sicherheit darüber bestehen muß, ob jemandem der Empfang verweigert werden darf oder nicht.[23]

Auch bei der Nichtzulassung aufgrund eines sündhaften Verhaltens, das nicht mit einer Strafe belegt ist, wird die Offenkundigkeit betont. Außerdem muß die Sünde schwer sein, und der Sünder muß darin hartnäckig verharren, um nicht zur Kommunion zugelassen werden zu können.

Insgesamt ist c. 915 ein Beispiel dafür, wie hoch das Recht auf Empfang der Eucharistie einzuschätzen ist und wie behutsam seine Einschränkung zu geschehen hat. Auf der anderen Seite wird aber gerade auch an diesem Canon deutlich, daß der Empfang der Eucharistie die volle Gemeinschaft mit der Kirche zur Voraussetzung hat.[24] Um die Identität der Communio zu wahren, kann es notwendig sein, daß die Zulassung zur Eucharistie

---

[22] Vgl. dazu ausführlicher *H. J. F. Reinhardt*, Das Recht der Gläubigen auf Sakramentenempfang, in: Katechetische Blätter 116 (1991) 614—621, 618 f.

[23] Vgl. dazu ausführlicher *Ahlers*, Communio Eucharistica (Anm. 13), 125—128.

[24] Auch c. 844 CIC legt das zugrunde. Auf diesen Canon, der die Zulassung nichtkatholischer Christen zur Eucharistie, Buße und Krankensalbung regelt, kann hier nicht näher eingegangen werden; vgl. *Ahlers*, Communio Eucharistica (Anm. 13), 147—156.

Beschränkungen erfahren muß, und zwar in dem Maße, wie die Zugehörigkeit zur Kirche beeinträchtig ist. Diese Beeinträchtigung setzt immer ein mehr oder weniger schuldhaftes Versagen voraus. Jedes offenkundige sündhafte Verhalten und damit Sich-Distanzieren von der kirchlichen Gemeinschaft hat auf jeden Fall und zu allererst Auswirkungen auf den Empfang der Eucharistie, die Mitte christlichen Lebens.

6. Schlußbemerkung

Der CIC von 1983 ist darum bemüht, seine rechtlichen Normierungen so auszugestalten, daß sie den Erkenntnissen der heutigen Theologie und der Lehre des II. Vatikanischen Konzils entsprechen. Insbesondere macht er deutlich — wenn auch in einzelnen Punkten noch verbesserungsfähig —, daß die Eucharistie „Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens" ist und daß „communio eucharistica" und „communio ecclesiastica" in enger Entsprechung zueinander stehen.

Hilfen zur Feier der Eucharistie

Hans Bernhard Meyer
Eucharistie
Geschichte, Theologie, Pastoral
Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl
602 Seiten, Pappband, DM 68,–
Erschienen in der Reihe „Gottesdienst der Kirche; Handbuch der Liturgiewissenschaft", hrsg. von H. B. Meyer u. a., Teil 4

„. . . eine großartige wissenschaftliche Leistung, niemand, der in den nächsten Jahrzehnten über die Messe schreibt, wird an diesem Buch vorbeigehen können . . ."
Bücher der Gegenwart, Freiburg

Jo Hermans
Die Feier der Eucharistie
Erklärung und spirituelle Erschließung
406 Seiten, kart., DM 56,–
„Dieses Buch steht voll und ganz in der gesunden Linie der Liturgie . . . es ist frei von subjektiver Besserwisserei wie von ultrakonservativer Intransingenz. . . ein wirklich uneingeschränkt empfehlenswertes Buch."
J. H. Emminghaus in: „Bibel und Liturgie"

Michael Grünwald
Eucharistie feiern
Eine geistliche Anleitung für Priester
149 Seiten, kart., DM 16,80
Eine Ergänzung und Vertiefung zum Römischen Meßbuch, eine geistliche Anleitung und Bereicherung für die persönliche Praxis der Zelebration.

Michael Grünwald
Volk Gottes und Feier der Eucharistie
Eine geistliche Anleitung für Christen
92 Seiten, kart., DM 12,80
Der Autor versteht es, in das tiefere Geschehen der Eucharistie einzuführen, Frömmigkeit, Spiritualität und Gemeinschaft für *alle Mitfeiernden* auszudeuten und miterlebbar zu machen.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET • REGENSBURG

HANS HOLLERWEGER

Müssen wir die Liturgie immer noch erneuern?

Das 2. Vatikanische Konzil hat die Liturgie erneuert. Die daran geknüpften Erwartungen haben sich aber vielfach nicht erfüllt. Woran liegt das? Brauchen wir eine Reform der Liturgiereform? Oder werden die neu eröffneten Wege nur nicht beschritten?
Mit diesen Fragen setzt sich der Professor für Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Hochschule Linz auseinander und zeigt Möglichkeiten auf, wie es zu einer Verlebendigung der Liturgie kommen könnte. (Redaktion)

1. Liturgie — Höhepunkt und Quelle des kirchlichen Lebens

Die Erneuerung der Liturgie durch das II. Vatikanische Konzil brachte ein so beachtliches Ergebnis, weil sie in eine Gesamtreform der Kirche eingebunden, ja deren Folge war. Dies unterscheidet sie von früheren Ansätzen in der Barock- und Aufklärungszeit. Die Wiederentdeckung der Kirche am Beginn unseres Jahrhunderts ging Hand in Hand mit einer neuen Sicht des Gottesdienstes, die eine „actuosa participatio" zum Ziel hatte, damit die Gläubigen nicht wie stumme Zuschauer am Gottesdienst teilnehmen. Der Zusammenhang von Kirche und Liturgie ist der Liturgiekonstitution wie eine Leitlinie vorangestellt:

> Die Liturgie trägt „in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird, der es eigen ist, zugleich göttlich und menschlich zu sein, sichtbar und mit unsichtbaren Gütern ausgestattet, voll Eifer der Tätigkeit hingegeben und doch frei für die Beschauung, in der Welt zugegen und doch unterwegs".[1]

Die liturgischen Handlungen sollen als „Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit' ist", erfahren werden.[2] Es darf aber nicht übersehen werden, „daß dabei das Menschliche auf das Göttliche hingeordnet und ihm untergeordnet ist, das Sichtbare auf das Unsichtbare, die Tätigkeit auf die Beschauung, das Gegenwärtige auf die künftige Stadt, die wir suchen".[3] Doch die Mitte der Kirche ist Jesus Christus. Deshalb soll die Liturgie als Tun der Kirche „in höchstem Maße" dazu beitragen, „daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi" wird. Deshalb ist Christus besonders in den liturgischen Handlungen seiner Kirche gegenwärtig, ja die Liturgie wird umschrieben als „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi", wobei durch sinnenfällige Zeichen die Heiligung des Menschen und dessen Antwort in Lobpreis und Bitte an Gott bezeichnet werden, wobei die Initiative im Handeln bei Gott liegt. Die Nennung der Gegenwartsweisen Christi in der Liturgie gehört zu den wichtigsten Aussagen des Konzils überhaupt.[4] Die konziliare Erneuerung steht auf einem soliden theologischen Fundament und nur so konnte sie unübersehbare Früchte bringen. In vielen Gemeinden ist die Liturgie tatsächlich zum lebendigen Zentrum geworden, in dem sich die Gemeinde als

[1] Liturgiekonstitution 2.
[2] Ebd. 26.
[3] Ebd. 2.
[4] Vgl. ebd. 7.

solche zu verwirklichen versucht — und beim Versuch wird es bleiben, weil es die ideale Gemeinde und damit auch die ideale Liturgie in der pilgernden Kirche niemals geben wird. So sind die positiven Früchte weithin zu einem selbstverständlichen Besitz geworden, und dies nicht nur bei der Feier der Messe, sondern ebenso bei den Sakramenten und den übrigen Feiern. Es soll hier nicht ausführlicher auf das Erreichte eingegangen werden, aber nur im Hinblick darauf soll die folgende Analyse der gegenwärtigen Situation verstanden werden.

2. Berechtigtes Unbehagen

Gegenwärtig ist manches Unbehagen über die Liturgiereform zu hören. Schematisierend könnte man drei Gruppen nennen: die „Konservativen", die hartnäckig nach Abweichungen von der „wahren Lehre" suchen, die „Progressiven", die es sich nach eigenem Gutdünken gerichtet haben, die breite „Mitte", die (oft unreflektiert) weitermacht wie bisher. Von welchem Standpunkt soll man eine „Bestandsaufnahme" angehen? Ich meine, jene oben genannten Grundlinien müßten das erste Kriterium in der Beurteilung der gegenwärtigen Situation sein. Die heute übliche Gestaltung der Liturgie führt zur Frage, ob man sich dieser konziliaren Zielsetzung bewußt ist und sie auch anstrebt, damit die Richtung stimmt und die Bemühungen nicht vergeblich oder gar falsch sind.[5] Welche Tendenzen lassen sich feststellen?

▪ Der Vollzug der Liturgie ist für viele *keine theologische, sondern eine praktische Frage.* Man fragt nicht: Worauf kommt es an?, sondern: Wie kommt es an? Man paßt sich also der Situation an, ohne sich die Frage nach dem theologischen Gehalt zu stellen. Manche verwenden beim Wortgottesdienst unbefangen nichtbiblische Texte und fragen nicht nach der theologischen Qualität des Wortes Gottes. Wenn in einer Pfarre am Karsamstag ein feierlicher Begräbnisgottesdienst gehalten wird oder ein Pfarrer propagiert, daß man mit den Kindern am Nachmittag des Karsamstags Ostern feiern soll und wenn im Gespräch darüber nur mehr die Praxis zählt und jedes liturgietheologische Argument abgetan wird, hört sich jedes sinnvolle Gespräch auf. Solche Extreme sind Symptome für eine weitverbreitete Einstellung.

Die Feier der Liturgie soll im Spannungsfeld zwischen theologischer Erkenntnis und konkretem Vollzug stehen; diese Spannung einseitig zugunsten einer fragwürdigen Praxis aufzulösen, führt letztlich doch zu einem pastoralen Schaden.

▪ *Die Vorbereitung* der liturgischen Feiern steht oft *unter falschen Vorzeichen.* Man kann manche Gruppen bewundern, wieviel Mühe sie in die Vorbereitung einer liturgischen Feier investieren. Man wird sich zunächst davor hüten, dagegen etwas zu sagen und den Eifer zu bremsen. Dennoch hat man manchmal den Eindruck, daß dabei das Wesen der Liturgie, die zuerst Handeln Gottes am Menschen ist, geradezu umgekehrt wird: Man tut so, als ob es einzig und allein von den Einfällen und eigenen Aktivitäten abhängen würde und löst die Spannung zwischen göttlichem und menschlichem Tun auf oder setzt unbewußt das eigene Tun an die erste Stelle. Dabei kann man die Feier der Liturgie nicht gründlich genug vorbereiten;

[5] Vgl. dazu *H. Hollerweger,* Reform wohin? Was für eine Liturgiereform ist heute notwendig?, in: Gottesdienst 22 (1988) 137—139; *A. Schilson,* Liturgie und Menschsein. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des Menschen am Ende des 20. Jahrhunderts, in: LJ 39 (1989) 206—227; *R. Kaczynski,* Die liturgische Erneuerung ist noch nicht abgeschlossen. Überlegungen zur anstehenden Reformarbeit, in: BiLi 63 (1990) 201—209; *H. Erharter/H.-M. Rauter,* Liturgie zwischen Mystik und Politik. Österreichische Pastoraltagung vom 27. bis 29. 12. 1990, Wien 1991.

aber man soll es doch in der Intention tun, primär dem Mysterium Christi dienen zu wollen, Christus Raum zu geben in der versammelten Gemeinde, im Wort und im Sakrament.

- Nicht selten wird die Feier der Liturgie *zu einer Katechese umfunktioniert*. Man läßt sich auf die Liturgie nicht wie auf ein Spiel ein, sondern legt in alles seine Absichten hinein, gibt ihm eine Funktion und verzweckt die Feier. Die Überfütterung mit dem Worthaften, die Ablehnung des gesungenen Wortes, die „Erklärsucht" mit worthaften und dinglichen Mitteln bis hin zur moralisierenden Entlassung: „Geht hin und haltet den Frieden" sind Beispiele dafür, wie dominierend das Katechetische ist, das vielen auf die Nerven geht. Wie krampfhaft wird oft nach einem „Thema" gesucht, anstatt sich vom Wort Gottes tragen zu lassen. Die Überbetonung des Katechetischen hat auch eine übertriebene Differenzierung der Feiern für verschiedene Gruppen zur Folge.
- *Das Gemeinschaftliche* wird manchmal *überzogen*, wodurch der notwendige Freiraum für den einzelnen verlorengeht. Volkssprachliche Liturgie kann leicht zu einer psychischen Überforderung werden. Dies hängt freilich in vieler Hinsicht davon ab, ob die Gemeinde auch außerhalb des Gottesdienstes als Gemeinschaft erfahren wird und die Liturgie die selbstverständliche Mitte des Gemeindelebens ist.
- Vielfach ist im Bemühen um die Erneuerung der Liturgie *ein Stillstand eingetreten*. Es ist notwendig, auf Zeiten des Aufbruchs eine Phase des ruhigen Wachsens folgen zu lassen. Man hat aber eher den Eindruck, daß es sich manche Gemeinde oder mancher Priester gerichtet hat — und da soll nun niemand die Ruhe stören. Man weiß ja felsenfest, „daß es bei uns so am besten ist und nicht anders geht". Neues ist immer anstrengend, weshalb Ermüdung oder Bequemlichkeit der Feind einer Erneuerung sein können.

Ist es aufgrund dieser Symptome nicht notwendig, eine neue Phase der liturgischen Erneuerung einzuleiten? Bei aller gegenwärtigen restriktiven vatikanischen Vorgangsweise, wie sie sich immer wieder zeigt und manches hindert, meine ich, daß die „Reform von oben" nicht mehr die Bedeutung hat und man sich in Zukunft von ihr nicht allzu viel erwarten soll und zu erwarten braucht, weil diese Phase zu einem gewissen Abschluß gekommen ist. Man soll sich nach den Grundsätzen der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils ausrichten, die weithin noch nicht bedacht wurden und schon gar nicht verwirklicht sind.

Im folgenden wird versucht, einige Schwerpunkte und damit die Richtung anzugeben, in die die Bemühungen gehen könnten.

3. Pastoralliturgische Schwerpunkte

3.1 Die biblisch-liturgische Bildung als Voraussetzung für eine gesunde künftige Entwicklung

In der Liturgiekonstitution werden im zweiten Abschnitt schon in der Überschrift „Liturgische Ausbildung und tätige Teilnahme" die beiden Aspekte Bildung und gemeinschaftliche Feier als Einheit gesehen; weiters wird gesagt:

„Es besteht aber keine Hoffnung auf Verwirklichung dieser Forderung, wenn nicht zuerst die Seelsorger vom Geist und von der Kraft der Liturgie tief durchdrungen sind und in ihr Lehrmeister werden. Darum ist es dringend notwendig, daß für die liturgische Bildung des Klerus gründlich gesorgt wird."[6]

Erneut wird im päpstlichen Rundschreiben zum 25. Jahrestag der Veröffentli-

[6] Liturgiekonstitution 14.

chung der Liturgiekonstitution — nun schon mit Einbeziehung der Gläubigen — die „biblische und liturgische Bildung des Volkes Gottes, der Hirten und der Gläubigen" als die „dringendste Aufgabe" bezeichnet.[7] In dieselbe Richtung gehen in letzter Zeit die Bemühungen der diözesanen und regionalen liturgischen Gremien und Liturgie-Referate. Da die Heilige Schrift nicht nur den Wortgottesdienst, sondern die ganze Liturgie prägt und dadurch diese der erste Ort der Verkündigung ist, steht die intensive Beschäftigung mit der Bibel als Voraussetzung für das Verständnis der Liturgie außer Zweifel. Die Einbeziehung mancher liturgischer Aspekte in die Bibelwissenschaft und die Ausrichtung der praktischen Bibelarbeit auf die Liturgie könnten den Dienst am Wort Gottes noch fruchtbarer machen.[8] Durch eine intensivere liturgische Bildung könnte die Liturgie wieder vorrangig zu einem spirituellen und theologischen Anliegen werden, aus dem heraus die konkrete Gestaltung wächst. Letztlich soll die Bedeutung der Gegenwart Christi in der Versammlung, im Wort und im Sakrament als die wesentliche Grundbefindlichkeit der Liturgie tiefer erfaßt und sollen die Folgerungen daraus abgeleitet werden. So könnte es gelingen, die Voraussetzungen für eine organische Weiterentwicklung zu schaffen, neue Fragen engagiert anzugehen, die Anpassung an die jeweilige Situation mutiger zu betreiben und die Spannungen zwischen traditionelleren und fortschrittlicheren Anschauungen leichter abzubauen. Ohne die biblisch-liturgische Vertiefung schwindet hingegen die gemeinsame Basis.

3.2 Das Verhältnis von Wort und Zeichen soll ausgewogener werden

Durch die Erneuerung der Liturgie wurde dem Wort, vor allem dem Wort der Schrift, seine ursprüngliche Bedeutung wieder zurückgegeben, wobei deutlich hervortreten sollte, „daß in der Liturgie Ritus und Wort aufs engste miteinander verbunden sind".[9] Dadurch sollte die frühere ritualistische Einseitigkeit überwunden werden. Die Dokumente zur Erneuerung betonen aber ebenso die Bedeutung der Zeichen, vor allem im Art.7 der Liturgiekonstitution: „Durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr (in der Liturgie) die Heiligung des Menschen bezeichnet . . . und der gesamte öffentliche Kult vollzogen." In der konkreten Durchführung der Reform wurde die Ausgewogenheit zwischen Wort und Zeichen weithin nicht erreicht bzw. gar nicht angestrebt. Dabei ist zu bedenken, daß die Liturgie in der Volkssprache nicht bloß eine Übersetzung ist, sondern eigentlich zu einer andersgearteten Feier geworden ist. Sie spricht den Menschen unmittelbarer an, sie fordert ihn mehr heraus, sie läßt ihm dadurch weniger Freiraum. Hat das Wort ein ungebührliches Übergewicht, kann dies zu einer unerträglichen Belastung der Gemeinde führen. Um den Ausgleich zu wahren, verlangt daher die Feier der Liturgie in der Volkssprache eher ein Mehr an symbolischen Handlungen. Beschränken

---

[7] Apostolisches Schreiben des Papstes Johannes Paul II. zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium" über die heilige Liturgie 15.

[8] Als Beispiel für die Verwirklichung solcher Bemühungen seien genannt: Die Reihe „Weizenkorn". Elemente zur Feier der Gemeindemesse. Lesejahr A—C, hg. vom Kath. Bibelwerk Stuttgart 1983 — 1985; Lektorenbibel (mit Kurzkommentaren zu den nichtevangelischen Perikopen zur Vorbereitung für die Lektoren), hg. vom Bibelreferat der Erzdiözese Salzburg; „Damit sie Leben haben." Bibelarbeit in der Gottesdienstvorbereitung. Ein Projekt des Schweizerischen kath. Bibelwerkes für Gruppen und Pfarreien. (Erscheint ab 1991).

[9] Liturgiekonstitution 35.

wir uns bei der Veranschaulichung dieses Anliegens auf die Feier der Messe. Am Beginn ist im Ordo ein gestalteter Einzug vorgesehen, bei dem alle, die einen liturgischen Dienst ausüben, mitgehen; Weihrauch, Kreuz, Evangelienbuch und Lichter können dabei mitgetragen werden. Dieses vorgesehene Ritual, das man ja mit einiger Phantasie auch auf neue Art gestalten könnte, wird im sonntäglichen Gottesdienst auf einen Ortswechsel des Zelebranten und der Ministranten von der Sakristei zum Altar reduziert. Vor dem Evangelium ist ein Ritual mit dem Evangeliar vorgesehen. Wie könnte man doch an dieser Stelle Bewegung in die Feier bringen und den Kindern und Jugendlichen Möglichkeiten für Entfaltung anbieten! Die Bereitung der Gaben ist auf ein paar Handlangerdienste der Ministranten reduziert. Wie eindrucksvoll könnte das Bringen der Gaben aus dem Raum des Volkes durch Vertreter der Gemeinde auf die Feier wirken! Ohne diese Symbolhandlungen folgen gesungenes und gesprochenes Wort ohne Unterbrechung aufeinander, das Ritual wird auf ein paar Handlungen des Zelebranten reduziert. Eine Handlung, die als bloße Notwendigkeit vollzogen wird, vermag wenig Sinn auszudrücken und wird kaum als ein Symbol für eine dahinterliegende Wirklichkeit erfahren. Wir haben die rechte Gewichtung von Wort und Zeichen noch nicht erreicht! Weil das Wort so dominiert und der „Erfolg" einer Feier daher von ihm abhängt, stellt man an das Wort hohe Anforderungen, die kaum jemand erfüllen kann. Auch in diesem Sinn würden Symbolhandlungen entlastend wirken. Vor kurzem entdeckte ich das vierte Buch über das „Eröffnungswort" in der Messe. Eine Liturgie, für die man zur Gestaltung des Eröffnungswortes Bücher braucht, ist krank oder falsch strukturiert oder falsch gestaltet. Man hat dieser Krankheit den Namen „Sermonitis" gegeben.

3.3 Kirche erfahren in der Gemeinschaft

In der Liturgie, besonders in der sonntäglichen Eucharistie, wird die Gemeinde durch den Heiligen Geist als Kirche Christi konstituiert und soll als solche erfahren werden. Dies wird freilich nicht ohne den je eigenen Beitrag der Gemeinde geschehen und weithin vom übrigen Gemeindeleben abhängen. Ein erster Schritt ist die volle Ausschöpfung der liturgischen Dienste (Diakon, Kommunionhelfer, Lektor, Kantor, Vorbeter, Ministranten, Organist, Absammler . . .). Diese Dienste sollen im Gemeindeleben stark verankert sein z.B. durch eine Lektorengruppe, die ständig betreut wird, eine Schola, die öfters probt, Ministranten, die wie eine Jungschargruppe geführt werden. Das Gemeinschaftliche wird besonders erfahren, wenn Gruppen auf ihre Art einen Beitrag zur gemeinsamen Feier leisten: die Jugend, die ein neues Lied singt, der Kirchenchor, der Festliches beiträgt, die Kinder oder bestimmte andere Gruppierungen der Gemeinde. Unter dem Aspekt der Verwirklichung der Gemeinschaft muß man sich auch fragen, ob die Art der Lieder von der Gemeinde gerne angenommen wird, ob es nicht mancher Anpassung der Formen an das Empfinden der Gemeinde bedürfte, ob nicht das Denken und Fühlen der konkret Versammelten stärker berücksichtigt werden müßte. Es wäre gewiß ein Gewinn, die Gesetzmäßigkeiten der Volksfrömmigkeit zu studieren, um zu einer volksnäheren Liturgie zu kommen.

3.4 Den Sonntag in die Mitte stellen

Die Frage, was heute das dringendste Anliegen in der Pastoral ist, wird von vielen mit der Bedeutung des Sonntags für das christliche Leben der Zukunft beantwortet. Die großartigen Aussagen im Art. 106 der Liturgiekonstitution über den Sonntag und die pastorale Erfahrung

stimmen überein und zielen darauf ab, den Sonntag in die Mitte der christlichen Gemeinde zu stellen, wobei die Feier der Liturgie der Kern ist, aber keineswegs die gesamte Breite der Sonntagsfeier umfaßt. Es stellt sich die Frage, wie man der großen Bedeutung des Sonntags gerecht werden kann. Dieses Anliegen auf die äußere Gestaltung der Sonntagsmesse einzuschränken, wäre wohl auf Dauer ein Weg an der Oberfläche. Ich meine, man müßte der Vorbereitung der sonntäglichen Eucharistie, zuerst der inneren und erst dann der äußeren, einen vorrangigen Platz einräumen. „Ein Abend für den Sonntag" wäre ein pastorales Programm, durch das die biblischen und liturgischen Bemühungen, vor allem aber die Verkündigung einen Kristallisationspunkt haben könnten, der auf die ganze Gemeinde ausstrahlen würde.[10] Verschiedene Gruppen der Gemeinde sollten sich jeweils an einem Abend zunächst mit dem Wort Gottes des kommenden Sonntags beschäftigen; daraus könnte man für die Homilie, die Fürbitten, die Erstellung von Meditationstexten und die Auswahl der Gesänge viele Anregungen erhalten. Auf längere Sicht gesehen könnte so ein Kreis von Personen gebildet werden, dem der Sonntag ein Anliegen ist. Heute wird oft viel Kraft für nebensächliche Aktivitäten investiert; wenn die Hinweise auf die Bedeutung des Sonntags nicht leere Worte bleiben sollen, müssen konkrete Schritte gesetzt werden, die diesem großen pastoralen Anliegen entsprechen.

3.5 Das gemeinschaftliche Gebet in den Gemeinden fördern

Die weithin erfolgte Reduzierung der Liturgie auf die Eucharistie hat in der gegenwärtigen priesterarmen Zeit eine fatale Folge: Ist kein Priester vorhanden, stehen die Kirchen leer. Es ist bisher nicht gelungen, das Anliegen des erneuerten Stundengebetes, das doch „Gebet des Volkes Gottes" sein soll, auch nur irgendwie zu verwirklichen. Oder gibt es doch Ansätze? Das Stundengebet, so wie es vorliegt, hat sich bis jetzt als wenig geeignet für das gemeinschaftliche Beten einer Gemeinde erwiesen. Wie der heutige Mensch in Gemeinschaft beten will, können wir vielleicht eher von den Gebetskreisen lernen. Man sollte die Erfahrung mit den Gebetskreisen für das Gebet in den Gemeinden fruchtbar machen, ihre weithin ähnlichen Strukturen studieren und sie mit dem Stundengebet in Verbindung bringen. Ob nicht die verschiedenen pastoralen Dienste der Laien darin eine Möglichkeit sehen könnten, ihre Spiritualität einzubringen und in den Dienst der Gemeinden zu stellen? Oder werden diese Dienste ohne strukturiertes Gebet auskommen können? Es bedarf des Suchens nach zeitgemäßen Formen gemeinschaftlichen Betens, die sich finden lassen, wenn der Geist dazu drängt.

„Das Stundengebet ist ja nicht primär als schönes Denkmal einer vergangenen Zeit anzusehen, das möglichst unverändert bewahrt werden muß, um Bewunderung zu erwecken. Vielmehr kann es auf neue Weise wieder aufleben, neue Bedeutung gewinnen und zum Zeugnis einer lebendigen Gemeinschaft werden."[11]

Müssen wir die Liturgie immer noch erneuern? In der erneuerten Liturgie ist uns nur ein besseres Werkzeug in die Hand gegeben worden. Man darf sich auch vom besten Werkzeug nicht erwarten, daß man deshalb unbedingt auch „den Nagel auf den Kopf trifft". Auf die Handhabung kommt es an! Stellen wir daher nicht die Erneuerung als solche in Frage, sondern

[10] Vgl. dazu: *H. Hollerweger*, „Ein Abend für den Sonntag". Plädoyer für eine bessere Meßvorbereitung, in: Gottesdienst 22 (1988) 57—59.

[11] Allgemeine Einführung in das Stundengebet 273.

wie wir damit umgegangen sind und damit umgehen. Wenn es stimmt, daß „der Mensch der Weg der Kirche ist"[12], ist es ein bleibender Auftrag, den Menschen, seine Fragen und Erfahrungen, seinen je eigenen Ausdruck in Sprache und Symbolen und die Welt, in der er lebt, in die Feier der Liturgie einzubeziehen, denn der Gottesdienst ist für den Menschen da und nicht der Mensch für den Gottesdienst. In der Liturgie als „Gottesdienst der Kirche" wird sich das Leben der Kirche, die Mühsal ihrer Verwirklichung, aber auch die Hoffnung, die sie in sich trägt, widerspiegeln. Weil Christus als der Mittler des Heiles in ihr gegenwärtig ist, wird sie zum beglückenden, aber nie selbstverständlichen Weg des Glaubens, auf dem in „sinnenfälligen Zeichen" das Ewige erfahren wird. Der Feier der Liturgie, „deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht",[13] bedarf daher — wie die Kirche selbst — der ständigen Besinnung auf ihr Wesen und der Erneuerung.

[12] Johannes Paul II., Redemptor hominis 14.
[13] Liturgiekonstitution 7.

Markus Roentgen, Alles verstehen hieße alles verzeihen . . . Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz – Ein Versuch.

1991, XI/155 S., 2 Abb.; kart., **DM 25,60** – ISBN 3-923946-20-1

„Theologie nach Auschwitz" ist zu einer Disziplin innerhalb der theologischen geworden, womit Kontinuität reklamiert wird. Dem widersagt das Buch, indem es die Ahnung dessen, was in den Lagern sich ereignete, als Bruch in gänzlicher Infragestellung von Theologie anzunehmen sucht. Den Kontinuitätsbruch gilt es als Wunde offenzuhalten, ebenso die Orte der Vernichtung. Es lassen sich dort keine Kirchen errichten. Auch die Kathedralen christlich-theol. Systematik sind zertrümmert. Aus ihren Bruchstücken kann vielleicht die leise Stimme des Eingedenkens hervortreten, damit die Opfer nicht der Namenlosigkeit verfallen. Das Gedenken wachzuhalten geschieht aus Verantwortung vor der Schuld, die das Christentum bleibend zeichnet, in seinem Versagen den Opfern gegenüber. Das Buch versucht hierfür zu sensibilisieren, indem es über weite Teile Lebenszeugen der Shoah, als auch Zeugen aus Dichtung und Literatur erinnert, deren Existenz, deren Kunst vom Äußersten gezeichnet ist, was ihnen Sprache, Töne, Leben verschlagen hat. Darinnen versucht das kleine Werk, gefährdet immer, die Schwebe zu halten, zwischen dem Eingeständnis von Sprachlosigkeit, im bewußtlosen Andenken der Opfer und der offengehaltenen Möglichkeit, ihr Leiden, ihre Vernichtung unabgeschlossen zu halten: GOTT OFFEN – ein Möglichhalten ihrer Utopie, daß Verzweiflung nicht letztendlich werde, ohne einklagbare Positivität, als „Hoffnung nur um der Hoffnungslosen willen" (Walter Benjamin).

Verlag Norbert M. Borengässer * Kirchweg 12 * DW 5300 Bonn 1

WERNER SCHÜSSLER

Macht — Existential menschlichen Seins

Vielfacher Machtmißbrauch in unserem Jahrhundert hat zu einem Mißtrauen jeglicher Macht gegenüber geführt. Der Autor problematisiert diese Haltung vom Grundsätzlichen her. Es geht ihm um die Frage nach der ontologischen anthropologischen Fundierung der Macht; mit Karl Rahner bezeichnet er Macht als ein Existential menschlichen Seins. Sie kann Größe und Tragik des Menschen ausmachen, kann zur Verwirklichung des Guten gebraucht werden oder zur Verstrickung in Schuld führen. Das Neue Testament eröffnet im Blick auf Jesus die Möglichkeit, freiwillig auf die Ausübung von Macht zu verzichten.*
Der Autor ist Wiss. Assistent für Philosophie an der Theologischen Fakultät Trier und Privatdozent für Philosophie an der Universität Trier.

Vorbemerkung

„In unserer Generation wird viel über die Macht gesprochen, meist in abschätzigem Sinne. Denn unsere Generation hat den Mißbrauch der Macht kennengelernt. Es ist wie ein Schock über uns gekommen. Aber wenn man einen Schock erleidet, denkt man nicht nach. Man reagiert instinkthaft. Unser Nachdenken über die Macht ist sehr lückenhaft. Das Nein, das wir zur Macht zu sprechen geneigt sind, ist zu einfach. Es geht nicht aus Nachdenken hervor, geschweige daß ihm eine richtige Beobachtung vorausging."

Diese Worte des lutherischen Theologen Hans Asmussen in seiner Schrift „Über die Macht"[1] aus dem Jahre 1960 treffen auch heute noch ins Schwarze. Denn in unserer Zeit ist geradezu die „Privilegierung von Negativtypen" zur Mode geworden.[2] Dabei wird aber allzu leicht vergessen, daß es auch „eine Machtausübung der Machtlosen" gibt, welche nach Gehlen sogar „hochgefährlich" ist.[3] „Stets ist die Beantwortung der konkreten Frage gefordert", schreibt Gehlen, „wer durch Kriegsächtung, Kriminalisierung des Krieges, programmatischen Pazifismus, metaphysischen Humanitarismus usw. denn de facto die Macht zugespielt bekommt. Der Verzicht auf Macht kann ein Mittel sein, eine andere durchzusetzen, die Predigt des Nichtwiderstehens eine unwiderstehliche Form der Machtausübung."[4] In diesem Sinne meint Gehlen, daß der Satz Christi: „Wer das Schwert ergreift, wird durch das Schwert umkommen" der folgenden Ergänzung bedarf: „Auch der, der es niederlegen müßte."[5]

---

* Dem Text dieses Beitrages liegt eine Gastvorlesung zugrunde, die der Vf. am 23. Mai 1990 an der Kath.-theol. Hochschule Linz gehalten hat. In leicht veränderter Form erschien er zuvor in französischer Übersetzung in der Zeitschrift *Laval théologique et philosophique* (Québec, CAN), 47,1 (février 1991) 23—37.

1 Stuttgart 1960, 7.

2 Vgl. *A. Gehlen*, Anthropologische und soziale Überlegungen zum Problem der Autorität, zitiert nach: *ders.*, Gesamtausgabe, Bd. 7, hg. von *K.-S. Rehberg*, Frankfurt a. M. 1978, 486. Vgl. *W. Weber/W. Heinen*, Wirkformen und Ursprünge von Macht und Herrschaft, in: Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft, hg. von *W. Weber*, Freiburg i. Br. 1974, 21—37, 22: „Macht ist heute weitgehend suspekt geworden." Vgl. *R. Guardini*, Die Macht, Würzburg ^{6}1965, 10. — Gibt es aber Mißbrauch der Macht, dann wird es auch einen rechten Gebrauch der Macht geben (vgl. *H. Asmussen*, a. a. O. [Anm. 1], 7; *K. Graf Ballestrem*, Politisches Handeln zwischen Macht und Moral, in: Macht und Moral. Zur politischen Kultur unserer Gesellschaft, hg. von *H. Spatzenegger*, Salzburg 1987, 33—46, 38).

3 *A. Gehlen*, a. a. O. (Anm. 2), 486.

4 *A. Gehlen*, Soziologie der Macht (1961), in: *ders.*, Gesamtausgabe, Bd. 7, hg. von *K.-S. Rehberg*, Frankfurt a. M. 1978, 91—99, 98.

5 *A. Gehlen*, Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt a. M. ^{2}1970, 115. — Vgl. auch Gehlens Kommentar zu dem berühmten Bonmot von Lord Acton „Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely" (*J. Acton*, Essays on freedom and power. Selected and with introd., by *G.*

Diese schon fast nach einer „Apologie der Macht"[6] klingenden Sätze Gehlens müssen natürlich auch noch einmal hinterfragt werden. Aber sie drücken doch etwas aus, dem wir uns nur sehr schwer entziehen können, die Einsicht nämlich, daß es in diesem Äon immer Macht gegeben hat und auch immer geben wird. Ob das aber für den Christen das letzte Wort ist, das wird sich im Laufe dieser Überlegungen zeigen.

Gerade unter Christen ist „eine Art grundsätzlicher Ablehnung des Gebrauchs oder der Anwendung von Macht im Sinn völliger und unbedingter Gewaltlosigkeit" weit verbreitet.[7] „Von Rechts wegen", schreibt von Nell-Breuning, „sollte Macht für den Christen kein Problem sein, bekennen wir doch als gläubige Christen gleich zu Beginn des Apostolischen Glaubensbekenntnisses Gott als den Allmächtigen. Ist Allmacht, also der denkbar höchste Grad von Macht, ein Attribut Gottes, dann steht von vornherein unumstößlich fest, daß Macht nichts Fragwürdiges, sondern nur etwas schlechthin Gutes sein kann."[8] Das alles zeigt, daß es wohl kaum ein Wort in unserer philosophisch-theologischen Begriffswelt gibt, das mehr Mißverständnissen, Entstellungen und fragwürdigen Begriffsbestimmungen ausgesetzt ist als das Wort „Macht". „Die Vielschichtigkeit der Erscheinungen, die Flüssigkeit der Begriffsbildungen und das hier seit alters hohe Gewicht ideologischer Voraussetzungen haben bisher keine Theorie zustandekommen lassen, die als maßgebend gelten könnte."[9] So ist es an der Zeit, den Versuch zu unternehmen, dieses Wort neu auszudeuten und die sinnentstellenden und irreführenden Vorstellungen auszuschalten. Diesen Versuch will ich an dieser Stelle wagen in dem Bewußtsein, daß es ein Versuch bleiben wird.[10]

Wenn ich hier im Titel meines Beitrages von der Macht als einem „Existential menschlichen Seins" spreche, so ist offensichtlich, daß damit an die Terminologie Heideggers angeknüpft wird.[11] In Heideggers Denken ist aber die Macht nicht unter die Existentialien aufgenommen, und auch allgemein wird hier dem Denken über die Macht kein großer Raum gegeben.[12] Kein anderer als Karl Rahner ist es,

---

Himmelfarb, Boston 1948, 364): „Doch ist dieser Satz unvollständig, denn bekanntlich korrumpiert Machtlosigkeit auch, und absolute Machtlosigkeit korrumpiert absolut!" (ibid., 114; vgl. auch *Gehlen*, a. a. O. [Anm. 4], 97).

6 Vgl. ibid., 116.

7 *O. von Nell-Breuning*, Macht — für den Christen ein Problem? in: Stimmen der Zeit 110 (1985) 374—388, 374. — Das kann sich sogar literarisch bis dahin ausdrücken, daß das „Lexikon für Theologie und Kirche" keinen Artikel zum Thema „Macht" aufweist.

8 Ibid. — So meint auch *H. Asmussen*, a. a. O. (Anm. 1), 8, daß der Grundfehler in unserem gebrochenen Verhältnis zur Macht in unserer falschen Gottesvorstellung liege: „Wir haben keine klare Vorstellung davon, was wir meinen, wenn wir von Gottes Macht sprechen."

9 *A. Gehlen*, a. a. O. (Anm. 4), 91. Auf eine „Theorie" der Macht verzichtet leider — wenn auch bewußt! — *K. Röttgers* in dem jüngst erschienenen Buch: Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik, Freiburg i. Br. 1990 (vgl. 32). — Dieser „sozial ubiquitäre Charakter der Macht" wie *K. Sontheimer* es nennt (Zum Begriff der Macht als Grundkategorie der politischen Wissenschaften, in: *D. Oberndörfer* [Hg.]), Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie, Freiburg i. Br. ^{2}1966, 197—209, 202), ist es denn auch, der es verbietet, die Macht zur Grundkategorie für das Verständnis des Politischen oder mit *B. Russell* zum Fundamentalbegriff in der Gesellschaftswissenschaft zu machen (Macht, Wien 1973, 10).

10 Philosophische und theologische Deutungen können wohl auch gar nichts anderes sein als ein Versuch!

11 Vgl. *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen ^{15}1984, 44, wo der Begriff des „Existentials" wie folgt verstanden wird: „Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen."

12 Vgl. *H. Mörchen*, Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno, Stuttgart 1980.

der die Macht als ein „Existential des menschlichen Daseins" bezeichnet.[13] Auch wenn der Begriff des Existentials aus Heideggers „Analytik des Daseins"[14] stammt, und er diese ausdrücklich abzugrenzen sucht gegen jede Form von Anthropologie,[15] so wollen sich die nachfolgenden Überlegungen *bewußt nicht* in einem solchen Gegensatz verstanden wissen. Vielmehr verstehe ich auch Heideggers „existenziale Analytik des Daseins"[16] mit Plessner als Anthropologie, genauer als eine apriorische Anthropologie, die keine inhaltliche, sondern eine formale Bestimmung des Menschen versucht.[17]

Die nachfolgenden Überlegungen wollen mehr sein als nur eine systematische Behandlung der Machtproblematik. Sie wollen vielmehr vom Problem der Macht her einen neuen Zugang zum Menschen gewinnen und seinem Verwobensein in die verschiedensten Dimensionen: in die des Seins als solchen (Ontologie), in die des Göttlichen (Theologie) und in die des Ethischen; natürlich auch in die des Politischen, des Soziologischen und Psychologischen; wobei ich die letzteren Dimensionen hier aber nicht eigens erörtern kann.[18] Es genügt auch, das Grundsätzliche aufzuweisen. Dabei wird sichtbar werden, daß Macht — als Proprium menschlichen Seins — sowohl Größe als auch Tragik des Menschen ausmacht; daß Macht etwas ist, das ihn dem Göttlichen, daß sie aber auch etwas sein kann, das ihn dem Satanischen annähert. Daß sie aber auf alle Fälle etwas ist, das ihn als das „Zwischen" charakterisiert, in dem sich Geschichte ereignet, welche immer zweideutig war, ist und sein wird. Sowenig wie der Mensch in der Lage ist, innerhalb der Geschichte die Zweideutigkeit hinter sich zu lassen, sowenig wird er hier in diesem zeitlichen Äon die Macht abschütteln können. Wer sich dessen nicht bewußt ist, ist unrealistisch und handelt verantwortungslos.

Philosophie ist immer auch unbequem, ja kann zuweilen schmerzlich sein! Schmerzlich, weil sie dem Menschen vor Augen halten muß, daß seine „Essentifikation"[19], d. h. seine Ver-wesentlichung in der geschichtlichen Existenz nur approximativ zu verwirklichen ist. Schmerzlich, weil sie die Wahrheit zu sagen hat, sobald es für sie Zeit ist, auch wenn sie Widerspruch oder Lachen hervorruft; alles andere wäre „Unphilosophie"![20]

---

[13] *K. Rahner*, Theologie der Macht, in: Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 485—505, 491.

[14] *M. Heidegger*, a. a. O. (Anm. 11), 41.

[15] Vgl. ibid., 45—50.

[16] Ibid., 45.

[17] Vgl. *H. Plessner*, Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931), in: *ders.*, Gesammelte Schriften V: Macht und menschliche Natur, hg. von *G. Dux* u. a., Frankfurt a. M. 1981, 135—234, 155ff. Zu Plessners Kritik an dieser apriorischen Anthropologie und seinem daraus resultierenden eigenen Ansatz, der eine Verbindung zwischen apriorischer und empirischer Betrachtung versucht, indem er die „Unergründlichkeit des Menschen" in den Mittelpunkt stellt, vgl. ibid., 158ff.

[18] Auf die heute weitverbreitete Engführung der Macht auf den soziologisch-politischen Raum, demgegenüber eine anthropologische Sicht dieses Themas zwingend erforderlich ist, machen auch *W. Weber/W. Heinen*, a. a. O. (Anm. 2), 28, aufmerksam. Auch *C. F. von Weizsäcker* macht auf die Macht als „Humanum", als „eine spezifisch menschliche Verhaltensweise" aufmerksam (Theorie der Macht, München 1978, 5; vgl. ibid., 13).

[19] Ich greife hier ein Wort *P. Tillichs* auf, das auf Schelling zurückgeht (Systematische Theologie, Bd. 3, Stuttgart 1966, 453 u. ö.).

[20] Vgl. *K. Jaspers*, Der philosopische Glaube, München ^{9}1988, 100—103. „Es ist das Recht der Philosophie", betont *P. Tillich*, „dem Gewohnten und Selbstverständlichen — nicht nur des Gedachten, sondern auch des Gefühlten — zu widersprechen und dem Ungewohnten Wort und Begriff zu geben" (Gesammelte Werke, Bd. XII, hg. *R. Albrecht*, Stuttgart 1971, 148).

Meine Erörterungen werden folgenden Verlauf nehmen: In einem ersten Abschnitt werde ich den Nachweis erbringen, daß Macht ontologisch fundiert ist und daß sie im Menschen ihr eigentliches Wesen realisiert. Da der Mensch aber in der Zweideutigkeit steht, müssen sich hieran ethische Überlegungen anschließen, denn die Macht muß gebändigt werden; das wird Thema des zweiten Abschnitts sein. Während diese Überlegungen sich noch rein im philosophischen Raum bzw. innerhalb einer Theologie der Schöpfungsordnung bewegen, soll in einem dritten und letzten Abschnitt die Frage gestellt werden, welche Ausdeutung das spezifisch Christliche, die christologische Perspektive, dem Antlitz der Macht gibt.

I. Von der Ontologie zur Anthropologie der Macht

Die allgemeinbekannten Definitionen der Macht, die meist aus dem soziologischen Bereich kommen — ich verweise hier nur auf diejenige Max Webers: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen"[21], man könnte hier auch noch diejenige Bertrand Russels nennen, der Macht „als das Hervorbringen beabsichtigter Wirkungen" versteht[22] — greifen einfach zu kurz. Man geht hier vom Phänomen der Macht aus und versucht, die Vielschichtigkeit der Erscheinungsformen in eine Definition zu bannen. Doch meine ich, daß eine solche Vorgehensweise nicht zu dem vordringen kann, was wir als das Wesen der Macht bezeichnen. Dieses Wesen liegt noch eine Schicht tiefer als seine verschiedenen Erscheinungsformen im politischen, sozialen, psychischen, erkenntnismäßigen (Wissen ist Macht) oder religiösen Bereich. Dieses Wesen ist letztendlich ontologisch fundiert. Das instrumentelle Denken dagegen, das Macht lediglich als Mittel versteht, bleibt zu sehr an der Oberfläche der Phänomene haften.[23]

1. Ontologie der Macht oder Sein als Mächtigkeit

Da ich diesen ontologischen Aspekt der Macht eigens in einem Beitrag mit dem Titel „Ontologie der Macht" herausgearbeitet habe,[24] so möchte ich mich an dieser Stelle mit dem Nennen der grundsätzlichen Ergebnisse dieser Analyse begnügen.

Es ist der protestantische Theologe Paul Tillich, der diesen Hauptaspekt der Macht erstmals in dieser Schärfe gesehen und auch in verschiedenen Beiträgen angesprochen hat. Seitdem bedient man sich dieses von Tillich 1931 in seinem Beitrag „Das Problem der Macht"[25] geprägten Begriffs „Ontologie der Macht" immer wieder.

Tillich versteht Macht nicht rein negativ als die gesicherte Möglichkeit von Gewaltausübung, auch wenn die Möglichkeit, Widerstand zu brechen, also Gewalt anzuwenden, zur Macht gehört. Aber diese begründet den Begriff nicht, sondern folgt erst aus ihm. Das Begründende des Machtbegriffs liegt vielmehr in der Struktur des Seins selbst — und zwar sowohl des menschlichen als auch des vormenschlichen. Macht ist nicht etwas, das später hinzugekommen ist — wie das Zeitungswesen oder das Radio und auch das Meer und die Wolken, die Pflanzen und die Tiere —, sondern wenn wir das Sein

---

[21] *M. Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Köln 1964, 38.

[22] *B. Russell*, a. a. O. (Anm. 9), 29; vgl. ibid., 219.

[23] Vgl. *M. Hättich*, Macht — Herrschaft — Gewalt, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hg. von *F. Böckle* u. a., Bd. 14, Freiburg i. Br. 1982, 37—76, 46. Vgl. dagegen *H. Thielicke*, Theologische Ethik II/2: Ethik des Politischen, Tübingen 1958, 201—302, 205ff.

[24] *W. Schüßler*, Ontologie der Macht. Zur philosophischen Bestimmung der Macht im Denken Paul Tillichs, in: Zeitschrift für katholische Theologie 111 (1989) 1—25.

[25] *P. Tillich*, Gesammelte Werke, Bd. II, hg. von *R. Albrecht*, Stuttgart 1962, 206.

rein denken, d. h. bloß als Sein, dann müssen wir Macht mitdenken. Das meint die ontologische, seinsmäßige Verwurzelung der Macht.

Auch wenn diese ontologischen Überlegungen zuweilen den Anschein erwecken, als ob sie uns immer mehr von der realistischen Welt der täglichen Machtbegegnungen entfernten, so sollten wir doch bedenken, daß sie uns letztlich realistischer machen als diejenigen, die in diesen Machtrelationen unmittelbar leben, weil wir die unzähligen Konfusionen, Ideologien und Gegenideologien, die sich in bezug auf den Begriff der Macht in unser Bewußtsein eingeschlichen haben, unterminieren, um die Möglichkeit für eine neue, positive Lösung zu eröffnen.

Ontologie will die Struktur des Seins als Sein beschreiben. Ontologie fragt nicht nach Sternen und Pflanzen, Tieren und Menschen. Sie fragt auch nicht nach Ereignissen und nicht nach denen, die in diesen Ereignissen handelnd auftreten. Das ist die Aufgabe naturwissenschaftlicher Forschung und der Geschichtsschreibung. Ontologie fragt vielmehr nach den Strukturen, die allem Seienden, insofern es Seiendes ist, zugrunde liegen. In dieser Weise geht sie jedem anderen Versuch voraus, die Wirklichkeit zu erfasssen, wenn auch nicht im Sinne des zeitlichen Ablaufs, so doch an logischem Gewicht und grundlegender Bedeutung. Dem modernen Menschen fällt diese Frage der Ontologie schwer, denn er neigt dazu, nur Dinghaftes in der Welt anzuerkennen.

Zwei grundlegende Aussagen macht die Ontologie über die Macht. Erstens: Sein und Macht sind konvertible, also austauschbare Begriffe; und zweitens: Die Mächtigkeit der Dinge ist die Urform des Begegnens. Zum Ersten: Das Sein übersteigt — wie die Transzendentalien unum, verum, bonum — alle begrenzten Teilbereiche der Wirklichkeit. Es ist ein letzter Begriff. Darum kann es selbst nicht weiter definiert werden. Man kann nur die Kategorien und Polaritäten herausarbeiten, die die Struktur des Seins bestimmen. Darüber hinaus ist es aber auch noch möglich, das Sein durch Begriffe näher zu kennzeichnen. Und hierfür ist wohl kein Bild so geeignet, metaphorisch für „Sein" gebraucht zu werden, wie der Begriff der Macht. Mit ihm können wir Sein angemessen beschreiben. Sein ist in diesem Sinne Seinsmächtigkeit oder die Macht zu sein. Mit dem Machtbegriff erschließen wir das Sein, und das Sein gibt dem Machtbegriff die Tiefendimension. Seinsmächtigkeit ist in diesem Sinne die Kraft, die den Widerstand des Nichtseins überwindet, wobei unter Nichtsein hier nicht das undialektische Nichtsein im Sinne des Parmenideischen *ouk on*, also das reine Nichts, sondern das dialektische Nichtsein im Sinne des Platonischen *me on* gemeint ist, das eine Beziehung zum Sein aufweist. Die Aussage, daß jedes Ding eine bestimmte Mächtigkeit hat, kommt somit nie zu der Aussage, daß dieses Ding *ist*, hinzu, so daß wir zuerst sagen könnten: „Es ist", sodann: „Es ist mächtig", sondern es ist vielmehr so, daß Sein immer schon und von allem Anfang an Seinsmächtigkeit ist. Der Begriff der Macht geht allem Seienden voraus, d. h. er kann nicht von irgend etwas Seiendem abgeleitet werden, er hat vielmehr „ontologische Würde". Sein und Macht sind konvertible Begriffe. Hannah Arendt meint im Grunde genommen dasselbe, wenn sie von der Macht als von einem „Absoluten" spricht, das nicht mehr hinterfragbar ist.[26]

Nun zu der zweiten Aussage, die lautet:

[26] *H. Arendt*, Macht und Gewalt, München [2]1971, 52. Ebenso *F.-J. von Rintelen*, wenn er schreibt: „Macht ist früher als alle anderen Imperative . . . Sie ‚besitzt' uns, statt daß wir sie verwalten" (Vom Unwesen und Wesen der Macht, in: Politik als Gedanke und Tat, hg. von *R. Wisser*, Mainz 1967, 113—121, 115).

Die Mächtigkeit der Dinge ist die Urform des Begegnens. Nicht die abstrakte Frage nach dem Sein, wie sie in der griechischen Philosophie erstmals gestellt wurde, ist die ursprüngliche Auffassung der Wirklichkeit von Sein, sondern ein ständig wechselnder Ausgleich von Mächtigkeiten in der Begegnung, von Mächtigkeitsspannungen. Sein als Seinsmächtigkeit ist erfahrbar nur in der Begegnung von Seinsmächtigkeiten. Ist die Mächtigkeit der Dinge die Urform ihres Begegnens, so bedeutet das, daß sich diese erst in der Begegnung selbst entscheiden kann. Welchen Grad von Seinsmächtigkeit ein Wesen hat, steht niemals von vornherein fest. Das aber heißt, daß die Wirklichkeit, die sich als Aufbau von Seinsmächtigkeiten verstehen läßt, nicht statischer Natur sein kann, sondern notwendig *dynamisch* ist. Das Maß an Macht, über das ein Wesen verfügt, entscheidet sich erst in der Begegnung mit einem anderen und auch umgekehrt. Das bedeutet aber gleichzeitig, daß jedes Wesen ein Wagnis auf sich nehmen muß, weil seine Seinsmächtigkeit so lange verborgen bleibt, bis sie sich in einer wirklichen Begegnung offenbart hat.

Halten wir hier einmal fest: Mächtigkeit begegnet uns bei allem Seienden. Sie begegnet uns in der Wucht einer ins Land einreißenden und zurückweichenden Meereswoge, in der Entfaltungskraft eines Baumes, der andere überschattet, bis vielleicht er selbst überschattet wird, in der überragenden Stellung eines Tieres in der Herde, die ihm vielleicht schon bald von einem anderen strittig gemacht wird, in dem Eindruck des Erwachsenen auf das kleine Kind — aber ebenso in der Abhängigkeit des Erwachsenen von diesem Kind. Daß etwas ist, zeigt es an dem Widerstand, den es leisten kann. In diesem Sinne sind Sein und Macht ursprünglich verknüpft.

2. Daseinsanalytik der Macht oder Freiheit als Macht

Bisher habe ich undifferenziert von Seinsmächtigkeiten gesprochen, von der Mächtigkeit einer Meereswoge, eines Baumes, eines Tieres, eines Menschen. Spätestens hier aber stellt sich die Frage: Bringt nicht die Freiheit eine neue Dimension in den Stufenbau der Mächtigkeiten, die wir beim Untergeistigen nicht antreffen? Oder anders gefragt: Gibt es in der Mächtigkeit nicht einen entscheidenden Unterschied zwischen Wesen, die zur Welt gehören, aber nicht Welt *haben*, und solchen, die Selbste sind und Welt haben, also Personen sind?[27]

Mächtigkeit auf dem Boden der Freiheit hebt sich von der Mächtigkeit des Untergeistigen in einem zweifachen Sinne ab: Erstens nimmt die Mächtigkeit auf dem Boden der Freiheit die Form der Selbstmächtigkeit an; zweitens wird die Mächtigkeit der Person in der Begegnung mit anderen das, was man *im eigentlichen Sinne* als Macht bezeichnet.[28] In der Freiheit erreicht die Seinsmächtigkeit geradezu ihre Vollendung, mit der eine eigentümliche neue Mächtigkeit des Seins erreicht ist, die zwar implizit in allem Sein als Element vorhanden ist als das aktive „Über-sich-Hinaus", aber die doch erst hier als eine *neue* Qualität erscheint. In der geisttragenden Gestalt wird das Sich-Abheben

[27] *B. Welte*, Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht, Freiburg i. Br. 1960, 16, bezeichnet den Menschen darum zu Recht als *„Welt-Macht"*.

[28] Vgl. ibid., 14: „Darum erscheint das, was Macht ist, im Bereich der Natur nur in uneigentlicher Gestalt, nämlich in der Gestalt der ihrer selbst nicht mächtigen Macht." (vgl. ibid., 19f.). Vgl. auch *R. Guardini*, a. a. O. (Anm. 2), 13f.; *ders.*, Das Phänomen der Macht, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 13 (1962) 617—625, 618ff.

zu einem unbedingten oder prinzipiellen Sich-Abheben. Die reine Gespanntheit des Lebendigen ist verlassen. Der Mensch braucht sich nicht einsaugen zu lassen von der Vitalsphäre, in der es mächtigere Gestalten gibt, die sich ganz anders abheben würden als er, wenn er nicht seiner selbst mächtig wäre.

Selbstmächtigkeit ist aber nicht das einzig Neue, das der Freiheitsbegriff mit sich bringt. Ich bin ja nicht allein ein Selbst im Reich der Mächtigkeiten. Mein „Mit-Sein" ist auch voller Selbste, die sich ihrer mächtig sind. Selbstbegegnung bedeutet so immer auch gleichzeitig Du-Begegnung. Das „Du" aber tritt immer auch als Forderung an mich heran, denn das „Du" ist die Grenze meines „Mich-Abhebens", das damit nicht zum „Abheben überhaupt" werden kann. Ich will dies hier nicht weiter verfolgen. Das wird Thema des zweiten Abschnitts sein, wo ich eine „Ethik der Macht" zu entwickeln suche. Wichtig erscheint mir hier die Überlegung, daß Mächtigkeit erst in der Relation der Freiheit zu wirklicher Macht wird. Zu dieser Macht zählt somit immer auch die Anerkanntheit. Ja, *anerkannte* Mächtigkeit ist erst im eigentlichen Sinne Macht.

Macht ist also eine bestimmte Art von Mächtigkeit und so — wie alle Mächtigkeit — ein „Sich-Abheben von". Dieses „Sich-Abheben von" in der Relation der Freiheit hat aber nicht mehr den Charakter des unmittelbaren Sich-Bemächtigens — wie das im Untergeistigen der Fall ist —, weil derjenige, dem gegenüber ich mich abhebe, auch seiner selbst mächtig ist, also Selbstmächtigkeit hat; nicht bloße Mächtigkeit, die zwar durch mein Mich-Abheben gebrochen werden kann, aber damit doch nicht aufgehoben wird.

Ich möchte nun hier diese Linie: „Mächtigkeit — Selbstmächtigkeit — Macht" nicht weiter verfolgen in Richtung auf das Problem der *Herrschaft* hin, also der Mächtigkeit der Gruppe, so interessant dies sicherlich sein mag,[29] sondern sogleich übergehen zu dem uns heute so bedrängenden Problem der Macht: der *Gewalt*. Gewalt stellt ja bekanntlich den Hauptgrund dar für die negative Einstellung der Macht gegenüber — und das sicherlich nicht zu Unrecht. Daß Gewalt im Sinne der Ver-gewaltigung, die über jede Form der Anerkennung hinausstößt und sie sogar untergräbt, grundsätzlich abzulehnen ist, darüber brauche ich hier kein weiteres Wort zu verlieren. Das macht, so glaube ich, sicherlich keine Schwierigkeiten. Wie ist es aber mit der Gewalt als solcher, die noch keine Ver-gewaltigung sein muß, sondern einfachhin die Verwirklichung der Macht im Begegnen? Ist diese auch grundsätzlich abzulehnen? Kann man diese überhaupt *grundsätzlich* ablehnen? Sind Macht und Gewalt wirklich solche Gegensätze, wie Hannah Arendt meint?[30]

„Mit der Entwicklung seines Verantwortlichkeitsgefühls wird dem Menschen die Unausweichlichkeit der Gewalt im sozialen Leben zum Problem", schreibt Plessner. „So treibt ihn das Gefühl, ewig die Grundsätze der Nächstenliebe und Hingabe verraten zu müssen, wenn er in dieser Welt nicht untergehen will, bis zu der äußersten Frage: Können die Menschen unter sich nicht ohne Gewalt . . . mit Vernunft und Liebe und Aufrichtigkeit restlos auskommen, wenn sie nur wahrhaft wollen?"[31] Für Plessner allerdings ist es klar,

---

[29] Vgl. dazu *W. Schüßler*, a. a. O. (Anm. 24), 11—14.

[30] *H. Arendt*, a. a. O. (Anm. 26), 57.

[31] *H. Plessner*, Die Utopie der Gewaltlosigkeit und die Pflicht zur Macht, in: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: *ders.*, Gesammelte Schriften V: Macht und menschliche Natur, hg. von *G. Dux* u. a., Frankfurt a. M. 1981, 113—133, 131f.

daß diese Frage keine positive Beantwortung finden kann, denn „stets hat das teure Experiment der Revolution die Frage negativ beantwortet".[32]
Aber nicht nur die Geschichte, d. h. die Erfahrung, lehrt uns, daß wir ohne Gewalt nicht leben können. Darauf hat der Theologe Karl Rahner eindringlich und überzeugend aufmerksam gemacht. Rahners Position in dieser Frage läßt sich in den folgenden drei Punkten zusammenfassen: Erstens: Gewalt hätte eigentlich nicht sein sollen. Sie stammt aus der Sünde. Sie ist eine Erscheinungsform der Schuld. Sie ist nur in der Dimension der Konkupiszenz und der Leidensausgesetztheit sinnvoll und denkbar. Zweitens: Diese Gewalt, sowenig sie in dieser Weltzeit, weil in ihr immer Konkupiszenz und Sünde gegeben sein werden, jemals wird ganz aufhören können, ist doch das zu Überwindende, das langsam abgeschafft und überholt werden soll und sollte. Drittens: Aber „sie ist möglich und sogar berechtigt in einer Welt der Blindheit, der Triebhaftigkeit, des Unfreien und von göttlicher Wahrheit noch nicht Durchdrungenen, aber sie ist es so, indem sie selbst auch Erscheinungsform und Folge dieser Sünde ist, auf die sie antwortet".[33] Wie Krankheit, nicht integrierte Triebhaftigkeit, Tod, persönlicher schuldloser Irrtum, so ist auch die Macht und mit ihr die Gewalt ein Existential im menschlichen Dasein. Solche Existentialien sind zwar nach christlicher Lehre natürlich, sie sollten aber dennoch nicht sein, sie sind Mächte, die zu überwinden die Aufgabe des Christen „und deren wirkliche totale Entmachtung Geschenk der eschatologischen Gnade Gottes" ist.[34] Rahner faßt zusammen: „Wo immer also der Christ ein einfach unbefangenes und ungebrochenes Verhältnis zur Macht hätte, wäre er entweder töricht naiv oder würde sich als schuldiger Liebhaber dieser in Sünde gefallenen Welt verraten."[35] Die Macht gehört zu den Existentialien des menschlichen Daseins, die in der diesseitigen Verfassung des Menschen nicht eliminierbar sind. Rahner dazu: „Denn der Raum, der als die Summe der vorgegebenen Möglichkeiten des freien Selbstvollzugs des Menschen, als Freiheitsraum *Bedingung der Möglichkeit* der Freiheit ist, ist ein Raum, der *vielen* gemeinsam ist. Und darum ist der Vollzug eben der Freiheit selbst . . . schon Einengung des Freiheitsraumes eines anderen, und zwar von seinem eigenen Wesen her und unvermeidlich. Niemand kann frei handeln, ohne dadurch im voraus zur Zustimmung des anderen den Raum von dessen Freiheit zu verändern, ohne in diesem zwar metaphysischen, aber sehr realen Sinn dem anderen ‚Gewalt' anzutun, physische Macht auszuüben. Freiheit des einen ist, wenn sie im selben und *einen* Daseinsraum und Freiheitsraum *aller* vollzogen wird, der auch der des anderen ist, notwendig Gewalt für den anderen."[36] Denn Freiheit vollzieht sich immer auch in der Leiblichkeit und in der sie tragenden Umwelt. So wird die Ausübung der Gewalt unvermeidlich. „Der Mensch", so betont Rahner, „könnte nur dann grundsätzlich und gänzlich auf sie verzichten, wenn er schlechterdings durch den Tod aus diesem gemeinsamen Raum des freien Selbstvollzugs ausscheidet und selbst die Tat des Sterbens wäre nochmals eine Veränderung dieses gemeinsamen Daseins- und Frei-

[32] Ibid., 132.
[33] *K. Rahner*, a. a. O. (Anm. 13), 490.
[34] Ibid.
[35] Ibid., 490f.
[36] Ibid., 492.

heitsraumes für den anderen."[37] In diesem Sinne wird es verständlich, wenn Rahner von der „*transzendentalen* Notwendigkeit der Gewalt für den Vollzug der Freiheit" spricht.[38] Diese „transzendentale Notwendigkeit der Gewalt als Bedingung der Möglichkeit kreatürlicher Freiheit" muß darum theologisch auch als „natürlich, als gottgewollt und nicht innerlich schon sündig" angesprochen werden. Doch kann „dieses Natürliche" durchaus gleichzeitig „das Problematische", „das Gefährliche" sein.[39] „Macht und Freiheit sind dialektisch gegenseitig voneinander abhängig . . . Beide können *inhaltlich* nicht in einem höheren Prinzip ‚aufgehoben' werden, als dessen Anwendung sie erscheinen. Das Prinzip absoluter Gewaltlosigkeit", betont Rahner ausdrücklich, „wäre also kein christliches Prinzip, sondern eine Häresie, die das Wesen des Menschen, seine im *einen* Raum des Materiellen stehende Interpersonalität und seine Sündigkeit verkennen würde."[40] Es wäre eine Illusion, zu meinen, man könne sich dadurch von Schuld frei halten, daß man sich vor der Macht und Gewalt hüte.[41] Somit hat sich eine „Ethik der Macht" nicht damit zu beschäftigen, wie ich mich verhalten muß, um von der Macht nicht befleckt zu werden, sondern mit der Frage, „auf welche Weise und in welcher ‚Dosierung' konkret im einzelnen und immer aufs neue das Recht der legitimen Macht auf Veränderung und Begrenzung des Freiheitsraumes des einzelnen . . . und das höhere Recht der Freiheit und das Recht auf einen wirklichen und konkreten und bleibenden Freiheitsraum des einzelnen untereinander vereinigt werden können", wobei zu bedenken ist, daß „diese Vereinbarung dieser beiden Rechte keine ein für allemal feste und fixe Größe, sondern immer aufs neue zu finden" ist.[42]

II. Ethik der Macht: Macht im Kontext der Gerechtigkeit

Im Rahmen dieser Erörterungen kann ich mich nicht mit Einzelfragen aufhalten, sondern auch für den Bereich einer „Ethik der Macht" nur Grundsätzliches andeuten. Die polemische Entgegensetzung von Macht und Recht, die sicherlich „ein Merkmal revolutionärer Zeiten" ist,[43] kann nicht das letzte Wort in dieser Sache sein. Bernhard Welte[44] hat demgegenüber im Anschluß an Pascal[45] das Recht als transzendente Idee zum inneren Konstitutionsprinzip der Macht erklärt und von ihm als der Seele der menschlichen Macht[46] gesprochen. Doch diese dialektische Spannung von Macht und Recht, wie

---

[37] Ibid.

[38] Ibid. Vgl. *M. Hättich*, a. a. O. (Anm. 23), 54. Vgl. dagegen *T. Rendtorff*, der meint, daß Gewalt und christlicher Glaube diametral gegenüberstehen (Macht und Gewalt — eine Orientierungshilfe, in: Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute, hg. von *H. Greifenstein*, Hamburg 1978, 13—40, 38).

[39] *K. Rahner*, a. a. O. (Anm. 13), 493.

[40] Ibid., 495f.

[41] Ibid., 496. — Vgl. auch *K. Jaspers*, Philosophie II: Existenzerhellung, Berlin ⁴1973: „Aber *Nichthandeln* ist selbst ein Handeln, nämlich Unterlassen. Es hat Folgen . . . Also, ob ich handle oder nicht handle, beides hat Folgen, in jedem Falle gerate ich unvermeidlich in Schuld" (247)

[42] *K. Rahner*, a. a. O. (Anm. 13), 496.

[43] *A. Gehlen*, a. a. O. (Anm. 4), 95.

[44] *B. Welte*, a. a. O. (Anm. 27), 21ff. Vgl. auch *F.-J. von Rintelen*, a. a. O. (Anm. 25), 120: „Es ist eine falsche Vorstellung, daß Macht auf der einen Seite und Wahrheit, Recht, Freiheit und Frieden als Gegensatz auf der anderen Seite stehen. Sie gehören vielmehr letztlich zusammen."

[45] Vgl. *B. Pascal*, Pensées, Nr. 298: „Das Recht ohne Macht ist machtlos; die Macht ohne Recht tyrannisch . . . Also muß man das Recht und die Macht verbinden und dafür sorgen, daß das, was Recht ist, mächtig, und das, was mächtig ist, gerecht ist" (Ausgabe *E. Wasmuth*, Heidelberg ⁸1978, 151).

[46] *B. Welte*, a. a. O. (Anm. 27), 38.

Welte sie vorträgt, geht mir zu sehr ins Politische, das gerade hier — im weitesten Sinne — seinen Ort hat.[47] Ich will darum vielmehr — wie schon zu Beginn meines Beitrages — auch dieses Problem ontologisch angehen.

Das Problem der Gewalt, welches *das* große ethische Problem in aller Machtproblematik ist, treibt weiter zu der Frage nach der Gerechtigkeit, die wie die Macht ontologische Wurzeln hat und primär *nicht* eine soziale Kategorie ist. Ist die Gewalt in den Machtbegegnungen unvermeidbar, so stellt sich die Frage: Wann ist Gewalt als Ausdruck der Macht berechtigt, wann unberechtigt? Wann ist sie gerecht, wann ungerecht? Diese Frage kann negativ so beantwortet werden: Unrecht ist jede Gewalt, die den Gegenstand der Gewalt zerstört, anstatt ihn zu seiner Selbsterfüllung zu führen. So handelt z. B. ein Staat ungerecht, der die Menschen entmenschlicht, der ihnen also dasjenige nimmt, was ihre Selbsterfüllung verlangt, der ihnen ihre Seinsmacht als Person nimmt.

Das „Du", so wurde schon angedeutet, tritt uns als Forderung entgegen. Das „Du" ist in diesem Sinne die Grenze des „Ich". Das ist der innere Gerechtigkeitsanspruch, der im Sein des „Du" enthalten ist: die Anerkennung des anderen als Person. Gerechtigkeit ist also die Form, in der sich die Macht des Seins in der Begegnung von Seiendem verwirklicht. Natürlich können wir versuchen, diesen Anspruch zu beseitigen. Wir können versuchen, den Menschen in ein Objekt, ein Ding, eine Ware, ein Werkzeug zu verwandeln. Doch begegnen wir dann dem Widerstand der anderen Person. Dieser Widerstand zwingt uns, den anderen entweder als eine andere Person anzuerkennen — oder unseren eigenen Ich-Charakter aufzugeben. Denn Ungerechtigkeit gegen den anderen, Nichtanerkennung seiner Würde als ein Selbst ist immer auch Ungerechtigkeit gegen sich selbst. Der Mensch wird immerfort das, was er „tut". Nichts bleibt nur „draußen".[48]

In einer dynamischen Welt, so hat sich gezeigt, ist in menschlichen Beziehungen immer Macht, und das heißt auch Gewalt, wirksam. Ungerechtigkeit aber liegt nicht schon dann vor, wenn in der Begegnung von Seinsmacht mit einer anderen die eine der anderen überlegen ist — denn das ist ununterbrochen und in jedem Augenblick der Fall —, sondern sie liegt erst dann vor, wenn der innere, wesenhafte Anspruch eines Wesens übersehen und verneint und seine Seinsmächtigkeit beeinträchtigt oder gar zerstört wird. Solch ungerechte Gewalt findet ständig in der Begegnung von Personen statt und vor allem auch im Namen der Autorität, also einer etablierten Macht. Es wäre hier sicherlich interessant, dem Problem der Autorität in diesem Zusammenhang weiter nachzugehen und auch der Frage nach dem Verhältnis von Macht und Gerechtigkeit in den Begegnungen innerhalb einer Gruppe sowie dem Verhältnis von Macht und Liebe, zwischen welchen Begriffen, werden sie ontologisch verstanden, grundsätzlich keine Widersprüche bestehen. Doch würde uns das alles von unserem eigentlichen Thema zu weit wegführen.[49]

Eine dringliche Frage ist aber noch offengeblieben: Die bisherigen Überlegungen bewegten sich entweder auf rein philosophischem Gebiet oder innerhalb einer Theologie der Schöpfungsordnung: Macht ist an sich gut, da sie von Gott, dem All-mächtigen, kommt, und selbst die Gewalt ist in diesem Sinne grundsätzlich als etwas Natürliches anzusehen. Ja in der

[47] Vgl. auch *K. Sontheimer*, a. a. O. (Anm. 9), 208.
[48] Vgl. *R. Guardini*, a. a. O. (Anm. 2), 75.
[49] Vgl. dazu *W. Schüßler*, a. a. O. (Anm. 24), 18—21.

Machtbegabung wird geradezu „die natürliche Gottesebenbildlichkeit des Menschen" gesehen.[50] Bringt aber nicht doch das spezifisch Christliche eine neue Dimension in die Machtproblematik? Drückt es dem Antlitz der Macht nicht noch einen ganz eigenen Stempel auf?

III. Theologie der Macht: Jesus Christus — der Machtlose?

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, eine exakte bibeltheologische Deutung der Macht zu bieten.[51] Ich kann im Rahmen auch dieser theologischen Überlegungen wiederum nur Grundsätzliches sagen. Aber dieses Grundsätzliche, so meine ich, weist den Weg, an dem wir uns als Christen zu orientieren haben.

Die Hingabe Jesu, seine Ohnmacht, ist grundsätzlich in der menschlichen Macht als solcher schon angelegt. Denn die Macht des Menschen erweist sich in zwei Möglichkeiten: Der Mensch ist sowohl mächtig, sein Sein zu behaupten als auch, sein Sein hinzugeben und es damit aufzulösen. „Beides ist hinsichtlich der Macht seltsamerweise im Grunde eins: Der Mensch ist als er selbst mächtig, mächtig zu sein und auch mächtig, ohnmächtig zu sein. Im letzteren Falle geht er den Weg der Auf- und Hingabe seines Seins."[52] Die einfache ontologische Grundbestimmung der Macht entfaltet sich somit beim Menschen in diese zwei Möglichkeiten. Hier findet sich sowohl die Macht der Macht als auch die Macht der Ohnmacht. Demgegenüber finden wir diese Doppelung bei den Tieren noch nicht. „Sie haben zwar auch die Möglichkeit des Nichtseins, und sie erleiden ihr Ende, wenn es eintritt. Aber selbst zu verzichten, selbst aufzugeben, das ist nicht in die Macht ihres Seins und damit ihrer Entscheidung gelegt. Dies geschieht nur, aber sie selbst vollbringen es nicht, und sie vermögen dies auch nicht."[53]

Während die Heilige Schrift auf der einen Seite sowohl eine Reihe von Texten aufweist, die das bestätigt, was wir schon aus der philosophischen Erörterung zu erkennen glaubten,[54] finden sich auf der anderen Seite aber auch solche Texte, die die Gewaltlosigkeit predigen.[55] Der entscheidende Text ist hier wohl die fünfte Antithese der Bergpredigt von der Gewaltlosigkeit.[56] Welte kommentiert hierzu: „Hier erscheint ein, ja vielleicht *das* Grundanliegen der neutestamentlichen Verkündigung, vielleicht *der* zentrale Zug in dem offenbarenden Ereignis des Todes und der Verherrlichung Jesu und damit das verpflichtende Grundmodell des christlichen Lebens."[57] Im Rahmen der irdischen Macht heißt dies: „Gebrauche Deine Macht dazu, sie nicht zu gebrauchen!"[58] Was bedeutet diese auf den ersten Blick befremdlich wirkende Weisung theologisch? Sie steht im Kontext des neutestamentlichen Grundwortes vom Rei-

[50] Vgl. *R. Guardini*, a. a. O. (Anm. 2), 25; *P. Hünermann*, Macht und Wahrheit. Vorbemerkungen zu einer Theologie der Macht, in: Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft, hg. von *W. Weber*, Freiburg i. Br. 1974, 9—20, 14.

[51] Vgl. hierzu z. B. *T. Blatter*, Macht und Herrschaft Gottes. Eine bibeltheologische Studie, Fribourg 1962; *M. Hengel*, Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen. Zur Problematik einer ‚Politischen Theologie' in der Geschichte der Kirche, Stuttgart 1974.

[52] *B. Welte*, a. a. O. (Anm. 27), 15.

[53] Ibid.

[54] Vgl. z. B. Mt 22, 21; Röm 13, 1—7; Joh 19, 11.

[55] Vgl. z. B. 1 Petr 2, 21ff.; Mt 26, 52.

[56] Mt 5, 38—42. Vgl. dazu *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Tlbd.: Mt 1—7, EKK, Zürich 1985, 290ff, mit Literaturangaben.

[57] *B. Welte*, a. a. O. (Anm. 27), 46.

[58] Ibid., 47.

[59] Vgl. *U. Luz*, a. a. O. (Anm. 56), 295.

che Gottes.[59] Die Menschen sollen ihre Macht aus den Händen geben. Nur Gottes Macht soll herrschen und von ihr sollen wir leben.

Wie aber gehören diese beiden Aspekte der Macht, die wir in den neutestamentlichen Schriften antreffen, zusammen? Die Theologie der Schöpfungsordnung anerkennt die Macht als etwas an sich Gutes. Im Credo bekennen wir Gott als den Allmächtigen. Die Theologie der Erlösungsordnung fordert dagegen zum absoluten Macht- bzw. Gewaltverzicht auf. Welche Relevanz kommt diesem zentralen christologischen Aspekt der Macht zu?

Auch angesichts des Ethos der Bergpredigt und des Todes Jesu besteht noch die Ordnung dieser Welt. Der Mensch soll auch vom Evangelium her seine Macht gebrauchen und sein Dasein in der Welt verantworten. „Das Evangelium", so schreibt Welte, „gibt uns keine generelle Erlaubnis, uns von den Spannungen und Belastungen zu drücken, welche zur Ordnung und zur Verantwortung der Macht in dieser Welt gehören. Denn es wollte uns nicht aus dieser Welt herauslösen."[60] Somit ist der christliche Imperativ zum Machtverzicht offenbar nicht etwas, was man vom anderen einfach fordern darf. „Denn dies hieße ja verlangen, die Welt zu verlassen."[61] Mit Recht wendete sich das kirchliche Bewußtsein jedesmal dagegen, wenn dieser Imperativ zur *allgemeinen* Regel erhoben wurde. Trotzdem ist der in dieser Forderung zum Ausdruck kommende Geist nicht unwesentlich für das Christentum. Ein einfaches, undialektisches und allzu klares Ja oder Nein zur Macht wäre hier zu einfach. Ebenso aber eine bloße äußerliche Scheidung zwischen dem öffentlichen und dem möglichen privaten Bereich klösterlicher Natur.[62] Gefordert ist hier demgegenüber vielmehr, daß *inmitten* des klaren Ja zum gerechten Gebrauch der Macht diese Macht ausgeübt werde im Geiste, alles Gott zu überlassen und, wenn es gegebenenfalls erforderlich ist, auch zu leiden und sich zu opfern. „Nie wird es aber christlich genannt werden dürfen", mahnt Welte entschieden, „in solchem Gewaltverzicht zu bleiben oder ihn zu wählen aus bloßer Schwäche oder aus bloßer Gleichgültigkeit gegenüber wirklichen handelnder und beschwerender Verantwortung. Aber es wird auch nicht christlich genannt werden dürfen: sich um die Möglichkeiten des Gewaltverzichts überhaupt nicht zu kümmern."[63] Gefordert ist somit die „Immanenz des Geistes der Bergpredigt im welthaften Umgange mit der Macht", eine „dialektische" Haltung bzgl. des Gebrauchs der Macht.[64] Hierzu gehört dann auch, daß es im Rahmen des christlichen Gesamtlebens immer *möglich* sein muß, daß sich einzelne und Gruppen *frei* für den Gewaltverzicht entscheiden. „Das Ganze hingegen der christlichen Gesellschaft ist in dieser Welt dazu berufen und gewiß auch dazu verpflichtet, mit der Macht des Daseins das Dasein in der Welt im Recht zu halten und damit auch das welthafte Dasein der genannten Ausnahmen zu gewährleisten."[65] Denn der Verzicht auf Macht, das darf niemals übersehen werden, ist immer nur möglich in der Sphäre der Macht.

---

[60] *B. Welte*, a. a. O. (Anm. 27), 51; vgl. auch *K. Jaspers*, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Darmstadt ³1984, 502.

[61] *B. Welte*, a. a. O. (Anm. 27), 52. — „In der Welt die Welt verlassen, das ist objektiv unmöglich zu vollziehen" *K. Jaspers*, a. a. O. [Anm. 41], 319).

[62] *B. Welte*, a. a. O. (Anm. 27), 54f.

[63] Ibid., 55. Vgl. *H. Asmussen*, a. a. O. (Anm. 1), 15.

[64] *B. Welte*, a. a. O. (Anm. 27), 57.

[65] Ibid., 57f.

Ein letzter Punkt: Wir sind alle Sünder vor Gott. Für unser Problem bedeutet dies, daß derjenige, der die Macht gebraucht, nicht rein bleibt; daß aber auch derjenige, der sie *nicht* gebraucht, nicht rein bleiben wird.[66] Denn er wird ja auch mitschuldig an der Unreinheit der Macht der Mächtigen, da er diese Macht mitbenutzt. „Denn auch er lebt ja auf dieser Welt, weil dieser Mächtige ihm den Daseinsraum gewährleistet und sichert."[67]

Schluß

Apologie der Macht? Apologie, wie man sie zuweilen aus dem Werk Gehlens herauszuhören meint? Nein — ganz im Gegenteil! Die Macht ist da, und — um ein Wort Reinhold Schneiders aufzugreifen — sie muß verwaltet werden.[68] Desillusionierung? Ja — wenn man der Illusion verfallen ist, wir lebten in der Eindeutigkeit, im Reich Gottes! Oder vorsichtiger: es sei ein Zustand der Geschichte denkbar, in dem das Böse überwunden ist.[69] Aber diese gefährliche Illusion, ich betone ausdrücklich: diese *gefährliche* Illusion übersieht nicht nur, daß der Mensch immer hinter seinem Wesen zurückbleiben wird, sondern auch: daß auf moralischem Gebiet das Fortschrittsdenken keinen Platz hat;[70] übersieht, daß das Böse im Hier und Jetzt einbrechen kann — ja immer wieder einbricht. Fortschritt ist möglich im Wissen und Bewußtsein dessen, was moralisch, was *un*moralisch ist. Aber das ist als solcher noch kein moralischer Fortschritt. Gewaltlosigkeit? Nicht als politischer Weg![71] Denn „die absoluten Pazifisten bedrohen den Frieden mehr, als wer damit rechnet, daß es Gewalt gibt und daß sie unvermeidlich ist, und darum gerade als existierend und nicht abschaffbar, nur immer asymptotisch versittlichbar" ist.[72] Daß diese asymptotische Annäherung der Machtanwendung an die auch *objektiv richtige* Machtanwendung durch die zunehmende Komplizierung menschlichen Daseins im Laufe der Geschichte eher unvermeidlich geringer als größer wird, ist ein anderes Problem. Zudem ist zu bedenken, daß z. B. der sogenannte gewaltlose Widerstand eines Gandhi ja sehr wohl Gewalt einsetzte, wenn auch keine physische.[73] Und der

---

[66] Vgl. hierzu auch die Überlegungen *C. Fr. von Weizsäckers* zum „tiefen Gegensatz zwischen reiner Moral und Religion": „Die Moral, die den Trost dieses Indikativs der Seligkeit nicht hat, muß fordern bis zum Unmenschlichen, oder sie belügt sich selbst. Nur der, der das Geschenk bekommt, den anderen und sich lieben zu können, kann eigentlich die moralische Forderung an eine Stelle setzen, wo sie lebendig macht und nicht tötet. Der rein Moralische kann ja sich nicht lieben, er haßt ja sich, gerade weil er an sich gebunden bleibt, und deshalb muß er von den anderen das Unerfüllbare verlangen, denn er kann nun auch sie nicht lieben" (Bergpredigt, Altes Testament und modernes Bewußtsein, in: Sie werden lachen — die Bibel. Überraschungen mit dem Buch, hg. *H. J. Schultz*, Stuttgart 1975, 13—20, 20).

[67] *B. Welte*, a. a. O. (Anm. 27), 59. — Vgl. dazu auch *K. Jaspers*, a. a. O. (Anm. 60), 319: „Ob der Mensch handelt oder nicht, in jedem Fall wird er schuldig." Vgl. auch seine Ausführungen zur Entscheidung in der Zeit, ibid., 381f.

[68] *R. Schneider*, Wesen und Verwaltung der Macht, Wiesbaden 1954, 25 u. 31; vgl. *H. Asmussen*, a. a. O. (Anm. 1), 15.

[69] Solche Reich-Gottes-Vorstellungen können ja auch in säkularem Gewande auftreten!

[70] Vgl. *W. Schüßler*, Zur Zweideutigkeit des Fortschritts, in: Deutsches Pfarrerblatt 87 (1987) 235—239.

[71] Vgl. *A. Strobel*, Macht und Gewalt in der Botschaft des Neuen Testamentes, in: Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute, hg. von *H. Greifenstein*, Hamburg 1978, 71—112, 110; *H. Plessner*, a. a. O. (Anm. 31), 128.

[72] *K. Rahner*, a. a. O. (Anm. 13), 498. „Es ist nicht gut", schreibt *R. Guardini*, „vor Wirklichkeiten zu tun, als ob sie nicht wären, denn dann rächen sie sich" (a. a. O. [Anm. 2], 114).

[73] Vgl. *H. Asmussen*, a. a. O. (Anm. 1), 16. Eine solche Machtlosigkeit wird dadurch zur Macht, daß sie Werte vertritt, die in sich selbst evident sind und die mit hohen sittlichen Qualitäten ihres Verteidigers verbunden werden. Dadurch wird der andere in die Lage versetzt, „entweder als Barbar zu handeln oder durch Anerkennung der in Rede stehenden Werte Großmut zu üben und dadurch dem Machtlosen sittlich ebenbürtig zu werden" (*R. Guardini*, a. a. O. [Anm. 28], 624).

Weg Jesu Christi? Dieser Weg ist immer nur möglich im Raum der Macht, d. h. fragmentarisch und paradox realisierbar. Das Hinausgehen *über* die Geschichte ist nicht möglich. Soll dieses Hinausgehen sich *in* der Geschichte ereignen — in irgendeiner kommenden —, so fehlt diesem die *echte* Transzendenz.
Allein im Lichte des eigenen Seins und des Seins-Selbst kann der Mensch diese brennenden Probleme lösen, kann er das Problem der Macht dem vagen Gerede, einem falschen Idealismus und auch dem Zynismus entziehen, die sich gewöhnlich hier breitmachen. Das „vereinfachte Denken in reinen Alternativen von positiven und negativen Werten"[74] ist damit endgültig überwunden.[75]

[74] Vgl. *M. Hättich*, a. a. O. (Anm. 23), 46. Auch *K. Jaspers* warnt hier vor der „falschen Alternative": „Entweder gewaltlos leben, nach dem Satz ‚nicht widerstehen dem Bösen' . . . oder die Gewalt . . . als Faktor in der Politik ergreifen, damit auch das Böse der Gewalt akzeptieren" und bemerkt dazu: „Beide Positionen sind logisch eindeutig, scheinbar konsequent und doch am Maßstab der dem Menschen gestellten Aufgabe ein Ausweichen . . . Immer sind die fixierten Einseitigkeiten ein Versagen" (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München [9]1988, 215f.).

[75] Also weder Thomas Morus noch der „Machiavellismus" ist für die Politik ein gangbarer Weg (vgl. *G. Ritter*, Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit, Stuttgart [5]1947, 205; *ders.*, Vom sittlichen Gebrauch der Macht. Fünf Essays, Bern [2]1961, 14—21).

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

Oberösterreichische
LANDESBANK
HYPO BANK
Die gute Hand fürs Geld

MANFRED SCHEUER

Selig, die arm sind

Die Spirituellen Beiträge dieses Jahrgangs unserer Zeitschrift sind dem Thema gewidmet: „Die Seligpreisungen — Wegweisung geistlichen Lebens". Der Verfasser ist Spiritual am Priesterseminar in Linz. (Redaktion)

„Ein König war krank und sagte: ‚Die Hälfte des Reiches gebe ich dem, der mich gesund macht.' Da versammelten sich alle Weisen und überlegten, wie man den König gesund machen könne. Doch keiner wußte wie. Nur einer der Weisen sagte, daß es möglich sei, den Herrscher zu heilen. Er meinte: ‚Man muß einen glücklichen Menschen ausfindig machen, dem das Hemd ausziehen und es dem König anziehen. Dann wird der König gesund.' Und der König schickte überall hin, daß man in seinem weiten Reich einen glücklichen Menschen suche. Aber die Beauftragten fuhren lange im ganzen Reich umher und konnten keinen Glücklichen finden. Nicht einen gab es, der zufrieden war. Wer reich war, war krank; wer gesund war, war arm; wer gesund und reich war, der hatte ein böses Weib, und bei dem und jenem stimmte es mit den Kindern nicht. Über irgendetwas beklagten sich alle. Aber einmal ging der Sohn des Königs spätabends an einer armseligen Hütte vorbei und hörte jemanden sagen: ‚Gottlob, zu tun gab es heute wieder genug, satt bin ich auch und lege mich nun schlafen. Was braucht es mehr?' Der Königssohn freute sich, befahl seinen Dienern, diesem Menschen das Hemd auszuziehen und ihm dafür so viel Geld zu geben, wie er wolle, und das Hemd gleich dem König zu bringen. Die Diener gingen eilends zu dem glücklichen Menschen hin und wollten ihm das Hemd ausziehen. Aber der Glückliche war so arm, daß er nicht einmal ein Hemd besaß."[1]

Selig, die arm sind, glücklich, die nichts haben? Sicher gibt es die Erfahrung, daß Geld allein nicht glücklich macht. Wird da aber nicht romantisch die konkrete materielle Armut theologisch und ideologisch überhöht? Werden da nicht die real Armen mit einem Trick in einen fernen Himmel vertröstet? Wird da nicht der Blick von den konkreten Gesichtern der Ausgebeuteten, Hungernden, Bettler, Süchtigen, Asylanten, Analphabeten, psychisch Kranken bewußt abgewendet? Dient da nicht die Seligpreisung der Prolongierung von Unrechtsverhältnissen, wird sie nicht zur naiven oder zynischen Komplizin eines unmenschlichen Kapitalismus, der seine eigene Kehrseite so gerne verleugnet? Welcher Arme ist mit der Seligpreisung gemeint?

Arm vor Gott

Für Matthäus ist es der Arme im Geiste, der Arme als Kind Gottes, der alles von Gott empfängt. Für das geistliche Leben ist damit gegen jede vorschnelle Moralisierung der Primat der Gnade, der Kontemplation und des Empfangens gesetzt. In diesem Sinne ist der Mensch kein geschlossenes, fertiges, in sich ruhendes Ding; er kann sich auch nicht in einem geschlossenen System, in Bastionen selbstgemachter Sicherheit fraglos ansiedeln. Auch eine monadisch und monologisch sich selbst setzende und verwirklichende Freiheit und Praxis ist damit aufgesprengt. Der Kerker einer starren, in sich geschlossenen und an sich selbst festhaltenden Identität wird geöffnet. Die Armut hebt den Monolog auf und öffnet den Menschen für den Raum der Freiheit, der Begegnung und der Gnade. Der

[1] *Leo Tolstoi*, Das Hemd des Glücklichen, zitiert nach: *Dietrich Steinwede*, Das Hemd des Glücklichen. Ein Arbeits- und Vorlesebuch: Märchen zur religiösen Erziehung, Gütersloh 1976, 120f.

Mensch bleibt in allem der Bedürftige, der dem je größeren Geheimnis Gottes ausgesetzt ist. So verstanden ist der Arme der „Hörige Gottes", der sich für Gott offen hält und Gott zur Verfügung steht. Die Armut im Geiste wird so zum existentiellen Gegengewicht gegenüber allen Götzen und Ideologien, die ja eine endliche Wirklichkeit zum Totalprinzip des Lebens erheben. Die Armut wird zur Krisis der goldenen Kälber des Habens, des Konsums, des Geldes, aber auch gegenüber Ideologien des Fortschritts und der reinen Machbarkeit. In der Armut im Geist stellt sich die Gottesfrage in letzter Radikalität, sie stellt vor die Alternative: Gott oder Götze.

Auch in menschlicher Interkommunikation ist der Mensch arm, d. h. verwiesen und bedürftig auf den anderen hin. Der Mensch wird am Du zum Ich, alles wirkliche Leben ist Begegnung (Martin Buber). In der Armut im Geist wird diese Differenz zwischen Ich und Du als Raum der Freiheit ausgehalten und nicht selbst- bzw. gewalttätig geschlossen. Sie ist die innere Form der Ich-Du-Wir-Gestalt menschlicher Freiheit.

Das Gegenteil dieser Armut im Geiste ist weniger der Reichtum als vielmehr die Hab-, Profit- und Machtgier wie auch die Selbstbeweihräucherung, der Stolz, die narzißtische Selbstbestätigung, die Inthronisation des Selbstbewußtseins, das dem Empfangen der Freiheit entkommen will. Auch Vereinnahmung und Beherrschung des anderen widersprechen der Armut im Geist, die eine Armut in Freiheit ist.

Armut im Geist ist in dieser Relationalität und Transzendenz des Menschen auch ein Modus der Zweckfreiheit und Selbstlosigkeit der Liebe. Sie ist die Läuterung von aller Verzweckung und von aller Tauschhaltung (do ut des) in der Beziehung zu Gott und Menschen.

„Solange der Mensch mit allen seinen Werken irgend etwas sucht von all dem, was Gott zu geben vermag oder geben will, so ist er diesen Kaufleuten (im Tempel, die von Jesus vertrieben werden) gleich. Willst du der Kaufmannschaft gänzlich ledig sein, so daß dich Gott in diesem Tempel belasse, so sollst du alles, was du in allen deinen Werken vermagst, rein nur Gott zum Lobe tun und sollst davon so ungebunden bleiben, wie das Nichts ungebunden ist, das weder hier noch dort ist. Du sollst gar nichts dafür begehren. Wenn du so wirkst, dann sind deine Werke geistig und göttlich, und dann sind die Kaufleute allzumal aus dem Tempel vertrieben, und Gott ist allein darin; denn dieser Mensch hat nur Gott im Sinn. . . . der ist wahrhaft frei und ledig aller Kaufmannschaft in allen seinen Werken und sucht das Seine nicht, so wie Gott ledig und frei ist in allen seinen Werken und das Seine nicht sucht."[2]

Hoffnung für die Armen

Während bei Matthäus die erste Seligpreisung den vor Gott Armen, den Armen im Geiste zugesagt wird, sind es bei Lukas einfach die Armen (Selig, ihr Armen), ohne daß diese Armut auf eine bestimmte Haltung hin beschränkt würde. Lukas zeigt in seinem Evangelium insgesamt eine große Sensibilität für die materiell Armen und Schwachen, für die Kleinen und Niedrigen, die Zerschlagenen und Vergessenen. Gottes Liebe gilt bei ihm vorrangig den Armen, Hungernden und den Ausgeschlossenen. Diese Option beruht auf keiner moralischen Höherwertigkeit oder besonderen Leistung der Armen, sie wurzelt in reiner Gnade. Den Armen wird Hoffnung geschenkt.

Ist nun diese Zusage von Zukunft eine zynische Vertröstung? Ist da Gott nicht letztlich der große Macher, der von oben herab am Ende alles richtet? Wird damit aber nicht die Geschichte menschlichen Leids zum bloßen Marionettentheater

[2] *Meister Eckhart*, Deutsche Predigten und Traktate (hg. und übersetzt von Josef Quint), München 1969, 154f.

degradiert, in dem Elend und Tod nur zum Scheine und eigentlich doch nicht so schlimm waren? Nicht wenige meinen, aus einer Solidarität mit den Leidenden und Opfern heraus, im Insistieren auf dem Wert und der Würde dieser Erde und dieses Lebens eine letzte universale Vollendung verweigern zu müssen. Zunächst kann man das Argument auch umdrehen. Ist es weniger zynisch, unter dem Vorzeichen der Solidarität die Armen in alle Ewigkeit arm, die Erschlagenen erschlagen, die Vergessenen vergessen, die Opfer für immer besiegt, die Toten tot sein zu lassen? Wird da nicht unter dem Schein von Humanität das Unrecht der in der Geschichte Siegreichen inthronisiert und der Tod als absoluter Herr eingesetzt? Solidarität und Kommunikation mit den Armen, Erschlagenen, Opfern und Toten läßt sich nur in der Hoffnung auf Gott durchhalten, der mit diesen etwas anfangen kann. Ohne diese Hoffnung würde an einem bestimmten Punkt die Solidarität aufgekündigt. In den Seligpreisungen wird den Armen von Jesus letzte Hoffnung, Sinn und Glück zugesagt.

Freilich haftet einer solchen Hoffnung wenn schon nicht der Vorwurf der falschen Vertröstung so doch das Vorzeichen des Triumphalismus an, in dem Gott das Leid doch nicht ganz ernst nimmt und von oben etwas kittet, was innergeschichtlich nicht zu lösen ist. Sören Kierkegaard hat diese Spannung zwischen Theodizeeproblem und Hoffnung auf Rettung scharf erkannt. Er versucht eine dichterische Annäherung:

Ein König liebt ein Mädchen niederen Standes. In ihm erwacht die Sorge, ob wohl das Mädchen dabei glücklich werden würde, ob es den Freimut gewinnen würde, sich niemals dessen zu erinnern, nämlich, daß er der König sei und sie ein Mädchen niederen Standes gewesen sei. Analog dazu ist es die Sorge Gottes, die Gleichheit mit dem Menschen zuwege zu bringen. Ohne diese Gleichheit bleibt die Liebe unglücklich. Die Einheit und Gleichheit ist nicht durch ein Emporsteigen zuwege zu bringen, sie muß, durch ein Herabsteigen versucht werden . . . Gott muß dem Geringsten gleich werden. Der Geringste ist aber der, wer andern dienen muß, also wird sich der Gott in der Gestalt des Knechtes zeigen. Es ist die Allmacht der beschließenden Liebe, das zu vermögen. So steht denn Gott auf der Erde, durch seine allmächtige Liebe dem Geringsten gleich. Die Knechtsgestalt war keine angenommene, sondern seine wahre Gestalt. „Deshalb muß Gott alles leiden, alles dulden, in der Wüste hungern, in Qualen dursten, im Tode verlassen sein, absolut dem Geringsten gleich — sehet, welch ein Mensch; denn nicht das Leiden des Todes ist sein Leiden, sondern dies ganze Leben ist ja eine Leidensgeschichte, und es ist die Liebe, die leidet, die Liebe, die alles gibt und die selbst Mangel leidet . . . Jede andere Offenbarung wäre für die Liebe Gottes ein Betrug."[3]

Kirche und Armut

„Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen. Christus Jesus hat, ‚obwohl er doch in Gottesgestalt war, . . . sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen' (Phil 2,6); um unseretwillen ‚ist er arm geworden, obgleich er doch reich war' (2 Kor 8,9). So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, ‚den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind' (Lk 4,18), ‚zu suchen und zu retten, was verloren war' (Lk 19,10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen."[4]

---

[3] *Sören Kierkegaard*, Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est (Ges. Werke Abt. 10), Düsseldorf 1960, 21f.

[4] LG 8; zur Armutsdiskussion vor, im und nach dem Vat. II vgl. *Aquinata Böckmann*, Die Armut in der innerkirchlichen Situation heute. Ein Beitrag zum Neuverständnis der Ordensarmut (Münsterschwarzacher Studien 25), Münsterschwarzach 1973.

Mit der Armut steht die Glaubwürdigkeit der Verkündigung des Reiches Gottes auf dem Spiel. Die Armut ist dabei nicht bloß Strategie oder Taktik, sie ist als Realsymbol für das Reich Gottes inhaltlich nicht von der Verkündigung in Wort und Zeugnis zu lösen. Fundamentalistische Trutzburgen und integralistische Machtpositionen gehen an der Nachfolge Jesu, an seinen Seligpreisungen vorbei. Wo Kirche nur noch als bürokratische Verwaltung funktioniert und in allem total abgesichert ist, verliert sie ihre Strahlkraft. Einer total verbürgerlichten dänischen Staatskirche des 19. Jh. gelten die sarkastischen Notizen S. Kierkegaards in seinem Tagebuch:

„In der prächtigen Schloßkirche tritt ein staatlicher Hofprediger, der Auserwählte des gebildeten Publikums, vor einen auserwählten Kreis von Vornehmen und Gebildeten und predigt gerührt über die Worte des Apostels: Gott erwählte das Geringe und Verachtete. Und da ist keiner, der lacht."[5]

Motivationen

Die Bergpredigt ist kein Normenkatalog, von dem deduktiv allgemeine Imperative für jeden Menschen abgeleitet werden könnten. Die Logik des Evangeliums ist eine „Logik der existentiellen Erkenntnis" (Karl Rahner). So ist die primäre Motivation für Armut individuell und epochal verschieden. Bei Ignatius von Loyola kommt die Konkretion der Lebensform aus dem Schauen auf Christus, aus der Zwiesprache mit dem Gekreuzigten. Es ist für ihn und die ersten Gefährten eine Grundanschauung, daß die Armut und die Auswirkung der Armut nur übernommen werden mit dem Blick auf Christus. In den Exerzitien leitet er an zu „schauen und zu erwägen, . . . dazuhin, daß der Herr in größter Armut geboren werde und am Ende von so vielen Mühen, von Hunger und Durst, von Hitze und Kälte, . . . am Kreuz sterbe, und das alles für mich".[6] Er will Christus „nachahmen im Durchhalten alles Unrechts und aller Schmähungen und aller Armut, sowohl der äußeren wie der geistigen".[7] Armut ist kein Wert in sich, der etwa in einer dualistischen Abwertung irdischer Güter wurzeln würde. Ignatius will arm sein, „wofern es nur zu Deinem größeren Dienst und Lobpreis gereicht" und wenn Gott ihn zu solchem Leben und Stand erwählt und aufnimmt.[8] Zudem macht er die Erfahrung, „daß ein Leben der evangelischen Armut uns fröhlicher, reiner und zur Erbauung der Nächsten geeigneter macht".[9] Bezugspunkte für die Armut sind also bei Ignatius der Wille Gottes, dem die absolute Priorität zukommt, der Dienst und Lobpreis (ein asketischer Prediger des Todes kann wohl nicht loben), Freude und Trost als Kriterien zur Unterscheidung der Geister und die „Auferbauung der Nächsten". Kriterium für die Lebensform ist also die Frage, ob sie zu einem Je-Mehr der Liebe befähigt.

Ausgangspunkt für die „Option für die Armen" in Teilen der lateinamerikanischen Kirche ist der Blick in die Gesichter von Campesinos, von Afroamerikanern, die gesellschaftlich an den Rand geschoben werden, von jungen Menschen ohne Platz in der Gesellschaft, von schlecht bezahlten Industriearbeitern, von Unterbeschäftigten und Arbeitslosen . . . Der

---

[5] *Sören Kierkegaard*, Die Tagebücher. 3. Bd. X (1849) Düsseldorf 1968, 227.
[6] *Ignatius von Loyola*, Die Exerzitien (übertragen von Hans Urs von Balthasar), Einsiedeln 1954, Nr. 117.
[7] Ebd. Nr. 98; vgl. auch *Charles de Foucauld*, Ouevres Spirituelles. Anthologie hg. von *D. Barrat*, Paris 1958, 106.
[8] *Ignatius von Loyola*, Die Exerzitien, Nr. 98.
[9] *Ders.*, Die Regel der Gesellschaft Jesu, zitiert nach: *Hans Urs von Balthasar*, Die großen Ordensregeln, Einsiedeln 1974, 340.
[10] Vgl. dazu *Emmanuel Levinas*, Dialog, in: ChGmG 1, 82.

Blick in diese Gesichter ist nicht neutral oder distanziert. Es ist keine besitzergreifende Wahrnehmung. Das unmittelbare „Auge in Auge", „von Angesicht zu Angesicht" beinhaltet eine Dringlichkeit und eine ethische Verpflichtung.[10] Die Wahrnehmung der Armut fordert die Analyse ihrer strukturellen Bedingungen. Mit Hilfe der sozialwissenschaftlichen Analyse und der biblisch-hermeneutischen Vermittlung kommt das Urteil, aus dem heraus die „Option für die Armen" getroffen wird.

Konkretionen

Armut im Sinne des Evangeliums kann nie nur „im Geiste" und bloß innerlich sein. Sie muß sich in einer Lebensform verleiblichen. Die Konkretion wird je nach persönlicher, gesellschaftlicher oder kirchlicher Situation sehr unterschiedlich ausschauen. Der Akzent kann z. B. auf der Askese (als Protest gegen den Konsumismus oder gegen die ökologische Zerstörung), auf der Solidarität mit den sozial Schwachen oder in der Gütergemeinschaft (als Gegengewicht zum postmodernen Individualismus) liegen. Jede geschichtliche Stunde bringt neue und jeweils andere Herausforderungen und Profilierungen der Armut mit sich.

„Nazaret"

Charles de Foucauld will Jesu Leben in Nazaret nachahmen. Darunter versteht er Jesu verborgenes Leben, die bescheidene handwerkliche Arbeit, die Zurückgezogenheit, das Schweigen, das Unverstandensein, die Krankheit, die Erniedrigung und die Armut, aber auch die Anbetung und die Nachtwachen im Gebet.[11] Nazaret ist das Symbol für die Gewöhnlichkeit des Lebens, die nicht ständig nach Sensationen, nach dem Applaus der Öffentlichkeit, nach Karriere und nach je Neuem aus sein muß. Nazaret steht für die Treue im Kleinen und Verborgenen, für das Aushalten der Endlichkeit und Begrenztheit, für die Selbstannahme in Kreatürlichkeit, im Geprägtwerden durch die eigene Herkunft und die Umgebung. In dieser Alltäglichkeit stecken viele Sackgassen, viel Vergeblichkeit und Mühe, der nicht durch Flucht und Ungeduld zu entkommen ist. Nazaret ist ein Gegenpol zu einem holistischen Ganzheitswahn, in dem der Mensch alles sein will, dabei aber den Boden unter den Füßen verliert.

Lebensstil

Das Evangelium ist nicht neutral gegenüber der Automarke, der Kapitalanlage, gegenüber Privilegien in Kirche und Gesellschaft, gegenüber dem Standard von Wohnung, Kleidung oder Urlaub. Es geht nicht um eine Verteufelung des Besitzes, auch nicht um Ressentiments oder um Neid gegenüber denen, die mehr haben. Es geht um den Abschied von Kultobjekten, um eine befreiende Einfachheit und Gelassenheit, in der ich habe, als hätte ich nicht (1 Kor 7). Und es geht um die Fähigkeit des Teilens der materiellen, kulturellen, beruflichen, geistlichen und geistigen Güter und Gaben. Dieses Teilen kann z. B. darin konkret werden, daß ich die Summe einer mir lieben Anschaffung (Bücher, Fernseher . . .) verdopple und dann wohl mir etwas gönne, aber ebensoviel verschenke. In irgendeiner Form sollte es für jeden Christen eine „Tuchfühlung" mit den Armen geben. Wenn sich einer gegen psychische und physische Not immunisiert, wenn einer keine Armen kennt, wenn er nie Anteil nimmt am Elend von Menschen, so ist ihm der Geist Jesu fremd.

[11] *Charles de Foucauld*, Entschlüsse aus der Stille, München—Zürich—Wien 1981, 178.

Option für die Armen

Gott selbst trifft eine Option für die Armen.[12] In Mt 25,31—46 führt Jesus „den Armen als Sakrament seiner Gegenwart" vor Augen. Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist auf den verschiedenen individuellen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und globalen Ebenen zu konkretisieren. Sie wird realisiert in leiblichen und geistigen Werken der Barmherzigkeit, in Caritas und Diakonie, kirchlicher Sozial- und Entwicklungsarbeit, in Kollekten und Hilfsmaßnahmen, in Solidaritätsaktionen, Güterausgleich oder in Selbsthilfegruppen, im prophetisch kritischen Einsatz für Menschenwürde, Freiheit und Gerechtigkeit auf nationaler und internationaler Ebene. Die Option für die Armen kann sich in der affektiven Solidarisierung mit den Armen in Freundschaft und Zuwendung, im Leben mit ihnen zeigen. Sie führt aber auch zum Protest gegen Elend, Repression und Unterdrückung und fordert die Verteidigung der fundamentalen Rechte. Armut als Elend ist in der biblischen Tradition ein bundestheologischer Skandal, den es aus der Welt zu räumen gilt. Die Option für die Armen, die sich den Auftrag zur Überwindung der Armut zu eigen macht, führt aber oft auch in den Schmerz und in die Unbegreiflichkeit des Kreuzes, in der es keinen Erfolg, keinen Lohn, keine Anerkennung mehr gibt und alles vergeblich und umsonst erscheint. Diese Spannung zwischen dem Auftrag zur Überwindung der Armut und dem Umsonst des Einsatzes in der Kreuzesnachfolge ist innergeschichtlich — auch um der Armen selbst willen — nicht einseitig zu lösen. Würde der Auftrag zur Überwindung der Armut an den innergeschichtlichen Erfolg gebunden, müßten zugleich Millionen von vergangenen Armen zum boßen Material gegenwärtigen Fortschritts degradiert werden. Das isolierte und fixierte Insistieren auf der Erfolglosigkeit des Kreuzes müßte die schöpferische Kraft menschlicher Freiheit und den Auftrag Jesu ausblenden.

[12] *Gustavo Gutiérrez*, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz, München—Mainz 1973, 268ff.



ERNST HENAU

Warum heiratet man kirchlich?

Theologische Überlegungen zu einer empirischen Untersuchung

Die Glocken dröhnen ihren vollsten Ton
und Photographen stehen knipsend krumm.
Es braust der Hochzeitsmarsch von
Mendelssohn.
Ein Pfarrer kommt. Mit ihm das Christentum.
Im Dome knien die Damen schulternackt,
noch im Gebet kokett und photogen,
indes die Herren, konjunkturbefrackt,
diskret nach ihren Armbanduhren sehen.
Sanft wie im Kino surrt die Liturgie
zum Fest von Kapital und Eleganz.
Nur einer flüstert leise: Blasphemie!
Der Herr. Allein, ihn überhört man ganz.
(Kurt Marti)

Dieses Gedicht „Hochzeit" von Kurt Marti gibt eine Erfahrung wieder, die bei Pfarrern oft den Eindruck hervorruft, sie seien eine Art Zeremonienmeister. Dieser Eindruck ist verständlich vor dem Hintergrund der Tatsache, daß es in allen Ländern einen großen Unterschied gibt zwischen der Anzahl derjenigen, die ihre Ehe in der Kirche einsegnen lassen, und der Anzahl derer, die regelmäßig an der Liturgie teilnehmen. Hieraus ergeben sich natürlich pastorale Probleme. Man kann ja die Frage stellen, was diese Menschen bewegt, ob etwa ihre Motive nicht im Gegensatz stehen zu dem, was die Kirche zu bieten hat. Wollen sie etwa ein Ritual anstelle eines Sakraments?
Mit diesen Problem setzt sich der Pastoraltheologe der niederländischen Universität Heerlen auseinander. Übersetzung aus dem Niederländischen: Wolfgang Kreilinger.

1. Vier Vorschläge aus Literatur und Praxis

In Literatur und Praxis findet man vier Vorschläge oder Handlungsmodelle, um der heutigen ambivalenten Situation entgenzutreten.

a) Rückzug

Der erste Vorschlag gleicht eigentlich einem institutionellen Rückzug. Man geht davon aus, daß in einer säkularisierten Gesellschaft, in der die Religion stark an den Rand gedrängt wird, die Kirche den Mut haben muß, für eine rigorose Pastoral einzustehen. Dies beinhaltet vor allem, daß die Glaubensgemeinschaft ihre Minderheitsposition akzeptieren muß und daß sie folglich die Sakramente (besonders Taufe und Eheschließung) nur mit denen feiert, die in der Lage sind, sie bewußt zu erfahren.

b) Verweis auf die Ziviltrauung

Während es sich bei der ersten Reaktion um eine institutionelle Option handelt, die mit der Wahl einer bestimmten sozialen Form des Kirche-Seins in Verbindung steht, dreht es sich nunmehr um eine individuelle Lösung konkreter Fälle. Wenn es an der Sicherheit über die rechte Motivation gebricht, versucht man die Heiratswilligen zu überzeugen, sich nur zivil trauen zu lassen. In bestimmten Fällen kann dies ein richtiger Ausweg sein, vor allem wenn es sich um Brautleute handelt, die nur wegen eines bestimmten gesellschaftlichen Drucks um eine kirchliche Eheschließung ansuchen.

c) Diversifikation des kirchlichen Angebotes

Ein dritter Vorschlag will das kirchliche Angebot ausweiten, wodurch man besser auf die reale Situation eingehen möchte. Man spricht in diesem Zusammenhang über drei Möglichkeiten: 1. Die Ziviltrau-

ung. 2. Ein Empfang des zivil getrauten Ehepaares in der Kirche mit einem einfachen Gebet, das allerdings noch keinen Austausch des Eheversprechens umfaßt. Dieser Empfang wird als eine katechumenale Etappe verstanden, die später in das Glaubensbekenntnis und die sakramentale Eheschließung einmünden kann. 3. Zum Schluß die sakramentale Eheschließung, die nur denen angeboten wird, die aus einem explizit christlichen Glauben heraus heiraten. Mit Genehmigung des Bischofs und unter theologischer Begleitung wurde in der Diözese Autun in Frankreich, genauer in der Gegend von Lugny, ein Experiment durchgeführt.[1] Als Bedingung für eine nicht-sakramentale Hochzeitsfeier wurden genannt: Zivilgetraut-Sein; die Unauflöslichkeit der Ehe anerkennen; das Einverständnis mit der Absicht, zusammen mit dem Priester die Glaubensbesinnung fortzusetzen, die eventuell in eine sakramentale Eheschließung im Schoß der Kirche einmünden kann.

d) Die Feier der Eheschließung „à la carte"

Eine große Zahl von Pfarrern entscheidet sich tatsächlich für eine pragmatische Lösung. An die Brautleute werden nicht allzu viele Forderungen gestellt. Aus Umfragen wird deutlich, daß diese Pfarrer bereit sind, in der Art sehr weit zu gehen, in der sie die Brautleute selbst die Feier gestalten lassen.[2] Man läßt sie sowohl aus kirchlich-biblischen als auch religiös-profanen Quellen schöpfen. Natursymbolik ohne christlichen Bezug wird geduldet. Man ist damit einverstanden, daß die Figur Christi keine zentrale Rolle in der Feier darstellt. Man toleriert, daß jeglicher Hinweis auf die kirchliche Einbettung fehlt und duldet eine idyllische und unrealistische Sprechweise über Liebe sowie sehr privatisierende Gefühlsäußerungen.

2. Ergebnisse einer landesweiten Untersuchung in den Niederlanden

Obige Lösungen gehen davon aus, daß die überwiegende Mehrheit der Brautleute nicht oder nur sehr wenig religiös motiviert sind. Sie lassen in Wahrheit nur zwei Möglichkeiten offen: entweder eine rigoristische Haltung, die die sakramentale Eheeinsegnung nur denen vorbehalten will, die etwas damit anfangen können und die der sakramentalen Dimension der Ehe zustimmen, oder eine offene Haltung, die keine Bedingungen stellt und vollständig oder zumindest größtenteils sich dem Verlangen der Brautleute angleicht. Um zu erfahren, ob diese Optionen eine adäquate Reaktion auf die konkrete Situation darstellen, sollte man die Frage nach der Motivation derjenigen stellen, die sich für eine kirchliche Eheschließung entscheiden. Es wurde darum 1982 unter Leitung des Verfassers eine umfangreiche Untersuchung begonnen über kirchliche Eheschließung und die dazugehörende Ehevorbereitung. Die Ergebnisse wurden 1988 veröffentlicht.[3] Zuerst wurde landesweit eine Fragebogenaktion bei Neuvermählten durchgeführt. Es gingen 697 Antworten ein, repräsentativ für die Heiraten in der römisch-katholischen Kirche. Diese Fragebogenaktion wurde anschließend ergänzt und vertieft mittels eingehender Interviews mit 16 jungen Ehepaa

[1] Vgl. L'expérience pastorale de Lugny, in: *M. Legrain* (Hg.), Foi et sacrement de mariage. Recherches et perplexiteś, Lyon 1974, 173—179.

[2] Vgl. *A. Scheer*, Peilingen in de hedendaagse huwelijksliturgie. Een orienterend onderzoek, in: Tijdschrift voor Liturgie 62 (1978) 259—317; *ders.*, Kanttekeningen bij de in- en uitwerking van een liturgieviering, in: Praktische Theologie 9 (1978) 155—162.

[3] *J. Pieper*, God gezocht en gevonden? Een godsdienstpsychologisch onderzoek rond het kerkelijk huwelijk met pastoraaltheologische consequenties, Nijmegen 1988.

ren. Den Befragten wurden 28 verschiedene Motive vorgelegt. Sie konnten dabei angeben, in welchem Maße jedes Motiv auf ihre eigene Eheschließung in der Kirche zutreffend war. Mit Hilfe einer Faktoranalyse wurde nach einer Struktur gesucht, einem Zusammenhang in den Antworten der Befragten. Hieraus wurde deutlich, daß man 4 Faktoren oder Basismotive bei der Entscheidung für eine kirchliche Eheschließung unterscheiden muß: die christlich-religiöse, die traditionelle, die kirchliche und die Stimmungs-Motivation. Eine nähere Betrachtung dieser Basismotivationen machte deutlich, daß die christlich-religiöse Motivation, die durchschnittlich auf 56% der Befragten zutrifft, einen mehr (spezifisch christlich) oder minder (allgemein religiös) differenzierten Hinweis auf das Transzendente darstellt. In dieser Basismotivation kommt zum Ausdruck, daß man seine Ehe in Verbindung bringen will mit „dem Höheren". Aus der Analyse wurde weiterhin sichtbar, daß die mehr allgemein-religiöse Sinngebung und die mehr spezifisch-christliche stark miteinander verwoben sind. Im Erleben durch die Brautleute gibt es offenbar keinen Unterschied zwischen den beiden Bedeutungs-Systemen. Die sozial-traditionelle Motivation umfaßt zwei voneinander zu unterscheidende Elemente: gesellschaftlichen Druck („weil viele andere Menschen das auch so machen" und „weil meine Eltern das so haben wollten") und Tradition („weil ich für Tradition bin" und „weil das eine gute Gewohnheit ist"). Die sozial-traditionelle Motivation scheint allein auf 25% der Befragten zuzutreffen. Die kirchliche Motivation betrifft hauptsächlich ein „weiter als wir zwei". Die Hochzeit wird an die Glaubensgemeinschaft angebunden. Auch die christliche Erziehung etwaiger Kinder sieht man in einem kirchlichen Rahmen ablaufen. Darüber hinaus hat Das-zur-Kirche-zugehörig-Sein auch eine sozial-ethische Komponente, insbesondere ein Gespür für Not und Elend in der Welt. Die Kirche trägt auch gesellschaftliche Verantwortung. Dieser Faktor trifft durchschnittlich auf 55% der Befragten zu. Die Stimmungsmotivation schließlich gibt an, daß die Atmosphäre ein für sie motivierender Faktor ist. Hier kommt zum Ausdruck, daß die Hochzeit in der Kirche festlicher, persönlicher und romantischer ist als die zivile Trauung. Bemerkenswert ist, daß die Festlichkeit und Romantik nur für die Hälfte der Brautleute bei der kirchlichen Eheschließung eine Rolle spielt. Dieser Faktor trifft nämlich lediglich auf 48% der Befragten zu.

3. Eine nuanciertere Betrachtungsweise

Aus diesen Untersuchungsergebnissen wird deutlich, daß die Mehrheit derjenigen, die sich für eine Eheschließung in der Kirche entscheiden, christlich-religiös motiviert ist (durchschnittlich 56%). Auch die kirchliche Motivation liegt unerwartet hoch (55%). Gleichzeitig ist es eine wichtige Feststellung, daß nur 25% die sozial-traditionelle Motivation als zutreffend erachten. Die kirchliche Eheschließung ist also für die Mehrheit der Brautleute kein inhaltsloses Geschehen, das nur noch durch sozialen Zwang und Tradition am Leben erhalten wird, sondern wird ganz solide unterstützt durch eine religiöse, christliche und kirchliche Sinngebung. Die innere (christlich-religiöse und kirchliche) Motivation ist wesentlich wichtiger als die äußerliche (sozial-traditionelle und Stimmungs-) Motivation. Ein anderes Ergebnis der Untersuchung bestätigt diese Schlußfolgerung: Wenn man den Brautleuten die Frage nach dem wichtigsten Beweggrund für die kirchliche Eheschließung vorlegt, so wird in 73% der Fälle ein religiöses, christliches oder kirchliches Motiv angegeben. Vor dem Hintergrund der Interviews können wir den

Inhalt der christlich-religiösen Motivation noch genauer angeben. Diese steht nämlich auf fünf Weisen in Verbindung mit dem Eingehen einer kirchlichen Ehe.

a) Gott als Hilfe, Schutz, Segen und Stütze

Die meisten Interviewpartner erwarten von Gott (auf die eine oder andere Weise) Unterstützung für das Gelingen ihrer Ehe. Das heißt allerdings nicht, daß man der eigenen Verantwortung aus dem Weg gehen möchte.

b) Der Glaube als Quelle von Werten und Normen

Für etwa die Hälfte der Interviewpartner gilt der Glaube und der Hinweis auf Jesus als Quelle von Werten und Normen, die klar machen, wie man sich für das Gelingen der Ehe einsetzten muß und wie man aus seiner Ehe heraus mit den Mitmenschen umgehen muß.

c) Die erste Begegnung weist auf ein Eingreifen einer höheren Hand hin

Mehrere Eheleute erzählen über ihre erste Begegnung in Begriffen wie: „Bestimmung", „wundersam", „vom Höheren gelenkt", „die Hand Gottes am Werk", „kein reiner Zufall".

d) Gott als Zeuge

Manche Brautleute nehmen Gott zum Zeugen für das Gelöbnis, das man sich gegenseitig macht.

e) Gott als Ursprung und Quelle der Liebe und des Lebens

Dieser Hinweis will sagen, daß Gott die Grundlage des Lebens darstellt und daß er es ermöglicht, daß zwei Menschen einander lieben. Hiervon ist die Hälfte der Befragten überzeugt. Hier ist noch anzufügen, daß das Motiv: „Ich habe kirchlich geheiratet, um Gottes Segen für meine Ehe zu erhalten ", mit 81% das höchste Ergebnis zeigt. Vor diesem Hintergrund müssen die Ausgangspunkte, die den eher rigoristischen Optionen, die wir oben beschrieben haben, zugrunde liegen, stark nuanciert werden. Vor allem die Entscheidung für einen institutionellen Rückzug der Kirche erscheint uns wenig realistisch. Dies umso mehr, als hierbei der volkskirchlichen Geschichte, deren Erben wir sind, nicht Rechnung getragen wird. Viele unserer Zeitgenossen, mögen sie auch nicht am organisierten christlichen Leben teilnehmen, betrachten sich selbst als Gläubige und als Christen. Soll man diese Menschen abschreiben? Die Entscheidung für eine Minderheitskirche, die nur aus bewußten Christen besteht, welche in der Lage sind, ihr Gläubigsein zu verantworten, d.h. in Worte zu fassen, würde bedeuten, daß man die sozialen Schichten bevorteilt, welche über die Gabe des Wortes verfügen. In vielen Fällen könnte es sich um eine echte soziale Diskriminierung handeln. Das „Auf-die-Ziviltrauung-Verweisen" kann in bestimmten Fällen eine Lösung sein, wenn überdeutlich wird, daß es an jeglicher religiösen Motivation mangelt. Über diese außergewöhnlichen Fälle hinaus ist aber diese Lösung unangemessen. Auch in dieser Hinsicht kann man nicht darüber hinwegsehen, daß wir Erben einer Geschichte sind, die wir nicht verleugnen können. Hier müssen wir auch darauf eingehen, daß manche Brautleute der kirchlichen Eheschließung einen höheren Wert wegen der dabei zu erwartenden Stimmung zuerkennen. Einer großen Anzahl Menschen erscheint die Ziviltrauung „kalt" und als „reine Verwaltungssache". Dies hängt mit ihrem Ursprung zusammen. 1791 erklärte ein Abgeordneter in der französischen Nationalversammlung anläßlich des Beschlusses über die Verbindlichkeit der Ziviltrauung, daß diese ein Vertragsabschluß sei wie jeder andere und daß es ebenso absurd

sei, hierbei Orgel zu spielen, wie bei der Auflassung eines Grundstücks oder dem Verkauf von Holz.[4] Obwohl man in diesem Zusammenhang vorsichtig sein muß, sollte man doch annehmen dürfen, daß manche Brautleute sich verschwommen bewußt sind, daß die Ehe eine (sakrale) Dimension besitzt, die nach einer Feier verlangt, in welcher diese Dimension in Wort und Symbol zur Sprache kommt. Hier kann sich die Glaubensgemeinschaft ihrer diakonischen Aufgabe nicht entziehen.

Die „Eheschließung in Etappen" stößt vor allem auf pragmatische Schwierigkeiten. Aus der Auswertung des Experiments von Lugny wird deutlich, daß man die Brautleute oft überschätzt. Viele haben nicht die Absicht, den Ritus über mehrere Jahre hin auszudehnen. Darüber hinaus wird eine solche Haltung auch als Diskriminierung aufgefaßt: sie wollen keine Feier, die, in ihren Augen, einen Ersatz darstellt.

Die laxe Haltung, die sich total den Wünschen der Brautleute gefügig macht und eine Hochzeitsfeier „à la carte" anbietet, kann man pastoral nicht verantworten. Diese Praxis läßt das Risiko entstehen, daß der institutionelle Aspekt der Eheschließung in Vergessenheit gerät oder auch die Entscheidungsschwelle, die durch die Feier der Eheschließung konstituiert wird, verniedlicht wird. Wir haben übrigens den Eindruck, daß man zu schnell den Schlußstrich zieht, bestimmte Menschen seien religiöse Analphabeten. Dies deshalb, weil man oft nicht in der Lage ist, bestimmte Signale der Brautleute zu empfangen und zu interpretieren. Zu diesem Eindruck kommt man notwendigerweise bei der Analyse der durchgeführten Interviews als Versuch, die Ergebnisse der Fragebogenaktion durch eine mehr qualitative Methode zu ergänzen.

4. Die Notwendigkeit der Hinnahme einer unvermeidlichen Ambivalenz

Klar ist, daß die Haltung, die man gegenüber der Einsegnung der Ehe annimmt, etwas mit der Einstellung zum Gläubigsein und zum Kirche-Sein in unserer Gesellschaft zu tun hat, auch mit der Auffassung vom Verhältnis zwischen Religion und Glaube und zwischen Sakrament und Glaube. Wenn man sich die Kirche vorstellt als eine Gemeinschaft bewußt gläubiger Menschen, die in einer differenzierten Gesellschaft nichts anderes als eine Minderheitskirche sein kann, dann wird es einem leicht fallen, nicht mehr länger auf das Verlangen von sehr vielen einzugehen, ihre Ehe in der Kirche einsegnen zu lassen, vor allem, wenn sie ansonsten wenig Kontakt mit der Glaubensgemeinschaft haben. Merkwürdig ist, daß man bei dieser Ansicht oft zur Auffassung neigt, wir stünden hier vor einem neuen Problem, so als wären wir ausgerechnet in unseren Tagen mit einem Mangel an Glaubensmotivation konfrontiert. Die neuere Geschichtsschreibung hat uns jedoch gezeigt, daß der Eindruck von einer umfassenden Übernahme der christlichen Glaubensüberzeugung in früheren Zeiten nicht realistisch war. Der frühere Konformitätsdruck, der ein äußerlich religiöses Verhalten bevorteilte, vernebelte das Fehlen inneren Angesprochenseins. Das Abbröckeln dieses Drucks hat zur Folge, daß die vorhandene Religiosität nicht mehr unter dem Schutz der Gesellschaft christlich oder auch kirchlich ist.

Die pastorale Haltung, die man gegenüber Brautleuten mit einem geringen Kirchenbezug einnehmen soll, wird auch von der Einstellung abhängen, die man zum Verhältnis zwischen Glauben und Sakrament hat. Die christliche zu er ein Bund, nicht

[4] Vgl. *F. Deniau* u.a., Foi et sacrement de mariage, Paris 1974, 153.

nur zwischen Mann und Frau, sondern noch mehr zwischen Gott und dem Ehepaar. Dieser letztere Bund ist unilateral in dem Sinne, daß Gott gibt und der Mensch empfängt. Nicht weniger als aus Gottes Bund mit Israel ergeben sich auch hieraus Pflichten für die Begünstigten. Die Annahme, ein Bund zwischen Gott und dem Brautpaar könnte zustande kommen, selbst wenn das Paar keinen Glauben an Gottes Handeln hat, ist ebenso absurd wie die Annahme, der Bund zwischen Jahwe und Abraham hätte auch dann geschlossen werden können, wenn letzterer sich geweigert hätte, zu glauben. Daß ein Ungläubiger kein Sakrament empfangen kann, daran besteht kein Zweifel. Soweit ist alles klar. Undeutlich wird es dort, wo die Frage positiv gestellt wird: Wie intensiv oder extensiv muß jemand glauben, damit er oder sie im Stande ist, ein Sakrament zu empfangen? In beiden Fällen ist eine genaue Antwort eigentlich unmöglich. Die innere Hingabe einer Person an Gott kann unmöglich mit menschlichen Maßstäben gemessen werden, obwohl ihr Fehlen doch festgestellt werden kann. Wenn die Ehekandidaten getauft sind und es bestehen Zweifel über ihren Glauben, so muß ihnen der Zweifel zum Vorteil gereichen. Gott verlangt von der Kirche nichts, was, menschlich gesprochen, unmöglich ist. Darüber hinaus sollte nicht der Eindruck entstehen, daß sakramentale Gnade eine Belohnung für den eigenen Entschluß darstellt. Das Sakrament ist vor allem ein Zeichen für die Tatsache, daß Gott jedem menschlichen Handeln mit seiner Gnade zuvorkommt und folglich zur Freiheit einer Glaubensentscheidung befreit (vgl. Gal 5,1). Eine rigoristische Pastoral erweckt auch den Eindruck, man ginge von der Unterstellung aus, der Ritus würde nicht mehr bewirken, als eine vorgegebene religiöse Erfahrung zu bestätigen, mit anderen Worten: nichts mehr beibringen als das, was man sich schon erworben hat. Psychologen haben inzwischen das Gegenteil bewiesen. Damit sind wir bei einem anderen Problem angelangt: Das pastorale Verhalten wird stark beeinflußt durch die Meinung, die man über das Verhältnis zwischen Religion und Glauben hat. Eines der wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung, die wir durchgeführt haben, ist ja die Feststellung, daß die allgemein-religiöse und die spezifisch-christliche Motivation miteinander verwoben sind. Wir finden, daß diese Feststellung nicht problemlos ist, aber bevor man auf die Ambivalenz eines solchen Zusammenhangs verweist, ist es unseres Erachtens notwendig, von der These auszugehen, die in der katholischen Theologie immer gegolten hat, daß die Religion im Hinblick auf den christlichen Glauben ein positives Element darstellt bzw. innerhalb dieses Glaubens einen selbständigen Platz einnimmt.[5]

Hiermit wird die erwähnte Ambivalenz zum positiven Ausgangspunkt einer „Evangelisierung" der allgemeinen Religiosität, die bei der übergroßen Mehrzahl der Brautleute vorhanden ist. Dies setzt voraus, daß wir ihre Erfahrungen ernst nehmen. Bedingung eines Dialogs ist dann nicht, daß der pastoral Verantwortliche seine eigene Erfahrung verleugnet oder seine eigenen Einsichten oder Meinungen preisgibt, sondern vielmehr, daß er die Erfahrungen der anderen von innen heraus zu begreifen versucht, vor allem ohne sie von vornherein gering zu achten oder herabzuwürdigen. Derart muß es möglich sein, an „anonyme" evangelische Werte anzuknüpfen, die induktiv aus ihrer Unbestimmtheit erweckt und erhellt werden können. Auch auf diese Art wird

[5] Vgl. *E. Henau*, Volksreligiosität und christlicher Glaube, in: Concilium 22 (1986) 286—292.

die dargestellte Ambivalenz bzw. der Widerspruch nicht aufgehoben. Wir sind davon überzeugt, daß wir lernen müssen, hiermit zu leben. Zu verlangen, diese Widersprüche allzu schnell zu überwinden, würde bedeuten, daß man die reale Situation unterschätzt. Wir stehen hier übrigens nicht vor einer gänzlich neuen Aufgabe. Wie wir weiter oben gesagt haben, hat es diese Ambivalenz im Laufe der Jahrhunderte immer gegeben. Diese Feststellung soll uns aber nicht daran hindern, weiter nachzudenken, um eine möglichst adäquate Antwort zu finden auf die Frage: Wie können Menschen mit einer geringen Beziehung zur Kirche auf eine pastoral möglichst verantwortliche Weise auf die kirchliche Eheschließung vorbereitet werden?

Reinhard Abeln/Emil Maier-F.

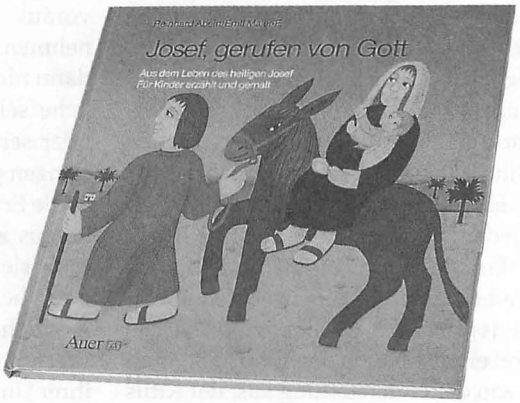
Josef, gerufen von Gott

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

FELIX BERNARD

Pastorale Aspekte eines Vorgespräches für den kirchlichen Eheprozeß

Es gehört zu den Hauptaufgaben des kirchlichen Diözesangerichtes, auf dem Prozeßweg zu untersuchen, ob eine gescheiterte Ehe nach den Normen der katholischen Kirche gültig zustande gekommen ist. Im Vorfeld eines möglichen Ehenichtigkeits- oder Ehedispensverfahrens wird mit den Interessenten in der Regel ein einmaliges Beratungsgespräch, das auch Informationsgespräch genannt wird, geführt. Bei einem solchen Gespräch geht es in erster Linie darum, zu erkunden, ob die Durchführung eines Ehenichtigkeits- oder Ehedispensverfahrens möglich und ratsam ist. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf den Ratsuchenden in solchen Gesprächen. Die nicht immer einfache Situation des Beraters soll hier nicht näherhin berücksichtigt werden. Der Verfasser wirkt als Offizialatsrat und Diözesanrichter am Bischöflichen Offizialat in Osnabrück. (Redaktion)

I. Zur Situation der Ratsuchenden

Diejenigen, die beim Bischöflichen Offizialat in ihrer Ehesache um ein Beratungsgespräch ansuchen, sind fast alle bereits zivil das zweite Mal verheiratet bzw. streben in Kürze eine zweite zivile Eheschließung an. Sie wollen aber auch noch einmal kirchlich heiraten. Spätestens bei den Traugesprächen mit den zuständigen Geistlichen werden die kirchenrechtlichen Komplikationen evident, denn eine zweite kirchliche Eheschließung ist im Falle einer kirchenrechtlich gültig geschlossenen ersten Ehe im allgemeinen nicht möglich. Die Seelsorger verweisen dann die Betroffenen an das Bischöfliche Offizialat oder an das Generalvikariat. Oft wird ihnen aber nur eine Telefonnummer des Offizialats oder Generalvikariats genannt, die sie wählen sollen. Verschiedene Seelsorger setzen sich erfreulicherweise auch persönlich für die Ratsuchenden beim Bischöflichen Offizialat ein und erklären ihnen in groben Zügen die kirchenrechtlichen Ehenichtigkeitsgründe und den kirchlichen Ehenichtigkeitsprozeß.

II. Zur Motivation der Ratsuchenden

Wie bereits gesagt, wollen die Anfragenden in der Regel ein zweites Mal kirchlich heiraten. Ihre Motivationen dafür sind recht unterschiedlich. Es lassen sich aber erfahrungsgemäß drei Gruppen von Ratsuchenden unterscheiden:

1. Eine nicht geringe Anzahl von Interessenten an einem kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren wollen ihre erste Ehe deswegen annullieren lassen, weil ihr zukünftiger Partner ein praktizierender Katholik ist und — auch aus gesellschaftlichen bzw. konventionellen Gründen — auf einer katholischen Eheschließung besteht. Die Anfragenden nehmen also die Prozedur eines Eheverfahrens nur für ihren neuen Ehepartner auf sich. Bei dieser Gruppe finden sich auch evangelische Christen, die zuvor mit einem evangelischen Partner verheiratet waren. (Da die evangelischen Christen ihre Ehe auf dem Standesamt begründen, erkennt die katholische Kirche in diesem Fall bereits die zivil geschlossene Ehe als Sakrament an.)
2. Eine andere Gruppe von Interessenten beabsichtigt eine Annullierung der Ehe aus ihrer katholischen Glaubensüberzeu-

gung heraus. Sie wollen „in Frieden mit Gott und der Kirche" in ihrer zweiten Ehe leben und ihren Kindern ein gutes Vorbild sein. Sie möchten wieder „offiziell" zu allen Sakramenten zugelassen sein. Die Anfragenden aus dieser Gruppe kommen vielfach bereits nach der Trennung bzw. der zivilrechtlichen Scheidung ihrer ersten Ehe zu einem Informationsgespräch. Sie haben dann meistens noch keinen neuen Lebenspartner, den sie heiraten wollen.

3. Eine dritte Gruppe von Ratsuchenden rekrutiert sich aus denjenigen, die eine Anstellung bei einer katholischen Einrichtung (Kindergarten, Schule, Krankenhaus, Caritas etc.) haben und deren Ehe gescheitert ist. Ihr Interesse an einer kirchlichen Annullierung der ersten Ehe besteht vielfach vor allem darin, nach beabsichtigter Wiederheirat ihren Arbeitsplatz in der Kirche zu sichern. Zu dieser Gruppe gehören auch geschiedene Christen beider Konfessionen, die eine Anstellung bei einer katholischen Institution anstreben.

III. Zum Verlauf des Vorgespräches

1. Phase

Die Ratsuchenden berichten — je nachdem wie lange sie schon von ihrem ersten Ehepartner getrennt leben bzw. geschieden sind — meist recht lebhaft, d. h. mit starken Emotionen vom Verlauf und dem Scheitern ihrer Ehe. In dieser Phase ist es wichtig und ratsam, die Betroffenen reden zu lassen und verständnisvoll auf ihre Lebensgeschichte, die meistens auch eine Leidensgeschichte ist, einzugehen.

Obwohl der oft sehr tragische Verlauf einer Ehe kaum Bedeutung für das kirchliche Eheverfahren hat, ist es für den seelsorglichen Ratgeber im Offizialat selbstverständlich, sich für diese erste Gesprächsphase ausreichend Zeit zu nehmen.

2. Phase

Da für ein Ehenichtigkeitsverfahren insbesondere der Zeitraum vor und zur Zeit der Eheschließung von Bedeutung ist, wird in einer zweiten Phase des Gespräches das Augenmerk auf diesen Zeitabschnitt gelenkt. Auch hier ist es wichtig, die Ratsuchenden spontan sprechen zu lassen. Durch gezieltes Nachfragen wird versucht, herauszubekommen, ob im konkreten Fall ein Ehenichtigkeitsgrund vorliegt.

3. Phase

Falls während des Gespräches ein Annullierungsgrund offengelegt werden konnte, wird nun dem Ratsuchenden erläutert, wie ein Ehenichtigkeitsverfahren abläuft und welche Schritte für das Einleiten eines solchen Verfahrens notwendig sind. Dabei sehen die Interessenten den Ehenichtigkeitsprozeß oft als ein äußerst aufwendiges Verfahren an, dem sie nur wenig Verständnis entgegenbringen können. Man kann in diesem Zusammenhang versuchen, ihnen das historisch gewachsene katholische Eheverständnis (Vertrag und Sakrament) zu erklären und auf den ehetheologischen Bedeutungswandel (Ehe als Bund) hinweisen. (Letzterer hat allerdings bisher auf das Ehenichtigkeitsverfahren wenig Einfluß gehabt.)

Problematisch wird die 3. Phase des Gespräches dann, wenn man einem Hilfesuchenden sagen muß, daß in seinem Fall nicht an ein Ehenichtigkeits- oder Ehedispensverfahren zu denken ist, weil dafür nach den Normen des katholischen Eherechts kein Grund vorliegt. Fast alle Betroffenen drücken dann deutlich ihre Enttäuschung darüber und über die Kirche aus. Einige verstehen nicht, wie die Kirche so hart und so „unchristlich" sein könne, wo doch Jesus die „Sünder" annimmt und den Menschen immer wieder eine Chance zum Leben gibt. Diese

Spannung läßt sich in diesen Gesprächen nicht auflösen. Es kann lediglich versucht werden, Perspektiven für den weiteren Lebensweg mit Gott und der Kirche aufzuzeigen. Dabei wird auch ausdrücklich empfohlen, sich mit einem Seelsorger (meistens ist das der zuständige Pfarrseelsorger) in Verbindung zu setzen, um mit ihm die besondere persönliche Situation zu besprechen. Der Seelsorger kann vielleicht helfen, daß auch der wiederverheiratete Geschiedene in der Gemeinde einen Lebensraum findet und dort angenommen wird. Jene Antragsteller, die ihren Glauben voll praktizieren wollen, stellen die Frage nach dem Sakramentenempfang im Falle einer Wiederverheiratung. Hier können verschiedene Orientierungshilfen gegeben werden (z. B. aus dem Würzburger Synodenbeschluß „Ehe und Familie", Kap. 3.5 und dem Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio", Nr. 84, vgl. auch „Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen", Beilage zu den Informationen des Pastoralamts der Diözese Linz vom April 1986).

IV. Allgemeine Gesichtspunkte für die Führung des Vorgespräches

Über die im vorausgehenden Abschnitt aufgezeigten Hilfen für den Ratsuchenden hinaus können abschließend noch einige allgemeine Gesichtspunkte für eine hilfreiche Gesprächsführung aufgezeigt werden.

Das Beratungsgespräch im Bischöflichen Offizialat ist für die Ratsuchenden eine Begegnung mit der konkreten Kirche, wenn man so will auch mit der „Amtskirche". So mancher Interessent zeigt zu Anfang des Gespräches gewisse Unsicherheiten (möglicherweise Schwellenängste), die sich aber in vielen Fällen durch ein freundliches Wort mindern lassen. Deshalb ist es wichtig, daß der Berater während des ganzen Gespräches

— die Person und die individuelle Situation der Ratsuchenden ernst nimmt und ihren Ausführungen aufmerksam und geduldig zuhört;
— die Aussagen der Ratsuchenden nicht moralisch bewertet;
— die Ratsuchenden nicht durch bohrende Fragen überfordert (vgl. c. 220 CIC);
— den Ratsuchenden das Gefühl vermittelt, daß sie in ihrer Lebenssituation von Jesus Christus und seiner Kirche angenommen sind.

Gerade wenn den Ratsuchenden nicht durch ein Eheverfahren geholfen werden kann, ihre persönliche Situation in Einklang mit der kirchlichen Disziplin zu bringen, bekommt die 3. Phase des Gespräches besonderes seelsorgliches Gewicht. Es sind dabei folgende Gesprächsziele im Blick zu behalten:

- die Ratsuchenden ermutigen:

— die Spannung zwischen dem Evangelium und der Begrenztheit kirchlicher Regelungen ertragen zu lernen;
— weiterhin auf das versöhnende und lebensbejahende Wort Jesu zu vertrauen;
— sich nicht aus der Gemeinde als Gescheiterte zurückzuziehen, sondern den Kontakt zur Gemeinde (weiterhin) zu pflegen;

- die Ratsuchenden aufrichten:

— als wiederverheiratete Geschiedene gelten sie nicht von vornherein als offenkundige und hartnäckige schwere Sünder (vgl. c. 915 CIC) und sind auch nicht exkommuniziert (viele sind nämlich irrtümlicherweise der Ansicht, sie seien durch die zivile Wiederheirat exkommuniziert);

- den Ratsuchenden aufzeigen,

— daß Gott mit jedem einzelnen Menschen seinen Weg geht und ihn nicht fallen läßt, gleich in welche schwierige Lebenssituation er gerät;
— daß auch jeder katholische Christ die Kompetenz der eigenen Gewissensentscheidung für seinen Lebensweg hat.

Das aktuelle theologische Buch

Jesus von Nazaret — Botschaft und Geschichte

Da zum Zeitpunkt des Erscheinens dieser Rez. der anzuzeigende Band[1] wohl schon im Bücherregal vieler Seelsorger, Religionslehrer und Theologiestudenten stehen wird, versteht sich diese Besprechung als Einladung, *das Buch auch wirklich zu lesen, zu studieren:* Es lohnt sich zweifellos! G. bietet eine Summe der neueren Jesusforschung, wobei die Suche nach dem historisch-kritisch erkennbaren Profil des Jesus von Nazaret, seinem Wirken und Selbstverständnis intensiv mit der bibeltheologischen Frage nach dessen Bedeutsamkeit gekoppelt ist.

Im ersten Kapitel wird nach einem Rückblick in die Entwicklung von der alten Leben-Jesu-Forschung hin zu den neueren Ansätzen und Entwürfen eine instruktive *methodische Offenlegung* (22—34) geboten, wobei Grundlegendes zur Art der evangelischen Überlieferungen und ihrer historischen Auswertbarkeit und theologischen Intention gesagt wird (Stichworte: Einzelüberlieferungen; christologischer Osterglaube als Gestaltungsfaktor der Erzählungen; Kriterien der historischen Rekonstruktion). Dann folgen vorbereitende Kapitel zur *politischen, sozialen und religiösen Lage* im zeitgenössischen Israel und der Versuch, das wenige, was wir über die Zeit Jesu *vor seinem öffentlichen Auftreten* (Geburt, Familie, Kindheit, Verhältnis zu Johannes dem Täufer) wissen können, zusammenzutragen. — Es folgen die zentralen Abschnitte über Jesu Botschaft und Wirken: seinen Glauben an die *kommende Herrschaft Gottes.* Diese ist Mittelpunkt und Grund für seine Gleichnispredigt und für sein heilendes und befreiendes Tun. Interessant dabei der Abschnitt, der die Frage stellt, wie Jesus das Kommen des Reiches in den konkreten Zeitdimensionen Gegenwart und Zukunft bewertete (141—157). Nach der Darstellung der von der Basileia-Erwartung geprägten *Lebensform der Jesusbewegung* (heimat- und besitzloses Wanderpredigertum, Berufung, Nachfolge) und der Frage nach den *Adressaten* seiner Tätigkeit (Ansage des kommenden Reiches an das Gottesvolk Israel) werden die zentralen Punkte der *ethischen Weisung* Jesu zusammengefaßt. In einem eigenen Kapitel kommt die *Sendungsautorität Jesu* zur Sprache, wobei durch die nachösterlichen christologischen Titel (Menschensohn, Messias, Gottessohn) hindurch zum Selbstverständnis Jesu selbst zurückgefragt wird, das sich wiederum in seinem vollmächtigen Verkünden und Praktizieren der anbrechenden Gottesherrschaft erkennen läßt (Stichwort: implizite Christologie). Schließlich zeigt G., wie die Predigt und Praxis Jesu den Konflikt mit der religiösen und politischen Autorität hervorrief und zeichnet das *Schicksal Jesu in Jerusalem* nach, wobei vor allem die Informationen zur jüdischen und römischen Rechtslage und Urteils- bzw. Hinrichtungspraxis aufschlußreich sind. Ein — sehr kurzes — *„österliches Nachwort"* steht am Schluß.

Was an diesem Buch insgesamt auffällt und es jedenfalls höchst lesenswert macht, ist die Tatsache, daß der Autor praktisch *die gesamte synoptische Jesusüberlieferung* unmittelbar und textlich vor dem Leser ausbreitet: Mit wenigen Strichen werden in diesen Kurzkommentierungen jeweils die Fragen nach der ältesten Traditionsgestalt und nach der historischen Authentizität skizziert, wobei sich G. stets um „Positionen der Mitte" bemüht und vor allem darum, seine Darstellung der Taten, Worte und Intentionen Jesu nicht von exegetischen Detailentscheidungen, die immer diskutabel sein werden, abhängen zu lassen. Deshalb ist versucht, das Verständnis der evangelischen Einzelüberlieferungen auf die Mitte der jesuanischen Predigt und Praxis hin-

[1] GNILKA JOACHIM, *Jesus von Nazaret.* Botschaft und Geschichte. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband 3). Herder, Freiburg 1990 (331). Geb. DM 70,—.

zuordnen: *auf das anbrechende Reich Gottes* als heilvolles und herausforderndes Kommen der unerhörten Zustände nach Gottes Willen. — Zweifellos sind mit einem solchen Vorgehen im einzelnen auch ernste, vor allem methodologische Probleme verbunden, wenn exegetische Einzelentscheidungen oft recht schnell in Funktion eines allgemeinen Darstellungsparadigmas — so berechtigt dies im ganzen auch sein mag — getroffen werden. Insgesamt vertraut man sich aber der Führung des Autors bei dieser *tour d'horizon* durch die evangelische Jesusüberlieferung gern an, auch wenn man im Einzelfall hinter die von G. angenommene Authentizität mancher Wort- oder Erzählüberlieferung seine Fragezeichen machen möchte.

Die Perspektive und die Ergebnisse der neueren soziologisch orientierten Exegese, die versucht, typische Verhaltensmuster und Aussagen der Jesusbewegung in Zusammenhang mit Phänomenen der zeitgenössischen Gesellschaft zu bringen (Stichwort: Lebensform Jesu und der Jünger als Reflex der verbreiteten sozialen Entwurzelung im Palästina des ersten Jahrhunderts), werden *vorsichtig* angenommen. Doch scheint mir, daß dies in größerem Ausmaß geschehen könnte: Vor allem etwa im sechsten Kapitel (*Jünger, Nachfolge, Lebensstil:* 166ff, bes. 171f.179), wo m. E. das *soziale Substrat* der Außenseiter-Lebensform Jesu stärker betont werden sollte. (Weitere Beispiele: „Schwurverbot", 218f; „Staatskritik", 238ff). — Meisterlich scheinen mir neben vielem anderen die theologisch dichten, keineswegs verharmlosenden Überlegungen zur Frage der Realisierbarkeit der jesuanischen Radikalforderungen (233ff) oder die kurze Auslegung von Lk 12,8 bezüglich der Frage, ob sich Jesus selbst für den „himmlisch-richterlichen Menschensohn" gehalten hat (265f).

Insgesamt also eine — bewältigbare — „Pflichtlektüre" für historisch, exegetisch und theologisch Interessierte. Die Register erlauben eine selektive Weiterbenützung der vielen Kurzkommentierungen nach der Erstlektüre, wobei für viele Benutzer deren systematische Hinordnung auf die zentrale Reich-Gottes-Botschaft und ihre logische Einordnung in ein Gesamtbild des Jesus von Nazaret hilfreich bleiben werden.

Linz *Christoph Niemand*

Seelsorge: Heilen und heil werden

Die Pastoralpsychologie als Grunddimension praktisch-theologischer Arbeit

Den einen erscheint sie als Allheilmittel, den anderen als Wurzel allen Übels: Immer noch „spaltet" die Psychologie Seelsorger, Theologen und Verantwortliche in kirchlichen Leitungspositionen. Von den einen werden „Seel-Sorge" und „Psycho-Therapie" oft noch als widersprüchliche und deshalb einander ausschließende Zugänge zum Menschen gesehen (dies im übrigen nicht nur von manchen Seelsorgern, sondern auch von nicht wenigen Psychotherapeuten). Andererseits wird „die Psychologie" als „Allheilmittel" zur Rettung verloren empfundener pastoraler Kompetenz und mangelnder Erfolgserlebnisse eingestuft, und viele Seelsorger erwarten von ihr Rezepte und Methoden zur Verbesserung ihrer als unbefriedigend erlebten Praxis. Beide Anschauungen verkennen die Beziehung zwischen den beiden Disziplinen (Theologie und Psychologie) und ihren praktischen Teilbereichen (Pastoral und Psychotherapie) gründlich. Umso mehr tut sachliche, leicht zugängliche, wissenschaftlich fundierte und dennoch gut lesbare Information zum Thema not.

Vielleicht ist es auch bezeichnend, daß es so lange gedauert hat, bis — nach einer Unzahl von Monographien — nun ein echtes Handbuch der Pastoralpsychologie erscheinen

konnte.[1] Jetzt sind im selben Jahr vom selben Autor gleich zwei Bücher zum Thema herausgekommen. Neben einem als Lehrbuch veröffentlichten und von einem Autor selbst „durchkomponierten" wissenschaftlichen Werk[2] hat der in Passau und Wien lehrende „Reisende in Sachen Pastoralpsychologie" (Selbstbeschreibung) mit dem hier zu besprechenden „Handbuch" einen Sammelband vorgelegt, einen Sammelband in mehrfacher Hinsicht: thematisch, ökumenisch — nicht nur konfessionell, sondern auch hinsichtlich der theologischen und insbesondere der psychologischen Positionen und psychotherapeutischen Schulen — und auch was die hier versammelten Autoren betrifft. Das ist auch gleich ein Hinweis auf Vorzüge und (wohl unvermeidbare) Schwächen eines solchen Unterfangens, deren sich der Herausgeber bewußt ist. Der Vorteil eines solchen Sammelbandes liegt darin, daß man wenigstens ansatzweise einen Überblick über die diversen Richtungen, Trends und Möglichkeiten dieser Disziplin erhält.

Absicht des Handbuchs ist es, eine „Handreichung" zu sein (S. 17), das heißt zunächst, die Seelsorgerinnen und Seelsorger in knapper und präziser Weise über die verschiedenen Gebiete der Pastoralpsychologie zu informieren und Gelegenheit zur Orientierung zu bieten, und zwar in einer Weise, die die Ergebnisse für den Praktiker möglichst direkt fruchtbar werden läßt. Das ist mit Sicherheit gelungen. (Den zweiten Anspruch, damit für die Betroffenen zugleich auch „die Idee eines Kompetenz- und Identitätszuwachses" [ebd.] zu verbinden, hat der Herausgeber selbst gleich viel vorsichtiger formuliert. Ob dies von Erfolg gekrönt ist, muß wohl jeder einzelne für sich selbst beurteilen.)

Die Pastoralpsychologie, wenn auch eine vergleichsweise junge, doch längst eine eigenständige praktisch-theologische Disziplin, umfaßt inzwischen ein sehr breites Themengebiet. Dabei haben die Rückwirkungen auf ihre Mutterdisziplin, die Pastoraltheologie, inzwischen nicht unerhebliche Ergebnisse gezeitigt. Auch dies — das Selbstverständnis der Pastoralpsychologie als praktisch-*theologischer* Disziplin und nicht als Anwendungs- oder gar Hilfswissenschaft einem breiten Leserkreis deutlich zu machen — ist ebenso durchaus gelungen, wie deutlich wird, daß sich die Pastoralpsychologie nicht auf Gesprächsführung und Gruppenarbeit beschränkt, sondern in allen Grundvollzügen christlicher Gemeinde, besonders auch in Verkündigung und Liturgie ihren festen Platz hat.

Das Buch besteht aus drei Teilen: Im ersten Teil werden nach der Geschichte der Pastoralpsychologie (H. Pompey) die Grundlagen der Disziplin dargestellt. H. Wahl zeigt in einem ausgezeichneten Beitrag, daß die Pastoralpsychologie nicht nur ein Teilgebiet, sondern eine Grunddimension der Praktischen Theologie ist. H. Brunner gibt eine knappe Einführung in die Menschenbilder der Psychologie und Psychotherapie, wobei er bemüht ist, wenigstens anzudeuten, worin ihre Herausforderung an das christlichen Menschenbild besteht. Ch. Kolbe spürt dem Religionsverständnis bei Freud, Jung und Frankl nach. Mit dem Verhältnis zwischen Psychotherapie bzw. Beratung und Seelsorge setzt sich L. Wachinger auseinander, und P. M. Zulehner geht kurz auf deren (kirchen)soziologische Dimensionen ein.

Der zweite Teil widmet sich der Person der Seelsorgerin bzw. des Seelsorgers, ausgehend von deren einschlägiger Aus- und Fortbildung: J. Scharfenberg skizziert pastoralpsychologische Kompetenz aus seiner psychoanalytischen Sicht. A. J. Hammers beschreibt nicht nur allgemein Grundlagen, Ziele und Methoden der pastoralpsychologischen Seelsorge-Ausbildung, sondern auch konkret sein Trierer Modell. Der aus der Gestalttherapie kommende und nunmehr der aus ihr weiterentwickelten Integrativen Therapie verpflichtete K. H. Ladenhauf beschreibt deren Konzepte, ihre pastoralpsychologische Rezeption und das von ihm entwickelte Grazer Modell eines Hochschulkurses zur pastoralpsychologischen Weiterbildung. Der pastoralen Praxisberatung und Supervision, orientiert an der Themenzentrierten Interaktion Ruth Cohns (TZI),

[1] BAUMGARTNER ISIDOR (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie.* Friedrich Pustet, Regensburg 1990. (644). Ln. DM 78,—, öS 608.50.

[2] *I. Baumgartner,* Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf 1990.

ist ein Kapitel von N. Baßiere gewidmet. K. Schaupps Beitrag beschreibt anhand eines Persönlichkeitsmodells den Stellenwert der Motivation für den pastoralen Beruf. Auf die Geschlechterdifferenz und ihre Bedeutung für die Identität sowie die Bedeutung von Erwartungen geht J. Heyer näher ein. W. Müller widmet sich der Bedeutung von Lebenskrisen zur (pastoralen) Identitätsentwicklung. Über Gebet und Meditation als Wege dorthin und damit als Chancen zur Überwindung der eigenen Entfremdung schreibt E. Schulz.

Der dritte und ausführlichste Teil ist den „Orten christlich-kirchlicher Praxis" und damit der praktischen Relevanz der Pastoralpsychologie gewidmet. Die in diesem Teil zusammengefaßten Beiträge machen die Bedeutung der Pastoralpsychologie auch für Bereiche deutlich, die über das Themenfeld Beratung hinausgehen. Zum Abschnitt über die Koinonia („Gemeindeaufbau") schreiben H. Steinkamp zur Gruppe als Ort gemeindlicher Glaubenserfahrung und damit zum Verhältnis von Gemeinde und Gruppe, K. Berkel über die Organisationspsychologie der Gemeinde als notwendiger Ergänzung zu einem zu einseitig individualistisch-psychologischen Ansatz und F. Lummer über Gemeindeberatung als einem vermittelten Ansatz zur Selbsthilfe und Neuorientierung der Gemeinde durch einen von außen kommenden Berater. Die beiden folgenden Abschnitte sind der Diakonia gewidmet: Im Abschnitt „Seelsorgliche Begleitung in Lebensfragen" schreiben U. Rauchfleisch zum Thema Bewältigung von Schuld, H. van de Spijker über Geschlechtlichkeit, T. U. Schall über Seelsorge bei Partnerschafts- und Familienkonflikten, M. Blasberg-Kuhnke über Altenpastoral und J. Schwermer über Seelsorge an den Lebenswenden (Heirat, Geburt und Tod). Der dritte Abschnitt widmet sich der „Heilenden Seelsorge in Krankheit" mit Beiträgen von A. Heller über Krankenhausseelsorge, G. Mayer über die Möglichkeiten pastoraler Begleitung bei seelischer Krankheit und H. Hark über religiöse Neurosen. Der vierte, der „Verkündigung — Martyria" gewidmete Abschnitt enthält einen Beitrag von H. Lemke über Verkündigung im seelsorglichen Gespräch, von H. Poensgen über das Verhältnis von Verkündigung und Pastoralpsychologie anhand der Beispiele Predigtanalyse und Bibelauslegung sowie von U. Bubenheimer über das Bibliodrama. Im letzten, die Liturgie betreffenden Abschnitt finden sich Beiträge über die heilenden Dimensionen der Sakramente (I. Baumgartner ausgehend von der Symbolpsychologie) und des Kirchenjahres (G. Kreppold).

Eine ausführliche Bibliographie und zwei Register bieten weitere Orientierungshilfen und ermöglichen das rasche Finden gesuchter Informationen.

Es ist schwierig, einem so umfassenden Werk auch nur einigermaßen gerecht zu werden. Die folgenden kritischen Einwände sollen an ausgewählten Fragen aufzeigen, was man in diesem Handbuch vielleicht suchen würde, aber nicht findet — wohl wissend, daß in einem Handbuch nicht alles zum Thema Gehörende gefunden werden kann.

Man vermißt etwa eine explizite Darstellung der verschiedenen Zugänge zur Pastoralpsychologie, der verschiedenen theologischen Ansätze, diese Wissenschaft zu treiben. Man kann diese Ansätze zwar indirekt bei einzelnen Autoren „herausfiltern" (nur selten sind sie auch direkt dargestellt, wie etwa bei Scharfenberg). Doch hätte hier ein Kapitel über die Ansätze der namhaftesten Pastoralpsychologen der Gegenwart aus beiden Konfessionen dem interessierten und mit vielen Einzelschriften konfrontierten Leser Orientierung bieten können.

Ebenso fehlt zusätzlich zur ohnehin schon sehr knappen Darstellung der Menschenbilder der verschiedenen psychologischen und psychotherapeutischen Schulen durch Brunner die kritische Diskussion dieser Anthropologien, mit denen die Auseinandersetzung der einzelnen Pastoralpsychologen erfolgt. Dies könnte, zwar nicht beim einzelnen Beitrag, aber vielleicht im Gesamt des Buches den Gedanken an Äquidistanz oder gar Standpunktlosigkeit aufkommen lassen.

Daß sich keine systematische Darstellung der wichtigsten psychologischen und psychotherapeutischen Richtungen der Gegenwart findet, ist, soll ein solches Buch nicht ins Uferlose gehen, verständlich. Das Thema ist vielmehr, je nach Autor, in vielen Einzelkapiteln enthalten (wodurch allerdings auch Mehrgleisigkei-

ten nicht vermieden werden können — vgl. etwa die Darstellung des Ansatzes von Carl Rogers bei Schall, Schwermer, Lemke). Sucht man jedoch Konkretes zum Dialog zwischen der Theologie und diesen einzelnen Richtungen als solchem, muß man Baumgartners anderes Werk heranziehen: Dort ist der Dialog systematisch dargestellt — ein Dialog, der ja nicht global zwischen *der* Theologie und *der* Psychologie vor sich geht, sondern immer durch bestimmte, mehr oder weniger einer theologischen und einer psychologischen Position (und seien dies eklektische Positionen) verpflichteten Personen stattfindet; im Handbuch ist er zwar implizit enthalten (und auf S. 18 programmatisch gefordert), doch zur schwierigen Frage, vor der viele Praktiker stehen, mit welcher Psychologie sie sich denn nun einlassen sollen, möchten sie es nicht vom Zufall, sondern von persönlichen und theologischen Überlegungen abhängig machen, wo sie „einsteigen", finden sie hier nur entsprechende hilfreiche Hinweise schwerer.

Die Psychotherapie ist (im Gegensatz zur Theologie) jung und noch nicht in einem Stadium, in dem eine integrative Zusammenschau der einzelnen Richtungen möglich ist; sie ist als Gesamtdisziplin dem Stadium des „Jagens und Sammelns" näher als dem des arbeitsteiligen Forschens und des systematischen Diskurses. Die diversen Schulen haben zwar teilweise einen hohen Standard erreicht, entwickeln sich aber weiterhin nebeneinander, nur in geringem Ausmaß findet eine schulenübergreifende Auseinandersetzung statt; selbst in grundsätzlichen Fragen herrschen oft konträre Ansichten vor. Laufend entstehen neue Richtungen (deren Darstellung im Handbuch völlig fehlt; dabei wäre z. B. der aktuelle „spiritualistische" und „mystische" Trend pastoral wie theologisch sehr bedeutsam und auch gebührend kritisch zu betrachten). Dies vermittelt dem Nichtfachmann einerseits ein verwirrendes Bild und verleitet ihn andererseits zu einem „(Pseudo)-Eklektizismus": eine passende Methode hier, ein einleuchtendes Modell dort. Der anthropologische Hintergrund und die Konsequenzen daraus bleiben oft auf der Strecke.

Natürlich kann man Eklektizismus auch anders verstehen, im Sinne eines nichtdogmatischen Verhaftetseins an eine „Konfession" oder Schule, und der Herausgeber, der sich selbst als Eklektiker versteht, ist von einem derartigen undifferenzierten Selbstverständnis sicher weit entfernt. Aber der Vorteil, den eine Nebeneinanderreihung verschiedener Ansätze in einem Handbuch bringt, nämlich die Vermeidung von Einseitigkeit und die Erweiterung von Information, hat auch leicht den Nachteil, daß sie auf denjenigen, der Orientierung sucht, verwirrend oder nivellierend wirken kann, wenn sie nicht ausführlich kritisch reflektiert wird. Dieses Dilemma läßt sich jedoch in *einem* Buch sicher kaum befriedigend lösen.

Trotz solcher Einwände ist dem Herausgeber nicht nur das beabsichtigte Ziel einer „Handreichung" für tätige und angehende Seelsorger in hohem Ausmaß gelungen. Der in der Praxis stehende Seelsorger wird zu nahezu jedem seiner pastoralen Aufgabengebiete Hilfreiches an Grundinformation und weiterführender Literatur finden. Entsprechend seiner Absicht vermeidet das Buch „oberflächliche Rezeptologie" (S. 18), ist aber mit Sicherheit eine gelungene Hilfe zur kognitiven, sowohl psychologischen wie theologischen Verarbeitung von (etwa in einschlägigen Seminaren oder Fortbildungskursen) Erlebtem und Erlerntem. Insgesamt läßt das Handbuch die therapeutische Dimension des Glaubens (wieder)entdecken und lädt gerade dadurch auch subtil und unaufdringlich zur Selbstreflexion beim Leser an. Es ist zu hoffen, daß die Lektüre einschlägig noch unerfahrene Leser dazu zu (ver)führen vermag, sich selbst auf die beschriebenen Prozesse und Erfahrungen einzulassen. Einer der Verdienste des Buches ist nämlich auch, deutlich aufzuzeigen, daß personales Lernen durch Erfahrungen in Beziehungen einen festen Platz in der Aus- und Fortbildung der Seelsorger haben muß.

Das Buch eignet sich nicht zuletzt wegen seiner Stoffülle auch als Nachschlagewerk für den in Forschung und Lehre tätigen Wissenschafter und ist somit auch ein wichtiger Beitrag zur Fortentwicklung der Pastoralpsychologie selbst.

Wien *Peter F. Schmid*

Thema: Byzantinische Liturgie

SOPHIA

Michael Kunzler

Wir haben das wahre Licht gesehen

Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie



Paulinus-Verlag

Michael Kunzler

Wir haben das wahre Licht gesehen

Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie

SOPHIA. Quellen östlicher Theologie, Band 27

336 Seiten, kart., 39,80 DM
ISBN 3-7902-1450-7

Für die nach tieferer Erkenntnis des Glaubens Suchenden ist dieses Buch geschrieben worden. Es wendet sich an Leser, die erkannt haben, daß das Kennenlernen fremder liturgischer Ausdrucksformen immer auch eine religiöse Bereicherung, ein Zunehmen an Gotteserkenntnis und an Erleben der göttlichen Herrlichkeit ist.

Mit Begeisterung berichten gläubige Menschen von ihren Begegnungen mit dem östlichen Christentum. Woher kommt die Faszination, die vom christlichen Osten ausgeht? Was hofft man, insbesondere in der byzantinischen Kirche und ihrer Liturgie zu finden, was man andernorts vielleicht vergebens sucht? Hat das Interesse an ostkirchlichen Themen vielleicht mit einer gewissen Ratlosigkeit über die Lebens- und Glaubensstile des Abendlandes zu tun?

PAULINUS VERLAG

Besprechungen

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

ZUM SCHWERPUNKT

■ KELLER ERWIN, *Eucharistie und Parusie.* Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit. (Studia Friburgensia; N. F., 70). (262). Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1989. Kart. sfr 48.—.

Die eschatologische Dimension der eucharistischen Liturgie braucht eigentlich nicht neu entdeckt zu werden; in ihrem zweifachen Sinn von Parusieerfahrung und -erwartung ist sie den Kirchen des Ostens und Westens bis in unsere Zeit bewußt geblieben. Da jedoch viele — vor allem abendländische — Christen ihr keine große Bedeutung beizumessen scheinen und bisher auch nur wenige Monographien ausführlich der Beziehung zwischen Eucharistie und Eschatologie gewidmet waren, hat die vorliegende Arbeit, die aufzeigen will, „daß und auf welche Weise der Parusieglaube . . . in der frühkirchlichen und bis weit in die patristische Zeit hinein das Verständnis und den Vollzug der Eucharistie von Grund auf prägte und bestimmte" (4), durchaus eine aktuelle Berechtigung.

Formal handelt es sich um eine leicht überarbeitete Dissertation, in der wichtige Zeugnisse der Alten Kirche unter liturgie- und theologiegeschichtlichen Aspekten untersucht werden. Nachdem Vf. anfangs die christologische Mitte neutestamentlicher Eschatologie als entscheidenden Grund dafür herausgestellt hat, daß die urchristliche Erwartung bei der Eucharistiefeier als hervorragendem Ort der Begegnung mit dem Herrn besonders lebendig war, wendet er sich zunächst den vier Einsetzungsberichten vom Abendmahl, dem Hebräerbrief, der Apokalypse und vor allem den Mahlgebeten der Didache mit den Rufen „Maranatha" und „Hosanna" zu. Daraufhin werden drei Bereiche frühchristlicher Gottesdienstpraxis nach ihrem eschatologischen Gehalt befragt: der Sonntag, die Osterfeier und die Ostung des Gebetes. Schließlich sind noch zwei patristische Eucharistieerklärungen Gegenstand ausführlicher Analyse: die Homilien 15 und 16 Theodors von Mopsuestia und die Mystagogie des heiligen Maximus Confessor. Insgesamt machen diese Studien deutlich, daß die Parusieerwartung sich zwar schon früh zu wandeln begann, indem beispielsweise die Rede von eschatologischen Gütern die von der Parusie Christi im engeren Sinn überlagerte, daß der Zusammenhang von Eucharistie und Parusie für die Väter aber weithin ein wesentlicher Aspekt blieb.

Wie der Vf. selbst bemerkt, beanspruchen seine Untersuchungen nicht, eine erschöpfende Darstellung des gewählten Themas sein zu wollen; dennoch leisten sie einen wichtigen Beitrag zur Vervollkommnung der dogmengeschichtlichen Erkenntnisse über diese Epoche. Gleichzeitig bietet das reichhaltige Literaturverzeichnis gute Ansatzpunkte für weitere Forschungsmöglichkeiten. Die recht durchsichtige Gedankenführung und die häufige Zitation von Quellentexten läßt die Lektüre vieler Passagen nicht zu strapaziös werden; trotzdem dürfte der Leserkreis auf die Fachleute beschränkt bleiben und die erhoffte spirituelle Anregung nur wenigen zuteil werden.

Erfurt *Gerhard Feige*

■ HAHNE WERNER, *De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern.* Entwurf einer Fundametalliturgik. Herder, Freiburg 1990. (424). Ppb. DM 56,—.

Die Kirche erwacht in den Seelen — hat Guardini vor einigen Jahrzehnten zu Recht sagen können. Das war vor allem auch ein Erwachen der Liturgie in den Seelen. Heute muß man wohl eher betreten feststellen, daß die Kirche und mit ihr die Liturgie in den Seelen einschlummert oder überhaupt stirbt. 25 Jahre nach Beendigung des Konzils ist die Liturgiereform zwar weitgehend akzeptiert, und doch füllen die Sündenregister gegenwärtiger Liturgie Seiten (Verbalisierung, Pädagogisierung, Rationalisierung, Entsakralisierung, Verarmung der Formen, Aktualitätshascherei . . .).

Diese Freiburger Dissertation erarbeitet eine Fundamentalliturgie. Das Unternehmen ist interdisziplinär: Ausführlich wird in einem ersten Teil Wachstum und Wandel des Kunstbegriffes von den Anfängen bis zur Gegenwart erarbeitet. Der zweite Teil erschließt in solider systematischer Arbeit den theologischen Reichtum der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums. Zentraler systematischer Gedanke ist das „mysterium paschale" mit dem Dreischritt: Katabase, Diabase, Anabase. Die Schlußthese bringt beide Teile in Beziehung: Im Geiste der konziliaren Erneuerung ist der Gottesdienst ein von allen Beteiligten gemeinsam zu entwerfendes Kunstwerk. Die Arbeit ist in ihren Details sehr informativ und in ihrer Gesamtschau höchst anregend. Ohne dieses Gesamturteil zurückzunehmen, seien hier zur Diskussion einige Fragen und Einwände formuliert. Hahne geht vom Traditionsverlust als Grundlage jeder zeitgenössischen Form von Kunst aus und nimmt das geschichtliche Niveau des Heute als Maßstab jeder Beurteilung. Das „Neue" hat dabei im paulinischen Sinn das Alte hinter sich zu lassen. Für den Rez. erhebt sich zunächst die pragmatische Frage, ob er in dieser Sicht noch legitim Gottesdienst in einer romanischen, gotischen oder barocken Kirche feiern kann. Grundlegender sei aber der Verdacht geäußert, daß H. von einem marcionitischen Riß der Heilsgeschichte ausgeht. Die Einheit Gottes in

Schöpfung und Erlösung, in der der Gott des AT auch jener des NT ist, wird nicht relevant. So kommt der anthropologische und naturale Humus der Liturgie kaum vor. Das erhebt die tiefere Frage nach der Vermittelbarkeit zwischen den beiden Teilen der Arbeit. Der erste ist stark von Adornos Ästhetik und negativer Dialektik geprägt. Läßt sich dieser Ansatz mit dem heilsgeschichtlichen Drama zwischen Gott und Mensch vermitteln? Oder gehen beide Teile nicht eher von unterschiedlichen philosophischen Voraussetzungen aus? Wie steht eine rein negative Theologie zur Kommunikation Gottes mit den Menschen in der Offenbarung, wie der „Schein" der Kunst zum „Trost" und zur inkarnatorischen und eschatologischen Zuwendung Gottes? Wie bei einer „Kultur der Plötzlichkeit", die einer Neophilie nahekommt, Identität des einzelnen und des Volkes entstehen kann, bleibt im Dunkeln.
H. insistiert einerseits auf der Subjektwerdung des Volkes, andererseits ist sein Denken avantgardistisch. Wenn er volksfrommes Tun und Pflege des paraliturgischen Brauchtums als überlebt qualifiziert, welches Volk meint er dann bei der Subjektwerdung? Die Theologie der Befreiung kommt zu einer anderen Einschätzung der Volksfrömmigkeit, auch wenn deren „Integration" nicht so „problemlos" (391) geht, weil sich auch synkretistische Elemente zeigen, die nicht dem geschichtlichen Niveau der Zeit entsprechen und von Europäern wohl als Kitsch abgetan werden würden. Welches Volk ist gemeint, wenn z. T. mit den Klischees der Massen-, Konsum- und Kitschgesellschaft gearbeitet wird? Wird da nicht eine wissende Elite einem verblendeten Volk gegenübergestellt, die durchaus Ähnlichkeiten mit der traditionellen Aufteilung der Personen in der Liturgie hat?
Die Einwände sollen die Leistung der Arbeit nicht schmälern. Es ist ihr eine gründliche Rezeption unter Liturgiewissenschaftern aber auch unter den Praktikern zu wünschen.

Linz *Manfred Scheuer*

■ MÜLLER GERHARD LUDWIG, *Laßt uns mit ihm gehen.* Eucharistie als Weggemeinschaft. Herder, Freiburg 1990. (224). Geb. DM 29,80.

„In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, ‚vollzieht sich das Werk unserer Erlösung', und so trägt sie in höchstem Maß dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird . . ." (II. Vat., SC 2). Mit der Erneuerung der Liturgie durch das II. Vatikanum wurde nicht nur ein weiterer Schritt der etwa seit Pius X. immer mehr zunehmenden Bemühungen um eine intensivere Mitfeier des eucharistischen Opfermahles eröffnet, sondern es kam zu einer in vieler Hinsicht tiefgreifenden Erneuerung der Liturgie überhaupt (vgl. Einführung der Volkssprache, neue liturgische Bücher, Umgestaltung des liturgischen Raumes u. a.). Bedauernswerter Weise hat die äußere Reform nicht im selben Maße zu einer Vertiefung und Verinnerlichung der Mitfeier des eucharistischen Mysteriums geführt.
Diesem Anliegen kommt der Münchner Dogmatiker im vorliegenden Band entgegen. Anlaß zu diesem Buch boten Exerzitien für eine kontemplative Schwesterngemeinschaft, die sich ganz einem Leben aus der Christusbegegnung in der Eucharistie geweiht hat.
Nach einer kurzen Hinführung zu Begegnungsweisen mit Jesus Christus und über Gehalt und Gestalt der Feier der Eucharistie in eher historischer Sicht erschließt der Verfasser in biblisch-dogmatischer Begründung die Weise der römischen Eucharistiefeier in den vier Schwerpunkten: Eröffnung mit Bußritus, Gotteslob und Gebet, Wortgottesdienst, eigentliche eucharistische Mahlfeier und Entlassung. Besondere Aufmerksamkeit wendet der Autor der Frage des Opfercharakters und der eucharistischen Gegenwartsweise Jesu zu (vgl. 136ff bzw. 174). Den wesentlichen Akzent legt er dabei, über den Lehrgehalt hinaus, auf den eigentlich geistlichen Zugang zum Mysterium, auf das Hineingenommenwerden in den Dialog der Liebe des dreifaltigen Gottes, damit es zu einer möglichst fruchtbaren Mitfeier der Eucharistie, einer existentiellen Begegnung mit unserm Herrn in diesem Geheimnis kommen kann.
So vermag dieses Buch jenem Christen, dem sich nicht selten durch zu viele Gestaltungsmomente der eigentliche Sinngehalt der Eucharistie nicht erschließt, aber auch dem beanspruchten Priester, der durch eine oft zu häufige Eucharistiefeier Gefahr läuft, „eucharistischer Funktionär" zu werden, eine bedeutsame Hilfe zur Christusbegegnung zu erwirken.
Die Ansicht, daß das Mahl mit den Emmausjüngern (vgl. Lk 24,30f) eine Eucharistiefeier gewesen wäre, wird zwar von manchen Exegeten, auch unter Einfluß lateinischer Kirchenväter, vertreten, findet aber nicht allgemeine Zustimmung. Auch findet sich in den „petrinischen Berichten" kein Hinweis auf eine Trennung der Konsekration durch ein „Sättigungsmahl" (vgl. 25f bzw 28f).

Linz *Josef Hörmandinger*

■ TÜSHAUS GERTRUDIS, *Du deckst mir den Tisch.* Kinder feiern Eucharistie. Zwölf Gottesdienstmodelle. (64). Begleitheft (32). Herder, Freiburg 1990. Ppb. Geh. DM 12,80 und DM 3,—.

Das Buch bietet zwölf Gottesdienstmodelle, die den Kindern die Messe feiernd erschließen sollen. Für jeden Gottesdienst (die wesentlichen Elemente der Messe bieten jeweils den inhaltlichen Akzent) wurde ein Symbol gewählt, das den Kindern erleichtern soll, den Sinn und den Gehalt besser zu erfassen und auch länger zu behalten. Die Symbole im Kreis zusammengestellt zeigen den Aufbau der Messe.
Das kleine Begleitheft in die Hand der Kinder nimmt die Symbole auf (sie können auch angemalt werden) und erschließt diese vertiefend noch durch einen einfachen Text und ein kurzes Gebet.
Zum Buch: Wertvoll sind die Anregungen besonders durch das Bemühen, Kinder sehr aktiv in die Feiervorbereitung einzubeziehen und großes Augenmerk auf die ganzheitliche Vertiefung zu legen. Die angebotenen Impulse und Texte weisen jedoch einige Schwachpunkte auf: die Gebetstexte sind oft wenig kindgemäß, die Anregungen fallen da und dort wenig vorbildlich aus (z. B. Gabenbereitung: der

Altar wird schon am Beginn der Feier gedeckt; beim Schwerpunkt „Antwort im Bekenntnis des Glaubens" wird das Glaubensbekenntnis selbst in einer sehr freien Fassung vorgestellt; der Akzent „Danksagung" ist in die Fürbitten verpackt); der sinnvolle liturgische Aufbau Messe wird unnötigerweise verlassen. Wer das Buch kritisch als Materialbörse verwendet, wird es nützlich erachten.
Zum Begleitheft: Das Heft hilft den Kinder, über die Feier hinaus Gehörtes und Getanes zu vertiefen. Leider sind die Texte und Gebete nur teilweise kindgerecht. Der mehrmals traditionell-kirchensprachliche, sowie substantivische Stil macht es Kindern im Erstkommunionalter nicht leicht, die Texte nachzuvollziehen.
Linz *Hans Stockhammer*

■ BULLIARD JULES, *Kommunionspendung für die Kranken.* 20 Feiern und Gebete für die Zeit der Krankheit. (Aus dem Franz. übers. von Johannes Hayoz). Bonifatius, Paderborn 1991. (120). Pappb. DM 19,80.

Das Anliegen des Autors ist es, in einem „Rituale" eine große Auswahl an Gebeten für die Kommunionspendung bei Kranken zu bieten. Zu diesem Zweck wurden 20 Kommunionfeiern erstellt, mit einem Gebetsanhang (für die Zeit der Krankheit, zur Gottesmutter, bei der Geburt eines Kindes) versehen und in einem handlichen und ansprechend gestalteten Buch zusammengefaßt.
Die Feiern haben jeweils ein eigenes Thema (z. B.: Jesus Christus, das Licht der Welt; Unsere Augen schauen auf den Herrn; Eins werden mit dem Kreuz). Sie sind übersichtlich gegliedert in: Gruß — Eröffnung — Bußakt — Lesung — Spruch zur Darreichung des Leibes Christi — Danksagung — Segen. Auch innerhalb der Feiern ist eine Auswahlmöglichkeit der Gebete, Schriftstellen, Sprüche gegeben. Die Länge entspricht gut den Möglichkeiten am Krankenbett, Einmerkbänder helfen, die gewählten Feiern und Gebete rasch aufzufinden.
Gruß- und Eröffnungsteil nehmen Bezug auf das Thema der Feier; durch Psalmverse und verschiedene andere Schriftstellen gelingt der beabsichtigte Brückenschlag zur Situation des Kranken. Die Lesungen stehen durchwegs in engem Zusammenhang mit der Eucharistie.
Das Formulieren von Fürbitten ist ganz der Spontaneität und dem Einfühlungsvermögen des Kommunionspenders überlassen. Eine Anregung könnte jedoch hilfreich sein, nicht zuletzt in Situationen, die besonders betroffen machen.
Problematisch erscheinen mir des öfteren Theologie und Sprache einzelner Gebete, v. a. der Buß- und Dankgebete. Z. B.: „Unsere Sünden sind Wunden, die wir Gott zufügen . . . und . . . wir (sind) fest entschlossen, ihn vor jeder Verletzung zu schützen . . ." (35) oder: „. . . Du selber sagst es: Der Keim und die Saat zur eigenen Auferstehung wird schon jetzt in uns gelegt. Gepriesen bist du, Herr, daß du mich diese Sicht der eucharistischen Gemeinschaft mit dir erkennen läßt." (54)
Krankheit wird zumeist als „Prüfung", „Leid", „Teilhabe am Leiden/Kreuz Jesu" gesehen und gedeutet. Derartige Deutungen und auch Worte der Heilszusage wie z. B. „Gnade", „Huld" u. a. sind dem Menschen von heute nicht mehr selbstverständlich und auch oft nicht mehr zugänglich. Hier stößt das ansonsten brauchbare Buch an eine harte Grenze.
Linz *Jutta Kieslinger*

■ ADAM ADOLF, *Das Kirchenjahr* — Schlüssel zum Glauben. Herder, Freiburg 1990. (192). Kart. DM 24,80.

Der Autor zählt derzeit zu den bekanntesten Liturgiewissenschaftern des deutschen Sprachraumes. Als solcher hat er bereits mehrere grundlegende Werke zur Theologie und Praxis der Liturgie herausgegeben, dazu auch etliche Sammlungen kirchlicher Gebete und Hymnen.
Im vorliegenden Band bietet er Einführungen zu den Sonntagen und Herrenfesten des Kirchenjahres, zu bedeutenden liturgischen Feierzeiten wie auch zu Festen der Gottesmutter und von Heiligen.
Die Hinführung zu den einzelnen Festzeiten, Sonn- und Feiertagen erschließt zunächst, auch von der Geschichte her, den Charakter und die Bedeutung des Festes, bzw. der Festzeit. Der Hauptakzent liegt aber in der spirituellen Erschließung dieser Festgeheimnisse und der jeweiligen liturgischen Texte. Impulse zur Meditation von Theologen und geistlichen Schriftstellern neuerer Zeit, aber auch aus der Väterliteratur erweitern und führen hin zur Vertiefung, sei es in der Vorbereitung von Homilien und Ansprachen, sei es bei der persönlichen Betrachtung. Ein Personen- und Sachregister erleichtern das Auffinden wichtiger Begriffe und Namen.
Gerade in einer Zeit, in welcher viele Priester und in der Seelsorge eingesetzte Laien oft nur wenig Zeit zu intensiverer Vorbereitung der liturgischen Feiern haben, bietet dieser Band eine kurze, aber gehaltvolle Hilfe.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ 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,—/S 72.—.

„Die Sammlung von Marienmessen, die von Papst Johannes Paul II. approbiert und von der Kongregation für den Gottesdienst veröffentlicht wurde, hat vor allem das Ziel, bei der Verehrung der seligen Jungfrau Maria jene Feiern zu fördern, die in ihrer Lehre von Wichtigkeit sind, sich durch die Verschiedenartigkeit ihrer Aussagen empfehlen und die in rechter Weise an die Heilstaten erinnern, die Gott, der Herr, im Hinblick auf das Geheimnis Christi und der Kirche an der seligen Jungfrau gewirkt hat." (16*)
Gesammelt sind hier 46 Marienmessen sowie Eigenmessen aus dem deutschen Sprachraum (Patronin des Landes Bayern, Kevelaer, Mariazell, Einsiedeln, Disentis, Mariastein, Luxemburg). Hilfreich sind die „Pastorale Einführung" sowie die biblisch theologischen Hinweise für jede einzelne Messe. Freilich wird der Benutzer etwas ratlos, wenn er liest: „Im Advent,

in der Weihnachtszeit, in der Fastenzeit und in der Osterzeit sollen jene Lesungen genommen werden, die für den betreffenden Tag im Lektionar vorgesehen sind, damit die fortlaufende Lesung der Heiligen Schrift nicht unterbrochen wird oder des öfteren Lesungen, die den besonderen Charakter der Kirchenjahreszeit ausdrücken, übergangen werden." (12*) Damit sind aber schon 19 Meßformulare aus dem Lektionar für Marienmessen hinfällig bzw. überflüssig.
Bestimmt ist die „Sammlung von Marienmessen" vor allem für Marienwallfahrtskirchen und für kirchliche Gemeinschaften, die an Samstagen im Jahreskreis eine Marienmesse feiern wollen (17*).
Linz *Manfred Scheuer*

■ SCHÜTZ FRANZ, *Das große SCHOTT-Fürbittbuch.* Verschiedene Anlässe. Erarbeitet von Franz Schütz. Herder, Freiburg 1990. (207). Geb. DM 32,—.

Das 4. Buch der Reihe „Das große SCHOTT-Fürbittbuch" ist wie die Vorgängerbände ein gutes und vorbildliches Werkzeug für die sach- und funktionsgerechte Gestaltung der Fürbitten. Die Gebetsanliegen für die Bereiche Messen zu bestimmten Feiern (Taufe, Firmung, Trauung, . . .), Messen für besondere Anliegen (Kirche, öffentliche Anliegen . . .), Votivmessen und Messen für Verstorbene führen über den Horizont der Feiergemeinde hinaus und zeigen ein breites Spektrum von Anliegen, in denen sich Christen fürbittend engagieren können und sollen.
Wer das Buch als Grundlage nimmt und darüber bewußt die Folie jeweils konkreter Situationen legt, wird die Anregungen als fruchtbringend erfahren.
Neben den Fürbitten werden auch Anregungen für die Einfürhung in die Meßfeier und für das Schuldbekenntnis gegeben. Auch das Tagesgebet ist jeweils abgedruckt.
Linz *Hans Stockhammer*

■ SCHÜTZEICHEL HARALD (Hg.), *Mehr als Worte sagt ein Lied.* (Gemeinde im Gottesdienst). Herder, Freiburg 1990. (192). Ppb. DM 24,—.

Wer „mit ernst gleubet, der kans nicht lassen, er mus froelich und mit lust davon singen und sagen, das es andere auch hoeren und herzu komen. Wer aber nicht davon singen un sagen wil, das ist ein zeichen, das ers nicht gleubet." (Martin Luther)
Die Bedeutung der Musik in unseren Gottesdiensten und die Frage nach den Gründen, warum die Musik in der Liturgie bisweilen ein kümmerliches Dasein führt, ist das Thema des vorliegenden Buches, das in der Reihe „Gemeinde im Gottesdienst" unter dem programmatischen Titel „Mehr als Worte sagt ein Lied" erschienen ist.
Nach einer — leider nur sehr kurzen — grundlegenden Abhandlung zur Bedeutung der Musik für den christlichen Glauben werden in einer Zusammenstellung verschiedener Artikel musikalische und liturgische Probleme angesprochen. In 60 kurzen Abhandlungen werden folgende Themenkreise angesprochen: Zu einigen musikalischen Fragen, Musik im Gottesdienst, zu einigen musikalischen Diensten und Aufgaben, zur Feier der Messe, Musik im Kirchenjahr, Musik im Glaubensleben junger Christen, die christliche Gemeinde vor Gott.
Die Auswahl und Aneinanderreihung der hier angesprochenen Fragen — der Großteil der Kurzartikel stammt vom Herausgeber selbst — scheint eher zufällig und entbehrt einer gewissen Systematik. Es handelt sich hier eher um eine Art Mosaik, wo unter dem Motto „Von der Praxis für die Praxis" verschiedene Steinchen ohne Anspruch auf Vollständigkeit zusammengefügt werden.
Am Ende ist dem Buch ein Begriffslexikon/Sachregister angefügt, das einige wichtige Begriffe für die liturgische Praxis kurz erläutert.
Für den in der Kirchenmusik Tätigen bietet das Buch zahlreiche praktische Anregungen und Informationen über Chancen und Probleme der musikalischen Gestaltung von Gottesdiensten.
Linz *Josef Habringer*

■ SEUFFERT JOSEF (Hg.), *Neues Werkbuch zum Gotteslob. Lesejahr B.* Unter Mitarbeit von G. Duffrer und R. Berger. Herder, Freiburg 1990. (255). Kart. DM 29,80.

In Anlehnung an das seit 15 Jahren erprobte, mehrbändige „Werkbuch zum Gotteslob" wurde — ergänzend, wie die Herausgeber betonen — ein neues Werkbuch zum Gotteslob herausgegeben, in dem chronologisch alle Sonn- und Feiertage eines Lesejahres (hier B) in einem Band zusammengefaßt sind. Dabei wurde versucht, aufgrund der Lesungstexte den zentralen Gedanken eines Sonntags herauszustellen.
Schwerpunkte bilden dabei neben den Angaben zur Liedauswahl kurze Texte zur Einleitung und Gedanken für die Predigt, wobei zumeist alle drei Lesungen berücksichtigt sind. Die Vorschläge sind so gestaltet, daß sie auch als Grundlage für den sonntäglichen Gottesdienst ohne Priester verwendet werden können. Ein eigener Beitrag im Anhang des Buches beschäftigt sich mit dieser Frage: Gottesdienste ohne Priester. Der Anhang bietet auch einige Hinweise zum entsprechenden Einsatz von Lied und Musik im Gottesdienst.
Alles in allem bietet das vorliegende Buch in kompakter Zusammenfassung eine Fülle von Hinweisen und Anregungen für die Gottesdienstgestaltung und Verkündigung, und ist als Ratgeber für Priester, Kirchenmusiker und Mitglieder von Liturgiekreisen und anderen Vorbereitungsgruppen für den Gottesdienst sehr zu empfehlen.
Linz *Josef Habringer*

■ BUSSMANN KLAUS/HENGHOLT CAROLIN, *Mit Dir lebendig sein.* 30 Modelle für Frauengottesdienste. (96). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 16,80.

Das Werkbuch bietet Textmaterial aus tatsächlich gefeierten Gottesdiensten, die von einem Frauenliturgiekreis aus Köln vorbereitet wurden. Ergänzend zu den von den Frauen formulierten Texten findet man zum jeweiligen Thema des Gottesdienstes Betrachtungen von Pfarrer Klaus Bußmann, der mit dem Vorbereitungskreis bereits 15 Jahre zusammenarbeitet.

Das Buch ist in fünf Reihen gegliedert, die jeweils fünf bis sechs Gottesdienstvorschläge enthalten. Die Themen: Mein Leben/Das gemeinsame Miteinander/Unser Glaube/Worte im Neuen Testament/Frauen in der Bibel.
Die Textvorschläge zur Einführung, zur Besinnung, für die Schriftlesungen, zur Betrachtung und zum Bittgebet können sowohl für eine Meßfeier als auch für andere Gottesdienstformen verwendet werden. Einfache Hinweise zur Verwendung nicht-sprachlicher Elemente zur Vertiefung des Themas ergänzen die Texte.
Werden die Texte in einer Meßfeier verwendet, ist es notwendig, sich auch über den eucharistischen Teil der Messe Gedanken zu machen.
Im Registerteil wird versucht, die Themen der einzelnen Feiern dem Kirchenjahr zuzuordnen, es werden die verwendeten Schrifttexte angeführt, als auch ein Stichwortregister geboten. Das Buch möchte aber nicht nur als Werkbuch verstanden werden, sondern auch „Zeugnis sein für die Gedanken, Freuden und Sorgen von christlichen Frauen".
Worin unterscheiden sich Frauengottesdienste von Männer- oder Gemeindegottesdiensten? Sieht man das vorliegende Buch genauerhin durch, fällt einem die wohltuend lebensnahe und unkomplizierte Sprache wie auch der „Lebens- und Beziehungsschwerpunkt" in den Inhalten auf. Dies sind Charakteristika, die wiederum anderen Frauengruppen das Buch als nützlich und brauchbar, ihnen gemäß erscheinen lassen werden.
Ein nützliches Buch, vor allem für jene, die regelmäßig Gottesdienste für verschiedene Gruppen, etwa Gebetskreise, Bibelgruppen, ökumenische Gottesdienste usw. vorbereiten.
Linz *Hans Stockhammer*

■ LAARMANN HERIBURG, *Bilder erzählen von Gott.* Neue Gottesdienstmodelle. Herder, Freiburg 1990. (185). Kart. DM 24,80.

Die bereits durch mehrere gottesdienstliche Praxisbücher bekannte Franziskanerin bietet in ihrem neuen Buch viele brauchbare Anregungen für die Gestaltung von Kinder- und Familiengottesdiensten. In 29 Gottesdienstentwürfen für die Zeit des Kirchenjahres und für verschiedene Anlässe und Feste möchte sie durch Verwendung von Zeichen, Bildern, Märchen und Geschichten den Gottesdienstteilnehmern einen tieferen Zugang zu Gott und seiner Botschaft erschließen. Ihr besonderes Anliegen ist es, Glauben und alltägliche Lebenserfahrung zu verbinden, denn „die ganze Schöfpung kann zum Bild für Gott werden" (Vorwort).
Obwohl die Gestaltungsschwerpunkte bei der Eröffnung und dem Wortgottesdienst liegen, wurde erfreulicherweise der eucharistische Teil der Meßfeier nicht ganz vernachlässigt. Wer die Anregungen aufnehmen möchte, wird den oft sehr wortreichen ersten Teil des Gottesdienstes „lichten" oder/und die Form eines nicht-eucharistischen Gottesdienstes wählen. Bedenklich stimmt die teils überdimensionierte Hinführung zum Evangelium. Ihre zugegebenermaßen oft eindrückliche Gestaltung scheint die Frohe Botschaft und die Feier als Ganze zu erdrücken. Es ist sicherlich schwer, mit den Kindern in gleicher emotionaler Dichte die Botschaft des Gotteswortes und die Eucharistie zu feiern.
Trotz dieser kritischen Hinweise werden die Anregungen den Benützern in fruchtbarer Weise helfen können, kindgerecht Gottesdienste vorzubereiten.
Linz *Hans Stockhammer*

■ RICHNER ERICH, *Kinder feiern Gott.* Katechetische Spielszenen. Herder, Freiburg—Basel—Wien 1991. (127). Ppb. DM 16,80.

Als Buch aus der Praxis für die Praxis versteht der Schweizer Pfarrer Erich Richner seinen vorliegenden Band, der eine Sammlung liturgischer Feiern für die Hochfeste des Kirchenjahres darstellt. Sein Anliegen ist es, Kinder und Jugendliche an der offiziellen Liturgie gleichberechtigt mitwirken zu lassen. So werden beispielsweise in der Karwochenliturgie Kinder als Lektor/innen oder als Darsteller/innen der Passionsgeschichte eingesetzt.
Obwohl der Untertitel des Buches „katechetische Spielszenen" verspricht, ist ein Teil der beschriebenen Gottesdienste reine Textvorlage, die von mehreren Kindern sowie dem Pfarrer gelesen wird.
Die Qualität der enthaltenen Spielszenen ist unterschiedlich. Gelungen erscheint ein ökumenischer Jugendgottesdienst zum Thema Schöpfung, dem ein einmonatiger ökumenischer Religionsunterricht vorausgegangen ist. Problematisch wird es aber, wenn, wie etwa in dem Spiel „Frühling auf dem Berg" (41ff), naives Bibelverständnis und klischeehafte Alltagsszenen zu einem weihnachtlichen Krippenspiel verbunden werden.
So lobenswert es ist, der Spielfreude der Kinder im Gottesdienst Raum zu geben, so fragwürdig bleibt es, wenn dabei formelhaftes Glaubenswissen und fromme Sprüche den Grundtenor bilden. Die Liturgie als Ort des Feierns sollte nicht zur katechetischen Nachhilfestunde verkommen.
Wünschenswert wäre es, das Spiel der Kinder nicht vor-, nieder- und festzuschreiben, sondern so anzuregen, daß deren konkrete, alltäglich Lebenserfahrungen zur Sprache kommen und in kritische Beziehung mit der jüdisch-christlichen Tradition gebracht werden können.
Linz *Silvia Hagleitner*

■ SCHAUBE WERNER, *Nun ist die Zeit.* Wortgottesdienste für Advent und Weihnachten in der Gemeinde. (80). Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1989. Ppb. DM 12,80.

Das Buch möchte jenen Hilfestellung geben, die in der Adventzeit zusammenkommen, um Stille und Umkehr zu erleben und zu praktizieren. Die Wortgottesdienste sollen mit möglichst einfachen Mitteln und möglichst wenig Worten gehalten werden können.
Ein erstes Kapitel bietet eine Collage von Momentaufnahmen, um das Umfeld heutigen Adventgefühls zu skizzieren. Der Benützer des Buches wird in diesem Einstieg motiviert, vom Äußeren zum Inneren voranzugehen — und sich den Chancen einer kleinen besinnlichen gottesdienstlichen Feier zu öffnen.

Sodann folgen die Gottesdienstvorschläge. Vier Hauptthemen werden jeweils mit vier Gottesdienstvorschlägen vorgestellt. Von diesen wird wiederum jeder Adventwoche ein Modell zugeordnet. Die Besinnungsimpulse der 16 Gottesdienstvorschläge sind lebensnah und anschaulich formuliert. Durch Zeiten der Stille oder durch Einspielen von Instrumentalmusik können die Gottesdienstteilnehmer sie in Ruhe innerlich aufnehmen. Um die Feieratmosphäre zu verdichten, sollten über die vorgelegten Anregungen hinaus die Liedvorschläge und die Möglichkeiten zum gemeinsamen Gebet erweitert werden.
Der letzte Abschnitt des Buches ist ähnlich gehalten wie das einführende Kapitel: Die Blitzlichter zur rechten Feier des Weihnachtsfestes machen nachdenklich. Die „Sieben Grund-Sätze zum Fest" sind eindringlich und könnten in der pfarrlichen Öffentlichkeitsarbeit verwendet werden. Ein kurzer Wortgottesdienst zum Jahresschluß beschließt das empfehlenswerte Buch, daß von all jenen gerne verwendet werden wird, die für und mit Gruppen adventliche Besinnungen, Gebetsabende u. ä. vorbereiten.
Linz *Hans Stockhammer*

■ FUCHS GUIDO — WEIKMANN HANS MARTIN (Hg.), *Wir ehren die Heiligen.* Gottesdienstmodelle für alle nichtgebotenen Gedenktage. Friedrich Pustet, Regensburg 1990. (312). Kart. DM 48,—.

Dem Wunsch vieler Bezieher und Leser der Zeitschrift „Liturgie konkret" entgegenkommend, haben die beiden Mitarbeiter dieser liturgischen Monatszeitschrift für die 147 nicht gebotenen Gedenktage des Kirchenjahres Handreichungen zur Gestaltung der Meßfeier erstellt. Diese umfassen jeweils eine Einführung zur Eucharistiefeier wie zum Bußakt, enthalten das Tagesgebet, Fürbitten und besinnliche Gedanken zum Kommunionempfang. Den Abschluß bildet für jeden Tag ein weiterführendes motivierendes Wort. Die liturgischen Vorschriften, besonders für Advent und Fastenzeit, werden entsprechend beachtet. Ein alphabetischer Index über die Heiligen ermöglicht ein rasches Auffinden.
Linz *Josef Hörmandinger*

DOGMATIK

■ COURTH FRANZ, *Trinität.* In der Schrift und Patristik. (Handbuch der Dogmengeschichte Bd. II, 1 a). Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988. (216). Kart. DM 76,—.

Gemäß der Grundkonzeption des Herderschen Handbuchs der Dogmengeschichte wird hier der erste Teil einer „Geschichte des Trinitätsdogmas und seiner theologischen Erschließung" (5) ausgearbeitet vorgelegt. Ursprünglich sollte dieser Teil von dem in der frühen Trinitätstheologie höchst ausgewiesenen Michael Schmaus geschrieben werden, der es aber aus Altersgründen nicht mehr vermochte. Ihm ist dieser Faszikel ausdrücklich gewidmet.
Mit Recht weist der Verfasser einleitend auf die strenge Bescheidung hin, die sich jeder auferlegen muß, der im vorgegebenen Rahmen einen rechten, hinreichend gediegenen, wirklich fundierten dogmengeschichtlichen Überblick über eine bestimmte dogmatische Thematik anbieten soll. Es wäre daher müßig, auf Auslassungen, anders gewertete Akzentsetzungen, Wünsche sog. notwendiger Ergänzungen und dergleichen zu sprechen kommen zu wollen; da könnte vieles angemeldet werden, ohne daß es mehr brächte. Vielmehr sei zunächst für die entsagungsvolle Arbeit gedankt, die jeweils eine handbuchmäßige dogmengeschichtliche Darstellung fordert, wenn ihr sachgerecht und in guter Übersicht entsprochen wird, wie es hier der Fall ist. Näherhin bietet dieser Faszikel zunächst die „biblische Grundlegung des Trinitätsglaubens" (9—30); im Titel: „Trinität in der Schrift"), um dann auf die ersten theologischen Reflexionen bzw. apologetisch notwendig gewordenen Erschließungen einzugehen („Nachapostolisches Aneignungsbemühen": 31—66). Es folgen die Darlegung „erster Gesamtentwürfe" (bes. Irenäus, Tertullian, Origenes: 67—109), das „Bekenntnis der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel" (110—137) sowie die „theologischen Beiträge zwischen den Konzilien" (138—216), in denen besonders auf Athanasius, Hilarius und Marius Victorinus im Umkreis des Nizänums, auf die „pneumatologische Weiterführung . . . durch die Kappadozier" sowie auf „Trinitätsglaube und Trinitätslehre bei Augustinus" eingegangen wird und von letzterem her die Linien bis zur Scholastik ausgezogen werden. Die sich auf ungemein reichhaltige Literatur stützende Darstellung erweist sich nicht nur als kenntnisreich und sachgerecht dargeboten; sie liest sich auch angenehm leicht aufgrund einer so nicht immer vorliegenden Flüssigkeit des Stils. So erfüllt diese Arbeit in hohem Maß, was man sich für eine Handreichung eines Materials erwartet, in dem man allein immer zu ertrinken droht, das aber andererseits bereitstehen und „gewußt" werden muß, will man gerade je heutiger dogmatischer Aufgabe gerecht werden.

Ohne diese positive Würdigung zu schmälern, seien doch noch einige Dinge genannt, die freilich zum Teil auf die vorgeschriebene Grundkonzeption dieses Handbuches hin gesagt sein müssen. Es ist nämlich erstens zu fragen, ob es angehen und, vor allem, gelingen kann, die Bibel in methodisch dogmengeschichtlicher Weise zu erschließen, und sei es auch nur im Sinn einer „biblischen Grundlegung"; und das zudem in derart knapper Form. Da wird die prinzipielle Verschiedenheit der Texte — Bibel als Heilige Schrift, als lebendiges Gotteswort für alle Zeiten hier; theologische Reflexionen, Versuche, dogmatische Absicherungen dort — doch in einer Weise überspielt, die theologisch äußerst bedenklich ist. Die Folgen sind offenkundig; denn auf vergleichsweise derart wenigen zugestandenen Seiten ist einfach nicht einzufangen, was die Bibel als diese wesentlich (offenbarungsmäßig!) zur jeweiligen Thematik zu sagen hat. Da müssen Textstellen fast notwendig in einer jedenfalls heute nicht mehr akzeptablen Weise überfordert werden, andere ganz unberücksichtigt bleiben. Nur einige Beispiele: Ist Jes 6,3 der Beleg dafür, daß „die Herrlichkeit Jahwes

sinnenhaft . . . wahrnehmbar in der Schöpfung" ist (11), und nicht ganz andere, wichtigste Stellen? Kann man die atl. Offenbarung interpretieren als „erste tastende Vorgriffe auf die neubundliche Erschließung der ‚mehrpersonalen' Seinsfülle des einen Gotteswesens" (13; Zueigenmachung eines Satzes von A. Deissler)? Denn Gottes „Dreieinigkeit" ist doch Offenbarung, nicht Erschließung des Gottesgeheimnisses, so daß es auch keine tastenden Vorgriffe gibt, die ja seitens ahnender Menschen hätte erfolgen müssen! Kann man von „menschgewordener Selbstmitteilung Gottes", gar von „Gott als Mensch" sprechen (19; 21), wenn es um Jesus Christus als den Sohn geht, der Gott ist, und zwar aufgrund ntl. Aussagen wie Phil 2 u. ä.? Hat das NT wirklich „dialektische oder besser heilsgeschichtlich gestufte Betrachtungsweisen Jesu" (22), wenn an Joh 1,1—14 und an Röm 1,3f angeschlossen wird (wobei zudem Röm 1,3f als ein von Paulus übernommenes Fragment eben gerade nichts über die — später so genannten — Naturen sagen will!)? Ist in Lk 1,35 und Mt 1,18.20 wirklich vom Heiligen Geist als der dritten göttlichen Person die Rede oder nicht eben doch, nach Ausweis aller heutigen Exegese, von „göttlichem Geist" als göttlicher (Schöpfer- und Belebungs) Macht (vgl. 23)? Es ist schade, daß auf diese Weise — es waren nur Beispiele; es wäre noch manches anzuführen — wohl eher aus Raum- denn aus Sachgründen so unzureichend vorgestellt erscheint, was die Bibel zum Gottesgeheimnis tatsächlich sagt. — Genau hier tritt auch das andere vor den Blick, das jetzt nicht ungesagt bleiben kann: Es ist bezeichnend, daß — erstaunlich genug — in der Gesamtkonzeption des Handbuches der Dogmengeschichte keine Darstellung der theologisch-dogmatischen Entfaltung des Gottesglaubens selbst und überhaupt vorgesehen ist, weswegen auch die Trinitätsdarstellung negativ belastet erscheinen muß. Damit ist hier nicht so etwas wie „De Deo uno", wohl aber das Jahwe-Glaubenswissen und das reflektierte christliche Gottesbekenntnis gemeint, was ja mit „Trinität" und „Christologie" keineswegs schon abgegolten werden kann. Bei Irenäus, Arius, Athanasius usw. geht es doch entschieden um das christliche Gottesverständnis überhaupt (Gnosis!), nicht nur um Trinität im hier tatsächlich vorgelegten engeren Sinn.

Wien *Raphael Schulte*

■ SCHENK RICHARD, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit.* Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie. (Freiburger theologische Studien, Band 135). Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1989. (638). Kart. DM 98,—.

Die hier zu besprechende Untersuchung geht von der Feststellung aus, daß „Thomas' Stern abermals viel an Glanz verloren" (6) hat, nämlich wie schon am Ende des 13. Jahrhunderts, so daß er kaum noch als doctor communis fungiert, und daß auch die Transzendentaltheologie irgendwie zum Stillstand gekommen ist, an Aktualität verloren hat und Gefahr läuft, „unter theologischen Denkmalschutz gestellt zu werden" (17). Der Gründe dafür gibt es manche. Nicht zuletzt „mit dem Desinteresse an der Philosophie Heideggers verliert die Transzendentaltheologie eine wichtige ursprüngliche Motivation" (18). Das sei deswegen besonders zu bedauern, weil „der Begriff der endlichen Transzendenz die potentielle Grundlage für eine Erneuerung der transzendentalen Gnadenlehre" zu bieten vermöge. Damit ist Anliegen und Durchführung des im Titel dieser Arbeit Genannten einigermaßen deutlich angegeben: „. . . einige, sich gegenseitig bedingende thomanische Themen historisch zu beleuchten, die für die Transzendentaltheologie der Gegenwart eine zentrale Rolle gespielt haben" (19), wobei die historische Rückbesinnung von systematischer Absicht geleitet ist, nämlich „im Kontext eines Dreiergesprächs zwischen Thomas, Heidegger und Rahner nach der Möglichkeit einer modifizierten Form der Transzendentaltheologie zu fragen" (20; vgl. auch 58), und zwar gerade im Blick auf die Gnadenlehre, was heute auch ökumenisch von besonderer Bedeutung ist. „Hier soll versucht werden, in der transzendentalen Erfahrung der endlichen Strukturen immer schon gegebenen Selbstbesitzes eine wesentliche Disposition freizulegen, die es ermöglicht, die Gnade als nicht-selbstverständliches Geschenk und die Offenbarung als unableitbare Aussage eines Anderen zu verstehen. Gerade als vergessene Möglichkeit liegt hier eine Chance neuer Zukunft" (21).

Das so einigermaßen umschriebene Anliegen verfolgt der Autor in weitausholender Weise, um ein möglichst sicheres Fundament für seine Zielaussagen zu gewinnen. In der langen Einleitung (17—69) setzt er sich mit der Verhältnisbestimmung von Heidegger und Rahner wie auch von Rahner und Thomas auseinander, wie sie verschiedene Autoren versucht haben, die aber noch keineswegs als grundsätzlich geklärt gelten kann. Das erklärt die Notwendigkeit des Inhalts des ersten Kapitels: „Vorüberlegungen zur Hermeneutik thomanischer Texte in systematischer Absicht" (71—103). Das zweite Kapitel behandelt als erste Teiluntersuchung „das Theodizeeproblem als hermeneutischen Ort der transzendentalen Gnadenlehre und Anthropologie: Die spätantike Vorbereitung der Frage", wobei bes. Plotin, Proklos, Porphyrios und eine christliche Rezeption, sowie Boethius und Pseudo-Dionysius Areopagita auf die gestellte Frage hin untersucht werden (105—283). Dem schließt sich folgerichtig das dritte Kapitel an: „Die dionysische Theodizee und das Gnadenaxiom bei Thomas: Eigenart und Rezeption" (286—442). Darin ist der zweite Abschnitt von besonderem Gewicht, die Herausarbeitung dessen, wie „das gnadentheologische Axiom des hl. Thomas in der ökumenischen Diskussion des 20. Jahrhunderts" die herausragenden Theologen beschäftigt hat (u. a. Przywara, Barth, v. Balthasar, Schillebeeckx, Kühn, Jüngel). Das vierte Kapitel geht sodann auf eine spezielle Thematik bei Heidegger und Rahner ein, nämlich die des Todes und der Eschatologie überhaupt: „Hoffnung gegen den Tod: Thomistische Überlegungen im Vorgriff zu einer künftigen Eschatologie auf der Basis der erneuerten transzendentalen Gnadenlehre" (443—516). Beide Kapitel fordern eine Reflexion über „die transzendentaltheologische Erkenntnislehre im Spannungsfeld von heilsge-

schichtlichem Realismus und absolutem Idealismus" heraus (Kap. 5: 517—568). Das sechste Kapitel geht schließlich auf die Freiheitsproblematik, zumal in der Diskussion Rahners ein: „Gefährdete Freiheit als Chance christlicher Existenz" (569—602). Im „Ausblick" zieht der Autor das Resümee seiner Arbeit vor allem durch die Angabe von möglichen und notwendigen Themenstellungen für theologisches Denken auf der Grundlage des hier Erarbeiteten (603—608). Dabei ist anerkennend hervorzuheben, daß er deutlich auf die Grenzen bzw. auf das Vorläufige aller transzendentalen Überlegungen hinweist, was nicht immer geschieht.

Es ist hier kein Raum, auf die Vorzüge und die gültigen Ergebnisse dieser umfangreichen und tiefen Untersuchung näher einzugehen. Wer sie liest, wird für sein theologisches Denken mannigfaltige Frucht finden, Anregungen zum Nach-, Weiter- und auch Anders-Denken, und das nicht einmal nur in der engeren Thematik dieses Werkes. Dafür ist dem Verfasser zu danken. Sollen Desiderata, nicht so sehr an diese Arbeit als vielmehr an die Theologie gestellt werden, die sich vornehmlich transzendentaltheologisch bemüht, so könnte auf folgendes hingewiesen werden: Es sind die Grenzen zu beachten, die solchem Ansatz „von Natur" anhaften, wie der Verfasser es auch selbst ausdrücklich sagt; es braucht die notwendige Ergänzung durch konkrete Inhalte des faktischen Offenbarungsgutes. Sodann ist wieder einmal sichtbar geworden, wie sehr die Gnadentheologie daran „krankt", daß sie „Natur" zu wenig, wenn überhaupt in theologische Erwägung zieht. Und schließlich wäre zu fragen, ob ohne eine gebührende Berücksichtigung dessen, was mit Sünde und, folglich, Kreuz angesprochen ist, das Anliegen gerade auch der Transzendentaltheologie voll erreicht werden kann. Das sind Fragen, denen der Autor nicht ausweicht, die aber als von heutiger Theologie mehr als üblich und unbedingt zu behandeln herausgestellt seien.

Wien *Raphael Schulte*

■ SCHLOSSER MARIANNE, *Cognitio et amor.* Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 35). (XXVIII+272). Schöningh, Paderborn 1990. DM 58,—.

Die theologische Anthropologie Bonaventuras in der Spannung zwischen Wille und Intellekt ist Gegenstand vorliegender Dissertation. Traditionell wird Bonaventura als „Voluntarist" dem „Intellektualisten" Thomas gegenübergestellt. Von solchen vereinfachenden Denkmustern kann diese eher systematisch als historisch orientierte Untersuchung befreien, die allerdings etwas an der Länge und Häufigkeit lateinischer Zitate, die dann z. T. relativ knapp und kursorisch kommentiert werden (bes. bei den spirituellen Weisungen S. 220—246), leidet.

Die Stellung des Menschen zu Gott wird grundsätzlich in der Gottebenbildlichkeit gesehen, die in der Schöpfung angelegt und in den „heilsgeschichtlichen" Stufen (Sünde, Gnade, Glorie) entfaltet wird. Als Bild Gottes ist der Mensch „capax Dei" durch Erkenntnis und Liebe, deren Verhältnis zueinander zu klären ist. Gerade bei Bonaventura wirkt jedoch die Ausgliederung der Schöpfung von der Heilsgeschichte fragwürdig.

Beachtung verdienen vor allem die anthropologischen Ausführungen zur Rationalität des „liberum arbitrium" und die Klärung grundlegender anthropologischer Termini (37—45), die Erörterung über die Stellung von Mensch und Engel, die Bonaventura im Sinne einer neuen Christozentrik sieht (123—130), über das Verhältnis der drei theologischen Tugenden zueinander (132—140), sowie die mit einer Kritik früherer Deutungen (u. a. K. Rahners) verbundene Untersuchung der „ecstasis" (192—205). Die erst in der Glorie zu erreichende Synthese von Intellekt und Affekt (257) ist das Ziel, auf das der Mensch im dynamischen Zusammen der beiden Kräfte, aber auch der Geistesgaben von Wissenschaft und Frömmigkeit (166—174) ausgeht.

Regensburg *Ulrich G. Leinsle*

■ BARTOS JAN FRANCISZEK OFMConv, *Gesù Cristo rivelazione di Dio nel Pensiero di S. Bonaventura.* (Seraphicum, Dissertationes ad Lauream n. 76). (XVII+221). Editrice Miscellanea Francescana, Roma 1990.

Die vorliegende Dissertation nimmt ein durch das Vaticanum II neu in das theologische Interesse gerücktes Thema zum Anlaß, seine Spuren bei Bonaventura aufzuzeigen: Christus als Offenbarung Gottes. Nach einer kursorischen Sichtung der Väteraussagen zu diesem Thema, wobei vor allem Augustinus als Quelle Bonaventuras hervorgehoben wird, gliedert Vf. seine in einem etwas blumigen Theologen-Italienisch gehaltenen Ausführungen nach dem bei Bonaventura selbst vorgegebenen Schema: *Verbum increatum — incarnatum — inspiratum.* Gut herausgearbeitet ist die zentrale Rolle des ewigen Wortes in der Trinitätslehre Bonaventuras, gründend in dessen Exemplarismus. Das ewige Wort wird vor allem als Exemplarursache des Menschen als Bild und Gleichnis Gottes bzw. des Wortes betrachtet. Wertvoll ist dabei die Auseinandersetzung mit der Interpretation A. Gerkens und in der Frage der Illumination mit der von B. Rosenmöller aufgeworfenen Frage eines Ontologismus bei Bonaventura. Relativ kurz wird die Inkarnation als solche und in ihrer Funktion als Offenbarung des Vaters betrachtet. Naturgemäß steht hier auch die schwankende Stellungnahme Bonaventuras zur Frage der absoluten Prädestination Christi (auch ohne die Sünde Adams) im Blickpunkt. Gut herausgearbeitet ist auch die primär metaphysische, nicht satisfaktorische Sicht der Erlösung bei Bonaventura (wieder in Auseinandersetzung mit A. Gerken). Die Ausführungen zum *verbum inspiratum* vermissen wir freilich dann ebenso wie die S. 7 angekündigte Einbeziehung der Schöpfung in die „Theologie des Wortes". Statt dessen bringt Vf. eine ausführliche Darstellung der Psychologie Christi bei Bonaventura, besonders hinsichtlich seines Selbstbewußtseins und seines Wissens. Die Ausführung entwickelt sich hier z. T. mehr in Anknüpfung an Bonaventura als mit Bezug auf seine Texte (bes. 174—177). Bonaventura hält in diesen Fragen an der Notwendigkeit der *visio beatifica* und

eines eingossenen Wissens auch für Christus fest. Schließlich vergleicht Vf. die Aussagen Bonaventuras mit denen neuerer Theologen (Verkündigungstheologie, Rahner, Alfaro u. a.), wobei Gemeinsamkeiten und Unterschiede klar herausgearbeitet werden.
Die inhaltlich durchaus interessante Arbeit hätte viel gewonnen, wäre Vf. grundsätzlicher auf den Offenbarungsbegriff Bonaventuras (vor allem als Schöpfungsoffenbarung) eingegangen. Ebenso zeigt sich ein Mangel an Kenntnis einschlägiger Literatur zu den angesprochenen Themen: Offenbarung, Symbolismus, Buch, Mittlerstellung Christi (z. B. *W. Rauch*, Das Buch Gottes, München 1961; *J. A. W. Hellmann*, Ordo, ebd. 1974; U. G. Leinsle, Res et Signum, ebd. 1976 u. a.). An für die Interpretation wichtigen Stellen werden die *Collationes in Hexaemeron* nur nach Ausgabe A zitiert, während die z. T. verläßlichere Ausgabe B Vf. unbekannt zu sein scheint.

Regensburg *Ulrich G. Leinsle*

■ KLIMEK NICOLAUS, *Der Begriff „Mystik" in der Theologie Karl Barths.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band LVI). Bonifatius, Paderborn 1990. (294). Ln. DM 48,—.

Menschliche Erfahrung contra Wort Gottes, Mystik contra Glaube — diese Gegensatzpaare entsprechen dem gängigen Bild vom Urteil der dialektischen Theologie über die Mystik. Für Emil Brunner („Die Mystik und das Wort") mag das zutreffen, bei K. Barth muß man aber differenzieren.
Die vorliegende Arbeit, eine Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Bochum (Gutachter: Langemeyer, Pottmeyer) untersucht, inwiefern der Mystik im Werk Karl Barths sehr wohl ein Platz eingeräumt wird. Das erste Kapitel skizziert die Entwicklung Karl Barths unter besonderer Berücksichtigung seiner Aussagen zur Mystik. Wichtig ist dabei, daß der Begriff der Mystik und das Urteil über die Mystik vom jeweiligen zeitlichen Kontext und Gebrauch abhängig sind. So ist es verständlich, daß der nationalsozialistischen Rezeption „deutscher" Mystik, die hinter das Christentum zurückgehen will, ein „Nein" entgegengeschleudert wird. Im zweiten Kapitel wird Karl Barths Verständnis von Mystik im systematischen Zusammenhang dargestellt. Dabei zeigt sich, daß es zum einen eine massive Kritik an Mystik gibt, da sie den Menschen unzulässig aufwerte, die Einmaligkeit der Offenbarung zerstöre und als Teil der „Religion" dem Christentum gegenüberstehe. Differenzierter ist Barth in der Frage nach der Identität in der Mystik. Wohl steht bei ihm die mystische Identität im Gegensatz zur unio hypostatica. Wird aber Mystik im Sinne von Gal 2,20 (Christus lebt in mir) verstanden, so ist sie nicht Gegensatz, sondern Vollendung des Glaubens. Schließlich kennt Barth eine eher positive Einstellung zur Mystik im Sinne von Unterbrechung.
Um den Begriff der Mystik bei Barth kritisch zu hinterfragen, untersucht Klimek im dritten Kapitel den Begriff der Mystik im heutigen Verständnis (historisch, philologisch-literarisch, religionspsychologisch, phänomenologisch, theologisch) und in seiner ursprünglichen Bedeutung (Mysterienkulte, Plotin, Neuplatonismus, biblischer Gebrauch, Patristik, lateinisches Mittelalter). Im vierten Kapitel weist K. auf, daß Barth Offenbarung letztlich nicht ohne recht verstandene Mystik denken kann. Die Spannung zwischen Glaube und Wissen als Spannung zwischen wissenschaftlicher und mystischer Theologie zeigt sich analog in der Einstellung Barths zur Frage des Verhältnisses zwischen Vernunft und Glaube in der theologischen Rede. Ergebnis: Barth kritisiert wohl Mystik, diese Kritik ist aber nicht prinzipiell, sondern richtet sich gegen bestimmte mystische Erscheinungsformen.
Will Meditation und Mystik nicht dem Vorwurf der Diskursverweigerung ausgesetzt sein, müssen sie sich der theologischen Reflexion stellen. Diese Arbeit leistet einen wichtigen Beitrag dazu. Sie hilft zur Unterscheidung der Geister, damit nicht christliche Mystik in einen Topf des Einerlei und der Gleichgültigkeit mit Esoterik, Alchemie, Animismus, Magie, Okkultismus, genußvoller „Erleberei" und Kontemplation ohne Nächstenliebe geworfen wird. Die theologische Arbeit darf das Feld der Mystik nicht den Philologen und Germanisten überlassen, wie dies gegenwärtig weitgehend der Fall ist. Da das Werk Karl Barths als Prüfstein der Ökumene gilt, hat die Arbeit K.s auch ökumenische Relevanz.

Linz *Manfred Scheuer*

■ MADONIA NICOLÒ, *Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper.* (Collana Theologia II). (312). Edizioni „Augustinus", Palermo 1990.

Der Autor (geb. 1957) ist Professor für Dogmatik in Agrigent. Er studierte in Palermo, Rom und Tübingen. Es handelt sich um die „internationale" Dissertation des Italieners Madonia über den deutschen Theologen Kasper beim Belgier Jacques Dupuis SJ an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Kasper, inzwischen Bischof von Rottenburg-Stuttgart, hat ein zustimmendes Vorwort geschrieben: Es handle sich um eine „eccellente analisi" seiner Arbeiten zum Thema, insbesondere zu seiner Christologie. Den kritischen Anfragen Madonias (z. B. die Spannung zwischen historisch-kritischer Exegese und Dogmatik betreffend, 259, 289) stimmt er zu; sie regen eine vertiefte Reflexion an (11).
Um sich dem „Fokus" des Themas (vgl. 16) in umsichtigen Schritten zu nähern, setzt die Arbeit beim weitesten Horizont an: bei der Herkunft Kaspers vom Deutschen Idealismus, dem späten Schelling im besonderen, und von der Tübinger Schule. Madonia erarbeitet dann die Elemente der allgemeinen Hermeneutik Kaspers: den säkularen Kontext (Atheismus) des gegewärtigen Redens von Gott (Sinnfrage), das Verhältnis von Glaube und Vernunft (gegenseitige Implikation), Rolle und Theologie der Geschichte, Theologie zwischen überliefertem und verkündigten Glauben, das Verhältnis von Schrift und Tradition und Dogma.
Das Zentrum der Arbeit — ihr „Schlüssel", ihr „Scharnier" (17, 103) — zeigt die hermeneutischen Fundamente der Christologie Kapsers auf: das Zu- und Ineinander der kirchlichen und geschichtlichen, der impliziten und expliziten, der funktionalen und

ontologischen, der Christologie „von unten" und „von oben"; das Verhältnis der Christologie zur Trinitätstheologie, zur Eschatologie und Soteriologie. Der Basissatz der Christologie Kapsers, die Kurzformel des christlichen Glaubens, lautet: „Jesus ist der Christus" (13, 103), die beiden Augen der Christologie sind die Geschichte und der Glaube (155ff). Im Lichte dieser Perspektiven werden dann ausführlich Inhalte der Christologie gesehen: Geschichte, Schicksal und Geheimnis Christi.

Die Christologie Kapsers erweise sich zwar nicht als eine hermeneutische im strikten Sinn, biete aber genügend Elemente, um sie als eine solche zu bezeichnen (158); geht es ihr doch um die Frage, welchen Sinn für den Menschen von heute die traditionelle Glaubensaussage über Jesus Christus habe (161). Die Theologie und in ihr die Christologie ist der Prozeß einer Interpretation der geschichtlich ergangenen Offenbarung, einer Wiederinterpretation also, welche in Treue zum ursprünglichen Evangelium als der norma normans dessen neues und kreatives Verstehen sucht, dies unter Anwendung der historisch-kritischen Methode und ausgehend von den Fragen des Menschen von heute (283).

Der Autor erweist sich mit der deutschen philosophischen und theologischen Szene gut vertraut, mit Werk und Denken Walter Kaspers im besonderen. Er verrät, daß er sich in den Urtext eingelesen hat. Die Bibliographie der Arbeiten Kaspers und der Sekundärliteratur ist umfassend (297—307; interessant ist, daß von zwölf Büchern Kaspers neun ins Italienische übersetzt sind.) Das Unterfangen, der Theologie Kaspers in der Perspektive seiner Hermeneutik nach-zu-denken, ist geglückt. Da sich dabei das Formale und das Inhaltliche kaum trennen lassen (159), muß eine Redundanz in Kauf genommen werden, die des Lesers „Durst nach Neuem" wiederholt auf die Probe stellt. Der Kontakt der deutschen Theologie mit der jungen Generation der italienischen Theologen ist, so Kapser, zu begrüßen; umgekehrt bereichere er seit einiger Zeit auch die deutsche Theologie (11).

Linz *Johannes Singer*

ÖKUMENIK

■ SCHLEMMER KARL (Hg.), *Gottesdienst — Weg zur Einheit.* Impulse für die Ökumene (Quaestiones Disputatae, Bd. 122). (142). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 32,—.

Das Buch enthält acht Vorträge eines in Passau veranstalteten wissenschaftlichen Symposiums zum Thema „Liturgie und Ökumene". Die Autoren gehören den orthodoxen und reformierten/reformatorischen Kirchen sowie der katholischen Kirche an. Eine kurze Vorstellung der Autoren wäre wünschenswert gewesen. Hier seien zunächst die Beiträge aufgelistet: *A. Hänggi* (Einheit durch Gottesdienst), *B. Bürki* (Die Bedeutung liturgischen Gebens und Nehmens unter den Kirchen), *H.-Ch. Schmidt-Lauber* (Konvergenzen katholischer und evangelischer Agendenerneuerung), *A. A. Häußling* (Was heißt: Liturgiewissenschaft ist ökumenisch?), *W. Bühlmann* (Die Wende zu Gottes Weite. Liturgie und Ökumene in weltkirchlicher Sicht), *K. Ch. Felmy* (Gabe und Anfrage der orthodoxen liturgischen Tradition an die Kirchen des Westens), *J. Hakenhäuser* (Die eucharistische Dimension des Gottesdienstes verlebendigen. Der Beitrag der evangelischen Kommunitäten), *E. Ch. Suttner* (Die ökumenische Dimension der Liturgie).

Hänggi legt zu Beginn dar, welchen Anspruch jedes ökumenische Bestreben zu erfüllen hat, nämlich den des Evangeliums: Jesu Beten nach Joh 17, 11.21—23 muß Wirklichkeit werden. Das ökumenische Programm ist eingeordnet in den Lebensentwurf eines jeden Christen: alle Christen müssen christlicher werden, d. i. immer mehr Christus-Christen (S. 13f). Den Weg in die Ökumene weist nicht das Interesse verschiedener Kirchenleitungen, sondern der vom Evangelium geprägte Umgang der Christen miteinander.

Häußlings Beitrag zur Theoriendiskussion der Liturgiewissenschaft fragt in drei Punkten: Was ist Liturgiewissenschaft im Ökumenischen Kontext? Was sind deren Aufgaben? „Was ist die neue, wahrhaft ökumenische Aufgabe der Zukunft, sofern es um die Fortdauer der Liturgie selbst in der Christenheit geht?" Thema der Liturgiewissenschaft sei „die Kirche selbst, wie sie notwendig nur als betende und die Liturgie feiernde existiert . . ." Dies hätte die Liturgiewissenschaft von Beginn an in ökumenischer Breite wirken lassen müssen. Die Geschichte vermag zu zeigen, wie hindernd dabei die konfessionellen Verhärtungen waren. Die katholischen Theologen glaubten den Gottesdienst der Protestanten ignorieren zu können, weil er als ‚abgeschafft' gar nicht existent war; für die evangelischen Theologen war der katholische Gottesdienst der Inbegriff des Götzendienstes, weil er der Gottesdienst des falschen Glaubens war. Dies hat sich sehr geändert, durch fleißige Arbeit von Liturgiewissenschaftlern auf beiden Seiten. — Da es in der Liturgie um den Menschen geht, wie er in dieser Welt lebt und sich vor Gott verhält, kann Liturgiewissenschaft nicht anders als ökumenisch sein. Es geht weniger um einzelnen Konfessionen zuzuordnende Zeremonien „als um den Menschen, der als Kirche berufen, Liturgie feiern soll".

Wenn der Mensch ernst genommen wird, kommt die Liturgiewissenschaft um neue Fragestellungen nicht herum. Diese orientieren sich zunächst an den Humanwissenschaften, die in der Mitte der 60er Jahre eine Theoriendiskussion mit verschiedenen Ansätzen begründeten, worüber Schmidt-Lauber berichtet. Konfessionelle Ansätze seien nicht mehr erkennbar, aber auch zukünftige Arbeit an liturgischen Büchern/Agenden sei nicht mehr anders als ökumenisch ausgerichtet denkbar. Denn grundlegende Erkenntnisse über den Gottesdienst seien für die verschiedenen christlichen Konfessionen gleichermaßen wichtig.

Einen kurzen Abriß über die Theologie der russisch-orthodoxen Kirche bietet Felmy, durchaus mit dem Anspruch, daraus die Kirchen des Westens schöpfen zu lassen, denn „was in Ost und West gemeinsam geglaubt wird, (findet oft) liturgischen Ausdruck nur oder jedenfalls voller im Osten", z. B. der Theopha-

nie-Charakter der Liturgie, das eschatologische Verständnis und die starke Betonung des ‚mysterium tremendum', dem das „Harmlos-Gemütliche" westlicher Gottesdienste gegenübergestellt wird.
Bühlmann, der sich mit Liturgie und Ökumene in den Missionsländern beschäftigt, führt durchaus unerfreuliche Beispiele für die Haltung Roms zu Fragen der Inkulturation an, um die geringe Bereitschaft zum Geltenlassen und Fördern anderer Kulturtraditionen. Von Aussagen verschiedener Konzilsdokumente zu Fragen der Ökumene geht Suttner aus. Er kommentiert diese und führt sie weiter. Den Horizont dogmatischer Aussagen weitet erst das Überdenken gemeinsamer liturgischer Vollzüge, beginnend mit der Taufe, und sich realisierend in den verschiedenen gottesdienstlichen Feiern, in denen die Kirchen das Wort Gottes hören, im Credo den Glauben bekennen, ihr Gebet vor Gott tragen, bei dem nicht die Formel entscheidend ist: Unser Gebet, „das den Herrn . . . sucht, hat sein Ziel erreicht, wenn es zu ihm gelangt ist".
Das Buch insgesamt möchte auch bei jenen Lesern, die zum Thema Ökumene noch keinen Bezug haben, Interesse wecken, indem es beim Menschen ansetzt, der sein Leben aus dem Kirche-Sein zu deuten sucht. Das aber führt notwendigerweise zur Ökumene.
Graz *Friederike Kiedl*

■ INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE THEOLOGIE UND PATROLOGIE der Theologischen Fakultät Graz und „Interkonfessioneller Arbeitskreis Ökumene in der Steiermark" (IAS) (Hg.), *Ökumenisches Forum.* Nr. 9 (340). 1986. Nr. 10 (376). 1987. Nr. 11 (248). 1988. Nr. 12 (262). 1989. Eigenverlag, Graz. kart. je Bd. S 100.—.

Die genannte Herausgebergruppe ist äußerst rührig und veröffentlicht jedes Jahr einen stattlichen Band mit wertvollen Beiträgen katholischer, evangelischer, altkatholischer, orthodoxer und methodistischer Autoren.
Das Heft Nr. 9 ist Johannes B. Bauer zum 60. Geburtstag gewidmet und bringt Beiträge verschiedener ökumenischer Tagungen, z. B. jener vom Bildungshaus Mariatrost bei Graz, der Ökumenischen Akademie „Sakrament im Dialog" in Graz, der ökumenischen Fachtagung in Wien-Neuwaldegg, der Konferenz Europäischer Kirchen in Stirling. Das Grußwort des steirischen Diözesanbischofs Johann Weber und die Predigt des evangelischen Superintendenten Günter M. Rech im Grazer Dom sowie ein Interview des Alterzbischofs Josef Schoiswohl sind mitveröffentlicht.
Das Heft Nr. 10 ist dem vorhin genannten und inzwischen verstorbenen Superintendenten Günter M. Rech gewidmet und bringt wieder aufschlußreiche Berichte über verschiedene Studientagungen und Konferenzen, wobei dieses Mal die Ostkirchen besondere Beachtung finden anläßlich der 1200. Wiederkehr des Jahrestages des 2. Konzils von Nizäa 787.
Heft 11 bringt als ersten Block die Referate der ökumenischen Tagung im Bildungshaus Mariatrost vom 15. bis 16. Jänner 1988 zum Thema „Maria aus ökumenischer Sicht". Der zweite Block dokumentiert die Ökumenische Fachtagung der Kommission für ökumenische Fragen der Erzdiözese Wien, die vom 22. bis 23. Jänner 1988 im Bildungshaus Neuwaldegg zum Gesamtthema „Kirche und Rechtfertigung" stattgefunden hat. Das heute mehr denn je aktuelle Problem „Papstkirche oder Communio ecclesiarum" geht Gisbert Greshake mutig an. Dazu kommt auch die Stellungnahme eines orthodoxen Metropoliten, ebenso ein Beitrag über das Millennium der Russischen Kirche — neben anderen lesenswerten Darlegungen.
Heft 12 (1989) ist dem Diözesanbischof Johann Weber gewidmet zum Anlaß „20 Jahre Bischof". Wieder werden Referate aus verschiedenen ökumenischen Tagungen vorgelegt. Das Hauptthema dieser Nummer ist der bedeutungsvollen aktuellen Thematik über „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" gewidmet. Von den Dokumenten der ökumenischen Versammlung in Basel führt der Weg bis zur Weltversammlung nach Seoul.
Den Studenten der Theologie, den Seelsorgern und den Relgionslehrern an höheren Schulen kann die Lektüre und das Studium dieser „Hefte" sehr empfohlen werden.
Linz † Peter Gradauer

■ SCHÜTTE HEINZ (Hg.), *Einig in der Lehre von der Rechtfertigung.* Mit einer Antwort an Jörg Baur, Beiträge von Horst G. Pöhlmann, Vinzenz Pfnür und Heinz Schütte. Bonifatius, Paderborn 1990. (83). Kart. DM 11,80.

Von 1981 bis 1985 überprüfte ein Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen die gegenseitigen Lehrverurteilungen (vgl. 45) und kam zu dem Ergebnis, daß hinsichtlich der Rechtfertigungslehre die beiderseitigen Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts den Partner von heute nicht mehr mit kirchentrennender Wirkung treffen (vgl. Vorwort). Diese Aussage hat der evangelische Theologe *Jörg Baur* in einer ungewöhnlich scharfen Streitschrift „Einig in Sachen Rechtfertigung?" bestritten und versucht, einen Fundamentaldissens in Sachen Rechtfertigung zu belegen. Die drei Beiträge der hier anzuzeigenden Veröffentlichung setzen sich mit dieser Kritik auseinander und versuchen den Konsens noch tiefer und weiterführender zu begründen.
Der evangelische Theologe *Horst Georg Pöhlmann* kommt nach grundsätzlichen Überlegungen, die dann in Einzelfragen („Sünde als radikale Verderbnis des Menschen?", „Die Rechtfertigungsgnade, Wirklichkeit außerhalb von uns oder in uns" u. a.) erhärtet werden, zum Schluß: „Die gegenseitigen Lehrverwerfungen in dieser Frage dürften . . . gegenstandslos sein." (41)

Im zweiten Beitrag zeigt der katholische Theologe *Vinzenz Pfnür* zunächst die große Gefahr der Unglaubwürdigkeit in der heutigen ökumenischen Situation auf. Es ist zersetzend, „in der Grauzone zwischen Verwerfung, Mißtrauen, Nicht-zur-Kenntnis-Nehmen, Duldung, teilweiser Anerkennung beruhigt nebeneinander zu leben . . ." (44) In den

weiteren Abschnitten werden die Einsichten in die Konzilsgeschichte von Trient, die stattgefundene Aufarbeitung von Mißverständnissen, die Klärung von Extrempositionen usw. dargelegt. Dabei erfährt der Leser, welch intensiver, mühsamer Dialogvorgang zu den Aussagen fundamentaler Gemeinsamkeit geleitet hat.
Im letzten Beitrag arbeitet der Herausgeber dieser Publikation ebenfalls den Konsens heraus und beschreibt die erreichte Übereinstimmung in 15 Thesen.
Im Rezeptionsvorgang neu gewonnener Einsichten in die Rechtfertigungslehre werden grundsätzliche hermeneutische Probleme sichtbar, die Beachtung verdienen.
Wien *Christine Gleixner*

■ HINTZEN GEORG, *Zum Thema „Eucharistie und Kirchengemeinschaft".* Bonifatius, Paderborn 1990. (100). Brosch. DM 15,80.

Das schmale Bändchen will Seelsorgern, Religionslehrern und Erwachsenenbildnern eine Handreichung bieten für die schwierige und oft belastende Frage der Interkommunion zwischen den christlichen Kirchen. Den Kern der Auseinandersetzung sieht Hintzen in der umfassenden Bedeutung, die nach katholischer Auffassung der sakramentalen Vermittlungsstruktur zukommt. Sie ist in der Inkarnation grundgelegt und setzt sich in der Kirche und ihren sakramentalen Vollzügen fort. Sie ist mehr als eine Vermittlung, die sich nur auf das Wort stützt. Sie verlangt Zugehörigkeit und ist auf die Sprache der Zeichen angewiesen.
Hintzen geht davon aus, daß die Teilnahme am eucharistischen Mahl Ausdruck und Zeichen der Zugehörigkeit zur Kirche ist. Die gemeinsame Eucharistie ist daher Ziel jeder ökumenischen Bewegung; sie ist aber nicht Mittel auf dem Weg zur Einheit. Es ist verständlich, daß bei dieser Grundposition die Fälle einer möglichen eucharistischen Gastfreundschaft seltene Ausnahmefälle bleiben.
Bei allem Respekt vor dem hohen Niveau und der Redlichkeit der theologischen Argumentation fragt man sich doch, ob die angeführten Argumente nicht „zu gut" sind und ob sie nicht die realen Verhältnisse und auch das Empfinden von Menschen, die diese Fragen nicht leicht nehmen, zu wenig berücksichtigen. Mit anderen Worten: Es kann sein, daß die geübte Praxis den theologischen Argumenten davonläuft, auch wenn diese noch so stichhaltig sind. Die geübte Praxis ist aber ihrerseits nicht nur zu korrigierende Realität, sondern sie wird zu einem neuen Ausgangspunkt theologischer Reflexion.
Linz *Josef Janda*

HANS URS VON BALTHASAR

■ BALTHASAR HANS URS VON, *Mein Werk.* Durchblicke. Johannes Einsiedeln, Freiburg 1990. (113). Kart. DM 23,—.

Hans Urs von Balthasar (1905—1988) ist wohl einer der bedeutendsten katholischen Theologen im 20. Jahrhundert. Er hat sich zu runden Geburtstagen zu seinem eigenen Werk geäußert. Dieses Bändchen faßt die Äußerungen zusammen: Es stellt sich vor: Hans Urs von Balthasar — 1945; Kleiner Lageplan zu meinen Büchern — 1955; Rechenschaft — 1965; Noch ein Jahrzehnt — 1975; Rückblick — 1988. Diese Zusammenstellung wird zu einem hilfreichen Wegweiser zu einem vielschichtigen Werk, dessen Bedeutung nicht immer richtig erkannt wird. Nicht selten wird ein Werk halb gelesen (z. B. Cordula oder der Ernstfall), um dann alles andere zur Seite legen zu können. Oder man unterzieht sich der Lektüre eines Bandes der „Herrlichkeit", um dann alles andere zu mutmaßen. Von Balthasar ist aber nicht bloß ein Polemiker und die Ästhetik ist nicht sein alleiniges Hauptwerk. Will man ihn gerecht beurteilen, muß man seine gesamte Trilogie heranziehen: Herrlichkeit (Ästhetik), Theodramatik (Dramatik), Theologik (Logik). Wer sich darauf einläßt, wird in eine Fülle von geschichtlichen und systematischen Einsichten hineingenommen. Es sei hier nur daran erinnert, daß von Balthasar als Übersetzer und Herausgeber wie kein anderer Quellen erschlossen hat (Origenes, Irenäus, Gregor von Nyssa, Augustinus, Ignatius . . .). Wie kein anderer (vielleicht noch Karl Rahner) hat er zwischen Spiritualität und Systematik vermittelt. Es sei daran erinnert, daß er mit dem Wagnis Origenes die universale Hoffnung in der katholischen Kirche enttabuisiert hat, was ihm bis zuletzt heftige Kritik eingebracht hat. Seine „Schleifung der Bastionen" ist ein wichtiges Wort in der konziliaren Erneuerung geworden. Bis zuletzt hat er sich gegen integralistische Tendenzen in der Kirche geäußert. Sein Insistieren auf der christologischen „Gestalt" erhält gerade jetzt Gewicht, da das Christentum in einer leeren Allgemeinheit oder in einer Vielfalt der Beliebigkeit und der Vereinzelung zu verdunsten droht. Das „Universale" ist für ihn nie vom „concretum" zu lösen. Nur so entgeht man einer dualitischen Platonisierung. Christliche Exklusivität ist immer auch Inklusion alles menschlichen Denkens. Immer hat er über apologetische Trutzburgen hinauszudenken versucht.
Das vorliegende Bändchen bietet „Durchblicke". Als konkreten Leseeinstieg möchte der R. „Glaubhaft ist nur Liebe" (Einsiedeln 1963) empfehlen.
Linz *Manfred Scheuer*

■ BALTHASAR HANS URS VON, *Theologie der drei Tage.* Johannes Einsiedeln, Freiburg 1990. (272). Geb. DM 42,—.

Das vorliegende Buch ist eine unveränderte Neuausgabe des Beitrags, der unter dem Titel „Mysterium Paschale" ursprünglich im Sammelwerk Mysterium Salutis III/2, 133—326 veröffentlicht wurde. Anmerkungen und Literaturverweise wurden z. T. auf einen neueren Stand gebracht. Von Balthasar geht es darum, den „Riß zwischen der zünftigen Schultheologie, die vorwiegend im Abstrakten verharrt, und einer spirituellen, fromm-betrachtenden Theologie, die die Kreuzwegstationen mitwandert, aber oft im Emotionalen steckenbleibt und deswegen von der wissenschaftlichen Theologie nicht beachtet wird", zu überwinden.
In der „Theologie der drei Tage" erschließt von Bal-

thasar ein originäres Stück seiner Theologie. Zentral ist dabei der Karsamstag, d. h. die Kenose des Sohnes in die Hölle, bei der der Gekreuzigte in die äußerste Verweigerung und Negation der Liebe steigt und in dieser ursprünglichen Freiheits- und Solidaritätsbewegung den Grund für universale Hoffnung legt. Die Bewegung der Liebeskenose als Grund der Erlösung ist ein kritisches Korrektiv gegenüber triumphalistischen Konzepten von Auferstehung, aber auch gegenüber neuplatonisch orientierten Aufstiegsbewegungen oder einer anthropologisch reduzierten Theologie. Der 1988 verstorbene Theologe ist gegen den Strich gegenwärtiger Jesusbilder im esoterischen und anthroposophischen Bereich zu lesen. Seine gewaltige Staurologie geht vom „universale concretum" des Gekreuzigten als Woraufhin menschlicher Existenz aus und wird so zu einer antignostischen und antidoketischen Apologie im positiven Sinn. Von Balthasar kennt wie kaum ein anderer die Tradition der Väter, er läßt die Christusbegegnung großer Heiliger sprechen, weiß aber auch die exegetische Diskussion zu sichten. Sicher hat sich in der Zwischenzeit die Diskussion spezifiziert (vgl. die Beiträge von Verweyen, Oberlinner, Kessler u. a.), von Balthasar ist aber immer noch ein bleibender Bezugspunkt des theologischen Gespräches. Neben der theologischen Relevanz empfiehlt sich das Buch als geistliche Lektüre für die österlichen Tage.

Linz *Manfred Scheuer*

■ KRENSKI THOMAS RUDOLF, *Passio caritatis.* Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars. (Sammlung Horizonte, Neue Folge, 28). Johannes, Einsiedeln 1990. (406). Ln. DM 58,—.

Die im Kontakt mit H. U. v. Balthasar (v. B.) erarbeitete und 1989 an der Universität Freiburg eingereichte Dissertation versteht sich als Beitrag zur Frage, wie von Gott angesichts des Leides gesprochen werden kann — eine Frage, die nach dem 2. Weltkrieg zu einer „Theologie des Schmerzes Gottes" geführt hat (15—20). Krenski (K.) geht es um den Beitrag v. B.s zu dieser Thematik, insbesondere um die hermeneutischen und theologischen Voraussetzungen, wie man, „ohne Gottes Transzendenz und die Kontinuität der Theologie zu gefährden, von einem Leiden der göttlichen Liebe sprechen" könne (21). Diesem Beitrag v. B.s, der von ihm „vorgelegten immanent-trinitarischen Grundlegung theologischer Passiologie", räumt K. „den mit Abstand entscheidenden Rang ein" (ibid.).

Im Zusammenhang mit den hermeneutischen Voraussetzungen (1. Kap.) werden von K. die von v. B. vertretene Unabschließbarkeit theologischer Erkenntnis und seine Absage an geschlossene theologische Systeme (29—36), sowie seine Verhältnisbestimmung zwischen historisch-kritischer Exegese und geistlicher Schriftauslegung (37—52) dargelegt. Ebenso wird bereits in diesem Kapitel herausgearbeitet, daß in der Konzeption v. B.s (anders als bei anderen Autoren) die Rede vom Leiden Gottes nicht als radikaler Bruch mit der Tradition verstanden werden muß, daß vielmehr die herkömmliche Redeweise von der Leidensunfähigkeit Gottes durch eine differenzierende Auslegung der entsprechenden Traditionserzeugnisse in ihrer (eingeschränkten) Berechtigung durchaus integriert werden kann (56—79).

Unter den theologisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen (2. Kap.) lautet die entscheidende Einsicht, daß nur „vom Kreuz her die letzten Geheimnisse göttlichen Lebens Eröffnung finden" (118). In einer kenntnisreichen Auswertung der Schriften v. B.s unterscheidet K. hinsichtlich des Schmerzes Gottes die immanent-trinitarische Grundlegung (3. Kap.) und die heilsgeschichtliche Entfaltung (4. Kap.): Wird das Sein Gottes als Liebe verstanden, dann erweise sich das (Mit)Leiden dieser Liebe nicht als Mangel, sondern als ihre Vollkommenheit (175—191). In seiner Liebe werde Gott das Leid nicht unfreiwillig angetan, noch komme es aus einer inneren Notwendigkeit göttlichen Lebens (darin behält das Apathie-Axiom der traditionellen Gotteslehre ihr Recht), sondern es sei Gehalt der freiesten Tat Gottes. Die von v. B. vorgelegte immanent-trinitarische Grundlegung göttlichen Leidens möchte dabei sicherstellen, „daß der Schmerz, dem sich Gott in seiner freien Entäußerung aussetzt, ein Fundament in Gottes wesentlicher Entäußertheit besitzt, das nicht selbst Schmerz ist, sondern der Ansatzpunkt für das, was Schmerz werden kann, wenn er sich in der Vorsichts- und Rückhaltlosigkeit, die wir als das Moment der Identität im Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität erkannten, auf die Welt einläßt." (369)

Entscheidend ist dabei die Unterscheidung und Zuordnung von immanenter und ökonomischer Trinität, konkret: von Schmerz Gottes in seinem trinitarischen Wesen und Schmerz Gottes in seiner Menschwerdung. Läßt man den Unterschied fallen und spricht man univok von Gott, dann wird die Freiheit Gottes preisgegeben, der Schmerz wird zum notwendigen Moment des Selbstvollzuges Gottes (348—355). Betont man den Unterschied und spricht man äquivok, dann wird zwar die Freiheit Gottes gewahrt, aber es bleibt unklar, wieweit der Schmerz Gottes in der Geschichte Gott in seinem Wesen betrifft (356—361). Nach K. muß das Verhältnis folglich als Analogie, als „analogia exinanitionis" (362ff) gedacht werden — in diesem Denkmodell könne Transzendenz und Freiheit Gottes gewahrt werden: im Aspekt der Ähnlichkeit stelle es „die Einheit der göttlichen Liebe" (366) sicher, unter dem Gesichtspunkt der Unähnlichkeit lasse es „keinen Zweifel an der Tatsache, daß diese Kontinuität durch nichts als Gottes freieste Liebe vermittelt ist" (368).

K.s Kenntnisse des Werkes v. B.s macht es schwer, die Richtigkeit seiner Ausführungen im Detail zu überprüfen. Mängel sind zu pauschale Verweise auf Sekundärliteratur (vgl. z. B. 52, Anm. 103) und Undeutlichkeiten beim Zitieren (vgl. 49, Anm. 87 u. 88); wünschenswert wäre in der Darstellung eine deutlichere Trennung der Position v. B.s von der des Autors. Es überwiegt allerdings die Dankbarkeit dafür, daß K. ein bewegendes Bemühen vorgestellt hat, wie der Glaube angesichts von Schatten und Schmerzen das Verstehen und seine kohärente Artikulation sucht. Die Aktualität solcher Theologie wird sichtbar im Zusammenhang mit einer

(von H. Schürmann diagnostizierten) „dunklen Spiritualität", die unter den Bedingungen unserer Tage im Blick auf die „gekreuzt-gekreuzigte Gottverlassenheit Jesu" geboren zu einer epochalen Ausprägung christlicher Existenz heute wird.
Graz *Bernhard Körner*

■ BALTHASAR HANS URS VON, *Nochmals — Reinhold Schneider.* Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991. (314). Geb. DM 48,—.

„Nirgendwo wie hier (bei R. Schneider) war Christentum wieder Licht und Gericht alles Geschehens in und außerhalb der Kriche, war das einsame, anbetende Hören auf Gottes Wort die Urzelle aller fruchtbaren Aktion, . . . nirgendwo fand ich so rein, was ich überall suchte: das ursprüngliche Wissen um Rolle, Dienst, Sendung, eine katholische Form, die nicht in Ordensburgen und politischen Katholizismen, sondern in der Seele der Beauftragten lebt . . . So wurde das Buch ‚Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk' zu einem Dank an den Freund." So schreibt Hans Urs von Balthasar über sein ursprünglich 1953 erschienenes Buch. Diese Neuausgabe wurde noch von Balthasar selbst überarbeitet und ergänzt. Große Themen der Theologie Balthasars erscheinen hier in einem besonderen Profil (z. B. die Gewaltlosigkeit Gottes, Kritik des Triumphalismus in der Kirche, Form, Gestalt und Freiheit).
Die Neuausgabe ist aber auch als Zugang zu R. Schneider zu bergrüßen. Er ist kein Moderner und schon gar kein Postmoderner. Seine Themen scheinen nicht die heutigen zu sein. Oberflächlich betrachtet schreibt er über eine vergangene Welt und über ein gegenwärtig sich auflösendes Bewußtsein. Und doch kann der einsame, schwermütige Beter Helfer, Mahner, Tröster, Richter, Confessor sein. Seine Themen sind nur vordergründig nicht akutell: Armut und Triumph der Kirche, Amt und Heiligkeit, Nero und Petrus, Cäsar und Papst, die Versuchung der Kirche zur Macht, Macht und Gnade, das Mitleiden Gottes, die Gewaltlosigkeit Gottes, Gott in der Hölle, Ächtung des Krieges, Kreuzestheologie und Pantragismus, der große Verzicht, die Welt als rotierende Hölle, als Prozeß des Fressens und Gefressenwerdens, Schuld, Buße, Sühne, Repräsentation, Gebet, Mystik, Kontemplation und Aktion . . .
R. Schneider war zeitweise ein auch von der Kirche angefeindeter, boykottierter und verleumdeter Prophet. Wenn er gegenwärtig nicht gehört wird, spricht das weniger gegen ihn als gegen jene, die sich gegenüber dem Drama der Wahrheit des Gekreuzigten immunisieren.
Linz *Manfred Scheuer*

RELIGIONEN

■ COX HARVEY, *Göttliche Spiele.* Meine Erfahrungen mit den Religionen. (235). Herder, Freiburg 1989. DM 36,—.

Im einleitenden Kapitel macht Cox deutlich, daß der Dialog mit Menschen, die sich zu einer anderen religiösen Überzeugung bekennen, dem Betreten von heiligem Boden gleichkommt. Am Beispiel Jesu wäre abzulesen, daß er am anderen zwar nicht von vornherein alles gutgeheißen hat, daß er aber sehr wohl einen Blick gehabt hat für den wahren Glauben auch des Andersgläubigen. Er ist Weg und Wahrheit und spricht zugleich von den vielen Wohnungen im Haus des Vaters.
Im einzelnen befaßt sich Cox mit Evangelium und Koran, mit Christus und Krishna, mit Buddhisten und Christen, mit der Bedeutung Jesu für die Juden, mit Formen des religiösen Suchens in Sowjetrußland und mit der Befreiungstheologie. In den beiden letzten Kapiteln geht es um die Kritik an der Religion und um die Zukunft der Religion. Wenn auch die Zukunft nie exakt vorausgesagt werden kann, sieht Cox eine Möglichkeit für die Religion darin, daß sie bei aller bleibenden Bedeutsamkeit für den Menschen so sehr in das menschlich Alltägliche integriert wird, daß sie kaum noch als religiöse Sonderwelt wahrgenommen wird.
Cox schreibt in einer lebendigen und griffigen Sprache; er schöpft aus umfangreichen Kenntnissen und verbindet persönlich Erlebtes mit nachdenklich machender Reflexion. Das Buch bietet keine grundlegende oder darstellende Beschreibung anderer Religionen; es setzt beim Detail an und eröffnet von dorther anregende und oft auch überraschende Perspektiven, die für eine Begegnung mit anderen Religionen bedeutsam sind.
Linz *Josef Janda*

■ 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.—.

Geister und Geistergeschichten aus Afrika sind für den aufgeklärten Menschen aus europäischen Kulturkreisen meistens nicht viel mehr als Geschichten zum Schmunzeln, die einmal mehr zeigen, in welchen dunklen Wolken sich das Leben für die Schwarzen Menschen abspielt. Dennoch, nicht alle afrikanischen Geistergeschichten sind einfache Phantasiegebilde, sondern vielmehr die Umsetzung von realem Leben und seinen vielfältigen Rhythmen in erzählerischen Darstellungen und Handlungen, wie bestimmte Geisterkulte deutlich machen. Denn die Geister sind — für den Afrikaner —, bevor sie zu Gestalten in Erzählungen werden, Ereignisse, Lebenserfahrungen, Begegnungen, Interaktionen, aus denen sich Lebenssinn, Ängste und Hoffnungen der Menschen herauslesen lassen. Von den Geistern zu erzählen und sprechen heißt dann auch, von Menschen in Verbindung mit ihren Lebenswahrheiten zu sprechen und zu erzählen.
Das vorliegende Buch ist ein einfacher Versuch, einigen dieser Wahrheiten auf die Spur zu kommen. Es handelt sich dabei freilich nicht um eine wissenschaftliche Abhandlung über afrikanische Geisterkulte. Es ist vielmehr eine Textsammlung, zusammengestellt mit Hilfe von zahlreichen Informanten in verschiedenen afrikanischen Sprachen in den Grenzgebieten von Süd-Ost-Zaire und Nord-Sambia, die eine kulturelle Einheit bilden. Diese Textsammlung, das Ergebnis einer zehnjährigen Arbeit,

in der über verschiedene Geisterkulte berichtet wird, will einen Beitrag leisten zum Verständnis bestimmter religiöser Auffassungen, vor allem zur Einsicht in die sozio-politischen Zusammenhänge und ihre entsprechenden jahrhundertealten Machtstrukturen, die in den Ursprungsmythen mitgeliefert werden. So erhält der Leser dieser Texte Auskunft u. a. nicht nur über Entstehung und Verlauf der verschiedenen religiösen Bräuche, über Geister und andere Kultfiguren, die verehrt werden, sondern auch über die verschiedenen Clans und ihre Beziehungen untereinander, ihre gesellschaftlichen Strukturen einst und heute. Insbesondere die Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart und die Abwandlung der Kultformen entsprechend der jeweiligen herrschenden sozio-politischen Situation legen die Annahme nahe, daß die Geisterkulte, von denen hier die Rede ist, nicht nur zur religiösen Erklärung der Welt dienten und dienen, sondern auch vor allem zur Bewältigung des gesellschaftlich-politischen Alltags und zur Regulierung der entsprechenden Verhältnisse. Insofern liefern die vorliegenden Texte einen Schlüssel nicht nur zur Entdeckung der Vergangenheit, Geschichte und Traditionen, sondern auch zum Verständnis der gegenwärtigen Organisationsformen der Gesellschaft in der untersuchten Region.
Die Authentizität und die Glaubwürdigkeit der Texte (deren Übertragung ins Französische ziemlich genau dem Original folgt) werden dadurch erhöht, daß die Informanten nicht „Intellektuelle" sind, deren Informationen möglicherweise aus der Lektüre von Büchern, also aus zweiter Hand stammen könnten, sondern es sind Leute mit wenig oder ohne schulische Bildung, die die Informationen aus ihren persönlichen Erlebnissen und Erinnerungen an die Überlieferungen geschöpft haben.
Das Buch schließt mit einem umfangreichen Anhang ab. Darin enthalten sind eine Liste samt Erklärung der wichtigsten Schlüsselbegriffe der Originaltexte, eine Liste der verschiedenen Orte und Clans, ihrer Totem, ihrer Gründer und politischen Gestalten, sowie der zahlreichen Informanten. Ein gut ausgewähltes Literaturverzeichnis bietet dem interessierten Leser die Möglichkeit der Vertiefung der angesprochenen Themen. Mit seiner Textsammlung hat der Verfasser wichtige, im Verschwinden begriffene Traditionen für die Nachwelt gerettet.
Münster *Kossi J. Tossou*

■ KLIMKEIT HANS-JOACHIM, *Der Buddha.* Leben und Lehre. (Urban-Taschenbücher, Bd. 438). W. Kohlhammer, Stuttgart 1990. (244). Kart. DM 22,—.

Das Leben eines Religionsstifters zu beschreiben, ist ein schwieriges Unternehmen, da die Quellen meist nur marginal an den historischen Ereignissen im Leben des Stifters interessiert sind. Es ist daher die Aufgabe des Religionshistorikers, aus dem vorliegenden Material das historisch Wahrscheinliche zu rekonstruieren. K.s Arbeit unterscheidet sich von anderen Buddha-Biographien insofern, als er methodisch einen neuen Zugang wählt. Gegenüber der bisherigen fast ausschließlichen Heranziehung der Traditionen aus dem Pali-Kanon des südlichen Buddhismus betont K. die Bedeutung der nordindischen Sanskrit-Tradition, die z. T. in Originalmanuskripten aus Zentralasien, aber auch in tibetischen und chinesischen Übersetzungen überliefert ist (26f). Aus diesen Quellen wird als augenscheinlichstes Ergebnis gegenüber der älteren Forschung sichtbar, daß Buddhas Lebenszeit herabzudatieren ist, so daß als wahrscheinlichster zeitlicher Rahmen für das Leben des Religionsstifters 450—370 v. Chr. (± 10 Jahre) in Frage kommt.

Es ist die Intention der Buddha-Viten, darzustellen, wie Buddha selbst den von ihm gepredigten Weg gegangen ist, wobei dies in verschiedener Weise erzählerisch ausgestaltet wird. So sind etwa die vier Episoden der Ausfahrt Buddhas und seiner Begegnung mit einem Alten, einem Kranken, einem Toten und einem Mönch als idealtypisches Geschehen gestaltet, das in der älteren Tradition noch fehlt (67—73). Denn der Anstoß für die Weltflucht ist wohl in der ersten Meditation zu sehen, die eine Phase längeren inneren religiösen Ringens abschließt. Als Buddha nämlich nach einer sechsjährigen Suche die Erleuchtung erlangt, wird wieder auf diese Meditation Bezug genommen. Die aus der Erleuchtung resultierende Lehre Buddhas ist der mittlere Weg zwischen den Extremen der Hingabe an die Lüste und Weltlichkeit und der übertriebenen Selbstpeinigung und Askese. Gemäß der Interessen der Mönche an Buddha als Lehrer sind die weiteren Jahre der Wanderungen Buddhas in den Biographien nur schlecht bezeugt, erst die Zeit vor seinem Tod wird wieder ausführlich geschildert. Aus diesen Überlieferungen läßt sich ein weiterer wenig beachteter Zug Buddhas erkennen: Er wird teilweise zum Objekt der Rivalität verschiedener Fürstenhöfe Nordindiens, die seine Autorität für sich in Anspruch nehmen wollen, wobei diese Rivalität noch nach seinem Tod im Streit um seine Reliquien weitergeht. Die historische Schlußfolgerung, die man daraus ziehen darf, ist wohl, daß Buddha eine einflußreiche Rolle im politischen Leben gespielt hat, dem er zwar distanziert, aber keineswegs teilnahmslos gegenübergestanden ist (128f). Diese politische Seite zeigt deutlich, daß es verfehlt wäre, Buddhas Leben und Lehre auf eine pessimistische Einstellung zur Welt zu beschränken. Denn auch wenn die Vergänglichkeit des Irdischen immer wieder betont wird, so geschieht dies aus der Erkenntnis, daß es letztlich ein höheres Bewußtsein gibt, dem die Werte des gewöhnlichen Bewußtseins untergeordnet sind (vgl. 192). Über den achtteiligen Pfad kann dabei durch Meditation zu dieser Erleuchtung gelangt werden, wobei jedoch vor der Ausübung der Meditation immer das rechte sittliche Handeln und Verhalten stehen muß (169).

Die Darstellung K.s ist historisch orientiert, worin die weitgefächerte Buddhismusforschung der letzten fünfzig Jahre zusammengefaßt wird. Neben der historischen Information haben einzelne Thematiken dieses Buches m. E. aber auch einige Aktualität: Der Rückzug auf den historischen Buddha kann durchaus als Korrektiv zu verschiedenen „östlichen" Heilslehren gelten, die in der Gegenwart auch bei uns Eingang finden: Buddha lehrt den „mittleren" Pfad,

d. h. ein Vermeiden von Extremen, was von verschiedenen religiösen Gruppen manchmal wenig beachtet wird. Auch die Betonung der sittlichen Voraussetzung der buddhistischen Meditation läßt manche moderne Meditationspraktiken fraglich erscheinen, in denen Meditation lediglich als „Technik" der Lebenshilfe betrachtet wird.

Graz *Manfred Hutter*

MISSION

■ BAUER JOHANNES A., *Das Presseapostolat Arnold Janssens (1837—1909).* Seine Bedeutung für die Entfaltung der Gesellschaft des Göttlichen Wortes und die Ausbildung des Missionsbewußtseins. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 49). (100). Steyler Verlag, Nettetal 1989. Kart.

„Sie vertreiben Drucksachen" ist eine volkstümliche Interpretation der Abkürzung SVD, mit der die Steyler Missionare (Societas Verbi Divini) sich bezeichnen. Das Apostolat der Presse und der Kommunikationsmittel überhaupt gehört zu den charakteristischen Arbeitsmethoden dieser Missionsgesellschaft, heute wie zur Zeit der Gründung des Ordens im Jahr 1875.

In seiner Magisterarbeit legt P. Johannes Bauer SVD (jetzt Pfarrer der Herz-Jesu-Pfarre in Wels) eine geschichtliche Darstellung und Beurteilung des Themas vor. Der historische Hintergrund der Gründungszeit wird geschildert: die religiöse und politische Lage der Katholiken, die Aufwärtsentwicklung der katholischen Presse, das Aufblühen der katholischen Weltmission und die Rolle der Presse im Dienst an der Mission.

Arnold Janssen hatte schon vor der Gründung des Missionshauses in Steyl in dem von ihm begonnen „Kleinen Herz-Jesu-Boten" ein Presseorgan geschaffen, das seine Gedanken und Absichten unter das Volk brachte. Die Eröffnung der Druckerei in Steyl und die Schaffung der Familienzeitschrift „Stadt Gottes" waren weitere logische Entwicklungsstufen. Für Arnold Janssen war die Presse eine Großmacht, die er in den Dienst des Missionsgedankens und seiner jungen Ordensgemeinschaft zu stellen wußte. Die weiteren Entwicklungen gaben ihm Recht. Nicht nur in Österreich, sondern in allen Kontinenten ist Medienarbeit ein zentrales Anliegen der Steyler Missionare, über die Printmedien ausgeweitet auf Radio, Fernsehen und Gruppenmedien. Arnold Janssens Idee ist weiterhin modern.

Mödling *Kurt Piskaty*

■ HARTWICH RICHARD, *Steyler Missionare in China.* V. Aus Kriegsruinen zu neuen Grenzen (1920—1923). (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Band 48). (528). Steyler Verlag, Nettetal 1989.

Der Band V der geschichtlichen Beiträge „Steyler Missionare in China" ist die Fortsetzung des Bandes III, der die Geschichte bis zum Jahr 1919 gesammelt hatte.

Die nun dargestellten Jahre 1920 bis 1923 werden mit großer Sorgfalt und Genauigkeit analysiert: Personalstand zu Beginn des jeweiligen Jahres, politisch-religiöse Lage usw.

Großen Raum nehmen die Berichte über die Übernahme neuer Arbeitsfelder der Steyler Missionare in Kansu, Sinkiang und Honan ein, sowie die Visitation durch den Generalsuperior P. Wilhelm Gier.

Wie die vorhergegangenen Bände, versteht sich auch dieser Band als Sammlung von Beiträgen zu einer Geschichte, nicht als zusammenfassende und wertende Darstellung. Aus der gesammelten Fülle werden spätere Historiker ihre Schlüsse ziehen.

Mödling *Kurt Piskaty*

■ DEMARCHI FRANCO (Hg.), *Wilhelm Schmidt — un etnologo sempre attuale.* (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento, Nr. 14). (251). Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1989. Lit. 28.000.—.

Durch rund 50 Jahre, von der Jahrhundertwende bis zu seinem Tod 1954, übte Prof. P. Wilhelm Schmidt SVD einen großen Einfluß auf die moderne Völkerkunde, Sprach- und Religionswissenschaft aus. In seinem vielbändigen Werk „Ursprung der Gottesidee" widerlegte er die Theorien des Evolutionismus. In den Kulturen der Primitiven sah er nichts Minderwertiges, sondern Spuren einer Kultur, die in die Urzeiten der Menschheit zurückreicht. Seine Schüler und Mitbrüder (Paul Schebesta, Wilhelm Koppers, Martin Gusinde) regte er an, die ältesten Völker der Menschheit zu erforschen. — Prof. Dr. Franco Demarchi, Vorstand des Instituts für Religionssoziologie an der Universität Trient, veranstaltete im September 1986 in Trient einen wissenschaftlichen Kongreß über die Person und das Werk Wilhelm Schmidts, dessen Referate in dem vorliegenden Buch in italienischer Sprache wiedergegeben sind. — Wilhelm Schmidts Bedeutung lag in seiner Fähigkeit, zu sammeln, zu vergleichen und zu bewerten, in seiner Widerlegung eines unkritischen Evolutionismus und Rassismus. Er konnte ein monotheistisches Gottesbild in den Religionen der Urvölker nachweisen. Er verteidigte in der Zeit des westlichen Kolonialismus die gleiche Würde aller Kulturen. Die Grundanliegen dieses hervorragenden Wissenschaftlers sind auch für unsere Zeit aktuell und relevant, wenngleich die wissenschaftliche Analyse in den vergangenen 40 Jahren über manche seiner Thesen und Synthesen hinweggegangen ist.

Mödling *Kurt Piskaty*

■ MALEK ROMAN / PRAWDZIK WERNER (Hg.), *Zwischen Autonomie und Anlehnung.* Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen. (203). (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn). Steyler Verlag, Nettetal 1989. Brosch. DM 35,—.

Der Bd. dokumentiert ein Kolloquium, das 1987 in St. Augustin stattfand und das sich mit der Situation der katholischen Kirche in der Volksrepublik China befaßte. Die Schwierigkeiten der Kirche Chinas liegen vor allem in der Spannung zwischen einer romtreuen Untergrundkirche und dem anderen Teil der Kirche, der sich den veränderten Gegebenheiten und

Möglichkeiten angepaßt hat, dessen Bischöfe aber ohne Zustimmung Roms geweiht wurden.
Die Beiträge sind informativ und machen die Vielschichtigkeit des Problems bewußt. Mit der speziellen Situation Chinas beschäftigen sich *J. Heyndrickx* und *R. Malek; G. Evers* geht auf das Verhältnis von Staat und Kirche in anderen asiatischen Ländern ein. Zur Sprache gebracht werden auch andere vergleichbare Situationen in Geschichte und Gegenwart: die ‚Abgefallenen' und ‚Treuen' in der Alten Kirche *(P. Stockmeier);* die Situation der Kirche zur Zeit der frz. Revolution *(K. J. Rivinius);* die Friedenspriesterbewegung in Ungarn *(G. Adriányi). P. Zepp* bedenkt kirchenrechtliche Gesichtspunkte. *H. Waldenfels* befaßt sich mit dem gegenwärtig gern verwendeten aber nicht eindeutigen Begriff der Teil- bzw. Lokalkirche und der sich daraus ergebenden doppelten Loyalität gegenüber der eigenen Heimat und der Gesamtkirche, die gerade chinesische Katholiken in eine starke Spannung versetzt.
Außer den genannten Referaten beinhaltet der Bd. eine zusammenfassende Erklärung, die bei dem China-Kolloquium abgefaßt wurde, die geistlichen Worte, die bei den Gottesdiensten gesprochen wurden, einige Dokumente der Vereinigung der chinesischen kath. Kirche und eine ausgewählte Bibliographie über die kath. Kirche Chinas.
China ist nicht nur seiner Größe wegen ein unübersehbares und für Europäer schwer verständliches Land. Seine Entwicklung vollzieht sich in großen Zeiträumen und läßt sich kaum an vordergründigen politischen Gegenwartsereignissen ablesen. Verständlicherweise können die genannten Beiträge keine rasche Lösung anbieten; sie vermitteln aber einen guten Einblick in die Situation und den kulturellen und theologischen Hintergrund. Die Verweise auf ähnliche Situationen machen darüber hinaus deutlich, wie sehr bei der Lösung derartiger Probleme Geduld und Bedacht vonnöten sind.
Linz *Josef Janda*

KIRCHENGESCHICHTE

■ HOGG JAMES (Hg.), *Spiritualität heute und gestern.* Bd. 7—10. (Analecta Cartusiana 35: 7—10). (213, 372, 155 u. 226 Seiten). Inst. f. Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1989—1990. Brosch.

Im Bd. 7 wird zunächst der umfangreiche mittelalterliche Bibliothekskatalog der Kartause Aggsbach (als Wiederabdruck) geboten, der einen guten Einblick in die monastische Lektüre gewährt. Angeschlossen ist eine kritische Erörterung über die Offenbarung der hl. Brigitte von Schweden von *J. Hogg.* Band 8 enthält den Text der Offenbarungen selbst („Sunte Birgitten openbaringe"). Dann folgt ein Reprint des Werkes von *A. Philippon* „La Chartreuse du Liget". Eine Reimchronik, die in Ms. E Museo 160 der Bodleian-Library enthalten ist, das Werk eines Kartäusers, das dessen Sicht der Welt vermittelt, wird von *C. B. Rowntree* in Band 9 der Reihe erschlossen. Im selben Band ediert *J. Hogg* eine Gesetzessammlung des Brigitten-Ordens. Bd. 10 schließlich bringt eine Sammlung von Extrakten über das Leben in Einsamkeit aus dem Codex der Bodleian-Library (Lat. Th. d. 27, ff. 196v—200v) sowie den Faksimiledruck eines mittelalterlichen Brigitten-Lektionars.
Mit diesen Bänden werden wichtige Quellen zur Spiritualität des Mittelalters zugänglich gemacht. Die Anordnung des Materials ist freilich etwas verwirrend. Das Brigitten-Schrifttum hätte man z. B. besser nicht auf mehrere Bände, die zugleich anderes Material enthalten, verteilen sollen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LAUTENSCHLÄGER GABRIELE, *Joseph Lortz (1887—1975).* Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers. Echter, Würzburg 1990. (VI, 564). Brosch. DM 64,—/S 499.—.

Die Darstellung von Leben und Werk des bedeutenden, in vielfacher Hinsicht jedoch problematischen Kirchenhistorikers ist verdienstvoll. Die wichtigsten Stationen des durch Elternhaus und Germanicum geprägten Wissenschaftlers werden u. a. mit Hilfe seiner Korrespondenzen erhellt (Briefe an die Mutter, an den Reformationshistoriker Köhler und den Kirchengeschichtler J. P. Kirsch). Den Schwerpunkt der Arbeit bildet die Behandlung des „Brückenbauers" zwischen Kirche und Nationalsozialismus sowie dessen spätere Strategie der Entlastung und Verdrängung. Sehr klar wird der Zusammenhang seiner nationalsozialistischen Ausrichtung mit seiner ideengeschichtlichen Betrachtungsweise der Kirchengeschichte, die unter Realitätsverlust (weil Quellenferne) leidet, aufgezeigt. Die Ernüchterung folgte bald, die klare Distanzierung vom NS, die Lortz später für sich reklamierte, ist freilich nicht nachweisbar.
In politischer Hinsicht ist Lortz jener schmalen Schicht kirchlicher Intellektueller zuzurechnen, die eine Ausssöhnung zweier Systeme anstrebten, deren Unvereinbarkeit sie nicht (oder zu wenig) erkannten. Der Autorin gebührt Dank für ihre eingehende Arbeit, die in der neu eröffneten Reihe „Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit" gleich einen gewichtigen Beitrag darstellt.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ REINGRABNER GUSTAV/SCHWARZ KARL (Hg.), *Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945.* Verlag Evangelischer Presseverband in Österreich, Wien 1989. (868). Ppb. S 495.—/DM 82,—.

Trotz des Verschwindens von Quellenmaterial in jüngster Zeit (5) sowie der aufgrund der bekannten Ereignisse zwischen 1934 und 1945 geübten Zurückhaltung im Aufzeichnen von Geschehnissen (6), ist es den beiden Herausgebern gelungen, einen stattlichen und aussagekräftigen Dokumentationsband über die evangelische Kirche in Österreich zwischen 1918 und 1945 zu erstellen. Zu begrüßen ist vor allem, daß die Publikation frei von der gefährlichen Tendenz ist, die die Geschichte in einem bestimmten Licht erscheinen lassen möchte. Vorurteile haben die Auswahl der Dokumente jedenfalls nicht bestimmt.

Auch schmerzliche Fakten, wie die anfänglich doch relativ große Sympathie der evangelischen Kirche für Hitler und den „Anschluß" kommen ausreichend zur Sprache; ja aufgrund des Umstandes, daß hierfür Dokumente mit offiziösem Charakter vorliegen, die sich in einer Mehrzahl von Archiven erhalten haben, spielen sie in dem Band vielleicht sogar eine noch größere Rolle, als ihnen tatsächlich zukommt.

Mit dem „katholischen" Ständestaat von 1934 konnte sich eine Vielzahl von Protestanten verständlicherweise nicht anfreunden. Von daher wird die verbreitete Sehnsucht nach dem „Anschluß" ebenso verständlich wie aus der Diasporasituation der evangelischen Kirche. Dennoch erkannte ein Mann wie Superintendent Heinzelmann die herankommenden Gefahren. In einer Mitgliedschaft bei der Vaterländischen Front erblickte er daher sogar eine Möglichkeit, dieser Situation zu begegnen, und wurde für diesbezügliche Äußerungen prompt als „Verräter" und „Rompilger" bezeichnet. Senior Gerhard Fischer trat gegen ihn auf, derselbe Fischer, der dann schon am 27. Dezember 1938 ein Schriftstück an den Reichsstatthalter Seyß-Inquart mitunterzeichnete, das Klagen über die seit dem „Anschluß" vor sich gegangene Entwicklungen zur Sprache bringt (362—365). Gegen die für 13. März 1938 geplante „Volksbefragung" für die Unabhängigkeit Österreichs hatte man sich noch gewandt (306—311), dann den „Anschluß" teils enthusiastisch begrüßt („Gott hat an dem Deutschen Volk und unserer Heimat ein großes Wunder getan . . . Wir danken dem Führer für seine große Tat", 312) und für den 18. April 1938 einen „Festgottesdienst" angesetzt, der mit dem „Deutschland- und dem Horst-Wessel-Lied zu schließen" war (319); bald aber mußte man feststellen, daß das Regime auch gegen die evangelische Kirche vorging. Und am 27. Oktober 1942 stellte der schon erwähnte Superintendent Heinzelmann vor der „20. Superintendenzialversammlung der Wiener Evangelischen Superintendenz A. B." fest: Es bahnte sich „ein Gegensatz an, in dem es ums Ganze" ging. Und mit Bezug auf seine schon früher deutlich artikulierte, von zahlreichen Protestanten aber kritisierte Haltung fügte er hinzu: „Sehr bald durfte ich die Genugtuung erleben, daß mir der Gang der Entwicklung recht gab . . . man konnte sich auf die Dauer nicht verhehlen, daß Nationalsozialismus und Christentum . . . schwer vereinbare Größen seien" (451).

Nur einiges aus dem brisanten Inhalt des Buches konnte hier angedeutet werden. Das reichhaltige Werk ist ein wichtiger Beitrag für eine ungeschminkte Darstellung einer schwierigen Periode der evangelischen Kirche in Österreich, die erst zu schreiben ist. Die Herausgeber haben in ihrer Einleitung wegen Mangels an Literatur darauf verzichtet, einen Überblick über diese Zeit zu bieten. Sie hätten es m. E. dennoch versuchen sollen, weil es dem Benützer des Bandes die Einordnung der Dokumente wie das Urteil über deren Stellenwert erleichtert hätte. Es bleibt zu hoffen, daß diese von der Fülle des Materials her imponierende Sammlung bald zum Anlaß einer kritischen Gesamtdarstellung wird.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KLEINWÄCHTER JOHANNES, *Frauen und Männer des christlichen Widerstandes.* (149). Pustet, Regensburg 1990. Kart. DM 24,80.

In einer an den Arbeiten von H. Hürten orientierten Einleitung umreißt der Autor sein Thema und befaßt sich mit den Begriffen Zeugnis und Widerstand. Im Hauptteil würdigt er 13 Gestalten, die aus religiöser Überzeugung dem Nationalsozialismus Widerstand geleistet haben. Behandelt werden Personen, die das Schweigen gegen die Judenverfolgung durchbrochen, den Kriegsdienst verweigert, in den Augen des Regimes „Hochverrat" begangen oder im Dienste der Ökumene ihr Leben aufs Spiel gesetzt haben. Von diesen Gestalten seien hier zwei herausgegriffen. Der oberösterreichische Bauer *Franz Jägerstätter* sah sich vor die Alternative gestellt, „Soldat Christi" oder „Soldat für den Nationalsozialismus" zu sein. Beides konnte er nicht vereinbaren. Er entschied sich für Christus und erlitt den Tod. Am 9. 8. 1943 wurde er hingerichtet. Es ist wichtig, in ihm nicht einfach den Wehrdienstverweigerer zu sehen, sondern den Mann, der „nicht das Irdische dem Ewigen vorziehen" wollte. Er war — in christlicher Terminologie — ein echter Martyrer. Der Priester *Max Josef Metzger*, der Begründer der „Bruderschaft Una Sancta", ein Vorkämpfer der Ökumene, hatte sich 1941 in einem Memorandum Gedanken über den politischen Neuaufbau Deutschlands nach dem Krieg gemacht. Weil er darin von der Niederlage des Nationalsozialismus ausging, wurde er zum Tode verurteilt. An beiden Männern läßt sich übrigens recht gut die Haltung vieler Bischöfe von damals aufzeigen. Bischof Fließer von Linz riet Jägerstätter zum Wehrdienst, obwohl er seine Haltung respektierte. Bischof Gröber bemühte sich um eine Begnadigung Metzgers, äußerte aber in seinem Gesuch, daß er „von Metzgers verbrecherischen Unternehmungen" keine Kenntnis hatte. Das alte Schema vom Gehorsam gegenüber dem Staat kommt hier in peinlicher Weise zum Tragen, relativiert aber damit zugleich auch die Haltung Gröbers ein wenig. Das Buch, das zwar keine wissenschaftlichen Beiträge bringt, sondern eher dem Genus des historischen Essay zuzuordnen ist, ist dennoch gut geeignet, mitzuhelfen, den rechten Weg zwischen billiger Apologetik und moralisierender Enthüllungshistorie zu finden.

Den Titel hätte man vielleicht präziser fassen sollen; er läßt nicht erkennen, daß er sich ausschließlich auf die NS-Zeit bezieht. Zu Jägerstätter vermisse ich das Buch von G. Bergmann (Franz Jägerstätter — Ein Leben vom Gewissen entschieden, Stein a. Rh. ²1988) und zur Gesamtdarstellung das einschlägige, von J. Pottier herausgegebene Werk „Christen im Widerstand gegen das Dritte Reich", Stuttgart—Bonn 1988.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KRANZ GISBERT, *Eine katholische Jugend im Dritten Reich.* Erinnerungen 1921—1947. (HTB 1727). Herder, Freiburg i. B. 1990. (188). Kart. DM 16,90.

G. Kranz, Autor von über 50 Büchern und 200 Beiträgen auf literaturwissenschaftlichem, philosophischem und theologischem Gebiet, legt hier seine

Erinnerungen aus der Zeit des Nationalsozialismus vor. Aus gut katholischem Hause stammend, ließ er sich nie vom Regime vereinnahmen. Er berichtet zwar von keinem heroischen Widerstand, aber gerade deswegen repräsentiert die Darstellung recht gut den Typ des überzeugten Katholiken in bedrängter Zeit, der durch kirchliches Engagement seine Distanz zu den entgegengesetzten feindlichen Kräften zum Ausdruck brachte. Etwas pessimistisch wirken die Schlußüberlegungen, die auf die Gegenwart Bezug nehmen. So sagt Kranz u. a.: „Ich habe zuweilen das beklemmende Gefühl, der deutsche Katholizismus sei nur noch eine Fassade, und es bedürfe lediglich eines geringen Anstoßes, um sie zum Einsturz zu bringen und die Leere dahinter offenbar zu machen." Das gut geschriebene Buch bietet eine Hilfe für diejenigen, die die Zeit des Nationalsozialismus nicht selbst erlebt haben, um die damalige Situation der Kirche und der Christen besser begreifen zu lernen. Nach der Lektüre wird vielleicht manches Urteil über die Menschen jener Jahre milder ausfallen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BESIER GERHARD/THIERFELDER JÖRG/TYRA RALF, *Kirche nach der Kapitulation. Das Jahr 1945 — eine Dokumentation. Band 1: Die Allianz zwischen Genf, Stuttgart und Bethel. Band 2: Auf dem Weg nach Treysa.* W. Kohlhammer, Stuttgart 1990. (366). Kart. DM 69,—.

Die vorliegenden Bände sind u. a. als editorisches Gegenstück zur bereits weit fortgeschrittenen Reihe der katholischen Kommission für Zeitgeschichte in München gedacht. Sie beschränken sich allerdings auf das Kapitulationsjahr 1945, das für die evangelische Kirche Deutschlands in organisatorischer wie geistiger Hinsicht intensiver als Stunde Null erfahren wurde als bei den Katholiken. Während in der katholischen Kirche die Bistumsgrenzen nur in den abgetrennten Ostgebieten und später durch die Zonengrenzen verschoben wurden und dadurch im übrigen die bischöflich verfaßte Großkirche auch etwa in Schlesien keineswegs gefährdet war, mußte die evangelische Kirche aus den verschiedensten Gründen um die überpfarrliche Einheit bangen. Von entscheidender Bedeutung für den Neubeginn waren evangelische Kirchenführer, die sich im NS-System nicht kompromittiert hatten, wie der Stuttgarter Landesbischof Wurm, Dibelius, Niemöller, Asmussen und Bodelschwingh.
Die westlichen Alliierten (vor allem Amerikaner und Briten) verfolgten eine ausgesprochen kirchenfreundliche Politik, von der sie auch die evangelische Kirche nicht ausschlossen. Das ist umso beachtlicher, als die Lutherische Kirche in den USA durch ihr deutsches Image schwer an Glaubwürdigkeit verloren hatte. Ohne die maßgebliche Förderung durch die Amerikaner und Briten wäre die für den geistigen Wiederaufbau wichtige Kirchenkonferenz von Treysa nicht zustande gekommen.
Als These, die im einzelnen noch durch Forschung belegt werden müßte, lassen die Herausgeber den internationalen Gremien des Ökumenischen Rates mit ein Verdienst an der Wiederherstellung der EKD. Deshalb und wegen des großen internationalen Ansehen der karitativen Stiftungen des Pastors Friedrich von Bodelschwingh wurde für den ersten Band der Untertitel: Die Allianz zwischen Genf, Stuttgart und Bethel gewählt. So könnte man sagen, daß der Nationalsozialismus mitursächlich bei der Überwindung des landeskirchlichen Prinzips war.
Die Texte sind spannender zu lesen als die etwas nüchternen Einleitungen. Sie sind für einschlägige Gruppenarbeit verschiedenster Art bestens geeignet.
Salzburg—Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ LEIDL AUGUST u. a. (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* (Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde Bd. 32). (291, 18 Tafeln). Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1990. Brosch. DM 45,—.

Der inhaltlichen Ausrichtung dieser Zeitschrift entsprechend, können hier nur die Beiträge mit kirchengeschichtlicher Bedeutung berücksichtigt werden. *W. Wolff* beschäftigt sich mit der Marcus-Säule in Rom und damit auch mit einer genauen Datierung des sogenannten Regenwunders, das ja bekanntlich einen Schluß auf das Vorhandensein auch christlicher Soldaten im Heere des Kaisers Marc Aurel zuläßt. *Th. Frenz* behandelt die vielschichtige Gestalt des Albertus Bohemus (Albert Beheim, gest. 1260); dessen oberösterreichischen Bezügen ich seinerzeit in meinen Abhandlungen über „Lorch und die Passauer Bistumsorganisation" sowie über die „Inhaber der Stadtpfarre Wels" nachgegangen bin. Mit Interesse liest man die Ausführungen über die apokalyptischen Aspekte der Aufzeichnungen des Passauer Domdekans und sieht der angekündigten Edition von dessen Briefbuch mit Erwartung entgegen. *B. Bühler* bietet eine lebendige Darstellung über das Leben und Wirken der Straubinger Ursulinen im 18. Jh. Die modische Einleitung bringt aber m. E. nichts. *W. Hartinger* erörtert Probleme der (religiösen) Volkskunde anhand von Totenbrettern, deren Inschriften z. B. keineswegs immer so volkstümlich und ursprünglich sind, als oft angenommen wurde. *A. Leidl* schildert in seinem Vortrag „Die Residenz der Bischöfe von Passau" kurz deren Schicksal und geht ein auf die Bedeutung des Bischofssitzes als Stätte der Kunst, der Kultur und der Kirchengeschichte. Ein umfangreicher Besprechungsteil und eine sorgfältige Auflistung der Neuerscheinungen zur Geschichte und Landeskunde von Niederbayern 1988 von M. Seitz beschließt den reichhaltigen Band, der auch Themen über Inschriftendenkmäler, über Werke der Kunst und Literatur sowie der Sozial- und Profangeschichte behandelt.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

SOZIALLEHRE

■ PALAVER WOLFGANG (Hg.), *Centesimo anno:* 100 Jahre katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick. (Theologische Trends, Bd. 4). (355). Kulturverlag, Thaur 1991. Kart. DM 34,80/S 248.—

Die Sozialverkündigung der Kirche feiert ihren 100. Geburtstag. Aus diesem Grund analysieren kompe-

tente Autoren verschiedenster Fachrichtungen, welche Impulse zur Lösung der sich je neu stellenden sozialen Frage gegeben wurden und wie katholische Soziallehre kraft der Vision froher und befreiender Botschaft Wegweiser in Richtung mehr Menschlichkeit sein kann.

Als gut gemixter Coctail gesellschaftlich aktueller Themen präsentieren sich die *Einzelbilanzen*. Ihren gemeinsamen Nenner bildet die Überzeugung, daß sich Glaubwürdigkeit und Zukunft kirchlichen Engagements an der gelebten Übereinstimmung von Wort und Tat entscheiden. Was gefällt, ist die ungeschminkte Darstellung sozialer Brennpunkte: kirchliche Hierarchie im Verhältnis zu Demokratie ist ebenso wie die Diskussion um den Mehr-Wert menschlicher Arbeit, die Arbeiterbewegung als politischer Ausdruck christlichen Weltverständnisses und bewußt gelebte Solidarität kein Tabuthema. Auch vor der Frauenfrage im Horizont partnerschaftlicher Gesellschaft und geschwisterlicher Kirche, der Friedensethik unter Neubesinnung auf die gewaltfreie Botschaft des Evangeliums und der auf umfassende Änderung drängende Entwicklungsproblematik wird nicht Halt gemacht. Scheuklappenmentalität ist den Autoren unbekannt! In mutiger Kritik werden offene Wunden angemahnt und eingestanden, daß manche kirchliche Aktion zu spät kam. Aus Fehlern lernt man, wie die geschichtlichen Rückblicke zeigen. Wache Aufmerksamkeit und Dialogbereitschaft haben viel zum Besseren, d. h. Menschlicheren bewegt und neue, einst undenkbare Weichen gestellt. Um nicht wieder dem Puls der Zeit hinterherzulaufen, wären jedoch verstärkte Überlegungen zum Umgang mit der Schöpfung und der die moderne Welt prägenden Technik wünschenswert gewesen.

Da nicht leere Worte zählen, sondern das erfolgreiche Tun des erkannten Guten, erarbeiten drei *systematische Bilanzen* ein Grundgerüst sozialer Handlungsimpulse. Im Spannungsgeflecht der Auseinandersetzung von katholischer Soziallehre und Befreiungstheologie folgert Greinacher die Notwendigkeit einer prophetisch-politischen Theologie für Europa. Kann zu diesem Ergebnis nur gratuliert werden, so reizt doch die Argumentationslinie zu Kritik. In einseitiger Weise wird nämlich so getan, als gäbe es angesichts der Gegensätze keine gemeinsamen Schnittpunkte und Lernprozesse. Verkündet etwa nur die Theologie der Befreiung den Gott der Bibel? Könnte katholische Soziallehre nicht voller Überzeugung den Satz unterschreiben, daß Heil auch eine innergeschichtliche Realität ist? Der Forderung, originelle Antworten auf drängende soziale Fragen nicht anderen zu überlassen, spürt Pelinka mit der Option nach „Protestantisierung" kirchlicher Strukturen nach. Als markante Bausteine nennt er: hohe Autonomie regionaler Kirchen, Aufhebung der Standesgrenzen zwischen Klerus und Laien, sowie innerkirchlich gelebte Mitbestimmung aller und Gleichheit der Geschlechter. Daß christlicher Glaube immer schon gesellschaftspolitische Wirkungen prägt, zeigt der Beitrag von Furger. Motiviert zur Mitarbeit an der Heutig-Werdung des Heils, ist die katholische Soziallehre aufgefordert, selbstbewußt eine Gesellschaft größerer Menschlichkeit zu schaffen.

Bewußte, den Menschen ins Zentrum rückende Mitgestaltung erstrahlt im Rahmen eines *Ausblicks* als Motto verantworteter Zukunft. Damit der Aktionsradius möglicher Veränderung wächst, müssen Strukturen des Miteinander-Teilens und Teilhabens eingeübt, aber auch Schritte eines „öko-sozialen Umbaus" getan werden. Betroffene Einflußnahme und mutige Einsatzfreudigkeit müssen endgültig den Rückzug ins Schneckenhaus bannen. Mit diesen Impulsen wird die künftige Marschrute abgesteckt. Daß es noch viel zu tun gibt, ist unumstritten; ein deutlicherer Fingerzeig auf *konkrete* Handlungsmöglichkeiten hätte allerdings nicht geschadet.

Lesenswert ist dieses Buch in jedem Fall, zumal es nicht nur sachliche Informationen bietet, sondern vor allem durch die Eigenständigkeit der Beiträge zu kritischem Weiterdenken anregt. Der Erfolg liegt im Aufzeigen der Tatsache, daß christliche Zukunftserwartung die Hände nicht in den Schoß legen, sondern an der Erlösung im Hier und Heute mitarbeiten läßt.

Regensburg *Simone Rappel*

■ KERBER WALTER u. a. (Hg.), *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick*. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche. Knecht, Frankfurt a. M. 1991. (268). Ppb. DM 38,—.

Rechtzeitig zum 100-Jahr-Jubiläum von Rerum Novarum erschien dieses praktische Nachschlagewerk. Nach einer griffig formulierten Einführung über die Entwicklungslinien der sozialen Botschaft werden zwölf Hauptanliegen für die Gegenwart formuliert (Verbindung von religiöser und sozialer Dimension; Achtung der menschlichen Person; Sicherung der politischen Grundrechte; Option für die Armen; Verbindung von Liebe und Gerechtigkeit; Förderung des Gemeinwohls; Wahrung des Prinzips der Subsidiarität; demokratische Partizipation an der Entscheidungsfindung; Bemühung um wirtschaftliche Gerechtigkeit; Sozialpflichtigkeit des Eigentums, d. h. Verpflichtung zum Teilen; weltweite Solidarität; Föderung des Friedens). Dann folgen die entscheidenden Dokumente im Überblick. Von jedem der Dokumente werden zuerst die Hauptanliegen formuliert, hierauf wird der geschichtliche Standort bestimmt. Dem fügt sich jeweils eine genaue Inhaltsübersicht an, wobei ganz entscheidende Sätze im vollen Wortlaut zitiert werden. Auf diese Weise werden gesamtkirchliche (meist päpstliche), dann ortskirchliche und schließlich ökumenische Texte erschlossen. Die behandelnden Fragen werden außerdem noch in einem Register aufgelistet. Das Werk dient einer raschen und zuverlässigen Information, die im Bedarfsfall auch den Zugriff zu den Gesamttexten sehr erleichtert. Jedem, der sich mit der Soziallehre der Kirche zu beschäftigen hat, kann das Buch bestens empfohlen werden. Für eine Neuauflage ist selbstverständlich Centesimus annus nachzutragen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ JOHANNES PAUL II., *Vor neuen Herausforderungen der Menschheit.* Die Sozialenzyklika *Centesimus Annus.* Mit einem Kommentar von Walter Kerber. Herder, Freiburg 1991. (176). Kart. DM 19,80.

Die dritte Sozialenzyklika des jetzigen Papstes — zum 100-Jahr-Jubiläum von *Rerum novarum* — greift viele weltumspannende und weltbewegende Themen auf. Wir stehen nicht erst vor Herausforderungen, wir sind mitten drin, und haben sie in uns! Das zu benennen, uns aufzurütteln, um es besser zu begreifen — das ist das Anliegen von *Centesimus annus.* Auch wenn das Jahr 1989 — wie in einem eigenen Kapitel erörtert wird — vieles zum Besseren gewandelt hat: es bleiben doch, auch nach dem Zusammenbruch des Ostblockregimes, nicht unerhebliche Fragen offen und noch viel mehr Probleme zu lösen.

Dem Kommentator, P. Walter Kerber (Ethiker in München), geht es im (unverzüglich erstellten) 40 seitigen Text zur Enzyklika um die „geistigen Zusammenhänge", um die „wichtigsten neuen Thesen", ebenso aber auch um eine Erörterung „schwer verständlicher einzelner Aussagen", und sodann auch um eine — nicht unkritische — Befragung des kirchlichen Lehr- und Selbstverständnisses. Gerade weil CA den neuen Terminus vom „sozialen Lehramt der Kirche" einführt (und auch gleich fünfmal verwendet) ist es lobenswert, wenn in so dialogischer Weise der Kirche ein Dienst angeboten wird, — auch wenn dabei unumgänglich von „Grenzen des Lehranspruchs" (171) die Rede sein muß.

Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ LUDWIG HEINER/SCHROEDER WOLFGANG (Hg.), *Sozial- und Linkskatholizismus.* Erinnerungen — Orientierungen — Befreiung. (288). Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1990. DM 34.—.

Das Jubiläumsjahr 1991 (100 Jahre „Rerum novarum") ließ die Vertreter der Soziallehre der Kirche vermehrt geschichtlich denken und arbeiten.

Der vorliegende Sammelband durchkämmt einen Strang der Sozialgeschichte (West-)Deutschlands, nämlich die unterschiedlichen „linken Bewegungen" und all das, was sich dazu rechnet bzw. (ausgrenzend) dazu gerechnet wird. Namen von Männern, die leicht dem Vergessen anheim gegeben wären (wie Theodor Steinbüchel oder Ernst Michel) werden wieder in Erinnerung gebracht. Zwei der Beiträge beschäftigen sich loyal wie auch kritisch mit der großen Gestalt von Oswald von Nell-Breuning. Nach dem Tod des 101jährigen Nestors der deutschen Soziallehre kommt diesen Reflexionen neue Bedeutung zu (bes. *A. Horné,* „Oswald von Nell-Breuning — die Person und die Sache"; das Urteil, daß man diesem Jesuiten oft „mit herzlicher Abneigung zugetan war", ist mehr als eine provokante Formulierung). Der Soziologe *Karl Gabriel* erläutert die These vom „Ende der Arbeiterbewegung und (des) politischen Katholizismus": „. . . die großen Milieus des Sozialismus und Katholizismus (sind) zumindest in der uns bekannten Form unwiederbringlich dahin" (251). Der ebenfalls kürzlich verstorbene Jesuit *Ludwig Kaufmann* befaßt sich mit Marie-Dominique Chenu und der notwendigen Erinnerung an dessen französische Impulse zur Soziallehre. Es ist gut, daß die sozialrelevanten Thesen dieses großen Theologen wieder in Erinnerung gerufen werden! (Vgl. dazu das eben erschienene Büchlein: *Marie-Dominique Chenu,* Kirchliche Soziallehre im Wandel, hg. von *Kuno Füssel,* Fribourg/Luzern 1991; der hier angesprochene Beitrag Kaufmanns fungiert im Soziallehre-Büchlein als Nachwort 101—121.)

Das vorliegende Buch ist ein nicht zu übergehender Bestandteil und eine wichtige Quelle für eine allenfalls zu erstellende Geschichte der Soziallehre der Kirche in Deutschland.

Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

KIRCHE HEUTE

■ GRESHAKE GISBERT (Hg.), *Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche.* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). Schnell u. Steiner, München 1991. (164). Kart. DM 21,—

Daß die Bischofsernennungen mit den Fragen der Kirchenleitung und des Kirchenbildes zusammenhängen, ist durch jüngste Ereignisse hinreichend bewußt geworden. In dieser Situation ist es wertvoll, zu dieser Problematik eine Handreichung zu erhalten. *R. Potz* benennt sehr klar die „Stationen", die zum heutigen Zustand geführt haben. Die Vielfalt möglicher Modelle im Lauf der Kirchengeschichte, wie man zur Bestellung eines Bischofs gekommen ist, sollten einen davor bewahren, ein einziges dieser Modelle zu verabsolutieren. Vor- und Nachteile hat jedes Modell, und Konflikte hat es auch immer gegeben. Daß Vorgangsweisen, welche jede Partizipation des Volkes an der Bestellung der Bischöfe, die ja für das Volk da sein sollen, ausschließen, nicht im Sinne einer Kirche als Communio sein können, wird durch den geschichtlichen Überblick nahegelegt. Nicht hinreichend deutlich wird es gemacht, daß der Investiturstreit nicht für die Ernennung der Bischöfe durch den Papst geführt wurde, sondern für die freie kirchliche Wahl. Vermißt man in diesem Beitrag die genaue Vorstellung der noch heute in einer Reihe von Diözesen bestehenden partikularrechtlichen Bestimmungen der Bischofswahl, so darf auf den nächsten Artikel von *A. Hollerbach* verwiesen werden, der diesbezüglich die heutige Lage klar umschreibt. Im Vordergrund seiner Darlegungen steht dabei der Aspekt der staatlichen Mitwirkung. *H. Meyer* befaßt sich mit dem Bischofsamt in der evangelisch-lutherischen Kirche. Dem theologischen Aspekt der Thematik trägt der Aufsatz von *G. Greshake* Rechnung, der nicht nur wertvolle Ergänzungen zum Artikel von R. Potz bietet, sondern vor allem aufzeigt, welchen Stellenwert die Bischofsbestellungen im Lichte einer Communio-Ekklesiologie haben. *Eu. Corecco* geht schließlich den Zusammenhängen von Amt und Charisma in der Verfassung der Kirche nach.

Somit bietet das Buch einen wichtigen Einstieg in die gegenwärtige Diskussion einer für die Kirche existen-

tiellen Frage. Ergänzend sei auf zwei wertvolle und materialreiche Aufsätze der jüngsten Zeit hingewiesen: *A. Landersdorfer,* Die Bestellung der Bischöfe in der Geschichte der katholischen Kirche; in: Münchener Theologische Zeitschrift 41 (1990) 271—290; *E. Gatz,* Die Bischofsernennungen in den deutschsprachigen Ländern. Theorie und Praxis seit dem 19. Jahrhundert, in: ThPQ 136 (1988) 258—266.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ AUER ALFONS u. a., *Unsere Erfahrungen mit der Kirche.* Herder, Freiburg 1991. (120). Kart. DM 16,80.

Sechs bekannte deutsche Theologen der älteren Generation schildern in dem kleinen Buch ihre Erfahrungen mit der Kirche. Dabei wird manch herbe Kritik geäußert über restaurative Tendenzen in der gegenwärtigen Kirche, wodurch nach Meinung der Autoren das Erbe des 2. Vatikanums gefährdet wird. Viel Persönlichkeit kommt zur Sprache. Erfreulich ist es, daß auf verschiedene Art und Weise trotzdem jeder Beitrag eine starke Beheimatung in der Kirche und eine tief wurzelnde Hoffnung für die Zukunft der Kirche zum Ausdruck bringt. So schreibt etwa *B. Häring:* „Die geschichtsmächtigen biblischen Grundhaltungen der Dankbarkeit, Wachsamkeit — Bereitschaft, der Unterscheidungsgabe und der von Verantwortungsbereitschaft erfüllten Hoffnung werden neu zur Geltung kommen" (26f). Nach der Aufzählung mancher Enttäuschungen stellt H. *Fries fest:* „Die Anwaltschaft der gegenwärtigen Kirche für den Menschen, für seine Würde und Rechte, ihr Engagement für Friede, Gerechtigkeit und Versöhnung, ihre weltweite Option für die Armen macht sie heute aufs neue glaubwürdig" (47). *H. Haag* gibt seinen Ausführungen die Überschrift: „Das macht mir an meiner Kirche zu schaffen"; dennoch sagt er abschließend: „Ich bin in meiner Kirche nicht eine Stunde unglücklich gewesen, und nie habe ich mit dem Gedanken gespielt, aus der Kirche auszutreten oder die Konfession zu wechseln" (59f). *A. Auer* äußert seine Dankbarkeit dafür, daß erder Kirche während seines „ganzen Lebens in einer Reihe konkreter Gemeinden als lebendiger Gemeinschaft des Heils begegnet ist" und daß er im 2. Vatikanum den kraftvollen Versuch erleben durfte, „daß das Selbstverständnis der Kirche als Communio, als Gemeinschaft, in das Zentrum der konziliaren Botschaft gerückt worden ist" (76). *A. Deissler* zweifelt zwar, daß die Kirche unserer Tage den Menschen als „das Licht der Welt" und „die Stadt auf dem Berg" erscheint, weiß aber gleichzeitig, daß die Geschichte „immer eine Abfolge von Gezeiten" ist, die „letztlich in Gottes und des Kyrios Jesus Christus Hand" liegen (92). Am Schönsten bringt der Konvertit *H. Spaemann* seine Erfahrungen mit der Kirche zum Ausdruck, der die Worte findet: „Die Kirche hat in meinem Leben wie meinen Veranlagungen einen unerhörten Freiraum geöffnet, sie hat mich druchgetragen, als ich krank war und mich in langer Schwermutszeit begleitet. Mochte ich in ihrem Erscheinungsbild und in ihrem Verhalten oft auch das Leuchten des Evangeliums vermissen — sie besteht ja aus Menschen, wie auch ich einer bin —, das göttliche Mysterium, das sie durch ihren unlöslichen Zusammenhang mit Christus bildet, überbietet all ihr Vordergründiges."

Die sechs Autoren des Buches sind zwar sehr bekannt, dennoch wäre der Leser für kurze biographische Informationen dankbar gewesen. Im Falle einer Neuauflage sollten diese nachgeholt werden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BEINERT WOLFGANG (Hg.), *„Katholischer" Fundamentalismus.* Häretische Gruppen in der Kirche? Pustet, Regensburg 1991. (175). Kart. DM 26,80/S 209,—.

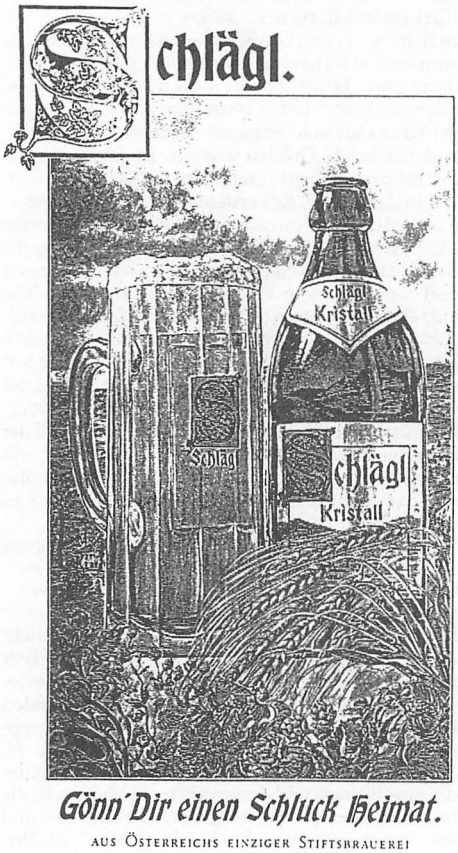
Auf S. 12 hat der Herausgeber vorausgesagt, daß wohl mit „Repressionen der Angesprochenen" zu rechnen sei. Diese Erwartung ist eingetroffen. Es genügt, auf die massive Kritik von H. Vocke in „Deutsche Tagespost" (28. Mai 1991) zu verweisen. Es haben sich aber auch andere Stimmen gemeldet, wie H. Fries, der dem Buch eine hohe Sensibilität für die Zeichen der Zeit bestätigt („Christ in der Gegenwart", 43, 1991, 237f).

Einleitend beschäftigt sich *W. Beinert* mit der Frage: „Was gilt in der Kirche?" Er untersucht das Zusammenwirken von Lehramt, Theologie und Kirchenvolk. Dabei weist er das vertikal funktionierende Kirchenmodell zurück, aufgrund dessen sich die Beziehung der drei Größen so verhält: das kirchliche Amt lehrt, die Theologie erklärt, die Schar der Gläubigen hört. Tatsächlich ist nach dem 2. Vatikanum nur mehr jenes Modell vertretbar, das alle Gruppen der Kirche als in lebendigem Lehraustausch miteinander stehende Größen begreift. In einem zweiten Beitrag ortet Beinert fundamentalistische Strömungen in der Kirche. Er versteht diese als Gegenbewegung „zu den Herausforderungen der Moderne an die Mündigkeit und Freiheit des Individuums . . ., die darin besteht, daß eine Flucht in die Geschlossenheit und Sicherheit von Lebensformen erfolgt, welche auf selbsterrichteten (!) absoluten Fundamenten aufruhen". Als das eigentliche Motiv hinter solchen Strömungen erkennt Beinert die Angst: „Angst vor der siegreichen Vernunft, Angst vor dem Verlust der weltanschaulichen Positionen, Angst vor dem Wegfall tröstlicher Fiktionen, Angst vor dem Zerfall der bisherigen ewig-gültigen Ordnung, Angst — mit einem Wort — vor dem Sterben der eigenen Identität und damit vor dem Tode als der Nichtung des Ichs selbst" (58).

Die fundamentalistischen Züge in der Bewegung Lefebvres, des Engelwerkes und des Opus Dei werden sodann in einer aufschlußreichen Dokumentation vorgestellt (90—115), bevor diese Gruppen in Einzelaufsätzen behandelt werden. *L. Bertsch* sieht die Gefahr gegeben, daß die „Priesterbruderschaft St. Petrus" als Auffanggruppe ehemaliger Lefebvrianer eine „traditionalistische Sonderkirche" bilden könnte, die mit der Lehre und der Kirchenkonzeption des 2. Vatikanums im Widerspruch steht. *H. Soden-Frauenhofen* schildert Geschichte und Lehre des Engelwerkes und dessen abstruse Ideenwelt, die bisher zu einer Verurteilung durch die deutsche und die österreichische Bischofskonferenz geführt

haben. Eine definitive Stellungnahme zum Engelwerk durch die römische Glaubenskongregation ist bisher noch nicht erfolgt. Abschließend beschäftigt sich *P. Hertel* mit dem Opus Dei, das als Personalprälatur die Anerkennung der offiziellen Kirche gefunden hat. Hertel hält vor allem die Methoden der Tätigkeit dieser Vereinigung für nicht unproblematisch.
Auch wenn man nicht jeden Satz des Buches unterschreiben mag, so bleibt es jedenfalls verdienstvoll, auf die Gefahren fundamentalistischer Tendenzen in der Kirche hingewiesen zu haben, da diese ihrem Wirken in der Welt insgesamt abträglich sind. Christen können nach Auffassung der Autoren des Bandes nicht zugleich katholisch und fundamentalistisch sein.

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

HIRSCHBERGER JOHANNES, *Geschichte der Philosophie.* Band I: Altertum und Mittelalter. Band II: Neuzeit und Gegenwart. Sonderausgabe der 14. Auflage. Herder, Freiburg 1991. (616, 691). Kart. DM 68,—.
TROMBINO MARIO/MACAUDA ANTONELLA/GUARNERI ENRICO, *Pensare il bello.* Lineamenti di estetica filosofica. (Filosofia per problemi 6). Ed. Augustinus, Palermo 1991. (232). Kart. L. 27.000.
TURNER DEAN, *Escape from God.* The Use of Religion and Philosophy to Evade Responsibility. Hope Publ. House, Pasadena 1991. (293). Pappb. 17,95 Dollar.

HEILIGE SCHRIFT

ALAND KURT, Supplemanta zu den Neutestamentlichen und den Kirchengeschichtlichen Entwürfen. Zum 75. Geburtstag hg. v. B. Koester, H.U. Rosenbaum u. M. Welte. Walter de Gruyter, Berlin 1990. (VI, 516). Ln. DM 198,—.
BUSSMANN CLAUS/RADL WALTER (Hg.), Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider. Herder, Freiburg 1991. (400). Geb. DM 64,—.
PREUSS HORST DIETRICH, Theologie des Alten Testaments. Band 1. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln. Kohlhammer, Stuttgart 1991. (VIII, 330). Kart. DM 36,-.

GLAUBEN

FRIES HEINRICH, *Abschied von Gott?* Herausforderung und Chance des Glaubens. Herder, Freiburg 1991. (173). Kart. DM 12,80.
FUCHS GOTTHARD/WERBICK JÜRGEN, *Scheitern und Glauben.* Vom christlichen Umgang mit Niederlagen. Herder, Freiburg 1991. (141). Kart. DM 19,80.
KÖNIG FRANZ KARDINAL/KREMER JACOB, *Jetzt die Wahrheit leben.* Glauben an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Herder, Freiburg 1991. (127). Kart. DM 11,80.

OSTERIDER ADOLF A. UND HEIDE/SCHNIDER ANDREAS, *Fenster zum Glauben.* Eine inwendige Glaubenslehre. Andreas Schnider Verlags-Atelier, Graz-Budapest 1991. (80, farb. Abb.). Pappb. S 198,—/DM 29,80.

D O G M A T I K

HILGER PETER, *„Kreatürlichkeit".* Hermann Kardinal Volk als Theologe. Sonderdruck aus Catholica, 1991. (22). Geh.
TORISU YOSHIFUMI, *Gott und Welt.* Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon. (Studia Inst. Missio., Bd. 52). Steyler Verlag, Nettetal 1991. (268). Kart. DM 55,—.

P A S T O R A L

BALKENOHL MANFRED/WESSELN HERMANN (Hg.), *Erziehung und Seelsorge im Dienste des Menschen.* Bonifatius, Paderborn 1991. (228). Kart. DM 22,80.
BUMILLER MEINRAD, *Junge Menschen — alte Kirche.* Orientierungen für die Jugendpastoral. (Perspektiven der Seelsorge, Bd. 5). Echter, Würzburg 1991. (108). Brosch. DM 24,—/S 187,20.
EMEIS DIETER, *Sakramentenkatechese.* Herder, Freiburg 1991. (254). Geb. DM 38,—.
GRESHAKE GISBERT, *Priestersein.* Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes. Fünfte, erweiterte Auflage. Herder, Freiburg 1991. (254). Geb. DM 38,—.
KOCH GÜNTER, *Sakramentenlehre I.* Allgemeine Sakramentenlehre bis Firmung. (Texte zur Theologie — Dogmatik, Bd. 9/I). Styria, Graz 1991. (220). Kart. S 198,— / DM 29,80.
LACHNER GABRIELE, *Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener.* (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 21). Schöningh, Paderborn 1991. (288). Kart. DM 48,—.
NÜCHTERN MICHAEL, *Kirche bei Gelegenheit.* Kasualien — Akademiearbeit — Erwachsenenbildung. (Praktische Theologie heute, Bd. 4). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (131). Kart. DM 29,80.

M O R A L T H E O L O G I E

MIETH DIETMAR UND IRENE, *Schwangerschaftsabbruch.* Die Herausforderung und die Alternativen. (Herder/Spektrum). Herder, Freiburg 1991. (176). Kart. DM 15,80.
BECKMANN DOROTHEE/ISTEL KARIN/LEIPOLDT MICHAEL/REICHERT HANSJÖRG (Hg.), *Humangenetik* — Segen für die Menschheit oder unkalkulierbares Risiko? (Forum: Interdisziplinäre Ethik 2). Peter Lang, Frankfurt 1991. (328). Kart. DM 73,—.

P A T R O L O G I E

FEIGE GERHARD, *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner.* (Erfurter Theologische Studien, Bd. 58). St. Benno-Verlag, Erfurt 1991. (269). Kart. DM 48,—.
FONTES CHRISTIANI — BAND 1: *Didache — Zwölf-Apostel-Lehre.* Übersetzt und eingeleitet von G. Schöllgen. Traditio apostolica — Apostolische Überlieferung. Übersetzt und eingeleitet von W. Gerlings. Herder, Freiburg 1991. (358). Geb. DM 53,—.

K I R C H E N G E S C H I C H T E

BORST ARNO, *Die Katharer.* Mit einem Nachwort von Alexander Patschovsky. (Herder/Spektrum). Herder, Freiburg 1991. (334). Kart. DM 28,80.
FABISCH PETER/ISERLOH ERWIN (Hg.), *Dokumente zur Causa Lutheri 1517 bis 1521.* Zweiter Teil. (Corpus Catholicorum, Bd. 41). Aschendorff, Münster 1991. (CVI, 558, 52 Abb.). Efalin. DM 180,—.
GOFFIN BENOIT, *Les six premières chartreuses de Belgique au XIVème siècle.* Une manifestation de L'orientation nouvelle de la mentalité cartusienne. (Analecta Cartusiana 51:2). Inst. f. Anglistik u. Amerikanistik der Universität Salzburg 1991. (220). Kart.
HOGG JAMES, *Medical care reflected in the cartae of the carthusian general chapter.* Processionale for the use of the sisters abbey. (Spiritualität heute und gestern, Band 11). Inst. f. Anglistik u. Amerikanistik der Universität Salzburg 1991. (299). Kart.
MITTERMAIER KARL, *Die deutschen Päpste.* Gregor V., Clemens II., Damasus II., Leo IX., Viktor II., Stephan IX., Hadrian V. Styria, Graz 1991. (199, s/w-Abb.). Geb. S 198,—/DM 29,80.
SCHINDLINGER ANTON/ZIEGLER WALTER (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500 —1650.* Teil 3: Der Nordwesten. (KLK, 51). Aschendorff, Münster 1991. (235, 14 Karten). Kart. DM 39,80.

K I R C H E N R E C H T

BLUM NIKOLAUS, *Die Gedanken-, Gewissens-und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention.* (Staatskirchliche Abhandlungen, Bd. 19). Duncker & Humblot, Berlin 1990. (202). Kart. DM 78,—.
FELLER HANS, *Sonn- und Feiertage im Recht von Staat und Kirche.* (Fuldaer Hochschulschriften, 12). J. Knecht, Frankfurt 1991. (44). Geh. DM 10,—.
AYMANS — MÖRSDORF, *Kanonisches Recht.* Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Begründet von E. Eichmann, fortgeführt von J. Mörsdorf, neubearbeitet von W. Aymans. F. Schöningh, Paderborn 1991. (XIX, 527). Kart. Studienausgabe. DM 78,—.

L I T U R G I K

BULLIARD JULES, *Kommunionspendung für die Kranken.* 20 Feiern und Gebete für die Zeit der Krankheit. Bonifatius, Paderborn 1991. (120). Pappb. DM 19,80.

JUNGMANN JOSEF ANDREAS, *Christliches Beten in Wandel und Bestand.* Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Klemens Richter. (Gemeinde im Gottesdienst). Herder, Freiburg 1991. (XIX, 199). Kart. DM 24,80.

SOZIALLEHRE

PALAVER WOLFGANG (Hg.), *Centesimo Anno.* 100 Jahre Katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick. Mit einem Vorwort von Bischof Maximilian Aichern. Kulturverlag, Thaur/Tirol 1991. (356). Ppb. S 248.—/DM 34,80.
KERBER WALTER/ERTL HEIMO/HAINZ MICHAEL (Hg.), *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick.* 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche. Knecht-Verlag, Frankfurt 1991. (268). Geb. DM 38,—.

AMERIKA

EGGENSPERGER THOMAS/ENGEL ULRICH, *Bartolomè de las Casas.* Dominikaner — Bischof — Verteidiger der Indios. (TOPOS Tb.). Grünewald, Mainz 1991. (156). Kart. DM 12,80.
METZ JOHANN BAPTIST/BAHR HANS-ECKEHARD, *Augen für die anderen.* Lateinamerika. Eine theologische Erfahrung. Kindler-Verlag, München 1991. (160). Brosch. DM 19,80.

SPIRITUALITÄT

TUSCH-KLEINER LUITGARD, *Kontemplation.* Ein Übungsbuch. Kösel, München 1991. (143). Kart.
EICHER PETER, *Es gibt ein Leben vor dem Tod.* Biblische Erinnerungen. Herder, Freiburg 1991. (199). Geb. DM 26,—.
LORENZ ERIKA, *Auf der Jakobsleiter.* Der mystische Weg des Johannes vom Kreuz. Herder, Freiburg 1991. (199.) Geb. DM 26,—.
NOTHELLE CLAUDIA, *Luftbrücke.* Ministranten beten. Herder, Freiburg 1991. (126). Kart. DM 12,80.
NOUWEN HENRI J. M., *Der dreifache Weg.* Herder, Freiburg 1991. (159). Kart. DM 12,80.
MARTINI CARLO M., *Seht die Frau,* Lebenswege mit Maria. Herder, Freiburg 1991. (144). Kart. DM 11,80.
POHLMANN CONSTANTIN, *Klingende Schöpfung.* Spuren Gottes in der Stille. Herder, Freiburg 1991. (125). Kart. DM 10,80.

MYSTIK

ALVAREZ FABIO CHAVEZ, *„Die brennende Vernunft".* Studien zur Semantik der „rationalitas" bei Hildegard von Bingen. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I, Bd. 8). frommann-holzboog, Stuttgart—Bad Cannstatt 1991. (288). Ln. DM 68,—.
SPITZLEI SABINE B., *Erfahrungsraum Herz.* Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I, Bd. 9). frommann-holzboog, Stuttgart—Bad Cannstatt 1991. (201). Ln. DM 58,—.

BIBELARBEIT

CORDES ROSWITHA (Hg.), *Die Bibel als Kinderbuch.* (Kath. Akad. Schwerte, Dokumentationen 21). Kath. Akademie Schwerte 1991. (139). Kart. DM 24,—.
JOHNE KARIN, *Dein Wort wird mich verwandeln.* Das Matthäusevangelium meditieren. Herder, Freiburg 1991. (260). Geb. DM 29,80.
LÜNINGHÖNER GERT/SPILLING-NÖKER CHRISTA, *Abraham & Co.* Biblische Männergeschichten. Herder, Freiburg 1991. (160). Ppb. DM 19,80.
STUHLHOFER FRANZ, *Jesus und seine Schüler.* Wie zuverlässig wurden Jesu Worte überliefert? (ABS-Team). Brunnen Verlag, Giessen 1991. (110). Kart.
ZENGER ERICH, *Ich will die Morgenröte wecken.* Psalmenauslegungen. Herder, Freiburg 1991. (268). Geb. DM 34,—.
DUFFT GOTTFRIED (Hg.), *Gottes Weisungen.* Von der Gültigkeit der Zehn Gebote, Quell-Verlag, Stuttgart 1991. (96). Kart. 12,80.
ULONSKA HERBERT, *Der geschenkte Augenblick.* Ein Gleichnisbuch. Quell-Verlag, Stuttgart 1991. (144). Kart. DM 14,80.
KUHN JOHANNES, *Heilsame Begegnungen.* Gotteserfahrungen im Alten und Neuen Testament. Quell-Verlag, Stuttgart 1991. (108). Kart. DM 12,80.

VERSCHIEDENES

MAIRINGER HANS DIETER, *In der neintn Stund.* Stoßseufzer. Mit 7 Zeichnungen von Peter Kubovsky. Styria, Graz 1991. (127). Kart. S 128.—/DM 18,80.
FEDER ANGELA, *Reinkarnationshypothese in der New Age-Bewegung.* (Studia Instituti Missiologici SVD, Bd. 50). Steyler Verlag, Nettetal 1991. (104). Brosch. DM 20, .
SUNDERMEIER THEO/KÜSTER VOLKER (Hg.), *Das schöne Evangelium.* Christliche Kunst im balinesischen Kontext. (Studia Instituti Missiologici SVD, Bd. 51). Steyler-Verlag, Nettetal 1991. (100, 8 Bilder, 3 Abb.). Brosch. DM 18,—
HEINZ-MOHR GERD, *Lexikon der Symbole.* Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. (Herder Spektrum). Herder, Freiburg 1991. (350). Kart. DM 19.80.
STEIGLEDER KLAUS, *Das Opus Dei.* Eine Innenansicht. Benziger, Zürich 1991. (288). Kart.
HAAS JOHANNES, *„Immer wieder ein Wink Gottes".* Berufung am Beispiel Bischof Erwin Kräutler. KIM-Zentrale, Weibern 1991. (48, 6 Fotos). Geh. S 40.—/DM 6,—.
MAIER HANS, *Bibliographie 1950 — 1990.* Zusammengestellt von Gertraud Jonas und Angelika Mooser. Herder, Freiburg 1991. (61). Kart. DM 9,80.

Ein Leben für die Wahrheit

Zur geistigen Gestalt Edith Steins



Herausgegeben von Lina Börsig-Hover

Mit Beiträgen von: Lina Börsig-Hover
Raimund Honecker
Winfrid Hover
Roderick Vonhögen

„Ein Leben für die Wahrheit" führt in das Leben und Werk einer großen Frau und Philosophin des 20. Jahrhunderts ein, die ihr Leben als Karmelitin und Märtyrerin beendet hat, und die seit dem 1. Mai 1987 als Selige verehrt wird. Edith Stein ist 1891 in Breslau geboren und stammt aus einer wohlhabenden jüdischen Familie. Ihr Lebensweg ist eng mit der damaligen politischen und kulturellen Situation verbunden, was sie gerade nicht davon abhält, ihren eigenen Weg zu suchen und eigene Lösungsvorschläge für die Probleme ihrer Zeit zu erarbeiten. Sie weiß dabei selbst, daß die Vorschläge nicht mehr greifen werden, weil die Zeit zu kurz ist und das Aufkommen des Nationalsozialismus in Deutschland schon zu weit um sich gegriffen hat. So wird sie selbst zu Ostern 1933 ihrer Dozentur in Münster enthoben. Edith Stein sieht sich jedoch nicht am Ende, sondern für sie ist jetzt der Weg frei, um in den Karmel eintreten zu können. Hier verfaßt sie ihr Hauptwerk „Endliches und ewiges Sein" und ihre letzte Schrift „Kreuzeswissenschaft". Als katholische Jüdin wird sie am 2. August 1942 von der Gestapo in Holland verhaftet und nach Auschwitz-Birkenau transportiert. Dort findet sie um den 9. August den Tod. Edith Steins Tod muß im Zusammenhang mit ihrem letzten, unvollendeten Werk gesehen werden, dessen letzter Teil – Kreuzesnachfolge – als Fragment erhalten ist. Auch hier in ihren letzten Werk taucht das Motiv der Wahrheitsliebe wieder auf, und es führt sie zur Erkenntnis der Kreuzeslehre und zur Kreuzesnachfolge.

Börsig-Verlag
Bahnhofstraße 101
D-7203 Fridingen
Tel. 0 74 63 / 319
Fax 0 74 63 / 50 39

1991. 244 Seiten,
kart., DM 98,–
ISBN 3-9802256-2-3

KUNST ALS HERAUSFORDERUNG

kunst und kirche

versteht eine der renommiertesten Kunstzeitschriften des deutschen Sprachraumes. Sie beschäftigt sich in engagierter und offener Weise mit der Transzendenz in der Kunst, insbesondere mit der in der Gegenwart. Sie versteht sich als Vermittler zwischen Kirche und Kunst und dient in ihrer ökumenischen Konzeption auch dem Gespräch zwischen den Konfessionen.



Einzelheft öS 120.–
Abonnement öS 428.–
(4 Hefte)

Ihre Bestellung richten Sie an:

LANDESVERLAG ZEITSCHRIFTEN
A-4020 Linz, Hafenstraße 1–3
Telefon 0 73 2/76 16-223

Festschrift für Robert Prantner

Glaube und Politik

Herausgegeben von

Hans Walther Kaluza · Heribert Franz Köck
Herbert Schambeck

XX, 359 S. 1991. Lw. DM 198,–

ISBN 3-428-07261-8

Eine Festschrift ist literarischer Ausdruck der Anerkennung, Wertschätzung und Verbundenheit; diese sollen in dieser Form aus Anlaß der Vollendung seines 60. Lebensjahres gegenüber dem ao. Gesandten und bev. Minister des Souveränen Malteser-Ritter-Ordens, Hochschulprofessor DDr. Dr. h. c. *Robert Prantner,* bekundet werden. Zeit seines Lebens hat sich *Robert Prantner* als Diplomat und Wissenschafter um ein offenes Weltverständnis und ein bekennendes Christentum bemüht, das sich nicht nur im akademischen und öffentlichen Leben zeigte, sondern sich auch in tätiger, weil verstehender Nächstenliebe und Mitmenschlichkeit äußerte.

Aus dem Vorwort der Herausgeber

Der Band enthält Beiträge folgender Autoren: Augustinus Kurt Fenz – Meinrad Josef Tomann – Marian Christof Gruber – Kurt Krenn – Erich Kussbach – Andreas Laun – Norbert Leser – Gerhard Merk – Sigrid Pöllinger – Andreas Khol – Alfred Klose – Erwin Pröll – Hans Walther Kaluza – Pia Maria Plechl – Opilio Kardinal Rossi – Herbert Kalb – Heribert Franz Köck – Alfred Kostelecky – Wolfgang Waldstein – Rudolf Weiler – Helmut Widder – Nikolaj A. Kowalskij – Winfried Lang – Helmut Liedermann – Herbert Schambeck – Sigmar Stadlmeier – Gottfried Roth

Duncker & Humblot · Berlin
Postfach 41 03 29 · D-1000 Berlin 41

Inlandsbezug VERITAS VERLAGS- und HANDELSGESELLSCHAFT m.b.H. & Co.KG, 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: Raiffeisenlandesbank OÖ., Kto. 1.00.063.719

Auslandsbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.

Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.

Frankreich: Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.

Italien: Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.

Luxemburg: Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).

USA: The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1992	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	360.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 95.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 54,—	DM 16,—
Schweiz	Fr. 51.— (Portospesen werden gesondert verrechnet)	Fr. 14.—

Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift
Medieninhaber (Verleger): VERITAS VERLAGS- und HANDELSGESELLSCHAFT m.b.H. & Co.KG, 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. 78 42 93-142
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

Offenlegung gemäß § 25 Mediengesetz:

Medieninhaber: VERITAS VERLAGS- und HANDELSGESELLSCHAFT m.b.H. & Co.KG
Unternehmensgegenstand: Zeitschriften- und Buchverlag
Sitz: 4020 Linz, Hafenstraße 1—3
Geschäftsführer: Mag. Manfred Christl, Mag. Friedrich Müller
Gesellschafter, deren Anteil 25 % übersteigt: LANDESVERLAG Gesellschaft m.b.H.
Grundlegende Richtung: katholisch

Theologisch-praktische Quartalschrift

■ WELTKIRCHE – ORTSKIRCHE

Bertsch Universale Kirche als Communio ecclesiarum
Suttner Einheit der Ortskirche ohne Uniatismus
Fuchs Südafrika – Kirche zwischen Weiß und Schwarz
Gelmi Kirche in Südtirol
Bohn Kirche in der Diaspora
Przybecki Priestersein in Polen

Zauner Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt
März Zur Aktualität des Hebräerbriefes

Scheuer Selig, die Trauernden, denn sie werden getröstet werden
Benning Christsein im Alter
Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur
Movimenti (J. Singer), Heilige Schrift, Bibelarbeit, Moraltheologie, Homiletik

2. Heft 1992 140. Jg.

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1992

Schwerpunktthema: Weltkirche – Ortskirche

Ludwig Bertsch SJ: Universale Kirche als Communio ecclesiarum. Überlegungen zu einer spannungsgeladenen Neuorientierung in Ekklesiologie und Kirche ... 109
Ernst Chr. Suttner: Einheit der Ortskirche ohne Uniatismus ... 116
Ottmar Fuchs: Südafrika – Kirche zwischen Weiß und Schwarz ... 123
Josef Gelmi: Kirche in Südtirol. Ihr Beitrag für das Zusammenleben der Sprachgruppen ... 132
Oluf Bohn: Kirche in der Diaspora. Über die katholische Kirche in Dänemark ... 141
Adam Przybecki: Priestersein in Polen ... 147

Abhandlungen:

Wilhelm Zauner: Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt ... 153
Claus Peter März: Zur Aktualität des Hebräerbriefes ... 160

Spiritueller Beitrag:

Manfed Scheuer: Selig, die Trauernden, denn sie werden getröstet werden ... 169

Berichte:

Alfons Benning: Christsein im Alter. Kirche und alte Menschen ... 175
Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen ... 177

Literatur:

Johannes Singer: Das aktuelle theologische Buch: Movimenti ecclesiali contemporanei (Hg. v. Agostini Favale) ... 182
Besprechungen ... 185
Heilige Schrift (185), Bibelarbeit (191), Bibel und Gebet (194), Moraltheologie (197), Homiletik (202), Theologiestudium (205), Verschiedenes (206)
Eingesandte Schriften ... 209
Impressum ... letzte Seite

Herausgeber: Die o. Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz
Redaktion: **A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0 73 2/78 42 93-142**
Chefredakteur: o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler
Redakteure: o. Prof. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58), o. Prof. DDr. Walter Raberger, o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner
Sekretär: Mag. Otmar Stütz
Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt

Mitarbeiter: Prof. Dr. Alfons Benning, D-W-4573 Löningen, Schwedenweg 15
o. Prof. Dr. Ludwig Bertsch, D-W-5100 Aachen, Goethestraße 43
Mag. Oluf A. Bohn, DK-8000 Arhus C, Marselis Boulevard 32, 12
o. Prof. Dr. Ottmar Fuchs, D-W-8600 Bamberg, Hainstraße 11
o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1
o. Prof. Dr. Claus-Peter März, D-O-5071 Erfurt, Arndtstraße 2
Adam Przybecki, PL-61858 Poznan, ul. Grobla 1/5
Dr. Manfred Scheuer, A-4020 Linz, Harrachstraße 7
o. Prof. Dr. Johannes Singer, A-4020 Linz, Rudigierstraße 10
o. Prof. Dr. Ernst Chr. Suttner, A-1010 Wien, Schottenring 21
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 Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957–1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch die Oberösterreichische Landesregierung und das Bundeskanzleramt Wien.

LUDWIG BERTSCH S.J.

Universale Kirche als Communio ecclesiarum

Überlegungen zu einer spannungsgeladenen Neuorientierung in Ekklesiologie und Kirche

Mit Recht haben Dogmengeschichtler und Dogmatiker die Bedeutung der Rezeptionsphase eines ökumenischen Konzils für die Kirche in der nachkonziliaren Zeit herausgestellt und unterstrichen.[1] Die Phase der Rezeption ist ja auf ihre Weise ein ebenso vom Geist geleiteter Vorgang in der Kirche wie der konziliare Prozeß selbst. Für die Auswirkungen eines Konzils für die Kirche ist er in zwei Hinsichten bedeutsam. Einmal setzt die Rezeptionsphase häufig bezüglich der Themen des Konzils andere Akzente als das Konzil selbst. Dokumente und Beschlüsse werden in der Rezeption aufgegriffen, stärker aufgegriffen oder gar nicht weiter verfolgt. Zum anderen werden im Konzil behandelte oder zum Teil nur nebenbei besprochene Themen aufgegriffen und inhaltlich und in ihren Folgerungen weiter entfaltet. Dies gilt für das Thema, um das es hier geht.

Der Verfasser ist Professor für Pastoraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule in Sankt Georgen in Frankfurt am Main, sowie Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e. V. in Aachen.

Sowohl in der Kirchenkonstitution *(Lumen Gentium)* wie im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *(Ad Gentes)* und vor allem im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *(Christus Dominus)* ist von der Ortskirche oder Teilkirche im Unterschied zur Gesamtkirche oder universalen Kirche die Rede. Im Prozeß der Rezeption des Konzils wird dieses Thema und die damit gemeinte Wirklichkeit in besonderer, folgenschwerer Weise herausgestellt. Dies geschieht einfach faktisch dadurch, daß zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche sich der Prozeß der Rezeption nicht *more europaeo* (beziehungsweise *romano)* vollzieht. Beim Ersten Vatikanischen Konzil war dies noch eindeutig der Fall – waren doch alle Teilnehmer des Konzils Bischöfe aus Europa oder Amerika, also europäischen Ursprungs, die unter Weltkirche eben die ganz und gar europäisch geprägte Kirche verstanden.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil jedoch vollzieht sich der Prozeß der Rezeption in sehr unterschiedlichen Ortskirchen, die zwar unverbrüchlich Mitglieder der römisch-katholischen Weltkirche sind, die aber mehr und mehr ihre kulturelle und zum Teil auch strukturelle Eigenständigkeit gegenüber der europäischen Form, Kirche zu sein, gewonnen haben.

1. Die faktische Entfaltung des ekklesiologischen Konzepts der Ortskirche in der nachkonziliaren Zeit

Zwar gab es in den Kirchen Afrikas, Asiens und Ozeaniens bereits in den fünf-

[1] So *Alois Grillmeier*, Konzil und Rezeption. Methodologische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart, in: TheoPhil 45 (1970) 321–352; *Yves Congar*, La „Réception" comme réalité ecclésiologique, in: Rév. Sc. ph. th. 56 (1972) 369–403; *Hermann Josef Sieben*, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (Frankfurter Theologische Studien 37), Frankfurt/M. 1990. Vgl. hierzu auch: *Ludwig Bertsch SJ*, Episkopaltheologie und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *ders.*, Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell (= Laien) (Theologie der Dritten Welt 14), Freiburg 1990, 19–30, hier 19–21.

ziger Jahren Ansätze zu einem eigenständigen Kirchesein. Vor allem im Zusammenhang mit dem Taufkatechumenat, der Liturgie, der Initiationssakramente und der Eucharistie wurden da und dort gewisse Versuche unternommen. In der nachkonziliaren Zeit jedoch begann eine neue Entwicklung. Es ging nicht primär darum, die Aussagen des Konzils bezüglich der Ortskirche oder Teilkirche von der Theorie in die Praxis zu übersetzen. Indem das Konzil vielmehr mit seinen verschiedenen Beschlüssen, vor allem mit seinem ekklesiologischen Konzept, das sich in Liturgie und im Verhältnis Kirche-Welt besonders niedergeschlagen hatte, in die bisher stark europäisch geprägten Strukturen der asiatischen oder afrikanischen Ortskirchen kam, fanden diese Kirchen immer stärker zu ihrer eigenen ortskirchlichen, kulturellen und geistlichen Identität. Die „dritte Kirche" fand und findet dabei gegenüber der ersten (der morgenländischen) und der zweiten Kirche (der abendländischen) ihre eigene Stimme und Sprache.[2]

Aus dem Gesagten wird bereits deutlich, daß „Teilkirchen" hier nicht besagt, daß die Kirche in diesen Kirchen nur teilweise verwirklicht ist. Die hier gemeinten Kirchen sind Kirchen im Vollsinn des Wortes. Sie sind „Teilkirchen", weil sie im Gegensatz zur „Gesamtkirche" die Aktualisierung der christlichen Heilsgemeinschaft in bestimmten Teilen der Erde meinen. Die Teilkirchen stehen dann aber nicht unter dem Gesetz der Gleichheit, sondern der Einheit und Gemeinschaft. Auf ihre Weise sind sie dann stets auch Ausdruck der *Catholica*, repräsentieren sie doch zugleich die Fülle und Reichtümer der Völker der Welt. Damit deutet sich bereits an, daß wir die Zukunft der Kirche in der Zukunft der Kirchen in allen Kulturen der Welt zu suchen haben.[3]

Die ortskirchliche Entwicklung infolge der faktischen Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils führte in den verschiedenen Ortskirchen bereits zu kontinentalen ortskirchlichen Strukturen. Die Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen *(FABC)*, die *SECAM* in Afrika, die *CELAM* in Lateinamerika sind hierfür redende Beispiele.[4] Aus dieser Entwicklung ergibt es sich sozusagen von selbst, daß sich wichtige Vorgänge wie Inkulturation oder interreligiöser Dialog vornehmlich auf der ortskirchlichen Ebene in ihren verschiedenen Abstufungen (Bistum, regionale Bischofskonferenz, kontinentale Bischofskonferenz) abspielen.

Auch wenn auf diese Weise die konziliare Aussage „Indem sie (sc. jede Teilkirche) ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie zusammengeführt wird, bildet sie eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist" (CD 11, vgl. auch AG 20) verwirklicht ist, so enthält diese Entwicklung auch ihre Bedrohung oder Gefahren: Wie wird bei solchen Entwicklungen eine universale Kirche noch als einigendes Band bleiben können? Vor allen Dingen aber wird immer stärker die Diskrepanz zwischen solchen ortskirchliche Entwicklungen einerseits und einer zentralen Kirchenverwaltung, die sich in

---

[2] Vgl. *Anselme Titianma Sanon*, Tierce Eglise, ma Mère ou la Conversion d'une Communauté païenne au Christ, Bobo-Dioulasso ²1977; auch *Ludwig Bertsch*, Eine Stimme der dritten Kirche, in: Laien 15–18, sowie ders., Der gesamtkirchliche Impuls und seine ortskirchliche Verwirklichung, in: Laien 105–114.

[3] Vgl. *Hans Waldenfels*, Von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen, in: *Paulus Gordan* (Hg.), Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung, Graz–Wien–Köln 1982, 303–350, hier 333f.

[4] Vgl. hierzu z. B. *Felix Wilfred*, Die Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen *(FABC)*. Ziele, Vorstellungen, Herausforderungen und Erfolge, in: *Ludwig Bertsch SJ* (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (= Bausteine), (Theologie der Dritten Welt 15), Freiburg 1991, 148–167.

vielen ihrer Strukturen der Ekklesiologie und kirchlichen Praxis vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbunden weiß, sichtbar und spürbar. Dies führte vor allem in den letzten Jahren zu verschiedenen Irritationen.

So warben eine Reihe afrikanischer Bischöfe, unter anderen Kardinal Malula von Kinshasa, auf der gesamtafrikanischen Bischofskonferenz *(SECAM)* für ein afrikanisches Partikularkonzil im Sinne von CIC cann. 439–446. Sicher fand dieser Gedanke auch nicht bei allen Mitgliedern der *SECAM* Zustimmung und Förderung. Dies kam römischen Befürchtungen entgegen, die Anzeichen zu sehen glaubten, daß durch ein afrikanisches Partikularkonzil die dortige Ortskirche aus dem Ruder laufen lassen könnte. Eine weitere Diskussion um das Pro und Kontra eines Partikularkonzils konnte auf der Ebene der *SECAM* nicht mehr stattfinden, da der heilige Stuhl am 3. Jänner 1989 eine Synode der afrikanischen Bischöfe ankündigte. Damit hat die zuständige vatikanische Stelle, das Sekretariat der Bischofssynoden, die Initiative in die Hand genommen. Thematik, Zeitpunkt, Teilnehmer und Ort dieser afrikanischen Synode liegen nun ganz in der Hand dieser Instanz, selbstverständlich nicht ohne Beratung durch von Rom berufene Bischöfe der afrikanischen Ortskirchen. Dadurch „ist der Eindruck entstanden, daß die Synode den Afrikanern aus den Händen genommen wurde. Alle wesentlichen Vorbereitungen werden inzwischen von Nichtafrikanern und außerhalb Afrikas getroffen, so daß man sich fragen muß, wie afrikanisch diese Synode eigentlich noch sein wird."[5]

Liegt nicht eine ähnliche Reaktion vor, wenn die europäische Bischofssynode, die im November 1991 in Rom stattfand, von demselben Sekretariat zentral vorbereitet wurde, ohne daß die Verantwortlichen des seit Jahrzehnten bestehenden „Rates der europäischen Bischofskonferenzen" *(CCEE)* in Planung, Vorbereitung und Durchführung dieser Synode einbezogen wurden?

2. *Die unbestreitbaren ekklesiologischen Grundlegungen der ortskirchlichen Entwicklungen im Zweiten Vatikanischen Konzil*

Die eben geschilderten Entwicklungen und Reaktionen sind m. E. weder befremdlich noch bedauerlich, sondern der normale Gang eines lebendigen Wachstumsprozesses. Denn ein solcher Prozeß verläuft nicht ohne Irritationen, oder biblisch ausgedrückt: Im Weizen, der auf dem Konzil ausgestreut wurde, wächst zugleich auch das Unkraut auf. Jedoch gilt allen Voreiligen und Ängstlichen die Mahnung des Herrn an die Knechte im Gleichnis, die bereit waren, das Unkraut sofort auszureißen: „Nein, sonst reißt ihr zusammen mit dem Unkraut auch den Weizen aus. Laßt beides wachsen bis zur Ernte." (Mt 13,29–30) Zu dem vom Geist Gottes durch des Konzils ausgesäten Weizen zählen die grundlegenden Elemente der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein erstes Element dieser Ekklesiologie beschreibt Kardinal Malula treffend so:

„Das Zweite Vatikanische Konzil stellt uns ein erneuertes Bild der Ekklesiologie vor Augen, das einer wahrhaft kopernikanischen Wende im Verständnis der Kirche gleichkommt. Eine Kirche, die sich als Volk Gottes versteht, als Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus glauben, in der jeder einzelne kraft seiner Taufe berufen ist, in der Gemeinschaft Verantwortung für das Leben und Wachstum des gesamten Leibes zu übernehmen. Daraus ergibt sich eine Pastoral der *Communio*, der Gemeinschaft. Die Kirche als Pyramide kehrt sich um."[6]

---

5 *Peter Damian Akpunonu*, Die afrikanische Synode in der universalen Kirche, in: Bausteine 137–147, hier 146.

6 *Joseph Kardinal Malula*, Die Kirche, die in Kinshasa ist, spricht zu euch, in: Laien 31–46, hier 34.

Die hier dargestellte ekklesiologische Wende des Konzils impliziert notwendigerweise eine zweite: die Wende von einem zentralistisch-uniformistischen Kirchenbild und Kirchenverständnis zu einer Kirche als *Communio ecclesiarum*. Es ist eine Kirche, die wesentlich in den Ortskirchen und durch die Ortskirchen lebt und handelt. Wenn hier von einer zweiten Wende gesprochen wird, sollen dadurch deren Bedeutung und einschneidenden Folgen besonders vermerkt werden. Kirche als *Communio* lebt und entfaltet sich in den Ortskirchen und ist gerade so die eine Kirche Jesu Christi: „In ihnen (sc. den Teilkirchen) und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche" (LG 23). Die Teilkirche ist es, „in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft wirkt und gegenwärtig wird." (CD 11)

Was die Sonderbischofssynode 1985 und ihr folgend Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben über die Laien herausgestellt haben, wird hier konkrete Wirklichkeit: „Die *Communio*-Ekklesiologie ist der zentrale und grundlegende Gedanke der Konzilsdokumente." (CL 19) Die Kirche stellt sich „als ‚organische *Communio*' dar, ähnlich der eines lebendigen und wirkenden Leibes" (CL 20). Kirche als *Communio*, deren letzter Grund in der „Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" ruht (vgl. LG 4), wirkt sich einmal in einem neuen innerkirchlichen Miteinander von Amtsträgern und Laien in der Kirche aus. Zum anderen aber ist diese *Communio* auch die Grundkategorie des Verhältnisses der Ortskirchen zueinander und der einzelnen Ortskirchen zur universalen Kirche. Daß gerade diese neue Grundkategorie des Miteinander auch Verunsicherungen und Spannungen im gegenseitigen Verhältnis vor allem zwischen der Leitung der universalen Kirche und den Ortskirchen mit sich bringt, spricht nicht gegen sie, sondern muß von der Kirche auf den verschiedenen Ebenen als eine Herausforderung verstanden werden. Paul VI. spricht diese ausdrücklich in seinem Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute an:

„Dennoch nimmt diese universale Kirche in den Teilkirchen konkrete Gestalt an, die ihrerseits aus einer bestimmten Menschengruppe bestehen, die eine bestimmte Sprache sprechen, einem bestimmten kulturellen Erbe verpflichtet sind, einer Weltanschauung, einer geschichtlichen Vergangenheit und einer bestimmten Ausformung des Menschlichen. Offenheit für die Reichtümer der Teilkirche trifft beim Menschen unserer Zeit auf besondere Empfänglichkeit.

Aber hüten wir uns wohl davor, die universale Kirche aufzufassen als die Summe oder gleichsam einen mehr oder weniger lockeren Zusammenschluß von wesentlich verschiedenen Teilkirchen. Im Denken des Herrn ist es die nach Berufung und Sendung universale Kirche, die in verschiedenen Kulturräumen, sozialen und menschlichen Ordnungen Wurzeln schlägt und dabei in jedem Teil der Welt verschiedene Erscheinungsweisen und äußere Ausdrucksformen annimmt.

Daher würde jede Teilkirche, die sich freiwillig von der universalen Kirche trennen würde, ihre Beziehung zum Heilsplan Gottes verlieren; sie würde in ihrer kirchlichen Dimension verarmen. Andererseits würde eine auf dem ganzen Erdkreis verbreitete Kirche zur Abstraktion, wenn sie nicht eben durch die Teilkirchen Gestalt und Leben gewinnt. Nur die ständige Beachtung beider Aspekte der Kirche wird uns den Reichtum dieser Beziehung zwischen universaler Kirche und Teilkirchen erfassen lassen." (EN 62)

3. Die zweite ekklesiologische Wende als Ausweg aus einer Engführung der abendländischen Kirche

Klaus Schatz hat überzeugend herausgestellt, daß in dem Prozeß der gegenseitigen inneren Entfernung, der sich etwa von 1000 bis 1200 hinzog und in der gegenseitigen Exkommunikation zwischen dem päpstlichen Legaten Humbert von Silva Candida und dem Patriarchen Michael Kerullarios 1054 nur einen markanten Höhepunkt fand, nicht diese oder jene Einzelheit das Kernstück der Entfremdung bildeten, sondern – so vor allem von

den Orientalen gesehen – der Verstoß gegen das Prinzip der kirchlichen Liebe und *Communio*. „Es war ... beiderseits ein Bruch in der *Communio*, und die Übergänge zu einer eigentlichen kirchlichen Spaltung waren fließend."[7]

Dabei war die Primatsfrage letztlich der entscheidende Grund des Nicht-mehr-Gelingens einer Einigung, und zwar nicht in dem Sinne, daß der Primat einfachhin bestritten wurde, sondern daß seine westliche Auffassung und Auslegung im Sinne einer „monarchischen Ekklesiologie", die sich eine Wiedervereinigung nur als Rückkehr zum Gehorsam gegenüber dem Apostolischen Stuhl vorstellen konnte, nicht der östlichen Denkweise entsprach. Im Westen andererseits fehlte die Kenntnis der Geschichte und damit das Wissen um die geschichtliche Bedingtheit und Relativität des eigenen Standpunktes.[8] Diese Tendenzen wurden, wie mir scheint, noch dadurch verstärkt, daß die im 8. und 9. Jahrhundert in der Kirche Roms stärker werdenden Einflüsse der germanischen Völker die „römische Tradition als Garant der richtigen kirchlichen Vollzüge" sahen. Damit wurde für sie die römische Kirche als Kirche des Apostels Petrus zu der allein maßgebenden. Daß im Gesamt der kirchlichen Tradition durch ein Jahrtausend hindurch in der Pentarchie neben der römischen Kirche auch die morgenländischen Kirchen Konstantinopels, Alexandriens, Antiochiens und Jerusalems standen, war überhaupt nicht im Bewußtsein.[9]

Die von K. Schatz geschilderte Weise der Entwicklung des päpstlichen Primates war zwar nicht der einzige Grund, trug aber doch dazu bei, daß im Bewußtsein der Mitglieder der römisch-katholischen Kirche die ekklesiologische Bedeutung der Kirchen der Orthodoxie immer mehr entschwand. Die Weltkirche oder die universale Kirche war allein die römisch-katholische Kirche, von der sich die morgenländischen Kirchen getrennt und in deren Schoß sie zurückzukehren hätten.

Diese Bewußtseinsverengung spielte mit eine Rolle, daß bei der großen missionarischen Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts Weltkirche im Blick der Missionarinnen und Missionare allein die römisch-katholische Kirche war. Diese aber war entscheidend durch die zentral- und westeuropäische Kultur, später auch durch die nordamerikanische Kultur bestimmt. So lernten viele Völker Afrikas und Asiens im Zuge dieser Missionierung Weltkirche als Europakirche, bzw. als abendländische Kirche kennen, in der die „morgenländische" Komponente (z. B. das andere Liturgieverständnis, die unterschiedlichen Liturgiesprachen und Kunstrichtungen) keine Rolle spielte.

Könnten auf dem Hintergrund dieses nur kurz skizzierten Zusammenhangs die Entstehung von Ortskirchen in Afrika und Asien und die bereits begonnenen neuen Wege eines Miteinander dieser Ortskirchen einerseits und der jeweiligen Ortskirche mit der universalen Kirche (vor allem auch mit dem Papst als oberstem Hirten dieser Kirche und seinen Mitarbeitern) andererseits neue Wege zu einem Miteinander mit den morgenländischen oder östlichen Ortskirchen der Orthodoxie eröffnen?

Das neue und zu einem großen Teil noch zu findende Miteinander der einzelnen Ortskirchen und der Ortskirchen mit der universalen Kirche schließt auch ein, daß die einzelnen Ortskirchen das Andere der jeweiligen Ortskirche und damit das Befremdliche an ihr akzeptieren, ohne es

[7] *Klaus Schatz*, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990, 143.
[8] Vgl. ebd. 143.
[9] Vgl. ebd. 85–90.

gleich einzuordnen oder unterzuordnen oder gar als nicht dem Geist Jesu bzw. ihrer eigenen Tradition entsprechend abzulehnen. In dieser Gefahr steht besonders die abendländische Ortskirche. Sie ist von ihrer Geschichte her, vor allem seit der konstantinischen Wende, den anderen Kirchen (und Religionen) gegenüber in einer besonderen Situation.

„Sosehr (seit dieser Wende) die Freiheit des Christentums zu begrüßen war, so deutlich müssen aber doch auch die Konsequenzen bedacht werden, die die Entscheidungen des 4. Jh. für die weitere Ausbreitung und Entwicklung zumal des abendländischen Christentums zeitigten: Sie erzeugten im Abendland eine Geschichte der Sieger, die sie sowohl gegenüber der Kirche im Morgenland wie auch im Anspruch gegenüber allen Religionen, denen sie im Laufe ihrer späteren Geschichte bis heute begegnen sollte, geblieben ist."[10]

Gerade deswegen ist von der abendländischen Kirche, in der immer mehr das Gefühl zu schwinden beginnt, die europäische Geschichte einseitig unter dem Gesichtspunkt einer Siegergeschichte zu sehen, ein Doppeltes verlangt: Sie muß neu zu ihrer Identität als europäische Kirche finden, die, gerade weil sie nicht mehr die allein maßgebende ist, ihren Beitrag im Miteinander mit den anderen Kirchen und in der Besinnung auf ihre eigene Geschichte und die daraus sich für sie ergebenden Gnadengaben und Verpflichtungen finden muß. Zum anderen aber muß sie die kulturell andere Ausdrucksform des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre als eine alternative akzeptieren.

In diesem Zusammenhang sind die Aussagen von Gottlieb Söhngen vor mehr als 30 Jahren von hoher Aktualität. Er wählt als Beispiel das Verhältnis von einer chinesischen Theologie zur abendländischen Theologie und betont:

„Es geht nicht anders, als daß die Chinesen und andere Ostasiaten sich von ihrem fernöstlichen Denken her mit dem abendländischen Weg christlicher Theologie auseinandersetzen und darüber nicht ein Gemisch halb und halb, gleichsam ein Hühnerragout, zu Wege bringen, sondern das Ganze einer neuen Wesensgestalt christlicher Theologie, nämlich einen fernöstlichen Weg einer Theologie, deren Fernöstliches gerade darin für uns fühlbar würde, daß uns Abendländern zunächst noch lange Hören und Sehen verginge, eben weil Auge und Ohr des abendländischen Geistes sich seit den griechischen Philosophen auf anderen Wegen gebildet hat."[11]

Söhngen fährt fort: „Und es gibt keine schöpferischen Auseinandersetzungen und Begegnungen, wenn nicht den Partnern zunächst einander Hören und Sehen vergeht. Und wenn einem im philosophischen und theologischen Bereich nicht mehr Hören und Sehen vergeht, so ist das ein Zeichen einer geistig anspruchslosen Zeit und ihrer anspruchslosen Philosophie und Theologie, auch wenn sie sich als kerygmatische Theologie vornehm dünkt."[12]

4. Kirche als Communio ecclesiarum: Rettung der kulturellen Vielfalt der Völker in einer wirtschaftlich immer mehr uniformistisch werdenden Welt

Die bisherigen Überlegungen scheinen vor allem von innerkirchlicher Bedeutung zu sein. Doch dies ist nur die eine Seite. Zum Schluß sei auf eine andere hingewiesen. Es gibt viele Symptome der menschlichen Gesellschaft in unserer immer mehr einswerdenden Welt, die zu einer neuen zivilisatorischen Uniformität führen, welche die kulturellen Eigenarten und Werte der einzelnen Völker zu absorbieren droht. Dies gilt – um es nur pauschal anzudeuten – für Gebaren und Verhaltensweisen im Bereich der Wirtschaft, im Bereich des Kommunikationswesens, im Bereich des internationalen Tourismus. Letzterer besonders erschließt oft nicht die Kulturwerte, sondern verführt die Einhei-

[10] *Hans Waldenfels* a. a. O. 310–311.
[11] *Gottlieb Söhngen*, Der Weg der abendländischen Theologie. Gedanken zu einer Theologie des „Weges", München 1959, 24f.
[12] Ebd. 26.

mischen dazu, Kultur in Folklore zu verwandeln und zu kommerzialisieren.
Sind hier nicht die Ortskirchen geradezu herausgefordert, der unter welchen Vorwänden auch immer geschehenden kulturellen Gleichmacherei zu widerstehen und die Kulturen der Völker, gerade auch durch Aufwertung im innerkirchlichen Bereich, vor dem Absacken in die Folklore zu bewahren? So könnten die spezifischen kulturerhaltenden und kulturbildenden Kräfte konstruktiv in die gesellschaftliche Entwicklung in den jeweiligen Regionen und Kontinenten eingebracht werden.
Dabei geht es nicht zuerst um einzelne Riten oder Feiervollzüge, sondern um die diesen zugrundeliegenden kulturellen Tiefenschichten. Ist z. B. afrikanische Kultur zutiefst geprägt durch das Existential der Geschwisterlichkeit und ist die afrikanische Gesellschaft primär eine Initiationsgesellschaft, erhebt sich doch die Frage: Wie kann afrikanische Kultur diese ihre Identität in einer modernen Industriegesellschaft so bewahren und zugleich finden, daß Tradition und Modernität zu einer für die Gegenwart und Zukunft relevanten afrikanischen Lebensform führen?[13]
Indem sich die jeweilige Ortskirche dieser Aufgabe stellt, wird sie ein konstruktives Element der gesellschaftlichen Entwicklung vor Ort. Damit aber trägt die universale Kirche dazu bei, daß diese kulturelle Vielfalt als Bereicherung der Menschheit erhalten bleibt. Angesichts solcher Perspektiven lohnt es sich in jedem Falle, innerkirchlich jene Spannungen auszuhalten und durchzustehen, die für die Kirche nicht in erster Linie eine Anfechtung, sondern ein Zeichen des Lebens aus dem Geiste sind.

[13] Vgl. Laien 22–25.

BONIFATIUS



Für die pastorale Praxis

Siegfried Macht
Kinder tanzen ihre Lieder
Religiöse Sing- und Tanzspiele
254 Seiten. Kt DM 39,80
ISBN 3-87088-669-2

Ein willkommenes Handbuch mit konkreten Anleitungen, kindgerecht und originell, für die Arbeit in Kindergarten, Schule und Kindergottesdiensten.

Dazu: **MusiCassette**
unverbindl. Preisempfehlung
DM 14,—



Jules Bulliard
Kommunionspendung für die Kranken
20 Feiern und Gebete für die Zeit der Krankheit
120 Seiten. Pp DM 19,80
ISBN 3-87088-668-4

20 verschiedene Modelle und ein Gebetsanhang geben dem Seelsorger eine gute Auswahl in die Hand.

BONIFATIUS GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

Einheit der Ortskirchen ohne Uniatismus

Als die gemischte internationale Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche in die Untersuchung der Probleme eintrat, die mit dem Entstehen der mit Rom unierten Kirchen des byzantinischen Ritus und mit ihrer Geschichte zusammenhängen, distanzierte sie sich eindeutig von der Methode des Uniatismus. Sie begründete dies damit, daß der Uniatismus die Einheit der Kirche auf eine der gemeinsamen Ekklesiologie beider Kirchen widersprechenden Weise zu erreichen sucht. Die nachfolgenden Überlegungen, die auf den gemeinsamen Erklärungen der Dialogkommission von München (1982), Bari (1987), Valamo (1988)[1] aufbauen, befassen sich mit dieser Begründung. Der Verfasser des Beitrages ist Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Kath.-Theol. Fakultät Wien.

Die von der gemeinsamen Ekklesiologie unserer beiden Kirchen geforderte Einheit der Ortskirchen

In der Münchener Erklärung der Dialogkommission wird gesagt: „Wenn man sich auf das Neue Testament stützt, wird man zunächst bemerken, daß die Kirche eine ortsgebundene Wirklichkeit bezeichnet. Die Kirche existiert in der Geschichte als Ortskirche . . . Es handelt sich immer um die Kirche Gottes, aber um die Kirche an einem Ort" (Abschnitt II/1). Und weiter heißt es, daß Existenz der Kirche am Ort als göttliche Gnadengabe geschenkt und dort Tatsache wird, wo „ein Jerusalem von oben von Gott her herabsteigt"; daß die Kirche an einem bestimmten Ort „sich als solche kundgibt, wenn sie versammelt ist"; daß die Versammlung „im vollen Sinne ist, was sie sein soll, wenn sie Eucharistiegemeinde ist."

In allen Ortsgemeinschaften, die Eucharistie feiern dürfen, ist ein und derselbe Geist am Wirken; er wohnt in ihnen und in den Herzen ihrer Gläubigen wie in einem Tempel, betet in ihnen und bezeugt die Annahme der Gläubigen an Sohnes Statt; er führt die Gemeinschaften in alle Wahrheit ein, eint sie, lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten. Wo der Geist des Herrn wirkt, Eucharistie gefeiert wird und das himmlische Jerusalem herniedersteigt, ist die Kirche, und zwar die *eine* Kirche, weil es nur eine Kirche Christi gibt. Die Münchener Erklärung führt aus:

„Der Leib Christi ist ein einziger. Es existiert also nur eine Kirche Gottes. Die Identität einer eucharistischen Versammlung mit der anderen kommt davon, daß alle im selben Glauben dasselbe Gedächtnis feiern, daß alle durch das Essen desselben Leibes Christi und die Teilnahme an demselben Kelch zu dem einen und einzigen Leib Christi werden, in den sie schon durch die Taufe eingegliedert wurden. Wenn es eine Vielzahl von Feiern gibt, gibt es doch nur ein einziges Geheimnis, welches gefeiert wird und an dem wir Anteil haben" (Abschnitt III/1).

Die Einheit der vielen Kirchen und ihre bleibende Vielheit in der Einheit erwachsen daraus, daß der Vater nach seinem ewigen Heilsratschluß den Sohn in die Welt sandte, damit er, am Altar des Kreuzes das Werk der Erlösung vollziehend,

[1] Eine deutsche Übersetzung der drei gemeinsamen Erklärungen ist zu finden in: Una Sancta 37 (1982) 334–340; 42 (1987) 262–270; 43 (1988) 343–351.

die ganze Schöpfung seiner Herrschaft unterwerfe und das ewige, alles umfassende Reich der Wahrheit und des Lebens, der Heiligkeit und der Gnade, der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens heraufführe (vgl. die Präfation des Christkönigssonntags im römischen Meßbuch), und daß er den Heiligen Geist ausgoß, um durch ihn alle Heiligung zu vollenden.
Die Sendung des Sohnes dauert an, bis die Vorläufigkeit des gegenwärtigen Äons überwunden ist. Denn bis seinem Aufruf „Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!" (Mk 1, 15) Genüge getan ist, gilt: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh 20, 21). Wir lesen im Epheserbrief:

„Und er gab den einen das Apostelamt, andere setzte er als Propheten ein, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi. So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen. Wir sollen nicht mehr unmündige Kinder sein, ein Spiel der Wellen, hin und her getrieben von jedem Widerstreit der Meinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert, der Verschlagenheit, die in die Irre führt. Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt. Durch ihn wird der ganze Leib zusammengefügt und gefestigt in jedem einzelnen Gelenk. Jedes trägt mit der Kraft, die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut" (Eph 4, 11–16).

Für dieses Auferbauen bedarf es der Rettung aus der Verderbtheit dieser Welt; dazu sind Umkehr, Reinigung und gläubiger Gehorsam unerläßlich. Darum bedarf es, solange noch Wachstum erforderlich ist, der Führung und Leitung.
Die Ausgießung des Geistes ist der Anbruch des neuen Äons und das Angeld der kommenden Herrlichkeit. Wo der Geist wirkt, ist göttliches Leben und ist Freiheit. Durch ihn soll alle Vorläufigkeit überwunden und jeder Makel beseitigt werden. Das wird vollendet sein, wenn der Sohn dem Vater das Reich der Heiligkeit und der Gnade übergeben wird. Dann wird alles vom Geist erfüllt sein, und Führung und Leitung werden unnötig sein. Die Koinonia, die der Geist gewährt, läßt diesen Zustand heranreifen; von ihr heißt es in der Münchener Erklärung:

„Sie schließt nicht etwa Verschiedenheit und Vielfalt aus, sondern setzt sie voraus, heilt die Wunden der Spaltung, indem sie diese in die Einheit hinein überschreitet. Da der Christus einer ist für die vielen, sind ebenso in der Kirche, die sein Leib ist, der eine und die Vielen, das Allgemeine und das Besondere notwendigerweise gleichzeitig. In einem noch tieferen Sinn ist die eine und einzige Kirche, weil der eine einzige Gott die Gemeinschaft von drei Personen ist, Gemeinschaft von vielen Gemeinden; zugleich ist die Ortskirche Gemeinschaft von Personen" (Abschnitt III/2).

Vollendet wird die Koinonia sein in der jenseitigen Welt. Ihren Anfang nimmt sie auf Erden, wenn die Gläubigen in der Ortskirche und die vielen Ortskirchen in der einen Kirche eins sind gemäß dem Gebet des Herrn:

„Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich" (Joh 17, 21–23).

Die Einheit der vielen in bleibender Vielheit, die nach dem hohepriesterlichen Gebet gemäß der Liebe zwischen Vater und Sohn gestaltet ist, ist Gabe des Geistes; sie bleibt in Ewigkeit. Die Einheit zwischen Vater und Sohn, die nach Jesu Wort das Urbild der Kircheneinheit ist, ist eine Ordnung, kennt aber weder wesensmäßige Überordnung noch Unterordnung. Aber der Auferstandene hat seine Jünger zu Führung und Leitung gesendet und so der irdischen Kirche, die einstweilen der vollendeten Einheit noch nicht fähig ist, ein Heilmittel angeboten. Dieses ist für die Jetztzeit bestimmt, in der die Kirchen sich

sehnen, daß das Vollendete komme und das Stückwerk vergehe (vgl. 1 Kor 13, 10). Weil die Kirchen sich ausstrecken sollen nach dem, was vor ihnen liegt, müssen sie darauf brennen, daß ihr Geeint-Sein mehr vom Geist getragen, als durch Leitung und Gehorsam gewährleistet ist. Weil sie aber um die Hinfälligkeit ihrer vorläufigen irdischen Daseinsform wissen, sollen sie dankbar sein, daß der Herr seine Sendung gab, und sie sollen sich wegen der Sünden und Mängel der Jetztzeit gern des Heilmittels der Führung und Leitung bedienen, das ihnen der Herr bereitete.

Überall, wo an dem einzigen Heilsgeheimnis Christi Anteil gegeben wird, besteht die Kirche als eine bestimmte Ortskirche mit eigener Ausdrucksform und ist unterschieden von den anderen Ortskirchen, mit denen sie doch im Glauben eins ist. Darum steht es den Ortskirchen zu, ihr eigenes Leben zu führen, eigene Traditionen zu besitzen, auf Autonomie Anspruch zu erheben und auch dann beim eigenen Herkommen zu bleiben, wenn dieses sich nicht mit dem Herkommen anderer Ortskirchen deckt. *Die Tatsache, daß die eine Kirche verwirklicht ist in vielen Kirchen am Ort, macht zwischen den Ortskirchen nicht nur Einheit, sondern auch Grenzen und Unterscheidungsmerkmale zur ekklesiologischen Notwendigkeit.* Denn jede Kirche hat das Recht und die Pflicht, die göttlichen Gnadengaben in der nach Ort und Zeit gerade für sie angemessenen Weise zu verwalten, und den anderen Kirchen obliegt es, die dafür erforderliche Freiheit zu respektieren.

Das Recht auf eigene Traditionen macht Zusammenschlüsse von Bischofskirchen (von Ortskirchen im ursprünglichen Sinn) mit gleicher Überlieferung zu Einheiten notwendig, die wiederum Ortskirchen genannt werden dürfen. Um nämlich die Gnadengaben Gottes wirklich den Bedingungen von Ort und Zeit entsprechend angemessen zu verwalten, müssen die Bischofskirchen auch der Tatsache Rechnung tragen, daß sich die Menschen eines Volkes, einer Nation, einer Kulturgemeinschaft (einerlei ob sie ein geschlossenes Gebiet besiedeln oder eine Diaspora bilden) zusammengehörig fühlen, weil sie eine gemeinsame Sprache, gemeinsame Bräuche, gemeinsames Kulturgut zu eigen haben. Dies erfordert ein besonderes Miteinander bestimmter Bischofskirchen, die gemeinsam die göttlichen Gnadengaben in der diesen Menschen angemessenen Weise zu verwalten haben und sich folglich durch ihnen gemeinsame Merkmale von den übrigen Bischofskirchen unterscheiden. Die vom Geist geführte Kirche wird folglich auch von der diesseitigen, durch zahlreiche kontingente Faktoren bedingten Situation der zum neuen Gottesvolk gerufenen Menschen wesentlich mitgeprägt. Die Geschichte und die Kulturwerte der berufenen Menschen und die Einheit, die durch Geschichte und Kultur zwischen ihnen entstand, charakterisieren die einzelnen Kirchen. Dasselbe gilt von der Vielfalt und den Unterschieden zwischen den berufenen Menschen.

Damit die Ortskirchen untereinander in jener Weise eins seien, wie es im hohenpriesterlichen Gebet Jesu erfleht und durch die Sendung zu Führung und Leitung unterstützt wird, ist ihre Freiheit einerseits unverletzlich, muß andererseits aber auch Grenzen haben. Denn wegen der Bruchstückhaftigkeit in diesem Äon kann es in einzelnen Kirchen zu Entwicklungen und Krisensituationen kommen, welche die erforderliche Eintracht in Gefahr bringen. Dann wird kraft der in der Kirche niedergelegten Sendung zu autoritativem Handeln im Namen des Herrn das Eingreifen der übrigen Kirchen und ihr Drängen auf Korrektur erforderlich. Wir haben dafür viele Zeugnisse in der Kirchengeschichte. Schon in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens, als die Kir-

che im römischen Reich noch illegal war und sie ihr Leben nur unter schwerer Behinderung führen konnte, verwarf sie die Lehren Markions, die vielfältigen Systeme der Gnostiker, die Einseitigkeiten der Montanisten und der Novatianer und die Christologie Pauls von Samosata; sie besaß auch eine Verfahrensweise, die es erlaubte, ihre Communio von den genannten Irrtümern unangefochten zu bewahren, indem sie deren Parteigänger exkommunizierte. Das Verfahren, dessen sich die Kirche damals bediente, ist für uns wegen der wenigen vorhandenen Geschichtsquellen zwar nicht genau beschreibbar, aufgrund der Ergebnisse aber als effizient erwiesen. In späterer Zeit, nachdem sich die Römerkaiser der Kirche zugewandt hatten, schuf sie sich die ökumenischen Konzilien, um auf eine von der Kirchengeschichtsschreibung leichter erfaßbaren Weise weiter zu gewährleisten, was sie ehedem auf eine andere Weise tat. Jedesmal wenn in der altkirchlichen Art oder auf einem ökumenischen Konzil nach eingehender Prüfung ein Konsens der Gesamtheit der Ortskirchen und ein von ihnen gemeinsam getragener Spruch erlangt war, hatten alle Ortskirchen sich dem Spruch zu beugen. Denn die Autorität des erhöhten Herrn, des Hauptes der Kirche, ist in der Kirche, die sein Leib ist, am Wirken.

In jedem Fall aber gilt, daß erst dann, wenn im gemeinsamen Bemühen der Kirchen eine ausgewogene Lösung gefunden war, die gebieterische Forderung an einzelne Ortskirchen gestellt werden durfte, von ihrer unzulänglichen Position abzurücken. Obwohl objektiv gesehen jede fragliche Position vor einem gemeinsamen Spruch ebenso unzulänglich war wie hinterher, durfte keiner Ortskirche das Festhalten an ihr untersagt werden, solange die Unzulänglichkeit noch nicht in kirchlicher Weise, d. h. durch freien Konsens der Kirchen, festgestellt war. Übereiltes kategorisches Einfordern einer Zustimmung vor Erlangung des einschlägigen freien Konsenses hätte nämlich Verletzung der Freiheit der Ortskirchen und Knechtung der Gewissen ihrer Gläubigen bedeutet.

Die Fehlhaltung des Uniatismus

Wenn zwischen den Ortskirchen nicht Communio, sondern ein Schisma besteht, sind sie verpflichtet, den Mißstand möglichst schnell zu bereinigen. Sie haben den Weg vom Schisma zur Einheit zu suchen. Um dies in der ihrer Würde angemessenen Weise zu tun, müssen sie der Tatsache Rechnung tragen, daß das Urbild der kirchlichen Communio in der göttlichen Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist gegeben ist, die wohl eine Ordnung, aber keine wesensmäßige Über- oder Unterordnung kennt. Sie müssen auch beachten, was das Bild vom Leib Christi lehrt: daß in der Kirche ein Ordnungsgefüge besteht, welches eine Sendung zu Führung und Leitung und die Pflicht, sich korrigieren zu lassen, mit sich bringt. Also haben sie der eigenständigen Würde und Unantastbarkeit einer jeden einzelnen Kirche gerecht zu werden und einander als rangleich zu verstehen, und eine jede von ihnen hat sich zugleich – eingedenk der Gnaden des Heiligen Geistes, die ihr zuteil wurden, und der irdischen Mängel und Unzulänglichkeiten, mit denen sie noch zu ringen hat – sowohl als die Magistra als auch als die Jüngerin der übrigen Kirchen zu verstehen. Wird die Communio unter Berücksichtigung beider Aspekte erlangt, dann wird zwischen den Kirchen eine echte Union geschlossen, und zwar durch partnerschaftlichen Dialog.

Um durch partnerschaftlichen Dialog zur Aufnahme der Communio zu finden, müssen die getrennten Ortskirchen zuerst nach den Gnadengaben Gottes Ausschau halten, die in jeder von ihnen niedergelegt

sind. Denn diese Gnadengaben sind es, die ihre Zusammengehörigkeit begründen. Sie in den Blick zu nehmen und für sie dem Herrn gemeinsam zu danken, steht unverzichtbar am Anfang des rechten Weges zur Einheit. Nur wenn dies zuerst geschieht, wird der eigenständigen Würde der verschiedenen Ortskirchen die erforderliche Achtung erwiesen.

Weil die Schismen immer dann entstanden, wenn sozusagen Ballast der Geschichte die göttlichen Gaben trübte, müssen sich die dialogführenden Kirchen in einem weiteren Schritt mühen, den Gaben ihren vollen Glanz wieder zukommen zu lassen. Sie müssen in dem doppelten gegenseitigen Verhältnis als Magistra und Jüngerin einander helfen und sich helfen lassen, die zeitlichen Mängel, die die Spaltungen verursachten, soweit zu überwinden, wie dies auf Erden möglich ist.

Wenn ein solcher Dialog gepflegt wird, begegnen einander gleichrangige Partner, von denen jeder gibt und jeder empfängt. Trotz der Spaltung dürfen die verschiedenen Kirchen einander gleichrangig (d. h. im Dialog) begegnen, denn der Herr ließ sie über die Spaltung hinweg Verwalterinnen seiner Gnadengaben bleiben. Jede von ihnen darf trotz der Fehler, die zu den Schismen führten, auf ihre Weise in der Kraft des Heiligen Geistes weiter am göttlichen Heilswerk mitwirken. So bleiben sie trotz des Schismas zueinander Schwesterkirchen und erwerben je ihre eigenen geistlichen Erfahrungen. Darum können sie sich auch, wenn sie einander die Erfahrungen mitteilen, wechselseitig helfen beim Überwinden der Mängel, die ihnen anhaften.

Uniatismus ist ein ganz anderes Verhalten. Bei ihm wird nicht Dialog gepflegt, sondern Gehorsam gefordert. Er kann mit einem Lehrgespräch verglichen werden; Schüler sind ja ihrem Lehrer nicht ebenbürtig. Wo man Uniatismus übt, vergißt man, dankbar die Gnadengaben zur Kenntnis zu nehmen, die der anderen Kirche verliehen wurden. Auch denkt man wenig oder kaum nach über das Ungenügen der eigenen Kirche. Man bedenkt nicht mehr, daß jede Kirche zu lernen und zu reifen hat, solange sie auf Erden weilt, sondern hält die eigene Kirche für die Lehrmeisterin aller anderen. Man meint, es sei ihre Aufgabe und Pflicht, die übrigen Kirchen auf demselben Weg, den sie selber geht, voranzubringen und es stehe ihr zu, diesen jene Korrekturen einfach vorzuschreiben, die ihr dafür erforderlich erscheinen. Solcher Uniatismus nahm im Lauf der Geschichte viele Formen an. Diese haben gemeinsam, daß jeweils eine Kirche, die sich selbst für gottwohlgefälliger hielt als die übrigen Kirchen, versuchte, diese bzw. möglichst große Teile von ihnen oder wenigstens einzelne Gläubige aus ihnen so zu beeinflussen, daß sie sich ihr anschlossen.

Von den Ausführungen in der Apostelgeschichte, daß die Gläubigen in Jerusalem ein Herz und eine Seele gewesen seien (vgl. Apg 2, 43–47; 4, 32–35), gilt, daß sie ein Ideal zeichnen, dem die Kirche stets nachzustreben hat, das sie aber auf Erden nie rein verwirklichen können wird. Dasselbe gilt auch von dem vorbildlichen Weg eines völlig partnerschaftlichen Dialogs vom Schisma zur Communio. Die menschliche Schwachheit, von der die irdische Kirche bis zur Wiederkunft des Herrn gezeichnet bleibt, brachte es mit sich, daß der partnerschaftliche Dialog immer wieder gestört wurde. Denn die eine oder andere Ortskirche beharrte im Übermaß auf der Autonomie der Kirchen und wollte sich weder auf wechselseitiges Helfen, noch auf ein Hilfe-Annehmen einlassen. Manche andere Ortskirche, die infolge historischer Umstände besonderes Gewicht erlangt hatte, übte übereifrig die Funktion einer Magistra für andere Ortskirchen aus, war aber nicht bereit, auch deren Jüngerin zu sein und sich Korrektu-

ren ihres eigenen Ungenügens gefallen zu lassen.

Auf ein solcherart unzulängliches Verhältnis zwischen Katholiken und Orthodoxen verweist *Yves Congar*, wenn er darlegt, daß sich über Jahrhunderte hinweg die Katholiken wie Lehrer der Orthodoxen verhielten und umgekehrt die Orthodoxen wie Lehrer der Katholiken, und daß beide Seiten die ganze Zeit über versuchten, die anderen von der ausschließlichen Gültigkeit ihrer eigenen Ansicht zu überzeugen. Er schreibt: „Während der Jahrhunderte einer Trennung, die nie vollständig durchgeführt worden ist, wurden Bestrebungen unternommen, die Gemeinschaft wieder herzustellen und zu einem Einvernehmen zu gelangen. Leider ging man auf beiden Seiten nur darauf aus, die andere Seite zu sich herüberzuziehen" („Vom Heiligen Geist", Freiburg 1982, S. 444). Solches „Herüberziehen", bei dem die einen nur geben wollen und meinen, daß nur die anderen empfangen sollen, bei dem also nicht wechselseitige Förderung, sondern schlichtweg Unterordnung der anderen Seite gesucht wird, ist Uniatismus.

Es wäre ein Fehler, alles in Bausch und Bogen zu verdammen, was mit dem Versuch einer Kirche, eine andere zu belehren, zu tun hat. Obgleich solche Versuche in den zurückliegenden Jahrhunderten des öfteren in recht kritikwürdiger Weise unternommen wurden, geschah in den meisten Fällen das, was getan wurde, doch aus echter Bereitschaft, einem Sendungsauftrag des Herrn gerecht zu werden. Denn jede Ortskirche ist verpflichtet, über ihre Grenzen hinaus Mitverantwortung für das Heil aller Menschen und Mitsorge für einen guten Verlauf des geistllichen Lebens der Schwesterkirchen zu tragen. Kirchen, die Uniatismus übten, wollten die Gaben Gottes, die ihnen anvertraut waren, weiter vermitteln. Sie taten damit etwas von dem, was auch beim partnerschaftlichen Dialog zu geschehen hat.

Nicht daß bestimmte Kirchen sich um andere sorgten und auf sie einzuwirken suchten, ist verwerflich. Schon die älteste uns erhaltene Schrift der Väterzeit, der sogenannte 1. Klemensbrief (1. Jahrhundert) wurde aus dem Bewußtsein von Mitverantwortung einer Kirche für eine andere heraus geschrieben. Manche kirchliche Autoritäten hielten allerdings den partnerschaftlichen Dialog für einen zu langwierigen Weg zur Communio und erlagen der Versuchung, das Verfahren abzukürzen. Anstatt die aufgetretenen Schwierigkeiten in Ehrfurcht vor den Schwesterkirchen durch geduldiges Gespräch und mühsames Suchen nach einem Konsens mit ihnen zu bereinigen, nahmen es sich die Kirchenführer der durch historische Umstände begünstigten und (im irdischen Sinn) daher im Augenblick „stärkeren" Kirche heraus, von den Schwesterkirchen (bzw. von bestimmten Teilen von ihnen) zu verlangen, daß sie gehorsam jene Lösung übernehmen, die sie in der gerade anstehenden theologischen, kanonistischen oder liturgischen Frage selbst für die richtige hielten. Sie vergaßen darüber, die Gaben des Heiligen Geistes, die außerhalb ihrer Kirchen aufblühten, in Ehrfurcht aufzunehmen, ja sie erkannten sie vielfach nicht einmal an.

Nicht daß eine Kirche überhaupt Autorität einsetzt, ist verwerflich. Denn Autorität zu Führung und Leitung ist in der Kirche aufgrund göttlicher Sendung vorhanden und soll verwendet werden. Verwerflich ist es, wenn dies mißbräuchlich, das heißt in einer Weise geschieht, die die notwendige Ehrerbietung vor einer anderen, vom Heiligen Geist geführten Ortskirche nicht mehr wahrt. Daß Pochen auf Autorität und die Forderung auf Gehorsam im Fall wirklicher Verfehlungen angemessen sind, ergibt sich aus der Kirchengeschichte. Schon in vorkonstantinischer Zeit mußte im Fall des Paul von

Samosata eine Synode in Antiochien eingreifen und diesen zum Häretiker gewordenen Bischof absetzen. Die Kanones des 1. ökumenischen Konzils bezeugen, daß die Kirche von alters her in allen Regionen der alten Welt zum Eingreifen in den einzelnen Ortskirchen ermächtigte Autoritäten kannte. Aus den altkirchlichen Quellen geht aber auch hervor, daß hinsichtlich der Modalitäten ihres Eingreifens schon sehr früh dem Mißbrauch gewehrt werden mußte. Ebenso steht außer Zweifel, daß die ökumenischen Konzilien Gehorsam einforderten.

In der Kirche traten allerdings auch Autoritäten auf, deren Eingriffsrechte nicht unumstritten blieben. Sie konnten sich auch in Fällen durchsetzen, in denen sie Gehorsam auferlegten, obwohl kein Konsens vorausging. Von der Zeit des Kaisers Justinian I. bis in die jüngste Zeit erstreckt sich eine schier endlose Kette von Aktionen, bei denen bald diese, bald jene Kirche stark genug war, um einzelne Kirchengemeinden, einzelne Bistümer oder sogar die Kirche einer ganzen Region gegen ihre eigenen Auffassungen zum Gehorsam zu führen und sie sich anzuschließen. Bisweilen machte man dabei nur wenige und genau umschriebene Bedingungen zur Auflage, bisweilen assimilierte man die Hinzugekommenen gänzlich in die herkömmlichen Lebensformen der eigenen Kirche. Wer alle Ereignisse aufzählen und zureichend beschreiben wollte, müßte ein sehr umfangreiches Werk verfassen. Allen diesen Vorgängen ist gemeinsam, daß sich jedesmal eine Kirche über die anderen stellte – entweder in gemäßigterer Form, weil sie sich für reiner hielt als die übrigen Kirchen und sich zu deren Lehrmeisterin aufschwang, oder in radikaler Weise, weil sie meinte, daß sie allein die ganze Kirche sei.

Bei genauem Zusehen ergibt sich, daß die anderthalb Jahrtausend überspannende Abfolge von verfehlten Verhaltensweisen kaum aus bösen Absichten, sondern in der Regel aus gutgemeinten, aber ekklesiologisch und pastoraltheologisch ungenügend geläuterten Initiativen erwuchs. Was immer die Kirchengeschichte zur Antwort gibt auf die Frage, ob ausschließlich Irrtum vorliegt oder vielleicht doch auch schuldhaftes Verhalten früherer Generationen: Die Dialogkommission braucht sich mit der Vergangenheit nicht zu befassen, um eventuelles Verschulden zu rügen; sie muß die früheren Fehler studieren, um eine Abkehr von ihnen einzuleiten. Sie hat um die ekklesiologischen und pastoralen Gesichtspunkte einer Einheit ohne Uniatismus zwischen den Schwesterkirchen besorgt zu sein und muß entsprechende Regeln erarbeiten. Zudem steht sie vor der Aufgabe, dafür in den Kirchen einen Rezeptionsprozeß einzuleiten, damit die breite Mehrheit der Bischöfe, Priester und Gläubigen die alten uniatischen Verhaltensweisen ablegt und sich für eine Pastoral gewinnen läßt, die eine Union von eigenständigen Schwesterkirchen ohne gleichmacherischen Uniatismus ermöglicht.

OTTMAR FUCHS

Südafrika – Kirche zwischen Weiß und Schwarz

Der Verfasser, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, verbrachte ein Forschungsfreisemester in Südafrika. Er schildert im folgenden seine Eindrücke und Erfahrungen, stellt neben den bekannten Unterschieden überraschende Parallelen zur Situation der Kirche in Europa fest und erblickt durchaus Zeichen der Hoffnung. (Redaktion)

Erste Eindrücke

Zu Beginn meines Aufenthalts in Südafrika nehme ich zunächst an einem Kurs für haupt- und nebenamtliche Mitarbeiter in der Pastoral und Katechese am Lumko-Missionsinstitut bei Johannesburg teil, Katechisten/innen aus den Gemeinden, Priesteramtskandidaten aus verschiedenen Seminaren, Missionare aus Malawi und Namibia, Ordensschwestern aus verschiedenen Tätigkeitsbereichen. Meist sind es Schwarze aus unterschiedlichen Stämmen und Sprachen. Gemeinsame Sprache ist Englisch.

Ich darf schon an dieser Stelle gestehen, daß mich die Begegnungen mit den schwarzen Menschen in ihren zum Teil bedrängenden Lebenszusammenhängen, in ihrer Hoffnungsfähigkeit, in ihrer Lebensvitalität und ihrer Glaubenskraft sehr beeindruckt haben, und daß ich noch einige Zeit zu tun haben werde, diese Eindrücke zu sortieren und in ihrer Konsequenz für mich und meine Arbeit in Pastoral und Universität zu entfalten.[1]

Oswald Hirmer vom Lumko-Missionsinstitut fährt mit mir nach Soweto: einen Künstler zu besuchen, der für einen dreijährigen Kirchenkalender die Bilder für die Sonntagsevangelien gestaltet und zeichnet.

Auf dem Weg hierher sind wir an „Shanty"-Vierteln (anderswo würde man wohl „Slums" oder „Favelas" dazu sagen: kaum menschenhohe Hütten aus Wellblech, Pappe und Plastikhüllen oder auch nur alte Autowracks, keine Elektrizität und keine Kanalisation) vorbeigefahren, aber auch an beeindruckend hübschen größeren Stein-Häusern, wo gepflegte Vorgärten und gute Autos von einigem Wohlstand zeugen. Die Städte der Schwarzen sind also in sich sehr unterschiedlich; auch hier gibt es Reiche, den Mittelstand und ganz Arme, manchmal dicht nebeneinander. Ich denke z. B. an einen Kinderhort in einem Viertel der Wohlhabenderen in Soweto, viel anders als etwa die Kinderhorte in den Armenvierteln: eine großzügige Anlage mit Räumen für die verschiedenen Jahrgänge in den Altersstufen von $1^1/_2$ bis 5 bzw. 6 Jahren. Jeder Jahrgang hat eine andersfarbige Schürze als Erkennungsmerkmal, mehr einen Umhang über den Kopf, vorne und hinten bis zu den Knien reichend, um die Taille mit einem gleichfarbigen Band zusammengehalten: Hier sind die Kleinsten in roter Schürze, dort Mittlere in Blau und Größere in Grün, die hier bereits in die Vorschule gehen. Man zeigt uns auch die

[1] Vgl. dazu *O. Fuchs*, Ich träumte von einem schwarzen Baby im Schuhkarton, in: Publik-Forum 20 (1991) 19, 23–26; *ders.*, „Lumko" – ein leises Wort für einen kräftigen Aufbruch, in: Stimmen der Zeit 209 (1991), 624–634.

gut eingerichtete Großküche und die Wäscherei.
Auf der Rückfahrt macht mich Hirmer auf die stacheldrahtgesicherte Polizeistation aufmerksam, auch auf einige Kirchen mit weiten und offenen Vorplätzen. Nur die wichtigsten Hauptverkehrsstraßen sind geteert, alle anderen Straßen sind aus Sand und Schotter, meist aber nicht fest gewalzt, sondern von den Autos selbst entsprechend durchgefahren. Nach Regenfällen wird man in solchen Straßen wohl lieber zu Fuß gehen. Allein schon im Vergleich der völlig unterschiedlichen Infrastruktur im Bereich des Verkehrs merkt man auf Schritt und Tritt die strukturelle Ungerechtigkeit im Bauwesen: In Johannisburg und in den bis vor wenigen Jahren nur oder weitgehend von Weißen bewohnten Vororten ist auch die geringste schmale Gasse noch geteert, von den Häusern und Gebäuden natürlich ganz zu schweigen. Einstöckige Häuser gibt es in den Townships selten, abgesehen von Kliniken, Kirchen und Polizeirevieren.
Häufig begegnet man einzelnen oder Gruppen von Frauen in weißen Gewändern mit blauen oder grünen Gürtelbändern oder Schärpen, Angehörigen von unabhängigen christlichen Kirchen und religiösen Bewegungen, die eine besonders intensive Verbindung von afrikanischer religiöser, teilweise animistischer Bantukultur mit dem Christentum anzielen, insbesondere hinsichtlich der Ahnenbeziehung, die tief in der Tradition und in den Herzen der Schwarzen verwurzelt ist. Beerdigungen werden aus Respekt vor den Toten auch bei Ärmeren so aufwendig gefeiert, daß dafür über Jahre hinweg in entsprechende Beerdigungsversicherungen Geld investiert wird. Dabei machen nicht etwa die Toten selbst Angst, sondern sie sollen vielmehr dazu bewegt werden, die bösen Geister abzuhalten, vor denen man sich allerdings fürchtet. Deshalb bringt man auch häufig die kleinen Ausschüttungsopfer dar, bevor man ein Getränk zu sich nimmt.
Ich besuche einen Neunzehnjährigen im Krankenhaus von Soweto. Er wurde bei einem Überfall auf eine Trauergesellschaft in den Oberschenkel geschossen. Eine komplizierte Sache, denn ein faustgroßes Stück des Knochens ist zersplittert. Die Schmerzen sind groß und er wartet auf eine schwierige Operation. Seine Mutter erzählt, wie schrecklich es war, als sie nach dem Massaker den über 30 Toten nacheinander die Laken vom Gesicht hob, auf der Suche nach ihrem Sohn. Erst später erfuhr sie, daß er bereits in die Klinik eingeliefert worden war. Der junge Mann steht kurz vor dem Abitur. Als die Schwester ihn scherzhaft fragt, wie denn seine Noten seien, lächelt er zurückhaltend.
Wahrscheinlich wird er zu jenen beinbehinderten jungen Menschen gehören, denen man immer wieder in Soweto begegnet, insbesondere aus der Zeit des Schüleraufstandes gegen die obligatorische Einführung von Afrikaans als Unterrichtssprache (der „Sprache der Unterdrücker"). Der Aufstand wurde von der Polizei brutal niedergeschlagen.

In Soweto

Am Sonntag fahren wir nach Soweto, um mit einer Gemeinde Gottesdienst zu feiern und anschließend mit Vertretern der kleinen christlichen Gemeinschaften („Small Christian Communities", abgekürzt: SCC) zu sprechen. Vor den Gottesdiensten sitzen in der ganzen Kirche verteilt viele Gruppen von 10 bis 20 kleineren und größeren Kindern oder Jugendlichen, meist katechetische Vorbereitungsgruppen für Taufe, Kommunion und Firmung. Vorwiegend jüngere Frauen und Männer arbeiten mit ihnen an Katechismusthemen, mit Erklären, gegenseitigem Erzählen und Fragen. Auch nach dem Gottesdienst bilden sich in der Kirche kleinere

und größere Gruppen, die sich mit bestimmten Themen oder Vorhaben beschäftigen oder einfach spontan in Gespräche geraten. Man bleibt solange wie möglich im Kirchenbereich und hält sich dort sehr gerne auf.

Zum Gottesdienst ist die Kirche gedrängt voll. Sehr viele Kinder sind im vorderen Viertel und stehen im Altarraum. Dann beginnt der Gottesdienst: eine lebendige Liturgie mit faszinierenden kräftigen Gesängen und Stimmen, ein exzellenter Chor, offen für spontane Umstellungen und Improvisationen während des Singens selbst, mit viel rhythmischen Bewegungen und Händeklatschen. Kollekte und Friedensgruß bringen die Gemeinde in sich gegenläufig zueinander begegnenden Reihen in Bewegung, in der ganzen Kirche von vorne nach hinten und jeweils zurück. Doch alles ohne rituellen Zwang; wer lieber am Platz bleiben will, bekommt auch so genug Hände angeboten, die er schütteln kann.

Alltag und Liturgie sind hier eine Einheit. Beide Erlebnisbereiche sind füreinander da und tragen einander. Ich entdecke die Bilder des Kreuzweges an der Langseite und kann mich nicht mehr davon lösen: Szenen nicht etwa aus der Zeit Jesu und mit den damaligen Gewändern, sondern Szenen aus Soweto selbst, in denen Jesus in Situationen der Gegenwart „eingezeichnet" ist, in Gestalten des Leidens und der Gewaltzufügung. In diesem Kreuzzug kommt der alltägliche Kreuzweg der Menschen selbst zum Vorschein. Die Christologie von Mt 25 („Ich war nackt und ihr habt mich bekleidet") wird hier augenscheinlich, wie überhaupt im Glauben der schwarzen Menschen Christus in ihrem Alltag in einer sehr dichten und manifesten Weise in den alltäglichen Sorgen und Freuden als Wegbegleiter erfahren wird.

Anschließend sitzen wir in der Runde mit etwa dreißig Frauen und Männern. Sie erzählen von ihren christlichen Gemeinschaften, davon etwa, wie sie aufgrund der grenzüberschreitenden Hilfe für bedrängte und kranke Nachbarn gar nicht anders können als ökumenisch zu werden, davon auch, daß in jedem Häuserkarree eine SCC von 10 bis 20 Familien lebt. Diese SCC sind auch im Pfarrgemeinderat mit je einer Stimme vertreten.

Auf der Rückfahrt frage ich die mitgekommenen weißen Seminaristen arglos, ob sie denn auch das erste Mal dabei waren. Etwas kleinlaut räumen sie ein, daß sie nie in die schwarzen Townships kommen. Ich merke überrascht: Die Weißen in Südafrika leben von den Schwarzen genau so „weit" entfernt wie ich in Europa. Die Nähe oder Ferne der Ersten zur Dritten Welt ist offenbar nicht primär eine Frage der geographischen Entfernung. Die Lebens- und Wohnbereiche der Schwarzen waren bisher derart abgesondert, daß ein Weißer ein ganzes Leben nichts damit zu tun hatte. Umgekehrt aber haben die schwarzen Frauen und Männer als Arbeitskräfte in den Wohngebieten (von der Hausgehilfin über den Gärtner und Straßenkehrer bis hin zu den vielen anderen Beschäftigten im Dienstleistungssektor) und in den Produktionszentren (Bergwerke, Fabriken, aber auch Landarbeiter auf Großfarmen) gezwungenermaßen sehr viel Kontakt mit der Welt der Weißen, denn die meisten von ihnen können gar nicht existieren, wenn sie nicht in der Lebenswelt der Weißen arbeiten. Leben indes, nämlich mit ihren Familien dort wohnen, durften sie bis vor wenigen Jahren allerdings nicht in ihr.

„Hast Du keine Angst dorthin zu gehen?" wird man als Weißer oft von Weißen in Südafrika gefragt. Unvereinbar mit dieser „vorgefaßten" Angst steht der Erfahrungskontrast: Herzliche Empfänge, freundliche Begrüßung von Menschen auf der Straße. Und doch: Schon die Schwarzen unter sich leben hier nicht un-

gefährdet (vor Gangs, vor der Gewalt zwischen den verfeindeten Gruppen), und für einen Weißen gilt diese Gefahr doppelt. Es sei denn, man ist gekennzeichnet als Schwester oder Pfarrer einer der Kirchen, die die Schwarzen als solidarisch erlebt haben. Das Kollar, bei uns für viele ein Zeichen konservativer Einstellung oder gar klerikaler, im Extremfall fundamentalistischer Mentalität, ist dort ein Signal der Solidarisierung mit den benachteiligten schwarzen Menschen gegen die Apartheid und von daher ein Schutzzeichen für einen, der „dazu gehört". Und zwar ein Schutzzeichen für beide: Denn immerhin ist auch die Angst der Schwarzen nicht unbegründet, daß Sicherheitskräfte in Zivil kontrollieren (besonders wenn sie aus Autos fotografieren).

Ein ähnlicher Bedeutungswechsel gilt beispielsweise für die Rede davon, daß jemand im Gefängnis ist oder war. Das ist in Südafrika in der Regel nicht etwas Ehrenrühriges, sondern das Gefängnis gehört für viele Schwarze und Weiße, die sich in irgendeiner Form entsprechend engagiert haben, einfach zur Biographie dazu. Und wenn Familien ein Mitglied zeitweise im Gefängnis hatten oder haben, so ist dies nicht außerhalb dessen, was aufgrund der strukturellen Gegebenheiten als „normal" gilt.

Biblische Spiritualität in christlicher Gemeinschaft

Die inhaltliche Grundlage dieser kleinen christlichen Gemeinschaften bildet die Kontinuität des „Bibel-Teilens", also die beständige gemeinsame Bemühung um das Verstehen von Bibeltexten im Zusammenhang mit den eigenen Lebensverhältnissen. Ich spüre hier in einer unmittelbaren Weise, daß der Glaube an den christlichen Gott für diese Menschen buchstäblich *notwendig* ist. Er entspringt ihrer Hoffnung und stärkt sie zugleich. Noch nie habe ich es in dieser Weise erleben dürfen, wie Menschen aus dem Glauben heraus in ihren vielfältigen Nöten und Bedrängungen nicht nur die Freude am Leben nicht verlieren, sondern daß beides, der Glaube und die Gefährdung, in ihr Leben eine große Vitalität hineinbringen und sie sich an jeder Minute dieses Geschenks, lebendig zu sein, zu freuen vermögen, aber auch daran, daß man anderen helfen kann, bzw. daß man selber die Unterstützung und Hilfe der anderen erfährt.

Dieses „Bibel-Teilen" ist nicht etwa irgendeine Methode der Gemeinschaftsbildung unter anderen Methoden, sondern die Quelle, die Mitte und das Ziel des Gemeindeaufbaus schlechthin. Wie die Begegnung mit Christus in der Eucharistie, so zentral ist auch die Begegnung mit Christus in den Erfahrungen der biblischen Zeugen und Zeuginnen. Genauso zentral ist dann und darin zugleich die Begegnung mit Christus in den Armen und Notleidenden. Die Realpräsenz der Memoria entfaltet sich und zentriert sich dreifach: in der Gegenwart Christi im Sakrament, in seiner Gegenwart in der besprochenen Erinnerung wie auch in der solidarischen Begegnung (die ihrerseits dem helfenden und befreienden Christus nachfolgt und ihn derart vergegenwärtigt) mit Christus in den Armen. Die Begegnung mit den biblischen Inhalten ist buchstäblich notwendig, um sich gegenseitig der Liebe und Annahme Gottes zu vergewissern, die Zeichen der Zeit zu erschließen und sich zum entsprechenden Handeln zu entschließen.

In den Zusammenkünften der SCC gibt es übrigens einen hochinteressanten Übergang von der religiösen zur sozialen Thematik: In der Auseinandersetzung mit dem Bibeltext ist gleichsam alles erlaubt. Die Beteiligten können in voller Freiheit ihre eigene Wirklichkeit mit den biblischen Geschichten in Verbindung bringen. Sie sagen ganz ungeschützt, was sie

denken. Es gibt auch niemanden, der irgendwie von oben herab bestimmt, eine Meinung sei eine Verkürzung des Textes oder dürfe so oder so nicht ausgesprochen werden. Gegenseitige Ergänzungen und Korrekturen ereignen sich unter Gleichen und müssen nicht auf einen Konsens gebracht werden. Ein Konsens jedoch ist sehr oft nötig, wenn es darum geht, wofür sich die Gruppe gemeinsam einsetzen will und was sie im sozialen Bereich anzugehen hat. In dieser Phase wissen sich die Teilnehmer in der Verantwortung, daß man sich jetzt ein Stück dazu nötigen muß, zu einer Handlungsentscheidung zu kommen, die für alle gilt. Denn man kann zwar alles sagen, aber man kann nicht alles tun. Entscheidet man sich für *diesen* sozialen Schwerpunkt, kann man nicht gleichzeitig den *anderen* verfolgen. Ein Mitglied sagt: „Wenn es um die Tat geht, dann machen wir es gemeinsam!" So also verbindet sich die Freiheit im Glauben mit der Notwendigkeit in der Liebe.

Wir kommen in die Townships der Stadt Bethlehem, das hier übrigens am „Jordan" liegt: Die Geographie Palästinas war den weißen Landnehmern und christlichen Namensgebern offensichtlich nicht sehr geläufig. Gegen Abend besuchen wir wieder eine kleine christliche Gemeinschaft. Ein reiner Frauenkreis, denke ich, die Jüngste vielleicht 15, die Älteren sicher über 60 Jahre. Die Frauen stehen auf und singen zu Beginn eines ihrer melodischen Lieder in ihrer Sprache und klatschen dabei in die Hände. Fast jede Sängerin singt die Hauptmelodie auf ihre Weise durchaus anders (höher oder tiefer und mit verschiedenen Stimmen), was dem Gesang eine quirlige Dynamik gibt, ohne den Gesamtrhythmus zu verletzen. Das kraftvolle Singen läßt die Oberkörper und Köpfe im entsprechenden Rhythmus mittanzen. Der Gesang ist nicht froh oder gar fröhlich, aber er ist auch nicht ohne jene vitale Freude, die mir immer wieder in solchen Begegnungen und in der Liturgie dort aufgefallen ist. Der Glaube ist dort nicht nur notwendig, sondern auch ein tragfähiger Lebenszusammenhang der Freude und der Hoffnung.

Eines Abends werde ich für die Teilnahme bei einer anderen kleinen christlichen Gemeinschaft von einem jungen Mann abgeholt. Hier ist es wie in vielen anderen Gemeinden üblich, die Perikopentexte des jeweils kommenden Sonntags zurBetrachtung vorzunehmen. Man kann sich vorstellen, welche Spannung und Aufmerksamkeit die Gläubigen am folgenden Sonntag bei der Predigt des Pfarrers oder des Katechisten haben werden, wie sie ihn kritisieren und ergänzen, wie sie anschließend in Gruppen ihre eigenen Ideen austauschen.

Möglichkeiten und Grenzen

Blickt man auf die weiße Kirche in Südafrika, so erkennt man, daß sie nicht viel anders ist als die Kirchen in Europa; auch hier die Klage über schwindende Gottesdienstbesucher, über zu wenig Verbindung von Glaube und Leben, von Liturgie und Symbolerfahrung, und zunehmend haben konservative Kreise das Gefühl, von der Kirche in Stich gelassen zu werden, weil sie sich in diesem Land viel mehr um die Schwarzen als um sie kümmere. Ein seit einigen Jahrzehnten in Bochabela (Township bei bzw. in Bloemfontain) lebender weißer Priester meint:

„In einer weißen Gemeinde möchte ich nicht arbeiten. Dort gibt es viele Probleme, die ich hier nicht habe. Nachdem die Kirche den Weißen jahrhundertelang beigebracht hat, den Mund zu halten, haben sie es schwer, jetzt plötzlich zu lernen, daß es an ihnen liegt, das meiste der kirchlichen Verantwortung in dieser Welt selbst in die Hand zu nehmen. Dazu sind sie dann oft zu individualistisch und zu anspruchsvoll gegenüber dem Klerus. Viele Weiße würden es beispielsweise nicht gerne akzeptieren, daß ihre Kinder von einfachen Laien für die Taufe, Kommunion oder Firmung vorbereitet werden. Sie wollen für *ihr*

Kind lieber den theologischen Experten und sakralen Priester. Die Kompetenz der Laien achtet man allenfalls im Bereich des Caritativen, des Organisatorischen und spezifischer Fachkenntnisse, nicht aber auf dem Feld der Verkündigung selbst."

Aber auch seine schwarzen Mitchristen sieht der Pfarrer durchaus nicht unkritisch. Einmal den schwarzen Klerus: Manche von ihnen wollen, was ja durchaus verständlich ist, aus der Armut oder sozialen Bedeutungslosigkeit herauskommen und „Chief" (führende Chefs) werden. In solchen Fällen haben dann die SCC für die Gesamtpfarrei nicht viel zu sagen. Schwierig sind bei den schwarzen Christen – von ihrer traditionellen Mentalität her – auch die Probleme der Gleichheit von Mann und Frau. Zwei Jahre hat es gedauert, bis in einer Gemeinde die Männer damit zurechtkamen, daß die Frauen (z. T. aus den eigenen SCCs) nicht nur die Kranken besuchen, sondern ihnen auch die Kommunion bringen durften. Nicht daran zu denken ist bislang daran, daß Frauen im Sonntagsgottesdienst Kommunion austeilen oder gar dem Wortgottesdienst mit Kommunionausteilung vorstehen, wenn der Pfarrer nicht da ist. Dabei haben die meisten Frauen eine bessere Schulbildung als die bzw. ihre Männer. Probleme gibt es auch mit Kollekten für gute Zwecke. Man sammelt das Geld gerne, möchte es aber dann lieber horten, als es für konkrete Projekte wieder auszugeben.

Die Welt der Weißen

In Pretoria kam ich mit weißen Kollegen der ökumenischen Theologischen Fakultät der Unisa (University of South Africa) zusammen. Hier studieren weiße und schwarze Studenten/innen gleichermaßen. Dies gilt auch für die „Fernuniversität", die von hier aus ins ganze Land reicht. (Mandela habe hier vom Gefängnis aus promoviert, erzählt man mir.) Beispielsweise studieren zwei Dominikanerinnen (die in einer Geburtsklinik bei Johannisburg bzw. in den Armenvierteln von Soweto arbeiten) biblische Exegese bzw. Philosophie über diese Fernuniversität. Die Kollegen an der Unisa kommen aus verschiedenen Kirchen, meist aber aus der Dutch-Reformed-Church, die jahrhundertelang die Apartheid theologisch legitimiert hat. Spätestens zu Beginn der achtziger Jahre allerdings wurde eine radikale Kehrtwendung eingeleitet. Auf der Generalsynode 1986 wurde die Apartheid unmißverständlich als Sünde bezeichnet (eine kleinere Gruppe von Hauptamtlichen und Gläubigen allerdings brach damals mit der Dutch-Reformed-Church und gründete die weiterhin die Apartheid vertretende Afrikaans-Protestant-Church). Man erzählt mir, nachdem wir uns einige Zeit intensiv über Methodik und Inhaltlichkeit der praktischen Theologie unterhalten haben, in persönlicheren Gesprächen von massiven Schwierigkeiten, die manche Kollegen aufgrund ihres Einsatzes gegen die Apartheid im letzten Jahrzehnt hatten: Isolation nach außen, kaum Kontakte zu ausländischen Kollegen, von denen sie nicht selten geächtet wurden; im eigenen Land massive Anfeindungen und Denunziationen in der eigenen Kirche, verbunden mit massiven Sanktionen bis hin zu Amtsenthebungen und Pensionsentzügen.

Man ist sich in diesen Kreisen wohl bewußt, wie sehr man von der Apartheidgeschichte profitiert, in gesicherten Positionen und hübschen Eigenheimen in den besseren Vierteln von Pretoria; doch die innere Umkehr hat begonnen.

„Wir reden zwar jetzt heftig gegen die Apartheid und haben auch den Mut dazu, aber wir wissen nicht recht, was wir tatsächlich dagegen tun sollen und wie wir vor allem die durch die rassistische Apartheid entstandene soziale Apartheid verändern können!"

Auch mancher Sarkasmus bricht durch: „Laßt uns jetzt essen gehen, solange es noch geht!" Ein Hauch von jener Einstellung, die kraftlos (also gar nicht boshaft, sondern vielmehr zutiefst resigniert) nicht mehr anders kann, als die Situation zu genießen, solange das möglich ist.

Ich denke: Gar nicht so anders wie unsere Situation im relativ reichen Europa gegenüber den Dritte-Welt-Ländern: Auch hier Hilflosigkeit und Veränderungsblockierungen. Was dort in lokaler Nähe zueinander erlebbar wird, kann uns hierzulande auch noch bevorstehen, wenn die Hungernden und Bedrängten, die mit Schulden Überlasteten aus Ost und Süd massenweise Europa stürmen werden oder wenn im „Big Crash" des Dollar-Finanzsystems die gegenwärtige Geldwirtschaftsordnung aufgrund der ins Gigantische schießenden globalen Verschuldungen (nicht nur der Dritte-Welt-Länder, sondern auch der reichen Länder wie der USA und der Bundesrepublik, die denkbar weit über ihre Verhältnisse leben) zusammenbricht. Denn dann kann es aufgrund der Tatsache, daß die Geldzahlungsmittel nichts mehr wert sind, zu einem weltweiten Handelsstillstand kommen, und zwar mit der Konsequenz, daß es besonders in den Ballungszentren massive Engpässe in der Versorgung gibt. Die Reichen werden merken, daß man Geld nicht essen kann. Dagegen werden sich die Regenwälder Brasiliens und die Landbevölkerungen erholen, wenn die kapitalistische Ausbeutung ebenfalls zusammengebrochen sein wird. So gilt nicht nur für die reichen Weißen in Südafrika, sondern auch für die reichen Länder überall und nicht zuletzt für uns hierzulande, daß es höchste Zeit ist, auf Wachstum zu verzichten, das Teilen zu lernen und aus den Verschuldungsprozessen auszusteigen, im Grunde also jetzt bereits in eigener Entscheidung kreativ vorwegzunehmen und zu gestalten, was möglicherweise in einem künftigen katastrophalen Szenario von uns erzwungen wird.

An einem Abend werde ich zu einem Gespräch mit einem Pfarrer der Dutch-Reformed-Church in einem Vorort von Johannesburg eingeladen. Er will über das Verhältnis von Medien und Kirche bzw. über Verkündigung an der Unisa promovieren. Er hat von meinen Publikationen dazu gehört und schildert das mir nicht mehr sehr neue Problem: Seine Kirchenleitung will die Medien hauptsächlich für die Selbstdarstellung und Rekrutierung der eigenen Kirche einsetzen, während er theologisch längst begriffen hat, daß die Kirche kein Selbstzweck ist, sondern daß ihre Verkündigung für die Ermöglichung des Reiches Gottes nicht nur in der eigenen Kirche, sondern in der ganzen Gesellschaft verantwortlich ist. Von daher ergibt sich ein ganz anderer Ansatz in der Medientheologie und im Umgang mit denen, die in den Medien tätig sind. Als wir in erlesenem Porzellan Tee trinken (in einer fast luxuriösen Umgebung von feinen Möbeln und exzellentem Wandschmuck), wünsche ich ihm von Herzen viel Durchhaltevermögen gegenüber den Unverständnisreaktionen der kirchlichen Insider und viel Erfolg.

Nein, die Weißen, die ich kennenlerne, sind keine Rassisten, aber sie haben es seit ihrer Kindheit nie anders erlebt, als den Reichtum, der aufgrund des Rassismus eben den Weißen gehört, ganz selbstverständlich für sich zu haben. Strukturelle Schuld nennt man das, auch bei uns, in unserem Verhältnis zu armen Ländern, zu den Armen in unserem eigenen Land; das ist weniger rassistische als wirtschaftsideologische Apartheid. Und auch wir tun herzlich wenig, von dem Überfluß etwas wirklich (und nicht nur verbal) herzugeben. Wer von den sog. Normalbürgern läßt sich denn bei uns in einem Obdachlosenasyl oder Asylbewerberheim blicken? Thomas Seiterich nennt mit Recht die so-

ziale Differenz zwischen Erwerbslosen und Erwerbsbesitzern in Deutschland eine „Apartheid".[2] Ist es wirklich so viel anders, ob die rassistische oder die kapitalistische Ideologie Ungerechtigkeit und Armut produziert?

Eindrücke und Hoffnungen

Was mich bei den schwarzen Christen tief beeindruckt hat: Bei ihnen blüht mitten in der Angst und in der „Kultur der Gewalt", die auf die Liquidierung, nicht auf die Überzeugung oder Toleranz Andersdenkender und Andersstämmiger abzielt (so Bischof Desmond Tutu), eine andersartige, eine alternative Kultur der Hoffnung und der Solidarität, der gegenseitigen Treue und Freiheit auf. Mitten in der Umgebung struktureller Benachteiligung und drohender Haßentladungen treffen sich in christlichen Gemeinden Bevölkerungsgruppen, die sich anderswo die Köpfe einschlagen würden, und sprechen und beten miteinander. Insbesondere die kleinen christlichen Gemeinschaften leben diese Wirklichkeit der Versöhnung. In den Priesterseminarien und Ordensgemeinschaften leben und arbeiten Schwarze aus verschiedenen ethnischen Gruppen zusammen mit Weißen, sicher nicht ohne Spannungen, aber doch in ständigen Versuchen der Annäherung und des gegenseitigen Aushaltens. Genau dieses persönliche Miteinander-Umgehen, das Sich-Treffen von Angesicht zu Angesicht, gibt die Erfahrungsmöglichkeit dafür, daß man sich gegenseitig als Menschen wahrnimmt, und blockiert die Reaktion, in den anderen nur anonyme Feinde zu sehen und sie entsprechend zu behandeln. Wenn sich die Chiefs und Mitglieder der unterschiedlichen Stämme oder politischen Bewegungen nicht immer wieder treffen und *sehen*, dann wird es gefährlich, sagt man dort!

Der Kampf für ein neues Südafrika war noch nie so erfolgversprechend wie heute, und wohl auch noch nie so gefährdet, in die Katastrophe umzukippen.[3] In den nächsten paar Jahren wird sich vieles so oder anders entscheiden. Die vielen christlichen Kirchen mit ihrer Gemeindepraxis sind eine breite Basis dafür, daß die Hoffnungen mehr Chancen haben als die Befürchtungen. Für ein neues Südafrika, wo Schwarze und Weiße untereinander und miteinander nicht primär um Geld und Macht kämpfen, sondern wo sie das Wohl des Landes zugunsten der Gerechtigkeit für alle und des gemeinsamen Wohlstandes im Auge haben. Wenn sich die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen gegenseitig die Angst voreinander nehmen und für dieses gemeinsame Ziel bei aller Spannung letztlich dennoch zusammenarbeiten, dann gibt es dieses neue Südafrika. Die Chancen dafür stehen ebenso gut wie sie durch Haß und Gewalt zerbrechlich sind.

Getroffen hat mich die Glaubens- und Lebensfreude von Menschen, die von meinem Wohlstand und meiner strukturellen Absicherung denkbar weit entfernt sind. Diese Menschen beanspruchen den Glauben für ihr konkretes Leben, bringen ihn in Deckung mit ihren Sorgen und Freuden, mit ihren Entscheidungen und politischen Optionen. Gott lebt mit ihnen von Stunde zu Stunde, und das ist *ihre* Sicherheit. Gegenüber dieser vitalen Kraft christlichen Glaubens empfinde ich mich als kleingläubig.

Eine andere Mentalität des Lebens begegnet mir in Südafrika, und ich merke in den

---

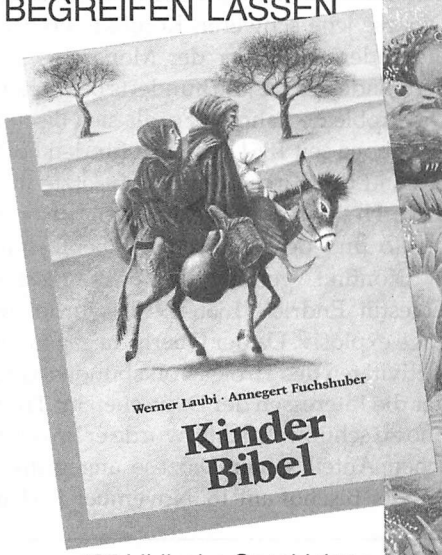
[2] *T. Seiterich*, Auf dem Weg in die Apartheid, in: Publik-Forum 20 (1991), 5–7.

[3] Vgl. *S. Mkatshwa*, Sozialer Wandel in Südafrika und die Herausforderung zur Solidarität mit den Armen: eine Chance und mögliche Gefahren, in: Bischöfl. Hilfswerk Misereor (Hg.), Die alten Antworten passen nicht mehr, Aachen 1991, 66–82.

wenigen Wochen dort, daß ich dafür empfänglich bin. Nach ein paar Tagen schon habe ich die Angst verloren, an der nächsten Ecke erschlagen zu werden oder gerade in dem Bustaxi zu sitzen, das Tage zuvor auf freier Straße gestoppt und dessen Insassen erschossen wurden. Ich „gewöhne" mich daran, wie ich mich hierzulande an die technische Gewalt der 8000 Verkehrstoten im Jahr gewöhnt habe. Nicht die Gefährdungen selbst empfinde ich als positiv, sondern die prinzipielle Erfahrung. Ich fahre jetzt über zwanzig Jahre Auto und bin statistisch gesehen dem Verkehrstod näher als die Bevölkerung in den Townships einem gewalttätigen Tod durch Menschenhand. Allerdings besteht ein Unterschied im Gewöhnen: *Hier* verdränge ich ständig die Gefahr, dort weiß ich täglich um sie, und diese Sensibilität macht den gegenwärtigen Augenblick unmittelbar wertvoll und frei. Nicht daß die Gefährdungen selbst dadurch einen postiven Wert bekämen, wertvoll ist vielmehr, an ihrer unverhüllten Wahrnehmung zu lernen, daß unser Leben gefährdet ist: ob durch den Blitz eines heftigen afrikanischen Gewitters, durch technische „Gewalt" im Straßenverkehr oder durch menschliche Gewalt.

Und schließlich „pro domo" gesprochen: Vor dem Hintergrund des Erlebens, wie sich in Südafrika katholische Kirche in Solidarität mit der schwarzen Bevölkerung verwirklicht, wie sie Verkündigung und Gemeindeaufbau versteht und gestaltet, wurde ich wieder „stolz" darauf, zu dieser Kirche zu gehören. Dieses Identitätserlebnis war für mich eine ebenso beglückende wie neue Erfahrung.

BILDER, DIE
BEGREIFEN LASSEN





125 biblische Geschichten,
272 Seiten, durchgehend farbig
illustriert, lam. Pappband, S 298,—
VERLAG ST. GABRIEL

JOSEF GELMI

Kirche in Südtirol

Ihr Beitrag für das Zusammenleben der Sprachgruppen

Der Verfasser, Professor für Kirchengeschichte in Brixen, zeigt die Schwierigkeiten auf, mit denen eine Kirche zu ringen hat, deren Mitglieder verschiedenen Volks-, Sprach- und Kulturgruppen angehören. Das bloße Spiel der Macht kann kein friedliches Zusammenleben gewährleisten. Dieses Zusammenleben ist nur dort möglich, wo sich das Element der Macht jenem des Rechtes und dem der Werte unterordnet. In diesem Sinne fällt der Kirche eine wichtige Rolle im friedlichen Zusammenleben der Völker zu. In Südtirol ist sich die Kirche dieser Aufgabe bewußt und hat sich ihrer Herausforderung mit Erfolg gestellt. (Redaktion)

1. Die Situation vor der Annexion Südtirols durch Italien (1818–1918)

Mit dem Zusammenbruch des Napoleonischen Reiches kam es in Tirol zu einer Neuumschreibung der Diözesangrenzen. Die Diözese Brixen umfaßte das Eisacktal nördlich von Klausen, den Obervintschgau, das obere und mittlere Inntal, Osttirol und Vorarlberg. Sie war also mit Ausnahme der ladinischen Gebiete ausschließlich deutschsprachig. Der Rest des südlichen Tirol gehörte zur Diözese Trient, die etwa 30 % deutschsprachige Bistumsangehörige hatte.[1] Das Zusammenleben der italienischen und der deutschen Nation führte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Diözese Trient zu keinerlei Problemen, zumal das deutsche und das italienischsprechende Tirol eine historische Einheit bildeten und beide Nationen seit altersher an das Zusammenleben gewöhnt waren.

Erst seit 1848 wurden im italienischsprachigen Tirol die Forderungen nach Autonomie laut und die Kirche sah sich nun auch mit den ethnischen Problemen konfrontiert. Von den sechs bis zum Untergang der Monarchie in Trient amtierenden Bischöfen haben aber alle in dieser Hinsicht strikte Gleichbehandlung ihrer Untertanen praktiziert. Dabei war es auch von Bedeutung, daß der Klerus beider Sprachgruppen nach den Normen der österreichischen Studienordnung in Trient ausgebildet wurde und zu einer Einheit zusammenwuchs. Somit blieben der Diözese jene schweren Konflikte erspart, die andere Bistümer der Monarchie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts belasteten. Die Probleme nahmen zu, als sich Bischof Riccabona seit 1861 verstärkt für den Fortbestand des Kirchenstaates einsetzte und dadurch mit den Idealen des Risorgimento und des politischen Liberalismus in Konflikt geriet.[2] Erst mit Bischof Cölestin Endrici (1866–1940) wurde die Lage explosiv. Da der Oberhirte gegen die Aktivitäten des Tiroler Volksbundes[3] war, der die Interessen der Deutschen im Trentino zu schützen suchte, wurde er im deutschen Anteil seiner Diözese angegriffen. Als der Bischof am 18. November 1911 in

[1] *J. Gelmi*, Kirchengeschichte Tirols, Innsbruck–Wien–Bozen 1986, 173f.

[2] Siehe dazu *E. Gatz*, Riccabona, Benedikt (1807–1879), in: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1845. Ein biographisches Lexikon, hg. v. *E. Gatz*, Berlin 1983, 611–613.

[3] Zum Tiroler Volksbund siehe *J. Fontana*, Vom Neubau bis zum Untergang der Habsburger Monarchie (1848–1918), (Geschichte des Landes Tirol 3), Bozen–Innsbruck–Wien 1987, 264–278.

Bozen eine Pastoralvisitation abhielt, sang man unter dem Fenster seiner Wohnung die „Wacht am Rhein" und man schrie „Hoch Volksbund" und „Nieder mit dem italienischen Bischof". Aufgrund dieser Ereignisse schrieb Endrici im Februar 1913 Papst Pius X., daß er bereit sei, auf die deutschsprachigen Dekanate seiner Diözese zu verzichten.[4] Da Endrici Ende 1915 die von der österreichischen Regierung gewünschte Loyalitätskundgebung der Bevölkerung des Trentino nicht unterstützte, wurde er vom 8. Mai 1916 bis zum Kriegsende im Zisterzienserstift Heiligenkreuz konfiniert.[5] Auch die Lage der Theologiestudenten im Priesterseminar in Trient wurde nun unhaltbar, so daß sie von 1915/16 bis 1924/25 zum Studium nach Brixen geschickt wurden.[6]

Im Deutschen Anteil der Diözese Trient gab es aber keine ethnischen Probleme. Man griff nur die Politik des Bischofs an, weil er gegen den Tiroler Volksbund war und weil er als italienischer Bischof mit antiösterreichischer Gesinnung angesehen wurde. Die deutschsprachigen Priester zogen allgemein die Gläubigen deutscher Muttersprache vor, aber dies geschah nicht aus ethnischen Überlegungen, sondern weil die Geistlichkeit glaubte, sie könnte mehr auf die Religiosität der Deutschen als auf die der Italiener bauen. Im Deutschen Anteil gab es damals nur wenige Italiener,[7] und die wenigen, die es gab, gehörten hauptsächlich der Arbeiterschicht an. Die Priester fürchteten deshalb, daß sie Sozialisten seien. Das mag auch ein Grund gewesen sein, weswegen man ihnen weniger traute. Auf jeden Fall gab es in den ganz wenigen gemischtsprachigen Pfarreien Gottesdienste sowohl für die Deutschen als auch für die Italiener. In Aichholz und in Pfatten wurden die Messen nur in italienischer Sprache gehalten.

In der Diözese Brixen gab es in dieser Zeit überhaupt keine ethnischen Probleme, weil die Bevölkerung ausschließlich deutschsprachig war. In den ladinischen Tälern zogen die Priester im Religionsunterricht und im Gottesdienst die italienische Sprache vor, weil sie Angst vor Einflüssen des deutschen Liberalismus hatten.[8]

2. Von der Besetzung durch Italien bis zum Beginn der faschistischen Ära (1918–1922)

Im Jahre 1918 wurde Südtirol von Italien besetzt und mit dem Frieden von Saint Germain[9] Italien angegliedert. Damit verlor die Diözese Brixen den größten Teil ihres Territoriums. Der damalige Bischof Egger ist am 17. Mai 1918, kurz vor der Besetzung Südtirols durch Italien, gestorben. Das Domkapitel wählte Franz Schmid[10] zum Kapitelvikar, der die Diözese bis 1921 leitete. Aus der langen Sedisvakanz kann man entnehmen, daß die Ernennung eines neuen Bischofs keine leichte Sache war. Mit päpstlichem Dekret vom 8. April 1921

---

4 *E. Skraup*, Bestrebungen zur Regulierung der Trienter Diözesangrenzen nach ethnischen Grundsätzen von der Zeit Josephs II. bis zu Mussolini, Dissertation, Innsbruck 1979, 146f.

5 *A. Costa – E. Gatz*, Endrici, Celestino (1866–1840), in: *Gatz* (Hg.), Ein biographisches Lexikon, 170.

6 *J. Baur*, Das Brixner Priesterseminar. Ein Blick in die Geschichte, Brixen 1975, 87f.

7 Im Jahre 1910 gab es in Südtirol 223.000 Deutsche, 7300 Italiener und 9400 Ladiner; 1921 193.000 Deutsche, 27.000 Italiener und 9900 Ladiner; 1961 232.000 Deutsche, 128.000 Italiener und 12.500 Ladiner, Südtiroler Handbuch 1990, 184.

8 Vgl. dazu *H. Kramer*, Nationalitäten und Sozialkampf am Beispiel Südtirols 1906–1913, in: Der Schlern 6 (1978) 306.

9 Vgl. dazu *R. Schober*, Die Tiroler Frage auf der Friedenskonferenz von Saint Germain (Schlern-Schriften 270), Innsbruck 1980.

10 Zu Franz Schmid siehe *J. Gelmi*, Die Brixner Bischöfe in der Geschichte Tirols, Bozen 1984, 260f.

wurde endlich Johannes Raffl (1921–1927)[11] nominiert. Das Recht des österreichischen Kaisers, Bischöfe zu ernennen, wurde dem italienischen König nicht zuerkannt.[12]

Im deutschsprachigen Anteil der Diözese Trient wurde damals das Problem der Diözesangrenzen akut. Es lag nahe, daß die große Diözese Trient dem Zwergbistum Brixen, das 80 % seines Vorkriegsbestandes verloren hatte, seinen deutschen Anteil abtreten würde. Als nun 1922 Klerus und Laien des deutschen Anteils der Diözese Trient den Papst um eine Angliederung ihres Gebietes an Brixen ersuchten, gab dieser am 5. August der Bitte statt und ernannte Fürstbischof Raffl von Brixen zum Apostolischen Administrator der damals zehn Südtiroler Dekanate. Da aber faschistische Kreise gegen die Verfügung Sturm liefen, sah sich der Heilige Stuhl genötigt, das Dekret vom 5. August am 16. d. M. wieder zu suspendieren.[13]

Der verlorene Krieg und die Teilung Tirols lösten nach 1918 nicht nur in der Bevölkerung, sondern auch im Klerus eine tiefgehende moralische Krise aus. Dies kam ganz besonders in einer Anordnung des Brixner Kapitelvikars Schmid vom 5. November 1918 an die Seelsorger zum Ausdruck. Darin heißt es, daß die nächste Zukunft „Entscheidungen von unsehbarer Tragweite auf lange Zeit hinaus" auch für den Seelsorgsklerus bringen werde: die Entscheidung über den Frieden und über die Neugestaltung des Vaterlandes. Abgesehen von den Folgen wirtschaftlicher und sozialer Natur, sei davon sowohl die Kirche im allgemeinen, als auch das Schicksal der Diözese im besonderen stark betroffen. Da die Diözese Brixen teilweise „im Gebiete der italienischen Aspirationen" liege, so werde deren Bestand durch die Grenzen mit Italien unmittelbar berührt. Noch sei „alles im Flusse" und die Zukunft sei von einem „dichten Schleier der Ungewißheit" verhüllt. Es sei klar, daß mit „dieser Neuordnung die gesamte Wirksamkeit der Kirche, die religiöse Erziehung der Jugend, die Schul- und Ehegesetzgebung usw. im engsten Zusammenhang stehe".[14]

Wenn der Klerus auch eine moralische Krise durchmachte und Angst vor der Zukunft hatte, so war er sich doch seiner religiösen Aufgaben bewußt,[15] die ihm durch das Evangelium aufgetragen waren. Zunächst muß das von der Brixner Kurie gesagt werden, die bereits am 5. November 1918 den Klerus ermahnte, das Volk zu trösten, die Nächstenliebe zu fördern und das Gebet zu pflegen.[16] Der Klerus nahm diesen Aufruf ernst. Er war sich bewußt, daß sein Arbeitsfeld die Seelsorge war, ganz unabhängig davon, wie die Zukunft aussehen würde. Dies geht auch aus einem Beitrag hervor, den ein Priester aus dem deutschen Anteil der Diözese Trient, Josef Schguanin, im Brixner Priester-Konferenzblatt 1919 veröffentlichte. In der Einleitung schrieb er: „Da wird das beste sein, die Hoffnung auf die Zukunft und das Bangen über die Zukunft beiseite zu setzen und an deren Stelle zu pflanzen,

---

[11] Ebd. 262–265.

[12] Siehe *S. Benvenuti*, La diocesi di Bressanone e la „Questione Nazionale" dell'Alto Adige nella politica del governo fascista, in: Studi Trentini di Scienze Storiche 4 (1977) 404.

[13] Vgl. *F. Dörrer*, Bistumsfragen Tirols nach der Grenzziehung von 1918, in: Südtirol, Land europäischer Bewährung (Schlern-Schriften 140), Innsbruck 1955, 73–77.

[14] Brixner Diözesanblatt 9 (1918) 128.

[15] Siehe zum ganzen Problem *J. Gelmi*, Die Tiroler Kirche in den Jahren 1918 bis 1920, Vortrag gehalten beim Symposion „Tirol-Südtirol-Tentino, 1918–1920", das vom 6. bis 8. Oktober 1988 in Innsbruck stattgefunden hat. Der Beitrag wird demnächst von der Società die Studi Trentini di Scienze Storiche veröffentlicht.

[16] Brixner Diözesanblatt 9, 1918, 126.

einfach die Arbeit für die Zukunft. Im Grunde genommen kann es dem Priester für sich allein gleichgültig sein, wie die Zukunft herantritt, ob golden oder düster, er hat bloß seine Pflicht in der Gegenwart zu erfüllen."[17]

Die Priester der Diözese Brixen konnten sich damals entscheiden, ob sie im österreichischen Teil der Diözese bleiben, oder ob sie südlich des Brenners arbeiten wollten. Eduard Mair unter der Eggen (1880–1953) aus Lappach war Kooperator in Virgen in Osttirol. Er entschloß sich, in den italienischen Teil der Diözese zu gehen, „in der Hoffnung", wie er selbst schrieb, „in Italien jetzt nach dem Kriege eine starke, liberale Monarchie zu finden. Daher kam ich nicht, um ‚Revolution' zu machen, sondern mich in das Unvermeidliche zu fügen und um in Italien inmitten meiner engeren Landleute, soweit es die gegebenen Verhältnisse gestatteten, eine neue Heimat, ein neues Vaterland zu finden".[18]

3. Vom Beginn der faschistischen Ära bis zur nationalsozialistischen Okkupation (1922–1943)

Für die Kirche südlich des Brenners begann eine neue schwere Zeit, als der Faschismus die Macht in Italien an sich riß und die Südtiroler zu entnationalisieren und dem Staatsvolk zu assimilieren versuchte. Diesem Ansinnen stellte sich Bischof Johannes Raffl entgegen und setzte sich für die Erhaltung des deutschen Volkscharakters ein. Als 1923 der Religionsunterricht in italienischer Sprache erfolgen sollte, erreichte Raffl durch Intervention des Heiligen Stuhles die Rücknahme der Verfügung. Besonders verdient machte sich Raffl auch um die Pflege der Heimatforschung, indem er die wissenschaftlichen Reihen „Der Schlern" und die „Schlern-Schriften" unterstützte. Neben dieser Pflege des Deutschtums hat sich Raffl aber auch der Seelsorge der wenigen Italiener, die damals in seinem Bistum lebten, angenommen.[19]

Turbulent gestalteten sich die Beziehungen zwischen Regime und Kapitelvikar Josef Muschlechner, der von 1928 bis 1930 Apostolischer Administrator der Diözese Brixen war. Da er zur Erhaltung der deutschen Sprache im Religionsunterricht 1928 den sogenannten Pfarrunterricht einführte, war er den Faschisten besonders verhaßt.[20] Nicht minder gespannt waren die Beziehungen zwischen Regime und Bischof Johannes Geisler (1930–1952). Anläßlich seiner Inthronisation am 3. Juni 1930 sagte der Oberhirte: „Ich will nicht Krieg, sondern Frieden, nicht Haß, sondern Liebe, nicht Verfolgung, sondern Zusammenarbeit. Aber ich bin auch bereit, für die Lehren und Gesetze der Kirche zum Märtyrer zu werden." Als der Bischof 1935 sah, wie der Faschismus sich seiner und der Religion bediente, um das Volk zu unterdrücken, richtete er ein scharfes Schreiben an den Bozener Präfekten Mastromattei. In dieser Zeit wurden Kirche und Klerus zum Hort der deutschen Sprache und Kultur.

Als es in den Jahren 1939/40 in Südtriol galt, sich unter massivem Druck und raffinierter Propaganda für einen Verbleib im faschistischen Italien oder für eine Aussiedlung in das nationalsozialistische

---

17 *J. Schguanin*, Männerseelsorge auf dem Lande, in: Priester-Konferenzblatt 3/4 (1919) 48.

18 *J. Innerhofer*, Pfarrschule in Lüsen von 1928 bis 1937. Aufzeichnungen des Pfarrers Eduard Mair unter der Eggen, in: Bischof Dr. Josef Gargitter zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Festgabe der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen, Brixen 1987, 93.

19 *Gelmi*, Die Brixner Bischöfe, 263–265.

20 Siehe dazu *J. Gelmi*, Prälat Josef Mutschlechner und die Einführung des Pfarrunterrichts, in: Festgabe der Philosophisch-Theologischen Hochschule von Brixen zum 25jährigen Bischofsjubiläum von Dr. Joseph Gargitter, Brixen 1977, 29–35.

Deutschland zu entscheiden, optierte Geisler im Gegensatz zur großen Mehrheit des Klerus für das Reich. Die Gründe, die ihn bewogen haben, diesen Schritt zu tun, hat er selbst in einem Brief 1940 an den Papst dargelegt. Demnach war er überzeugt, daß nach der Umsiedlung der Südtiroler seine Lage in Brixen unhaltbar geworden wäre. Deshalb wollte er in Pension gehen und, da er aus dem Zillertal stammte, sich in seine Heimat zurückziehen. Um dies in die Tat umsetzen zu können, mußte er optieren.[21]

Trotz dieser schwierigen Zeit hat Bischof Geisler die Seelsorge an der italienischen Minorität stets wahrgenommen. Im Jahre 1940 hat er Josef Franco, einen Italiener, in sein Domkapitel aufgenommen, der sein ganzes priesterliches Wirken der Stadt Brixen widmete, wo er vor allem für die Seelsorge der italienischen Bevölkerung zuständig war.[22]

Im deutschen Anteil der Diözese Trient haben sich in dieser Zeit eine ganze Reihe von Priestern für die Rechte der Südtiroler eingesetzt. Allen voran ist Kanonikus Michael Gamper[23] zu nennen, der wie kein anderer sich für die Erhaltung der deutschen Sprache und Kultur schlug. Sein Werk ist vor allem die sogenannte Katakombenschule, eine geheime deutsche Schule, die er unter großen Mühen und Gefahren aufbaute und organisierte.[24]

4. Unter dem nationalsozialistischen Regime (1943–1945)

Nach dem Zusammenbruch des faschistischen Italien und der Errichtung der „Operationszone Alpenvorland" unter dem Obersten Kommissar Franz Hofer gelang es Geisler, ein einigermaßen tragbares Verhältnis zu den nationalsozialistischen Instanzen zu finden. Daher kam es zwischen 1943 und 1945 im Bistum Brixen nicht zu jenem scharfen Kirchenkampf wie in Nordtirol. Bei einem dramatischen Treffen mit dem Obersten Kommissar Hofer weigerte sich Geisler im April 1945 in Bozen, die Verteidigung der „Alpenfestung Tirol" zu unterstützen, obwohl Hofer mit der Hinrichtung von Geistlichen drohte.

Unter dem Trienter Klerus gab es in dieser Zeit viele Verhaftungen von Dekanen, Pfarrern und Kuraten, für die sich Bischof Karl von Ferrari bei Präfekt Franz Bertolini einsetzte. Die Priester des deutschen Anteils, die sich gegen die Option gestellt hatten, bekamen die neue Wende besonders deutlich zu spüren. Allen voran Michael Gamper, der nun von den eigenen Landsleuten als Volksverräter betrachtet wurde. Nur mit Mühe und Not konnte er sich retten und nahe bei Florenz in Sicherheit bringen. Viel schlimmer erging es dem verantwortlichen Direktor der Zeitung „Dolomiten", Rudolf Posch, der nach Dachau kam. Eine ganze Reihe von Priestern wurde ebenfalls festgenommen und kam in das gefürchtete Bozener Gefängnis. Dank des Einsatzes von Konrad Seiler, des ersten Staatsanwaltes beim Sondergericht für die „Operationszone Alpenvorland", wurden die Priester in das weit weniger gefährliche Gefängnis von Schlanders transferiert.

Diese Priester und viele andere hatten ihr Leben nicht nur dem mutigen Einsatz Seilers, sondern auch dem des aus Stenico im Trentino stammenden Gefängnisgeistlichen Giovanni Nicolli († 1973) zu verdanken.

---

[21] *J. Gelmi*, Warum hat Geisler 1940 für Deutschland optiert? in: Der Schlern 7/8 (1989) 372–381; vgl. auch *J. Gelmi*, Kirche und Option in Südtirol, in: ThPQ 137 (1989) 259–266.

[22] Geburtstagsfeier für Don Franco, Dolomiten 26./27. 11. 1988.

[23] Zu Gamper siehe *W. Marzari*, Kanonikus Michael Gamper, Wien 1974.

[24] Vgl. dazu *M. Villgrater*, Katakombenschule, Faschismus und Schule in Südtirol, Bozen 1984.

5. Die Befriedung der Volksgruppen durch Bischof Gargitter (1952–1986)

Nach dem Krieg hat Bischof Geisler sich nachdrücklich für die Rücksiedlung der aufgrund der Option ausgewanderten Südtiroler und zudem um die Freilassung und Betreuung der Südtiroler Kriegsgefangenen bemüht.[25]

Nicht wenige Verdienste erwarb sich der neue Bischof Joseph Gargitter (1952–1986) durch sein Bemühen um ein friedliches Zusammenleben der drei Sprachgruppen in Südtirol. Seit Fürstbischof Vinzenz Gasser (1856–1879),[26] der im Tiroler Kulturkampf der unbestrittene Führer der konservativen Partei war, kam den Brixner Oberhirten im Lande nicht nur eine geistliche, sondern auch eine kirchenpolitische Führungsrolle zu. Mit Bischof Gargitter trat nun ein Wandel des Tiroler Bischofsbildes ein. Etwas pointiert ausgedrückt könnte man sagen, daß aus dem politisch gebundenen Bischof von einst nun ein evangelisch freier Oberhirte wurde. Dadurch, daß Gargitter jegliche politische Bindung ablehnte, konnte er im Geiste des Evangeliums für alle Menschen da sein, ganz gleichgültig, welcher Sprachgruppe sie angehörten, und zu ihren Gunsten eingreifen, wo Not am Manne war. Das heißt aber nicht, daß Gargitter ein apolitischer Bischof war.

In den schwierigen Zeiten der Gewaltakte und Terroranschläge der sechziger Jahre hat es Gargitter nicht unterlassen, solche Aktionen zurückzuweisen und öffentlich dagegen Stellung zu nehmen. Pius XII. zitierend, schrieb er im Fastenhirtenbrief von 1960: „Nicht im Umsturz, sondern in der Entwicklung in Eintracht liegt Heil und Gerechtigkeit." Als man dann von den Übergriffen der Ordnungshüter und von den Mißhandlungen in den Gefängnissen gegenüber den politischen Häftlingen hörte, hat er es als seine Pflicht angesehen, die höchsten staatlichen Instanzen aufmerksam zu machen, daß die Verantwortung für das, was in Südtirol noch geschehen würde, niemand mehr übernehmen könnte, wenn man nicht sofort die Übergriffe einstellen ließe.

Dennoch nannte man Gargitter den „walschen Seppl" und gerade zu Beginn der achtziger Jahre wurde er wieder scharf angegriffen, weil er sich angeblich zu wenig für die Belange der deutschen Volksgruppe einsetzte. So schrieb z. B. ein rechtsradikales Blatt im Jahre 1983:

> „Die politische Ära des Bischofs wird sich ihrem Ende zuneigen. Nicht alle Südtiroler werden dankbar daran zurückdenken. Viele Kleriker meinen sogar, er hätte die Finger von einem Gebiet lassen sollen, zu dem er nicht befähigt und nicht berufen war. Er hat zweifellos Schaden angerichtet. Davor verblassen die Kleinigkeiten wie das demonstrative Lesen von Messen bei den Carabinieri und die Weigerung, dies bei den Schützen zu tun. Das sind nur die bedeutungslosen äußeren Merkmale. Der Schaden liegt auf viel entscheidenderen Gebieten, wo Italien stets Nutzen daraus ziehen konnte, daß Gargitter seiner Volksgruppe das Nachgeben predigte."[27]

Interessanterweise wurde Gargitter aber auch aus der entgegengesetzten Ecke an-

---

[25] *Gelmi*, Die Brixner Bischöfe, 284.

[26] Zu Gasser siehe *Gelmi*, Die Brixner Bischöfe, 233–243.

[27] Gargitter – ein politisches Programm. Der Tiroler 1, 1983. Das SVP-Organ „Volksbote" sah sich gezwungen zu den Attacken dieses Blattes, das wiederholt auch Landeshauptmann Silvius Magnago angriff, Stellung zu nehmen, siehe dazu *Günther Rauch*, Nationalismus und Rechtsextremismus in Südtirol, in: *Godele von der Decken* (Hg.), Teilung Tirols. Gefahr für Demokratie, Beiheft zu „Sturzflüge" 23, 1988, 105. Selbst der bekannte österreichische Menschenrechtsexperte und Professor für öffentliches Recht Felix Ermacora scheute sich nicht, Bischof Gargitter anzugreifen, siehe dazu *Felix Ermacora*, Südtirol und das Vaterland Österreich, Wien–München 1984, 241–243. Zur Auseinandersetzung zwischen Gargitter und Kanonikus Michael Gamper siehe ebd. 381. Vgl. zu den ethnischen Problemen im kirchlichen Bereich auch *G. Cristofolini*, Il ruolo della Chiesa per la pace in Alto Adige. in: distel 1–2, 1986, 40–43; *J. Innerhofer*, Die Kirche im Spannungsfeld der Volksgruppen, in: ebd. 43–46.

gegriffen. Als er anläßlich der Volkszählung 1981 die Aufforderung, die Volksgruppenzugehörigkeitserklärung zu verweigern, ablehnte,[28] warf ihm ein Politiker von der linken Szene vor, bei der Volkszählung sich wie ein deutscher Optant 1939/40 verhalten zu haben.[29]
Manche rechtsgerichtete Kreise beschuldigten den Bischof 1982, er betreibe eine Vermischungspolitik. Darauf antwortete der Chefredakteur der Kirchenzeitung:

„Wenn die Volksgruppen zu einem friedlichen Zusammenleben bei gegenseitiger Achtung und Toleranz ermuntert werden, bedeutet das noch lange nicht, daß einer Vermischung das Wort geredet wird. Die wiederholten Äußerungen des Bischofs sprechen gegen solche Behauptungen. Noch eindrucksvoller widerlegt sie der Einsatz dieser Kirche für das Volkstum und die Kultur in unserem Lande. Kirchliche Schulen und Heime, Erwachsenenbildung, Musikpflege, Jugendarbeit, Behindertenbetreuung und Altenpflege, wer sonst kann gleiche Leistungen bei so geringen finanziellen Mitteln aufweisen?"[30]

Gelegentlich wurde von italienischen Gläubigen der Wunsch geäußert, daß mehr Gottesdienste in Südtirol mit den Italienern gemeinsam gefeiert werden sollten. Manche haben sogar auf den „Skandal" hingewiesen, daß in Südtirol die Gläubigen auch in der Kirche getrennt sind. Aber es stimmt, was in diesem Zusammenhang der Seelsorgeamtsleiter Peter Zelger geschrieben hat. Den gemeinsamen Feiern steht entgegen, daß die Deutschen dann weitgehend auf ihre Sprache im Gottesdienst verzichten müßten, da immer noch viel weniger Italiener Deutsch können, als Deutsche Italienisch. Dazu kommt noch, daß bei gemeinsamen Feiern das wegfallen würde, was den Gottesdienst mit der Seele, mit der Kultur und Tradition eines Volkes verbindet. Gemeinsame Feiern sollen sicher ab und zu stattfinden, sie können aber nicht die Regel werden.[31]

6. Der Ertrag der Friedensbemühungen Gargitters

Trotz der vielen Anfeindungen und Rückschläge auf diesem kirchenpolitischen Gebiet hat die Friedensarbeit des Bischofs auch reiche Früchte getragen. Man kann sagen, daß ca. 90 % des Klerus mit der Arbeit des Bischofs einverstanden waren und sich Mühe gaben, seine Leitlinien in die Praxis umzusetzen. Die Diözese hat nur ein Ordinariat, wenn auch zwei Generalvikare, einen Deutschen und einen Italiener. Die wichtigsten Ämter haben auch zwei Sektionen, eine deutsche und eine italienische. Aber im Kurienrat treffen sich die einzelnen Amtsleiter und behandeln gemeinsam mit dem Bischof die anstehenden Probleme.
Gute Beziehungen bestehen zwischen den zwei Kirchenzeitungen, dem „Katholischen Sonntagsblatt" und „Il Segno". Enge Beziehungen unterhalten auch die „Associazione Cristiana Lavoratori Italiani" (ACLI) und der „Katholische Verein der Werktätigen" (KVW), die ein gemeinsames Patronat betreiben. Die ACLI von Bozen haben 1985 auch ein beachtliches Dokument hervorgebracht, das sich in objektiver Weise mit den Ängsten, Problemen und Wünschen der Volksgruppen auseinandersetzt. Die Katholische Jugend Südtirols hat 1979 ein Dokument verabschiedet, das auch Aufsehen erregt hat. Darin hieß es: „Wir sind in erster Linie Menschen, dann erst Deutsche, Italiener oder Ladiner". Anläßlich der Sprachgruppenerhebung im Jahre 1981 überraschte die „Südtiroler Katholische Jugend" noch einmal die Südtiroler Öffentlichkeit mit

[28] Dolomiten v. 16. 10. 1981.
[29] *Hansjörg Kucera*, RAI-Sender Bozen, 17. 5. 1982.
[30] Katholisches Sonntagsblatt v. 26. 9. 1982.
[31] *Peter Zelger*, Seelsorge in Südtirol seit 1918, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 136 (1988) 164.

einem Papier, das die Frucht der sogenannten „Platter-Gespräche" war. Darin betonte die Jugend: „Wir meinen, daß die Italiener auf ungerechtfertigte Privilegien aus der Vergangenheit verzichten, anderseits aber als gleichberechtigte Bürger des Landes gesehen und behandelt werden müssen."
Es gibt auch andere gemischtsprachige Gruppen wie die Focolarini, die „Bewegung für das Leben", der Verein „La Strada – Der Weg"[32] und die Gruppe „P. Freinademetz", die sich in dieser Richtung engagieren. Im Priesterseminar in Brixen bereiten sich deutsche, italienische und ladinische Studenten gemeinsam auf ihr Priestertum vor. Ein Desiderat bleibt: Es sollte keinen Priester in Südtirol geben, der, wenn schon nicht Ladinisch, mindestens Deutsch und Italienisch gut beherrscht.[33]

7. Die friedenstiftende Arbeit des neuen Bischofs Wilhelm Egger

Gleichzeitig mit der Annahme des Rücktrittsgesuches von Bischof Gargitter hat der Vatikan am 29. Juli 1986 den Nachfolger Gargitters in der Person des Kapuzinerpaters und Professors für Neues Testament an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Brixen, Wilhelm Egger, ernannt.[34] Der neue Bischof erklärte schon bei seiner ersten Pressekonferenz, daß er die Linie seines Vorgängers weiterführen und sich alle Mühe geben werde, das friedliche Zusammenleben der Volksgruppen in Südtirol zu fördern. „Ich möchte ein Bischof für alle Menschen in Südtirol sein. Miteinander und füreinander arbeitend, wollen wir versuchen, die Kirche zu einem Ort des Friedens zu machen", betonte er wörtlich.[35] Ein Jahr später sagte er in diesem Zusammenhang: „Es gibt zwei Werte, auf die die Kirche setzt: die Identität und die Dialogbereitschaft. Eine Volksgruppe braucht die rechtlichen Mittel zum Schutz ihrer Identität. Dialogbereitschaft bedeutet, daß man auch konkret Zeichen setzt, daß man zu verstehen gibt, daß man im Frieden miteinander leben möchte."[36]

Ein denkwürdiger Tag für das friedliche Zusammenleben der drei Volksgruppen in Südtirol war es, als am 17. Juli 1988 Papst Johannes Paul II. Weißenstein besuchte. Bei der Begrüßung des hohen Gastes schilderte Bischof Egger kurz die Situation in Südtirol und sagte wörtlich: „Um ihren Beitrag für Gerechtigkeit und Frieden im Land zu leisten, bemüht sich die Kirche, die Identität der Volksgruppen zu stärken und den Dialog unter ihnen zu fördern." In seiner Ansprache, die der Papst in allen drei Landessprachen hielt, sagte er: „Die christliche Botschaft fördert den Respekt der Menschen voreinander und erzieht zum gegenseitigen Verstehen und zur Toleranz."[37]

Bei der Seelsorgertagung im September 1988 erläuterte Bischof Egger die Haltung der Kirche in ethnischen Fragen und warb auch um Verständnis für die italienische Volksgruppe. Er sagte, die deutsche Bevölkerung Südtirols habe wieder zugenommen und stelle nun 65 % der Bevölkerung dar. Die Italiener hingegen seien auf 29 % zurückgegangen. Man müsse daher verstehen, daß sich die italienische Volksgruppe gefährdet sehe.[38]
Diese Politik des Bischofs war aber eini-

[32] Siehe zu diesem Verein 10 Jahre La Strada – Der Weg. Bozen 1987.
[33] *Innerhofer*, Die Kirche im Spannungsfeld, 43–46.
[34] *Gelmi*, Kirchengeschichte, 312f.
[35] Ebd., 314.
[36] Dolomiten v. 6. 8. 1987.
[37] *J. Gelmi*, 25 Jahre Diözese Bozen-Brixen, in: Der Schlern 63 (1989) 693.
[38] Dolomiten v. 8. 9. 1988.

gen Menschen im Lande und außerhalb davon ein Dorn im Auge. Am 30. Oktober 1988 früh wurde gegen die St. Josefs-Kirche in Eppan, die von italienischen Dominikanern betreut wird, ein Attentat verübt. Doch der Oberhirte ließ sich nicht einschüchtern. Schon am Vormittag begab er sich an den Tatort und gab dort deutlich zu verstehen, daß sich die Kirche von ihrem Bemühen um ein friedliches Zusammenleben nicht abbringen lassen werde.[39] Aber die Drohungen hörten nicht auf.

Am 10. November 1988 erhielt die Tiroler Tageszeitung ein Schreiben, das mit „Ein Tirol" unterzeichnet war, in dem es in schlechtem Deutsch hieß: „An die Kirche, an Bischof Egger wegen politischer Einmischung für friedliches Zusammenleben, ist Volksvermischung, (Völkermord). Sollte unsere letzte Bombenwarnung in Bozen und Eppan nicht gereicht haben, werden wir Bischof Egger durch die nächste ausgebombte Kirche wieder den Weg der Vernunft und zurück zu Gott führen. Die Kampfgruppe Ein Tirol fordert die Volksabstimmung, nur dann gibt es Waffenstillstand. Ein Tirol. Gott mit uns."[40]

Nachdem der Papst zum Weltfriedenstag 1989 eine Botschaft über die Minderheiten an die Welt gerichtet hatte, richtete Bischof Egger an die Politiker einen öffentlichen Brief, in dem er für Ausgleich und Dialog und auf der Grundlage des gegenseitigen Respekts und unter Wahrung der Rechte der Minderheiten warb.[41] Inzwischen hat sich die Lage in Südtirol wieder beruhigt, die Attentate haben aufgehört und auch das Klima unter den Politikern hat sich beträchtlich gebessert. Im November 1990 besuchten 750 Pilger aus allen drei Volksgruppen mit Bischof Egger Assisi und Rom. Bei dieser Gelegenheit sagte der Papst: „Euer Land ist Heimat für drei Volksgruppen. Bemüht euch aufrichtig, in Frieden und Gerechtigkeit, miteinander zu leben. Seid euch bewußt, daß die Solidarität unter den Völkern und Volksgruppen ein Gebot der Stunde ist."[42] Anläßlich des „Ad-limina-Besuches" des Bischofs beim Papst im Jänner 1991 sprach Johannes Paul II. von der guten Luft in Südtirol, die ein Symbol für die gute geistige Luft im Lande sein soll.[43]

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Kirche in Südtirol eine wesentliche Rolle im Zusammenleben der verschiedenen Volksgruppen gespielt hat und spielt. Die Leitlinien des Bischofs „Identität und Dialogbereitschaft" werden nicht nur anderen gepredigt, sondern in den eigenen Strukturen umgesetzt. So sind die meisten kirchlichen Veranstaltungen einsprachig und stärken somit die deutsche bzw. die italienische Volksgruppe. Die Dialogbereitschaft zeigt sich bei besonderen Gottesdiensten, in denen alle drei Sprachen abwechselnd verwendet werden, sowie im Priesterseminar durch die gemeinsame Priesterausbildung, in einem gemeinsamen Tag der Jugend und in der Zusammenarbeit katholischer Organisationen wie im Verein für Drogenabhängige „La strada – Der Weg". Mit Fug und Recht kann man sagen: Südtirols Kirche ist ein Modell für das Zusammenleben der Volksgruppen geworden.

39 Katholisches Sonntagsblatt v. 6. 11. 1988.
40 Dolomiten v. 11. 11. 1988.
41 Katholisches Sonntagsblatt v. 8. 1. 1989.
42 Dolomiten v. 28. 11. 1990.
43 Zett v. 27. 1. 1991.

OLUF BOHN

Kirche in der Diaspora

Über die katholische Kirche in Dänemark

Die Taufe des Königs Harald Blaatand um 960 bedeutete den endgültigen Übergang Dänemarks zum Christentum. Nun konnte sich die katholische Kirche frei entfalten. Der Reformation, die seit 1527 Eingang in Dänemark fand, wurde im Jahre 1536 durch einen Willkürakt König Christians III. zum Sieg verholfen. Ab 1648 war es zumindest katholischen Ausländern wieder gestattet, privat an katholischen Gottesdiensten teilzunehmen. Das Verbot öffentlicher Religionsausübung für Nicht-Protestanten bestand offiziell bis zum Jahr 1849. Unter diesen schwierigen Umständen entwickelte sich die katholische Kirche in Dänemark, die mit allen Problemen einer Diasporakirche zu ringen hat. – Der Autor ist Studienlektor in Arhus. (Redaktion).

Es versteht sich von selbst, daß die fast hermetische Abkapselung gegenüber allen katholischen Einflüssen in Dänemark viele Vorurteile gegen die katholische Kirche hervorrief, so daß die Katholiken wie in einem Getto lebten. Dies änderte sich auch nicht, als 1849 die neue Verfassung Religionsfreiheit gewährte. Die katholische Kirche war, blieb und ist noch heute für viele Dänen ein Fremdkörper.

Es gab zwar einige Konvertiten, auch unter den evangelischen Pastoren; die meisten Katholiken waren aber Einwanderer oder stammten von Einwandererfamilien ab. Die katholische Kirche in Deutschland unterstützte die Kirche in Dänemark mit Priestern und Schwestern, obwohl einige Priester auch dänischer Herkunft waren. Die Katholiken in Dänemark lebten außerdem zerstreut, und da die Konvertiten oft sehr persönliche Gründe für ihre Konversion hatten, verblieb die katholische Kirche auch in einem kulturellen Getto.

Die Anzahl der Katholiken stieg aber allmählich, u.a. durch den Zuzug junger polnischer Landarbeiter. Im Jahre 1849 gab es 400 Katholiken, 1860 waren es 3.000 und 1922 ca. 25.000 Katholiken. Aber danach kam es zu Kirchenaustritten, weshalb die Zahl kaum mehr wuchs. Sie betrug 1958 erst ca. 26.000 Katholiken.

Die Kirche in Dänemark war als Minoritätskirche (weniger als ein halbes Prozent der Bevölkerung) polnisch oder deutsch geprägt, und nur ganz wenige dänische Katholiken versuchten Verbindung mit der katholischen Vergangenheit oder mit dem aktuellen Kulturleben zustande zu bringen und das Getto zu überwinden, was kaum gelang.

Im Jahre 1939 wurde ein dänischer Priester zum Bischof ernannt und damit wurde in aller Vorsicht ein Dialog mit protestantischen Theologen eröffnet.

Der Horizont des dänischen Katholizismus war – wenn dies auch sonderbar erscheint – die Weltkirche, besonders Rom, und die traditionellen katholischen Länder Europas. Dänemark als kulturelles Erbe bedeutete nur ganz wenigen Katholiken etwas. Es ist bezeichnend, daß die katholischen Kirchenzeitungen (auch die, die für Akademiker geschrieben wurden) nach dem Krieg fast nur von den kulturellen Ereignissen im katholischen Ausland berichteten; dem kulturellen Leben in Dänemark standen sie sehr kritisch gegenüber. Das änderte sich ein wenig mit dem 2. Vatikanischen Konzil, und ein neuer Lernprozeß kam in Gang.

Die Zahl der Katholiken in Dänemark hat sich zwischen 1922 und den siebziger Jahren kaum geändert, und zwar wegen der großen Anzahl derer (einige sagen 80 % eines Jahrgangs), die die Kirche verließen. Ab 1975 änderten sich die Verhältnisse durch den Zuzug von Flüchtlingen meist aus Polen, Vietnam, Südamerika und Sri Lanka. Die Zahl der praktizierenden Katholiken vermehrte sich, aber die Probleme wurden damit nur noch größer.
Um die Lage der katholischen Kirche in Dänemark besser verstehen zu können, ist es notwendig, sowohl die evangelisch-lutherische Kirche als auch die allgemeine kulturelle Lage und die Situation der Gesellschaft in Dänemark kurz vorzustellen.

Die evangelisch-lutherische Kirche

Die Mehrheit unserer dänischen Mitchristen gehört der evangelisch-lutherischen Kirche an. Das Oberhaupt der Kirche ist seit der Reformation der König bzw. die Königin, die aber keine kirchlichen Handlungen ausüben, ausgenommen die Ernennung der Bischöfe und der Pastoren. Diese Ernennungen werden zusammen mit dem Kirchenminister durchgeführt. Das Parlament (Folketinget) ist oberster Gesetzgeber für die Kirche, jedoch spielen im kirchlichen Leben die gewählten Gemeinderäte eine große Rolle.
Die Gemeinderäte werden jedes vierte Jahr gewählt. Wahlrecht haben nur Kirchenmitglieder, und jede Gemeindegruppierung kann Kandidaten vorschlagen. Die Gemeinderäte sind insofern auch politisch, als die politischen Parteien ein Recht auf Vertretung in ihnen haben, – ein Recht, das nur die Sozialdemokraten benützen, um Kontrolle ausüben zu können; die Gemeinderäte müssen nicht unbedingt praktizierende Christen sein. Da von 4,500.000 getauften Staatsbürgern weniger als 300.000 den Gottesdienst besuchen, kann es nicht wunder nehmen, daß das Interesse für die Gemeinderatswahlen sehr gering ist.
Die evangelisch-lutherische Kirche wird durch eine Kirchen- und Staatssteuer finanziert. Alle Mitglieder bezahlen die Kirchensteuer, die im Durchschnitt etwa 1,5% des steuerpflichtigen Einkommens ausmacht. Die Staatssteuer wird von allen Dänen bezahlt. Wegen der Steuerpflicht sind besonders viele junge Leute aus der Kirche ausgetreten.
Infolge der engen Verbindung zwischen Staat und Kirche ist der evangelische Pfarrer gleichzeitig Standesbeamter. Der Taufschein gilt somit als Geburtsschein, und Eheschließungen in der Kirche gelten auch vor dem Staat.
Die evangelisch-lutherische Kirche wird auch Volkskirche genannt. „Volkskirche" bedeutet hier „Kirche des Volkes" mit der schwerwiegenden Konsequenz, daß z.B. Taufe und Konfirmation von allen, die es wünschen, gefeiert werden dürfen, ob sie in die Kirche gehen oder nicht. Mit anderen Worten: Die Kirche ist auch ein Serviceorgan des Staates auf derselben Ebene wie etwa Schulen oder Krankenhäuser. In dieser „Volkskirche" gibt es verschiedene Richtungen und Gruppierungen. Die beiden Hauptgruppen stammen aus dem 19. Jahrhundert: auf der einen Seite die „Innere Mission", eine Art Pietismus (die mit der Inneren Mission in Deutschland nichts zu tun hat), und auf der anderen Seite die Grundtvigsche Richtung, die auf den dänischen Theologen, Schriftsteller und Dichter N. Grundtvig (1783-1872) zurückzuführen ist.
Beide Gruppierungen haben ihre Wurzeln in den Erweckungsbewegungen des vorigen Jahrhunderts. Die Innere Mission unterstützt die Mission im In- und Ausland. Manche Kreise innerhalb der Inneren Mission begünstigen eine fundamentalistische Theologie. Das Interesse für Ökumene ist bei ihnen sehr gering. Schuld daran sind besonders 450 Jahre Kirchen-

geschichte und die gegenseitige Abkapselung. Die Anhänger der Inneren Mission und anderer kirchlicher Richtungen verstehen sich als die wahren Christen im Gegensatz zu den Katholiken.
Die Grundtvigianer haben ein positives Verhältnis zur Welt (im Gegensatz zur Inneren Mission), weil sie ja Eigentum Gottes ist; gleichzeitig legen sie Wert auf die Geschichte des dänischen Volkes. Für die meisten Anhänger gibt es aber keine wirkliche Verbindung zwischen dem Leben in der Welt und dem Glauben. Der Glaube ist für die Grundtvigianer mehr die Zusage der Sündenvergebung von seiten Gottes als der Weg in ein gnadenerfülltes Leben in der Welt. Für die Grundtvigianer und besonders für die existentialistisch geprägte Gruppierung unter ihnen gilt, daß Kirche nur dort ist, wo und wann Gottes Wort gepredigt wird. Deshalb hat auch kein Mensch, und wenn er Bischof wäre, das Recht, im Namen der Kirche zu sprechen. Dies war denn auch ein wesentlicher Grund für die Schwierigkeiten bei der Planung des Besuches des Papstes in Dänemark (1989): Wer konnte überhaupt als zuständige Person mit dem Papst reden?
Die evangelisch-lutherische Kirche ist Mitglied des Weltrats der Kirchen und des Lutherischen Weltbundes. Die Delegationen können jedoch die Kirche, die sie vertreten, gegenüber den verschiedenen Beschlüssen nicht verpflichten. Natürlich gibt es sowohl Laien als auch Pastoren, die solche Haltungen bekämpfen und die wünschen, daß sich die Kirche in der Ökumene und bei den sozialen Problemen engagieren soll.

Die Gesellschaft

Es gibt seit langem keine Einheitskultur mehr in Dänemark. Vertikal wie horizontal ist Dänemark von kulturellen Barrieren durchkreuzt: Jugendgruppen verschiedener Altersstufen, Jugend in der Stadt, Jugend auf dem Land, Erwachsene der Generation von 1968, jüngere Erwachsene, die stärker von bürgerlichen Ideen beeinflußt sind, leben nebeneinander.
Gemeinsam ist diesen Gruppen das Verständnis von Freiheit. Normen werden in und von Kleingruppen gebildet. Aber es gibt nur wenige feste Paradigmen, an denen man Erfahrungen messen kann.
Das heutige dänische Verständnis von Freiheit stammt im wesentlichen aus den Bauern- und Arbeiterbewegungen des 19. Jahrhunderts. Man wollte von jeder Unterdrückung frei werden. Dazu kam die liberale Kulturkritik. Daraus erwuchs die parlamentarische Demokratie mit Respekt und Toleranz gegenüber den anderen als einem wichtigen Kennzeichen. Für den einzelnen bedeutete das ein Recht auf Selbstverwirklichung für jeden Menschen, ein Recht, das auch die Gesellschaft fördern sollte. Nach dem 2. Weltkrieg ist – oder war bis in die letzten Jahre – Selbstverwirklichung das Ziel fast jeder Bewegung. Die Linken wie die bürgerlichen Parteien waren alle der Meinung, daß die Bürger umso freier würden, je höher die wirtschaftliche Wachstumsrate und der damit verbundene Wohlstand seien; davon hinge das Ausmaß der Selbstverwirklichung ab. Die Frauenbewegungen wollten alle Frauen von jeder Abhängigkeit besonders der Männer befreien, und die Marxisten meinten dazu, daß sich die Liebe als eine wahre Neigung von Mensch zu Mensch nur dann entfalten könne, wenn der Mensch absolute Freiheit erlange. Diese Erwartungen gingen selbstverständlich nicht in Erfüllung. Fast unbemerkt griff eine neue Erkenntnis Platz: Selbstverwirklichung ohne ein echtes Ziel ist unmöglich, Freiheit als bloße Unabhängigkeit führt zu nichts, und schließlich erkannte man auch, daß ständig wachsender materieller Wohlstand eher eine Umwälzung aller Strukturen (Familie, Ehe, Beziehung zu den Kindern) mit sich bringt als das „ewige Glück".

Dazu kommt nun ein schleichendes Mißtrauen gegen die Errungenschaften der medizinischen und biologischen Wissenschaften. Lange hatten die Menschen davon geträumt, daß ihnen die Naturwissenschaften fast ‚das ewige Leben' schenken könnten, jetzt aber wird es allmählich klar, daß das nicht geht. Viele Menschen haben auch eine große Unruhe und Unsicherheit gegenüber den neuen Möglichkeiten der Genforschung, der Fötusdiagnose und den Organtransplantationen. Fragen werden gestellt, Probleme werden diskutiert. Interessant ist es aber auch zu bemerken, daß unter den politischen Parteien sogar Mitglieder der sozialdemokratischen Partei zugegeben haben, daß der Wohlfahrtsstaat zu viele Rechte gab und zu wenig Verantwortung und Mitverantwortung vom einzelnen forderte; die Schwierigkeit bestünde darin, das Gleichgewicht zwischen Selbstverantwortung und Mitverantwortung auf der einen und Verantwortung des Staates gegenüber den Schwachen und Alleinstehenden auf der anderen Seite herzustellen.

Die Lage der katholischen Kirche heute

Genaue Zahlen der Katholiken in Dänemark gibt es nicht. Aber man schätzt, daß zwischen 35.000 und 40.000 in einer engeren oder entfernteren Beziehung zur Kirche stehen. Die Zahl der Dänen, die zum Katholizismus konvertieren, steigt: im Jahre 1989 waren es 78. Sie kommen nicht mehr nur aus kirchlichen Kreisen; obwohl getauft, sind sie oft aus der evangelisch-lutherischen Kirche ausgetreten, bevor sie später katholische Christen werden.
Im Durchschnitt nehmen 23% der Katholiken an der Sonntagsmesse teil.

Die Ortskirche

Das katholische Bistum Kopenhagen umfaßt ganz Dänemark und hat ca. 30.000 registrierte Mitglieder. Insgesamt gibt es 50 Gemeinden (davon 15 in Kopenhagen) und 12 Außenstationen. Die größte Gemeinde hat ca. 2.200 Mitglieder, die meisten haben nur zwischen 100 und 300, die kleinste 27. 52 Priester arbeiten als Pfarrer, unterstützt von 19 Hilfspriestern, aber bei 50 Gemeinden und einigen Klöstern ist der Bedarf an Priestern groß. Die meisten Gemeinden haben ihren eigenen Pfarrer. Viele dieser Pfarrer sind aber über 60 Jahre alt und der Mangel an Nachwuchs ist spürbar. – Auch die katholischen Pfarrer sind Standesbeamte; katholische Tauf- und Trauscheine haben ebenfalls bürgerliche Geltung.
Jede Gemeinde hat einen von den Mitgliedern gewählten Gemeinderat. Ein Pastoralrat mit 28 Laien, 10 Schwestern und 6 Priestern trifft sich zweimal im Jahr mit dem Bischof, um die Lage zu besprechen. Wahlrecht zum Gemeinde- und Pastoralrat haben alle Katholiken über 16 Jahre; die Wahlbeteiligung ist aber gering (ca. 20 %). Die meisten Gemeinderäte nehmen lebhaft Anteil an der Pastoral. – Die Kirche muß sich als „Freikirche" durch eigene Einkünfte unterhalten. In dieser Hinsicht haben uns die deutschen Katholiken großzügig unterstützt.

Das katholische Schulwesen

Die Gesetzgebung ist sehr großzügig im Hinblick auf die Errichtung von Privatschulen, und diese werden zu mehr als 50% der Kosten mit öffentlichen Mitteln unterstützt. Wir haben 24 katholische Schulen in Dänemark (davon 8 in Kopenhagen), ungefähr 1.000 katholische Kinder besuchen diese Schulen und erhalten somit auch Religionsunterricht. Insgesamt besuchen ca. 8.000 dänische Kinder die katholischen Schulen, die damit auch noch eine ökumenische Bedeutung haben. Ungefähr 1.100 katholische Kinder erhalten in den Gemeinden Unterricht im katholischen Glauben. Aber 60% von allen ge-

tauften Kindern erhalten keinen oder fast keinen Religionsunterricht.

Im Jahre 1985 wurde eine Untersuchung über die Grundwerte und Haltungen der 15-jährigen Kinder gegenüber Kirche und Christentum durchgeführt. Mit allem Vorbehalt wurde u.a. folgendes Resultat bekanntgegeben: Die jungen Katholiken wünschen sich als Erwachsene eine eigene Firma und genügend Geld, ein gutes Zusammenleben in einer Familie, einen festen Kreis von Freunden und die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft. Viele spüren eine Verbundenheit mit der Kirche, obwohl sie sich auch als eine Minderheit empfinden. Die ausländischen Katholiken erwarten sich eine größere Akzeptanz von seiten der säkularen Gesellschaft. Selbstverwirklichung hat bei der dänischen Jugend Vorrang, während die Ausländer den Rechtsstaat vorziehen. Mit dem traditionellen Gottesbild hat die dänische Jugend Schwierigkeiten. Paradoxerweise sind die Kinder im allgemeinen mit der Kirche zufrieden. Sie fühlen sich in ihr zu Hause und sehen keine Gründe für Reformen, wobei sie aber auch keine Verpflichtungen gegenüber den kirchlichen Normen erkennen. 70% sind der Meinung, man dürfte vor der Ehe sexuelle Erfahrungen haben, 80% rücken von der Art der Behandlung der Geschiedenen von seiten der offiziellen Kirche ab. Die ausländische Jugend hat natürlich in diesen Fragen ein strengeres Urteil.

Trotz allen Wohlwollens der Kirche gegenüber spielen für die Kinder Religion und Glaube eine untergeordnete Rolle. Sie wünschen sich vor allem einen Glauben, der ihnen im Leben helfen kann; der Glaube ist aber Privatsache. Es ist zu bemerken, daß die Kinder von Einwanderern oder Flüchtlingen das Christentum entweder viel positiver beurteilen oder es viel schroffer ablehnen.

Ortskirche und Ausländer

Unter den 30.000 Katholiken sind wohl insgesamt 5.000 bis 6.000 Flüchtlinge. Sie kommen u. a. aus Polen und Vietnam. Einwanderer, die vorübergehend hier arbeiten, kommen auch von den Philippinen. Viele dieser Zuwanderer vertreten die Meinung, daß nur *ihre* Art von kirchlichem Leben echt katholisch ist. Sie gehen häufiger zur Kirche als die heimischen Katholiken, viele von ihnen helfen gerne in der Pfarre mit, und somit spielen sie eine größere Rolle als ihnen ihrer Zahl nach zukommt. Gleichzeitig gibt ihre Zugehörigkeit zu anderen kulturellen Traditionen Anlaß zu vielen Problemen. Ältere Flüchtlinge träumen noch von einem Zurück, was ihre Integration in Kirche und Gesellschaft erschwert. Alle ziehen eigene Gottesdienste vor und sind mißtrauisch gegen eine Katechese, die nicht den gewohnten Richtlinien folgt.
Als „Ortskirche" haben wir natürlich die Aufgabe, nicht nur füreinander, sondern auch für die vielen Eingewanderten „Kirche" zu sein. Das ist allerdings gar nicht so leicht. Gewiß gehören sie alle der katholischen Kirche an. Es treffen sich aber hier sehr verschiedene Traditionen, die nur schwer miteinander vereinbar sind. Die Zuwanderer legen großen Wert auf eine fast autoritäre Erziehung, was sich schwer mit der freieren katholischen Erziehung der Dänen vereinbaren läßt, ganz zu schweigen von dem freien Erziehungsmuster und dem Kulturschock, dem die Flüchtlingskinder in den öffentlichen Schulen begegnen. Diese Spannungen sind aber nicht die einzigen. Innerhalb der verschiedenen Einwanderergruppen unterscheidet sich die jüngere Generation von der älteren. Sie erlernt die Sprache rasch, spürt die Kulturunterschiede schnell und weiß auch, bewußt oder unbewußt, daß sie niemals in ihre Heimat zurückkehren wird. Aus diesem Grund

und aus dem oben erwähnten Wunsch nach Akzeptanz durch die säkulare Gesellschaft kommt es oft dazu, daß sich Einwanderer später von ihrer traditionellen Kultur befreien, damit aber auch von der kirchlichen Gemeinschaft. Das war schon die Erfahrung mit den polnischen Einwanderern in den Jahren von 1920 bis 1960. Jetzt steht die Frage an: Wie kann man einen Integrationsprozeß sowohl im dänischen Kirchenleben als auch allgemein in der Gesellschaft fördern, ohne daß die katholische Identität verloren geht und ohne daß die Generationen sich gegenseitig entfremden?

Die innerkirchlichen Überlegungen ziehen deshalb folgende Momente in Betracht: Was heißt es, Katholik in Dänemark zu sein? Welche Identität sollen wir haben? Das Konzil hat uns unentbehrliche Einsichten vermittelt. Notwendig ist es aber, das Gleichgewicht zwischen Kirche und Welt zu finden. Wie weit sollen wir uns in die dänische Kultur integrieren lassen? Sollen wir unsere Kräfte für eine Evangelisierung einsetzen oder lieber die ökumenischen Bestrebungen fördern? Oder ist die Zeit dafür noch zu früh und sollen wir stattdessen größeren Wert auf das Gebets- und das Gemeindeleben legen?

Wichtig ist es auf jeden Fall, die Mitte des Glaubens gemeinsam zu suchen. Das dient der inneren Sammlung aller Gruppen; das entspricht auch unserer Minderheitssituation, aufgrund welcher wir nicht imstande sind, die Spannungen zwischen fundamentalistischen Strömungen und kühnen Experimenten zu ertragen. Doch der ökumenische Aspekt darf nicht vergessen werden; der gehört zum katholischen Leben. Die Unterschiede der Konfessionen dürfen aber auch nicht verwischt werden.

Die katholische Kirche und die Ökumene

Die katholische Kirche ist zusammen mit verschiedenen katholischen Verbänden seit 1971 Mitglied des ökumenischen Rates der Kirchen in Dänemark. Manche Katholiken sind auch Mitglieder anderer ökumenischer Vereine und vertreten diese im Ökumenischen Rat; überdies gehören sie dem Studienkomitee dieses Rates an. Die Gläubigen aus Polen, Vietnam, den Philippinen und aus Sri Lanka, um nur die größten ausländischen Gruppen zu nennen, nehmen an dieser Arbeit nicht teil und bringen auch kein Verständnis dafür auf. Das bedeutet, daß die Entwicklung innerhalb unserer Minoritätskirche gefährdet ist. Die Inkulturation der Kirche in die dänische Kultur, wie jüngere dänische Katholiken, vom Zweiten Vatikanum inspiriert, es anstreben, ist vielleicht auch dadurch erschwert.

NEUERSCHEINUNGEN

Adolf Fuchs
Stärker als der Tod ist die Liebe
Beerdigungsansprachen
96 S., ill., farb. Umschlag,
Fr. 14. 80.–

Hermann Kardinal Volk
Gott liebt dich
Worte der Orientierung und Zuversicht
56 S., ill., farb. Umschlag,
Fr. 6.–

Winfried Baechler
Versöhnung suchen – feiern – leben
Beichthilfe
72 S., farb. Umschlag,
Fr. 6.–

Kanisius Verlag • Postfach 1052 • 1701 Freiburg Schweiz
in A: Herder Auslieferung, Fugbachgasse 4, 1020 Wien, Tel. 0 22 2 / 21 41 536

ADAM PRZYBECKI

Priestersein in Polen

Wie sehr sich ortskirchliche Strukturen auf das Priesterbild auswirken, zeigt der Verfasser, Pfarrer und Pastoraltheologe in Poznan, zuvor langjähriger Studentenseelsorger. Die gewonnene „Freiheit" der Kirche in Polen hat noch zu keiner Ablösung von dem durch das frühere Regime bedingten Rollenbild des Priesters geführt, eine innerkirchliche Diskussion findet aber darüber kaum statt. Der Autor plädiert für eine Neubesinnung auf die eigentlichen Aufgaben des Priesters.
Die Übersetzung des Textes besorgte Ruth Sattelberger-Novak (Graz). (Redaktion)

Die in Polen historisch gewachsene Rolle des Priesters ist heute nur noch bedingt gefragt. Das gängige Bild reifte im langen Prozeß der Geschichte, besonders in den letzten zwei unerhört schwierigen Jahrhunderten bis zum heutigen Tag. Sein Ergebnis ist die hohe, in anderen Ländern nicht mehr anzutreffende, amtliche Autorität des Priesters. Der Versuch, diese Autorität zu verifizieren, zeigt sich unter anderem in den gesteigerten Erwartungshaltungen der Gläubigen den Priestern gegenüber und in der Entdeckung ihres eigenen persönlichen Charismas. Mit fortschreitender Demokratisierung des gesellschaftlich-politischen Lebens und der Normalisierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat geht die Zeit der „Priester-Volkstribunen", der Organisatoren oppositioneller Tätigkeit, immer mehr dem Ende zu, ebenso die Zeit der alleinigen und ausschließlichen Verwalter von Pfarren, besonders im wirtschaftlich-materiellen Bereich. Für viele Priester, die jahrelang an eine solche Situation gewöhnt waren, erweist sich diese Veränderung als eine Schwelle, deren Überschreitung einen inneren Wandel vom kirchlichen Beamten zum Zeugen transzendenter Werte erfordert, zu einem Zeugen Christi und Gesandten der Kirche in der Gemeinschaft der Gläubigen.

Eine weitere Ursache für die bestehende Identitätskrise war bisher der Prozeß der systematischen Einschränkung der priesterlichen Berufung. Die „Frontlage", die die Doktrin des real existierenden Sozialismus lange Jahre hindurch für die polnische Kirche schuf, zwang entgegen aller kirchlichen Tradition zur weitgehenden Angleichung und Begrenzung der Möglichkeiten auf seelsorgliche Arbeit. Unter diesem Einfluß bevorzugte man ein Modell der Vorbereitung zum allgemeinen Seelsorger. Das erleichterte die Lösung von Personalproblemen, insbesondere dann, wenn schnelle Entscheidungen getroffen werden mußten. Jeder war damals für alles geeignet. Gleichzeitig jedoch bildete sich ein Modell einer oberflächlichen Seelsorge heraus, die sich notwendigerweise einzig auf die Bewahrung des vorhandenen Zustandes beschränkte, den man angesichts der ständigen Gefahr der Vernichtung durch das Regime retten wollte. Die erwähnte „Frontsituation" verfestigte in der Mentalität vieler Vertreter der kirchlichen Administration das Bild eines Seelsorgedienstes, der sich ausschließlich im Schema: Diözese – Pfarre und Pfarrer – Kaplan verwirklicht. In diesem Zusammenhang sieht man keinen Platz für „Sonderlinge", die mit anderen Charismen ausgestattet sind, und spricht ihnen das Recht und die Möglichkeit zur Realisierung ihrer priesterlichen Berufung im Einklang mit den von Gott erhaltenen

Talenten ab, die jedoch dem Reichtum der ganzen Kirche entsprechen würde. Es gibt eine lange Liste von tragischen Schicksalen von Priestern, die das Unglück hatten, vom allgemein üblichen Schema abzuweichen. Durch administrative Entscheidungen wurden sie von ihrer „Krankheit" geheilt, aber auch gedemütigt, des Autismus und des krankhaften Ehrgeizes bezichtigt. Wie weit entfernt ist dies von dem, was Johannes Paul II. in seinem ersten Brief an die Priester im Jahre 1979 schrieb:

„Die besondere Sorge um das Heil der anderen, um die Wahrheit, die Liebe und Heiligkeit des ganzen Volkes Gottes sowie die einstige Einheit der Kirche, die uns von Christus zusammen mit der priesterlichen Vollmacht anvertraut worden ist, verwirklicht sich auf unterschiedliche Weise. Die Wege sind in der Tat verschieden, auf denen Ihr, liebe Brüder, Eure priesterliche Berufung erfüllt. Die einen sind in der normalen Pfarrseelsorge tätig; andere wirken in den Missionsländern; wieder andere arbeiten im Bereich der Schule, der Bildung und der Jugenderziehung; sie setzen sich ein in den verschiedenen konkreten Lebensbereichen und Organisationen und begleiten die Entwicklung des sozialen und kulturellen Lebens; andere schließlich widmen sich dem Dienst für die Leidenden, Kranken und Verlassenen; und zuweilen erfüllt Ihr Eure Sendung auch als solche, die selbst an ein Schmerzenslager gebunden sind. Es sind sehr verschiedene Wege, die unmöglich alle einzeln aufgezählt werden können. Sie sind notwendig, zahlreich und unterschiedlich, weil die Struktur des menschlichen Lebens, der sozialen Entwicklung, der geschichtlichen Überlieferung und des Erbes der einzelnen Kulturen und Zivilisationen jeweils verschieden ist."

Ist der Erfolg das Maß für das Priestertum?

Die für unsere Epoche charakteristische Erfolgsmentalität findet mitunter auch Platz im Leben der kirchlichen Gemeinschaft und durchdringt die Denkweise nicht weniger Priester. Christus hingegen versprach seinen Jüngern nicht irdischen Erfolg, sondern, im Gegenteil, Unverständnis und Widerspruch. Dieses Problem zeigt sich in gewissem Ausmaß in allen Ortskirchen, wenngleich sehr spezifisch. Zweifellos muß man einen der Gründe dieses Zustandes in dem suchen, was man heutzutage gemeinhin Verkürzung der religiösen Perspektive des modernen Menschen nennt. Das zeigt sich etwa im Atheismus, in der Säkularisierung und im materialistischen Konsumismus. In Polen formten zusätzlich die gesellschaftlich-politischen Verhältnisse der inzwischen schon vergangenen Epoche des real existierenden Sozialismus eine solche Mentalität. Oftmals verlangten sie vom Priester das Übernehmen einer Tätigkeit, die nicht zur unmittelbaren Sendung der Kirche gehörte. Diese umfaßte sehr verschiedene Ebenen nicht nur oppositionell-politischer, sondern auch kulturell-erzieherischer und nicht zuletzt organisatorisch-wirtschaftlicher Art. Eine solche Form des Engagements erbrachte sehr schnell sichtbare Ergebnisse, schneller als die typisch religiös-bildende Arbeit, die ihrem Wesen nach weniger attraktiv ist und auch bei größerem Arbeitsaufwand erst nach mehreren Jahren Früchte trägt. Diese Haltung wurde durch die Einstellung einer gewissen Gruppe von Vertretern der kirchlichen Autoritäten bestärkt, wobei meist nur die zahlreich besuchten und spektakulären Veranstaltungen zählten. Dem entspricht auch das unter dem Einfluß der äußeren Situation bevorzugte Modell der Massenseelsorge, gestützt in erster Linie auf sogenannte „Aktionen", die eigentlich als Antwort auf die Initiativen des kommunistischen Regimes gestartet und ungewollt zu deren Spiegelbild wurden. Im Laufe der Jahre bildete sich ein ganz bestimmtes Bild des Priesters aus, nämlich das eines eher gesellschaftlich politischen Aktivisten, weniger das eines Geistlichen, was auch in gewissem Ausmaß zur geistigen Verkümmerung der Priester selbst beigetragen hat. Dieses Problem wurde schon damals bewußt, als in der polnischen Kirche reli-

giöse Erneuerungsbewegungen verschiedener Art auftauchten, deren Mitglieder nur mit Mühe Priester finden konnten, die imstande waren, die Sache zu verstehen, bzw. die Rolle eines geistlichen Begleiters zu übernehmen. Das ganze Ausmaß des Problems findet seinen Ausdruck in einem mancherorts bis heute angewandten Kriterium zur Beurteilung von Priesteramtskandidaten: Man droht nämlich jenen mit der Verweigerung der Priesterweihe, die es wagen, an ihrer Funktion als Bauherr von Sakralbauten oder als Verwalter einer kirchlichen Infrastruktur zu zweifeln. Es ist also nicht weiter verwunderlich, daß die neue Generation von Priestern, aber auch die derzeitigen Priesteramtskandidaten, in hohem Maße unter dem Einfluß einer solchen Sicht des Priesterdienstes in Polen stehen. Ihre Vorstellungen, die oft auch der Geisteshaltung vieler Laien entsprechen, spiegeln jene Ansicht wider, die den Dienst des Seelsorgers vor allem als einen attraktiven Beruf sehen, der sich gesellschaftlicher Anerkennung erfreut und der den für den heutigen Menschen so wichtigen Erfolg mit sich bringt. Daher dominiert in Kreisen junger Seminaristen jene praktische Einstellung, die sehr spezifisch verstanden wird, daß man die besten Techniken zur Führung und Steuerung von Menschengruppen erlernen möchte, ohne sich um die Notwendigkeit gleichzeitiger intellektueller Vertiefung und um die Entwicklung einer eigenen Spiritualität bemühen zu müssen, die in einer persönlichen, inneren Erfahrung der Wirklichkeit Gottes verwurzelt wäre. Dieses Verständnis von Seelsorge als einer Art pastorales Ingenieurswesen führt zu einer Flucht vor der zwar äußerlich unattraktiven und besonders schwierigen, jedoch wesentlichen Aufgabe des Priesters, geistlicher Wegbegleiter und Meister auf dem Weg der persönlichen Begegnung des Menschen mit seinem Gott zu sein.

Die kirchliche Personalpolitik stützte diese Geisteshaltung bei den Priestern. Beliebt bei der Obrigkeit sei der Seelsorger der BMW-Kategorie; wobei hier nicht die berühmte Automarke, sondern die Anfangsbuchstaben der polnischen Adjektive „bierny, mierny, wierny" gemeint sind: „passiv, mittelmäßig, treu" – das sind die Eigenschaften, die gefragt seien. Dieses Priesterbild, gemessen in Kategorien irdischen Erfolges, wird zusätzlich durch die mancherorts herrschende Personalpolitik aufrechterhalten. Allzu oft zählt nur das Prinzip der Verfügbarkeit, verstanden als Gehorsam den Vorgesetzten gegenüber. Dazu kommt eine nicht allzu große Erfindungsgabe, die den scheinbaren Frieden in den eigenen geschlossenen Reihen und die Konfliktfreiheit in den gegenseitigen Beziehungen sichern soll. Eine solche Einstellung findet Bestätigung in der öffentlich vertretenen Feststellung, daß *„ein* Gescheiter in der Diözese reiche". Daher ist das mangelnde Interesse für jene Bereiche der Seelsorge, die besonders mühsam sind und das Risiko abverlangen, ausgetretene Pfade zu verlassen, nicht verwunderlich. Das gilt auch für das Vermeiden jeglichen Engagements für all das, was den Vorgesetzten bis jetzt verborgene Fähigkeiten ihrer Mitarbeiter an den Tag bringen könnte. Noch ist es sicherer, im allgemein anerkannten System einen Platz zu finden, bzw. ruhig auf bessere Zeiten zu warten.

Und doch „Geistlicher"?

Vor dem Hintergrund heutzutage unternommener Versuche, das Priesteramt ausschließlich in einer horizontalen Dimension zu erfassen, lesen wir die Worte von Papst Gregor dem Großen, die zum Stundengebet des Samstags der 27. Woche im Jahreskreis gehören:

„Die Welt ist voller Priester, aber Arbeiter in der Ernte sind selten, denn wir übernehmen zwar das

Amt des Priesters, aber wir erfüllen seine Aufgabe nicht. Wir sind in äußerliche Geschäfte abgeglitten, einiges übernahmen wir ehrenhalber, anderes leisten wir von Amts wegen. Die Aufgabe der Predigt aber vernachlässigen wir. Unsere Sorge ist auf das Weltliche gerichtet. Um so unempfindlicher sind wir im Innern, je eifriger wir uns den äußeren Dingen zuwenden." (Hom. 17.3.14).

Diese Worte zeugen gewissermaßen davon, daß die priesterlichen Aufgaben in jeder Epoche überprüft werden müssen. Das aber beunruhigte seit eh und je die Gemüter. Wir sehen das auch in der verschiedenen Auffassung der Apostel, die ihren christlichen Gemeinden gegenüber erklärten:

„Nicht wohlgefällig ist es, daß wir das Wort Gottes liegen lassen, um an den Tischen zu bedienen. Doch seht euch um, Brüder, nach sieben Männern unter euch, mit gutem Zeugnis, voll Geist und Weisheit, die wir bestellen werden für das, was hier gebraucht wird. Wir aber werden am Gebet und am Dienst des Wortes festhalten." (Apg 6,2b–4).

Zu einer anderen Herausforderung, die zugleich Gelegenheit gibt, die priesterliche Sendung neu zu definieren, wird die materialistische Konsumgesellschaft, in der es immer weniger Platz für Gott gibt, in der aber immer mehr Fragen des gequälten und verwirrten Menschen nach dem Sinn des Lebens aufkommen. All das weckt die Sehnsucht nach einer Begegnung mit einem Zeugen der transzendenten Wirklichkeit, einem Menschen, der imstande ist, für andere ein Prophet zu sein, ein Zeuge dessen, was das Geheimnis berührt, ein von der Begegnung mit dem freien, unbegreiflichen Wort Gottes Geprägter, einer, der auch die Einsamkeit des Menschen vor Gott ertragen kann. Die so formulierten Erwartungen sind eigentlich nichts anderes als ein Wiederfinden einer priesterlichen Identität, die sich im traditionellen Begriff „der Geistliche" ausdrückt: ein Mensch, der die Welt transzendentaler Werte mit sich bringt.

Die hier skizzierte Problematik zeigte sich seit längerem vor allem im Bewußtsein zahlreicher, innerlich versprengter Ortskirchen, so auch in den Ländern des materiellen Überflusses. In Polen, dem Land der komplizierten und noch unstabilen ökonomischen Situation, werden diese Fragen erst jetzt aktuell. In diesem Kontext muß man das Geheimnis des priesterlichen Dienstes aufzeigen, wobei die Aufmerksamkeit vor allem auf den prophetischen Aspekt, auf die Verknüpfung mit der sakramentalen Wirklichkeit und auf die Geistigkeit des Hirten gerichtet werden sollte. Die Spiritualität des Propheten, des Zeugen, der das unbegreifliche Geheimnis Gottes verkündet, des Gottes, der dem sich ihm völlig anvertrauenden Menschen nahe ist, gehört wesentlich zur priesterlichen Identität. In der Verkündigung Christi wird sie unter anderem durch die Verbindung der horizontalen mit der vertikalen Dimension charakterisiert. Dieser Aspekt erfordert besondere Beachtung, da die „Prophetie" des polnischen Priesters bisweilen versucht, die für das Christentum charakteristische Spannung zwischen dem Reich Gottes und der geschichtlichen Wirklichkeit sowohl durch Flucht in Eschatologizismen, wie auch durch allzu großes Vertrauen in bloß menschliche Weisheit aufzulösen. Es scheint, daß ein solcher Sachverhalt seinen Ursprung im Auseinanderklaffen zwischen dem Dienst am Wort und dem Gebet hat, einem Gebet, das als Eintauchen in Gottes Unbegreiflichkeit und als Ergründen aller Ereignisse des Lebens verstanden werden kann. Denn die Weissagung des Propheten wird erst dann zur Verheißung Gottes, wenn sie aus der Verneigung vor ihm und der Annahme seines Willens kommt.

Ein anderer Aspekt, der die Spiritualität des Priesters prägen sollte, ist seine Verbundenheit mit der sakramentalen Wirklichkeit, besonders mit der Eucharistie. Objektiv betrachtet ist diese Verbundenheit im Leben der polnischen Kirche recht

deutlich sichtbar. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob hinter dem Lesen von zahlreichen Messen, dem Halten von unzähligen Sonntagspredigten, dem stundenlangen Sitzen im Beichtstuhl gleichzeitig das Bewußtsein steht, Zeuge eines Wunders zu sein. Ob nicht oft menschlicher Aktivismus das Wirken göttlicher Gnade verdeckt? Man sollte am Eucharistievorsteher nicht die innere Stille und Konzentration sowie auch die geistigen Grundlagen vermissen müssen. Es scheint, daß bei noch so imponierendem Engagement, dem jedoch der kontemplative Aspekt fehlt, eine zuweilen große Chance vertan wird, sich selbst und die Teilnehmenden für die Anwesenheit dessen zu öffnen, der uns das Feiern des heiligen Mysteriums näherbringt. Und nun das letzte Element priesterlicher Spiritualität: der Dienst des Hirten an der Gemeinde. Er realisiert sich auf vielen Ebenen. Erinnern wir uns zumindest an einige, wie z. B. die Begegnung mit dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen. Jedoch gerade in der Beziehung zwischen dem Amtspriestertum und dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen zeichnen sich Spannungen ab, wobei man besonders in Polen daran erinnern sollte, daß Gott und sein Wirken nicht auf das Amt beschränkt werden können. In diesem Zusammenhang scheint die mißtrauische Haltung einer großen Anzahl von Priestern gegenüber dem Charisma problematisch.

Es ist auch gut, an die Dimension des Gehorsams und der Spiritualität des Hirten zu erinnern, aber nicht verstanden als Unterordnung, Unterlegenheit oder sogar Versklavung, sondern als ein Horchen. Ein „Horchen" nicht nur mit dem Ohr, nicht nur mit dem Verstand, sondern mit der ganzen Existenz, mit offenem Herzen, „in frommer Kontemplation des geistigen Geheimnisses des anderen Menschen" (Metropolit Antonio Bloom) ebenso, wie auch im Horchen auf Gott, der im anderen zu uns kommt. Wir betonen deshalb so sehr die Haltung des Gehorsams, weil sie in gewissem Sinne die Bedingung unseres Daseins für andere ist.

Der Gehorsam des Priesters im Rahmen seines Dienstes als Hirte konzentriert sich besonders auf zwei Punkte: Pfarrgmeinde und Bischof. Dies erfordert die Fähigkeit, auf die konkrete Wirklichkeit zu horchen, auf die Erwartungen und Wünsche der Menschen und der Mitbrüder im Priesteramt, und auf die Bedürfnisse der Kirchen einzugehen. Das setzt die Fähigkeit voraus, Kritik anzunehmen, Fehler zuzugeben und mit denen zusammenzuarbeiten, die um die Kirche besorgt sind. Gehorsam, erkannt als Horchen auf die Stimme des Herrn, erfordert von den Hirten selbst gegenseitige Offenheit, gegenseitiges Erläutern der Standpunkte, die Bereitschaft, einander mit Rat zu dienen sowie große Dialogfähigkeit, unabhängig davon, welche Schwierigkeiten sich daraus ergeben.

Ein wichtiger Aspekt der Spiritualität ist abschließend noch zu nennen: der Dienst an der Einheit. Er darf sich nicht allein auf die Anstrengung beschränken, den Menschen im Sakrament der Buße mit Gott zu versöhnen. Es geht in gleichem Maße um ein Engagement auf einer breiteren Ebene als der kirchlichen, nämlich um die Erfüllung einer kritischen Rolle in der Gesellschaft. In der gegebenen Situation des Entstehens und Reifens zahlreicher Parteien und politischer Gruppierungen nach so vielen Jahren totalitärer Regierungsform, angesichts der auftretenden Spaltungen, sollte der polnische Priester echte Grundlagen und Bedingungen des Dialogs schaffen können. Er sollte ein Brückenbauer über alle politischen Teilungen und unterschiedlichen Orientierungen hinweg sein. Er sollte deutlicher zum Zeugen moralischer Werte werden, die uns in einer Welle eines neuen Barbarentums, das momentan Polen kennzeichnet, abhanden gekommen sind: Der Mangel an Um-

gangsformen im gesellschaftlichen und politischen Leben, die Entgleisungen vieler unserer Politiker, die auf die Erniedrigung und Beschimpfung ideologischer Gegner zielen, sind deutliche Anzeichen dafür. Dies ist ein Bereich, der den entschlossenen Dienst des Priesters als Geistlicher und Zeuge Gottes fordert, dieses unaussprechlichen Geheimnisses, das sich selbst dem Menschen zuspricht, aus dem er lebt, von dem er geliebt wird und vor dem er bleibenden Wert hat.



Hans Schauder / Marcus Lefébure
LEBENSBERATUNG
Ein Weg zu Wandlung und Geborgenheit
260 Seiten, kartoniert, DM 28,–
Ein anthroposophischer Arzt und ein katholischer Mönch im Gespräch

Die Lebensberatung und das Urbild des menschlichen Gesprächs/Beziehung und Einsamkeit/Frau und Mann/Die Stufen des geistigen Pfades/Beratung und Kreativität/Persönlichkeit und Macht/Wachstum und Moralität/Sexualität und Meditation

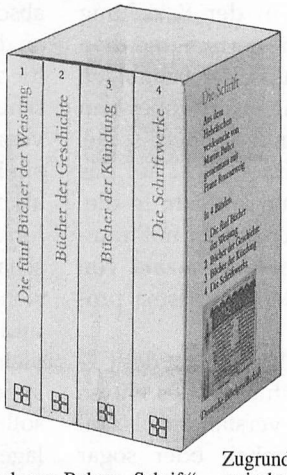
VERLAG AM GOETHEANUM

Die Schrift
Aus dem Hebräischen verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig

11,4 x 19 cm, 2688 Seiten, Paperback, 4 Bände in Buchkassette
ISBN 3-438-01491-2 ca. DM98,–
Erscheinungstermin: April 1992

Die Verdeutschung des Alten Testaments durch Martin Buber und Franz Rosenzweig ist eine sprachschöpferische Leistung, die sich nur mit der Bibelübersetzung Martin Luthers vergleichen läßt.

Hermann Hesse spricht dem Werk „den Rang einer wirklichen Nachschöpfung" zu.



Die 4 Bände von Bubers „Schrift" werden hier zum erstenmal als preisgünstige Paperbackausgabe in Buchkassette angeboten.

Zugrunde liegt der aktuelle, zwischen 1954 und 1962 neubearbeitete Text mit den letzten Änderungen Bubers in seinen Arbeitsexemplaren.

Auslieferung durch Österreichische Bibelgesellschaft – Fachbuchhandlung für Bibelausgaben
1070 Wien, Breite Gasse 8
(Ruf 0 22 2 / 93 82 40 - Fax: 0 22 2 / 93 42 39)

WILHELM ZAUNER

Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt

Pastoral ist heute längst nicht mehr bloß die Tätigkeit der Pastoren. Seelsorge umfaßt die Sorge um den ganzen Menschen, um die sozialen Beziehungen, um die ökonomischen und ökologischen Voraussetzungen des Lebens. Pastoral in diesem Sinn ist nur als Tätigkeit der ganzen Kirche und aller ihrer Mitglieder möglich. Im Bereich der Ökologie ist sogar eine „Koalition der Glaubenden und Nichtglaubenden" gefordert, wie der Pastoraltheologe an der Kath.-Theol. Fakultät Linz darstellt. (Redaktion).

Im Mai 1989 fand in Basel eine Europäische Ökumenische Versammlung über das Thema „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" statt. In der Einleitung zu den verabschiedeten Dokumenten heißt es:

„Wir sind zunehmend mit ineinander verflochtenen Problemen konfrontiert, die das Überleben der Menschheit gefährden. Zusammengenommen stellen sie eine globale Krise dar. Diese Probleme kann man unter den Begriffen Frieden, Gerechtigkeit und Umwelt betrachten. Die Einsicht wächst, daß sie eng zusammenhängen und dringend gelöst werden müssen. Wenn nicht bald tiefgreifende Veränderungen vorgenommen werden, wird sich diese Krise in den kommenden Jahren verschärfen. Was wir als Krise fürchten, wird für unsere Kinder und Enkel zu einer wirklichen Katastrophe."[1]

Im Zusammenhang mit dem Problemkreis Frieden, Gerechtigkeit und Umwelt tritt unweigerlich die Frage nach der Verantwortung auf. Dieses Wort gehört nicht zum begrifflichen Instrumentarium der Naturwissenschaft und Technik, sondern in den Bereich der Philosophie, der Anthropologie und der Theologie. Diese Wissenschaften haben aber ihre Auskünfte auf die heute gestellten Fragen nicht ohne weiteres parat. Die Problematik hat Dimensionen angenommen, für die der frühere Fragehorizont nicht ausreicht.[2] Ich beschränke mich hier auf den Bereich Umwelt und denke über „ökologische Verantwortung" nach. Viele neue und ungewohnte Fragen sind damit verbunden: Was ist hier mit Verantwortung gemeint? Wer ist Träger dieser Verantwortung? Wie weit reicht sie? Wer ruft in diese Verantwortung und kann sie daher einmahnen? Vor allem aber ist zu überlegen, wie ökologische Verantwortung wahrgenommen werden kann und unter welchen Voraussetzungen sich die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, durchsetzen lassen.

I. Zur Theorie der Verantwortung

1. Verantwortung ist eine Beziehung zwischen Personen

Verantwortung „bedeutet die Pflicht zu einem richtigen Handeln, für das Rechenschaft abzulegen ist".[3] Verantwortung beschreibt also eine Beziehung zwischen Personen. Sie kann nur durch Personen wahrgenommen werden, denn nur sie

1 Europäische Ökumenische Versammlung Basel, Dokument vom 20.Mai 1989, Einleitung.
2 Vgl. W. *Zauner*, Ökologie als ethische Herausforderung, in: Das Linzer Umweltsymposium 1990, 55-63; hier 57.
3 *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung*. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Köln 1985,26.

können zur Rechenschaft gezogen werden. Der jüdische Philosoph Hans Jonas hat eine Theorie der Verantwortung entwickelt, und zwar vor allem im Hinblick auf ethische Fragen im Bereich der technologischen Zivilisation.[4] Er schreibt: „Das Urbild aller Verantwortung ist die von Menschen für Menschen."[5] Nach Jonas ist also der Mensch nicht nur das Subjekt, sondern auch das Objekt der Verantwortung. Eine Verantwortung für die Natur und für die Umwelt sei nur insofern gegeben, als diese zu den Voraussetzungen für das Leben des Menschen gehören.

Nicht jeder vermag sich heute einer so radikal anthropozentrischen Konzeption anzuschließen, in der die Welt und das Weltall bloß als Bühne für den Menschen betrachtet werden. Manche argumentieren anders: Der Mensch ist in die gesamte Ordnung der Natur eingebunden und erkennt sie in ihren Grundzügen. Also ist er auch für die Erhaltung dieser Ordnung im ganzen, unabhängig von ihrer Bedeutung für den Menschen, verantwortlich. Hans Jonas selbst scheint seinen Grundsatz nicht ganz durchzuhalten, wenn er schreibt, es könne „gewiß auch Nichtlebendes zur Sache werden, um die es geht, und nicht einmal...im Dienste eines lebensfördernden Zwecks, sondern ganz um ihrer selbst willen."[6]

Kein Zweifel besteht jedoch über das Subjekt der Verantwortung. Es gehört zum Begriff „Person", daß sie zur Verantwortung fähig ist, denn nur eine Person kann Antwort geben und also ver-antworten. Jonas behauptet aber noch mehr als eine bloße Fähigkeit der Person zur Verantwortung: „Für irgendwen irgendwann irgendwelche Verantwortung *de facto* zu haben...gehört so untrennbar zum Sein des Menschen, wie daß er der Verantwortung generell fähig ist."[7] Der Mensch hat also nicht erst dann Verantwortung, wenn ihm eine solche übertragen wurde und wenn er sie übernommen hat, sondern er hat Verantwortung, weil er Person ist und somit objektiv in Beziehung zu anderen Personen steht.

2. Träger der ökologischen Verantwortung

Es geht hier nicht um eine theoretische Spekulation, sondern um die enormen Konsequenzen der Frage: Wer trägt die Verantwortung im Bereich Ökologie? Die evangelischen und katholischen Bischöfe Deutschlands erklären: „Die Frage nach dem Subjekt der Verantwortung, dem Verantwortungsträger, ist eine Schlüsselfrage für die Erhaltung der Erde und des Lebens."[8] Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich: Träger der Verantwortung ist der Mensch, ist jeder Mensch, wenn auch in verschiedenem Grad und auf unterschiedliche Weise.

Das ist jedoch keineswegs selbstverständlich. Es gab und gibt andere Positionen, etwa: Die *Natur* hat die Verantwortung für sich selbst. Sie hat die Kraft, sich zu regenerieren. „Zeit heilt alle Wunden"; man muß der Natur nur genug Zeit lassen, und sie repariert selber alle Schäden. – Es ist tatsächlich staunenswert, wie „die Natur" mit Katastrophen fertig wird: mit Waldbränden, Vulkanausbrüchen, Erdbeben, mit Trockenheit und Flutkatastrophen, mit Abgasen und Industrieunfällen. Wenn die Lebensbedingungen für eine Art extrem ungünstig werden, kommt es zu Mutationen. Wenn die Art ausstirbt, nehmen andere Arten den leergeworde-

4 *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, suhrkamp taschenbuch 1085, Frankfurt 1984.
5 *Jonas*, Verantwortung 184.
6 *Jonas*, Verantwortung 187.
7 *Jonas*, Verantwortung 185.
8 *Verantwortung* 25.

nen Platz ein. Das Leben geht weiter, das Leben ist stärker. Manche meinen, wir sollten uns nicht so wichtig machen mit unserer Verantwortung für die Natur; sie wisse sich zu helfen. – Dagegen ist zu sagen: Das ist ja gerade die Frage, ob sich heute die Natur noch helfen und regenerieren kann. Es könnte sein, daß wir Menschen die Natur in einen Zustand bringen, für dessen Bewältigung die in ihr grundgelegten Kräfte und Gesetzmäßigkeiten nicht ausreichen. Für diesen Zustand sind dann jedenfalls wir selbst verantwortlich und nicht die Natur.

Eine andere Position ist die: *Gott* trägt die Verantwortung für seine Welt. Er kann es sich als Schöpfer gar nicht leisten, sich seine Welt entscheidend stören oder gar zerstören zu lassen. Nicht wir Menschen können die Welt vernichten, sondern er selbst wird ihr ein Ende setzen, wann er will. Wenn er sich die Welt entwinden ließe, wäre er ein hilfloser, ein jämmerlicher Schöpfer, der an seinen Geschöpfen gescheitert ist. – Solche Argumentationen gibt es in manchen fundamentalistischen Kreisen. Ähnliche Einstellungen sind aber unterschwellig weit darüber hinaus verbreitet. Manchen sind die Probleme einfach zu groß geworden. Sie ziehen sich in eine esoterische religiöse Welt zurück oder flüchten gar in verschwiegene Zirkel, die sich mit okkulten Phänomenen befassen.

Bei allem Verständnis für die persönliche Not, die hinter einem solchen Verhalten stehen mag: Gott kann weder auf magische Weise beeinflußt, noch in das rechtliche, politische und ökologische System einbezogen werden, in dem wir leben und uns zu verantworten haben. Selbst Hiob sagt in seiner Not zu Gott: „Du bist kein Mensch wie ich, zu dem ich sagen könnte: Gehen wir doch zusammen zum Gericht! – Ach, gäbe es doch einen Richter zwischen dir und mir! Doch so ist es nicht um mich bestellt" (Hiob 9,32-35).

Religiöse Menschen werden manchmal verdächtigt, im Blick auf den Himmel die Erde zu vergessen und vor lauter Sorge um das Leben *nach* dem Tod das leidenschaftliche Interesse am Leben *vor* dem Tod nicht aufzubringen. Das war das tragische Mißverständnis von Karl Marx und Friedrich Engels: Mit religiösen Menschen lasse sich keine neue und bessere Wirtschafts- und Sozialordnung, keine neue Gesellschaft aufbauen, weil sie nicht ernsthaft genug diese Welt im Sinn hätten. Daher sei der Atheismus eine unabdingbare Voraussetzung ihres Systems. – Auch Heinrich Heine teilte die Meinung, daß religiöse Menschen nur daran interessiert seien, wie sie es sich im Jenseits richten könnten. Eines seiner bekanntesten Gedichte lautet:

Ein neues Lied, ein besseres Lied, o Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon das Himmelreich errichten.
Ja, Zuckererbsen für jedermann, sobald die Schoten platzen!
Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen.

Es ist sicher auch eine Schuld der Kirchen, aber auch der anderen Religionen, daß es ihnen nicht gelungen ist, schon damals deutlich genug zu erkennen und darzustellen, daß gerade durch die Religion der Mensch unweigerlich in seine Rolle als Träger der Verantwortung für die Mitmenschen und die Umwelt eingewiesen wird.

3. Die Reichweite der Verantwortung

„Bedingung von Verantwortung ist kausale Macht", schreibt Hans Jonas.[9] Das heißt: Jeder ist in dem Maß verantwortlich, als er Macht über den Zustand der Welt hat, als er große oder kleine Schäden

[9] *Jonas*, Verantwortung 172.

verursachen oder vermeiden kann. Eine *moralische* Verantwortung ist nur dann gegeben, wenn ein Schaden als Folge einer Handlung oder Unterlassung vorausgesehen und als solcher zugelassen oder gar gewollt wurde.

Es gibt aber auch eine *rechtliche* Verantwortung: Eltern haften für ihre Kinder, auch wenn sie an dem Schaden, den diese angerichtet haben, keine persönliche Schuld trifft. Der Inhaber eines Betriebes ist für Schäden, die durch seinen Betrieb entstehen, auch dann im Rahmen des Gesetzes verantwortlich und haftbar, wenn er keine moralische Schuld an diesen Schäden hat.

Auch die *politische* Verantwortung ist hier zu beachten. Sie meint die Tatsache, daß einer aufgrund einer politischen Position, die ihm Entscheidungsvollmacht einräumt, für die Schäden verantwortlich ist, die in seinem Entscheidungsbereich auftreten. Politische Verantwortung wird in dem Maß auch zu einer moralischen, als der Träger der Verantwortung einen Schaden vorausgesehen und zugelassen bzw. sogar gewollt hat.

Die rechtliche und die politische Verantwortung reichen also viel weiter als die moralische. Sie sind mit anderen Kriterien zu messen und haben andere Konsequenzen als die moralische Verantwortung. Es klingt immer ein wenig hilflos, wenn ein Entscheidungsträger im Bereich der Politik, der Wirtschaft oder Technik zur Verantwortung gezogen wird und dann erklärt, er habe ein reines Gewissen. Das ist eine Antwort auf die Frage nach seiner moralischen Verantwortung, die ja meist in diesem Zusammenhang gar nicht zur Debatte steht und auch nicht von politischen oder rechtlichen Instanzen beurteilt werden kann. Hier ist nur die Frage nach kausaler Macht gestellt, nach der objektiven Verursachung eines Schadens, auch wenn keine subjektive Schuld damit verbunden ist.

Ähnlich ist wohl auch die *ökologische* Verantwortung zu fassen. Wenn der Wald brennt, nützt es mir nichts, daß der Brandstifter ein reines Gewissen hat, weil er in seinem Unverstand gar nicht erfaßt hat, was er mit seinem kleinen Lagerfeuer anrichten kann. Er kommt in den Himmel, aber wir haben auf Erden den Brand zu löschen und den Brandstifter so weit als möglich zum Schadenersatz zu verhalten. Außerdem haben wir Maßnahmen zu ergreifen, daß nicht andere Waldgänger, denen ein ebenso reines Gewissen zuzutrauen ist, den nächsten Brand verursachen.

4. Die Begründung der Verantwortung

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß jegliche Verantwortung im Wesen der Person begründet ist und die Verantwortung des Menschen für den Menschen auch die Verantwortung für die ökologischen Lebensverhältnisse einschließt. Eine viel schwierigere Frage ist es, wie die Mitmenschen oder gar die kommenden Generationen ihre daraus sich ergebenden Rechte wahrnehmen oder einklagen können. Im eigenen Land ist das über die Gesetzgebung und Rechtsprechung möglich. Es ist aber schon schwer genug, auf dem Wege des internationalen Rechts andere Staaten gegebenenenfalls zur Setzung von Maßnahmen zu veranlassen, die Umweltschäden verhindern oder wiedergutmachen. Wie aber sollen die Menschen, die in hundert oder fünfhundert Jahren leben werden, die heutige Generation zur Rechenschaft ziehen? Schrumpft nicht die Rede von unserer Verantwortung für die kommenden Generationen, wenn uns diese doch nicht zur Rechenschaft ziehen können, zu einer hohlen Phrase?

Hier zeigt sich deutlich, daß ökologische Verantwortung einerseits die moralische, die rechtliche und die politische Verantwortung einschließt, andererseits sie aber

auch übersteigt. Sie ist auch mit den Kategorien herkömmlicher Ethik nicht ausreichend zu fassen. Der Tübinger Theologe Hans Küng fordert daher für die Bewältigung der Fragen, die heute der Menschheit aufgegeben sind, ein „Weltethos".[10] Er verlangt den Abschied von einer bloßen *Erfolgsethik*, „von einem Handeln, für das der Zweck alle Mittel heiligt und für das gut ist, was funktioniert, Profit, Macht oder Genuß bringt."[11] Küng hält aber ebenso eine bloße *Gesinnungsethik* für nicht zukunftsfähig, der es „nur um die reine innere Motivation des Handelnden geht, ohne sich um die Folgen einer Entscheidung oder Handlung, um die konkrete Situation, ihre Anforderungen und Auswirkungen zu kümmern."[12] Er weist darauf hin, daß schon der große Soziologe Max Weber im Revolutionswinter 1918/19 eine *Ethik der Verantwortung* vorgeschlagen habe, die eine Gesinnungsethik nicht verdrängen, sondern ergänzen soll: „Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den ‚Beruf zur Politik' haben kann", wie Max Weber schreibt.[13]

Die Verantwortungsethik erstreckt sich auch auf die Mitwelt, die Umwelt und die Nachwelt. Sie ist ein öffentliches Anliegen. Küng fordert zur Begründung und Durchsetzung des Weltethos eine „Koalition der Glaubenden und Nichtglaubenden", die Übernahme einer gemeinsamen Verantwortung in gegenseitigem Respekt.[14]

II. Zur Umsetzung ökologischer Verantwortung

Diese Überlegungen möchten davor bewahren, ökologische Verantwortung auf die Forderung nach der Schaffung geeigneter Gesetze, auf die Einhaltung gesetzlicher Normen sowie auf das persönliche Gewissen des Einzelnen zu reduzieren. Das alles reicht auch dann nicht, wenn dazu noch eine Verbeugung vor den Philosophen und das Wohlwollen gegenüber kirchlichen Interventionen kommen. Einschneidende Maßnahmen können wohl nur getroffen werden, wenn folgende Voraussetzungen gegeben sind:

1. Eine gemeinsame Überzeugung

Der Ministerpräsident in Sachsen, Prof. Kurt Biedenkopf, schreibt:

„Wo Menschen in Freiheit leben und die politische Macht von ihnen ausgeht, sind es letztlich nicht die politischen Entscheidungen, sondern die Überzeugungen der Menschen selbst, die das Handeln der Gesellschaft und des Staates und damit auch politisches Handeln inhaltlich bestimmen. Gegen Mehrheiten, die sich den Verpflichtungen gegenüber dem Nächsten, dem zukünftigen Leben und der Natur entziehen, ist Politik im freiheitlichen Rechtsstaat machtlos. Politik kann nicht bewirken, was die Menschen nicht selbst in ihrer Mehrheit wollen."[15]

Damit sind die Grenzen politischen Handelns auch im Bereich der Ökologie deutlich markiert. Die Möglichkeiten der Politik liegen in der Durchsetzung von Überzeugungen einer Mehrheit. Wo keine Überzeugungen vorhanden sind oder nur von Minderheiten vertreten werden, sind politische Maßnahmen nicht möglich und wirkungslos.

---

10 *H. Küng*, Projekt Weltethos, München 1990.
11 *Küng*, Weltethos 51.
12 *Küng*, Weltethos 51.
13 *M. Weber*, Politik als Beruf. Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1958, 559.
14 Vgl. *Küng*, Weltethos 58 – 62.
15 *K.H. Biedenkopf*, Realität und Vision, in: *M. Schibilsky/U. Schlüter/H.-G. Stobbe* (Hg.), Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung, Düsseldorf 1990, 55.

Wie können aber solche Überzeugungen gewonnen werden, wie kann die gemeinsame ökologische Verantwortung aller Menschen auch allen Menschen bewußt gemacht werden, und wer kann sie dazu verhalten, diese Verantwortung wirksam wahrzunehmen? Kurt Biedenkopf sagt als Politiker dazu:

„Es ist meine Überzeugung, daß die Politik unter Bedingungen des demokratischen Rechtsstaates ihre Aufgabe, ...die Schöpfung vor Zerstörung zu bewahren, nur erfüllen kann, wenn sie sich dabei auf die Kraft eines Glaubens stützen kann, der die Menschen selbst unwiderruflich zu solchem Tun und Handeln verpflichtet...Allein der Glaube der Menschen selbst und ihre Einsicht in die wahren Notwendigkeiten menschlicher Existenz besitzen jene, durch demokratische Entscheidungen nicht verfügbare Autorität, die der Politik das Fundament und die Kraft leihen können, den Erfordernissen der Gerechtigkeit und der Zukunftssicherung Geltung zu verschaffen gegenüber den Ansprüchen und Erwartungen an die Gegenwart. Ohne Bindung durch den Glauben ist unsere Gesellschaft nicht auf Dauer zukunftsfähig".[16]

Biedenkopf meint damit sicher nicht den Glauben einer bestimmten Religion, den er ja nicht voraussetzen kann, weil keine Religion ihren Glauben als den alleinigen durchsetzen oder der Staat den Glauben einer bestimmten Religion verordnen kann. Er meint wohl vielmehr genau das, was wir über ökologische Verantwortung gesagt haben: Eine mit dem Menschen als Person verbundene Verpflichtung, die zwar theologisch reflektiert und religiös vertieft werden kann, die aber auch aus der Anthropologie und aus einer Philosophie der menschlichen Person abgeleitet werden kann.[17] So wird auch die Forderung Hans Küngs nach einer „Koalition der Glaubenden und Nichtglaubenden" verständlich: Beide können sich in der Überzeugung einig sein, daß mit der Personalität des Menschen eine Verpflichtung verbunden ist, die vor jeder gesetzlichen Festlegung besteht, nämlich die Erde als Lebensraum für den Menschen zu erhalten.

2. *Freiwillige Begrenzung*

Die Wahrnehmung ökologischer Verantwortung ist nur durch eine freiwillige Begrenzung möglich, die alle Menschen gemeinsam auf sich nehmen. Die letzte der vier Kardinaltugenden, das Maß, erscheint so in einem neuen Licht, auch in ihrem Zusammenhang mit der Weisheit, von der Klaus Demmer schreibt: „Sie verweist auf die eigene Endlichkeit und schenkt die Fähigkeit, mit Grenzen zu leben. Selbstbescheidung und Selbstrelativierung stehen im Gefolge. Man schöpft nicht alles Machbare bis an den Rand aus. Davon zeugen Konsumverzicht und hegender Umgang mit der anvertrauten Natur."[18]

Die modernen Industriedemokratien scheinen gegenwärtig noch große Schwierigkeiten zu haben, sich innerhalb der Grenzen einzurichten, die durch die heutige Einsicht in ökologische Zusammenhänge gezogen sind. Über die Folgen dieser Unfähigkeit sagt Biedenkopf:

„Letztlich lassen sie sich in der Feststellung zusammenfassen, daß unsere gegenwärtige europäische, politische und industrielle Kultur den Menschen zwar Freiheit und den demokratischen Rechtsstaat sichern und einen historisch einmaligen Wohlstand bescheren können, diese die Errungenschaften aber mit Zukunftsverzehr und damit Zukunftsunfähigkeit bezahlen."[19]

---

16 *Biedenkopf*, Realität und Vision 55-56.

17 Zur theologischen Begründung ökologischer Verantwortung liegt bereits eine umfangreiche Literatur vor. Der evangelische Theologe *J. Moltmann* hat sogar eine „Ökologische Schöpfungslehre" entwickelt: Gott in der Schöpfung, München 1985; Gerechtigkeit schafft Zukunft, München 1989. – Vgl. auch die Literatur bei *Zauner*, Ökologische Verantwortung 62-63.

18 *K. Demmer*, Stichwort „Maß", in: *Chr. Schültz* (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988, 843. – Vgl. auch *J. Pieper*, Zucht und Maß, München' 1955.

19 *Biedenkopf*, Realität und Vision 56-57.

Als Ursachen für dieses Dilemma nennt er den Widerspruch zwischen einer auf Wachstum der Wirtschaft gerichteten Politik und den zunehmenden Schwierigkeiten, die Folgen des Wirtschaftswachstums zu bewältigen. Seit dem 19.Jh. hat sich das naturwissenschaftliche Wissen und das technische Können geradezu nach exponentiellen Funktionen vermehrt. Das führt zu einer gigantisch wachsenden Inanspruchnahme materieller Ressourcen. Es kommt zu einer Umkehr des Verhältnisses von Bedürfnis und Befriedigung: Die Bedürfnisse müssen gesteigert werden, um die wirtschaftlichen Aktivitäten aufrechterhalten zu können. Die Wirtschaft muß wachsen, um die Arbeitsplätze und das Einkommen zu sichern. Das Tempo der Produktion wird nicht durch die Bedürfnisse der Menschen bestimmt, sondern durch die technisch-naturwissenschaftlichen Entwicklungen, und diese gehen immer rascher vor sich.

3. Erkenntnis der Evidenz der Bedrohung

Angesichts der geschilderten Entwicklungen, die noch dazu immer rascher eskalieren, erhebt sich die Frage, ob die Vorstellung einer freiwilligen Selbstbegrenzung überhaupt realistisch und durchführbar ist. Muß nicht jeder Politiker und jeder Industrielle daran scheitern? Die Bevölkerung verlangt von ihnen zwar einen wirksamen Schutz der Umwelt; sie fordert reine Luft, klares Wasser und gesunde Wälder. Sie ist aber noch nicht bereit, dafür wirklich einschneidende Begrenzungen des Wohlstands und des Lebenskomforts hinzunehmen. Eine Umstellung des gesamten wirtschaftlichen und politischen Systems würde einen Bewußtseinswandel voraussetzen, der einer kopernikanischen Wende gleichkäme.

Kopernikus konnte einen der größten je in der Erkenntnis der Naturvorgänge gemachten Schritte noch durch ein Buch bewirken: *„De revolutionibus orbium coelestium libri VI"*. Der Sprung, den die Menschheit heute zu machen hat, kann unmöglich durch die Bücher einiger Philosophen, durch die Vorträge von Theologen, durch Papstworte oder durch Bemühungen im Schulunterricht allein bewirkt werden. „Die Stimme der Vernunft ist leise", sagt Sigmund Freud. Es scheint, daß alle Impulse und Imperative zu ökologischer Verantwortung, von wem immer sie kommen und so richtig sie sein mögen, noch weitgehend wirkungslos bleiben. Gewiß, das ökologische Bewußtsein ist in letzter Zeit angestiegen. Es hat jedoch noch nicht jene Schubkraft erreicht, die zu einer Bereitschaft der ganzen Bevölkerung führt, einschneidende Begrenzungen des gegenwärtigen Lebensstandards und des Lebenskomforts der Industrienationen hinzunehmen.

Es könnte sein, daß einmal ein gewaltiger Schock alle Menschen erfaßt: Das plötzliche Erkennen der Evidenz unserer Bedrohung. Es ist zu hoffen, daß uns ein solcher Schock dann nicht die letzte Handlungsfähigkeit raubt. Noch scheint uns eine Spanne Zeit gegeben zu sein, ehe das ökologische Gleichgewicht kippt. Wenn es uns gelingt, diese Spanne zu nützen und eine Weltkatastrophe zu verhindern, wird es das Verdienst jener Menschen sein, die sich heute zur Verantwortung rufen lassen.

CLAUS-PETER MÄRZ

Zur Aktualität des Hebräerbriefes

Auf der Suche nach Wegweisung aus dem NT für die Kirche von heute würden wohl viele nicht unbedingt zum Hebräerbrief greifen. Der Neutestamentler und Rektor des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt zeigt, daß gerade diese Mahnrede in eine Situation hineingesprochen ist, die der heutigen gleicht: Der Glaube verliert an Kraft, die Kirchenbindung läßt nach, die Realitäten dieser Welt verdecken die Wirklichkeit Gottes. Der Hebräerbrief setzt nicht auf Gehorsam und Kirchendisziplin, sondern auf Integration des Glaubensinhalts, auf die Überzeugung von der Heilswirksamkeit des Weges Christi, auf mystagogische Hinführung zu einem Leben aus dem Glauben.* (Redaktion)

„Der Hebräerbrief . . . hat in der heutigen kirchlichen Praxis keine besonders hervorragende Stellung . . . Predigttexte aus ihm sind relativ selten . . . vollends der Schulunterricht kann vom Hebräerbrief wenig Gebrauch machen . . . Es ist zuviel Theologie, zuviel umständliche Beweisführung, zuviel altertümliches Denken in diesem Schreiben . . ." – so urteilt H. Windisch 1913 im Vorwort zur ersten Auflage seines Hebräerbriefkommentares.[1]

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als habe Windischs Urteil in den letzten 77 Jahren nichts an Aktualität verloren: Noch immer empfindet man landläufig den Hebräerbrief als „Außenseiter" unter den Schriften des NT, noch immer wird der Theologie des Schreibens „Fremdheit", „Unzugänglichkeit", ja „Unnahbarkeit" bescheinigt, noch immer ist seine kirchenpraktische Bedeutung außerordentlich gering. Gewandelt aber hat sich seit Windischs Zeiten das theologische Grundverständnis des Hebräerbriefes, und dadurch hat dieser auch über die spezielle exegetische Forschung hinaus wieder neu an Bedeutung und Aktualität gewonnen.

Angestoßen wurde dieser Verstehenswandel v. a. durch die Erkenntnis, daß es sich beim Hebräerbrief um ein seelsorgliches Schreiben handelt und die für den modernen Leser so fremdartige Spekulation von paränetischem Interesse bestimmt ist: Sie will verunsicherte Christen trösten, ermutigen, mahnen und geistlich aufrichten. Liest man den Hebräerbrief von dieser theologischen Grundintention her, dann zeigen sich in der Tat eine Vielzahl hochaktueller hermeneutischer Bezüge: Es wird deutlich, daß sich der Verfasser entschieden einer tödlichen Glaubensmüdigkeit in den Gemeinden des ausgehenden 1. Jh. entgegenstellt und schärfer als andere Autoren des NT die geistlichen Wurzeln für den stillschweigenden Rückzug vieler Christen aus dem Gemeindeleben diagnostiziert. Wir treffen auf einen frühchristlichen Theologen, der klarsichtig erkennt, daß äußere Mahnung und Kirchenzucht allein der Krise nicht

* Rektoratsrede zur Albertus-Magnus-Akademie des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt am 15. 11. 1990. Die Vortragsfassung wurde für den Druck beibehalten. Für Einzelfragen sei verwiesen auf die kurze Auslegung des Hebräerbriefs: *C.-P. März*, Der Hebräerbrief (Neue Echterbibel 16), Würzburg 2. Aufl., 1990. Weitere Hinweise zur Pragmatik des Hebräerbriefs bietet unsere Studie „Vom Trost der Theologie", die 1992 in der Festschrift zum Erfurter Universitätsjubiläum erscheinen soll.

1 *H. Windisch*, Der Hebräerbrief (HNT IV. 3), Tübingen 1913, III.

Einhalt gebieten werden können, und deshalb die theologische Reflexion als eine den Glauben von innen her befestigende geistige Kraft ins Feld führt.

Daß der Hebräerbrief bei einem solchem Verständnis in bestimmten Situationen auch unmittelbar kirchen-praktische Bedeutung erlangen kann, zeigt beispielhaft nach wie vor Ernst Käsemanns Monographie „Das wandernde Gottesvolk".[2] Konzipiert in den Jahren 1936–1938, den unaufhaltsamen Aufstieg des Nationalsozialismus vor Augen, zuerst niedergeschrieben in einer vierwöchigen Untersuchungshaft – interpretierte dieses Buch den Hebräerbrief hintergründig auch als Mahnung an die Kirche in Deutschland: Als Trostwort an die Gemeinden, das sie ermuntern sollte, in Geduld und starkem Glauben den Weg „durch die endlose Wüste der Tyrannei" fortzusetzen.[3] Auch wenn Käsemanns spezieller exegetischer Ansatz zum Hebräerbrief heute nicht mehr in allem Zustimmung findet, mustergültig bleibt seine Arbeit darin, daß er den Hebräerbrief entschieden von seiner seelsorglichen Ausrichtung her gelesen und so als „Mahn- und Trostbuch" für das Gottesvolk auf der „Glaubenswanderschaft" verstanden hat.

Unsere Überlegungen möchten bei dieser Frage nach der Intention des Hebräerbriefs ansetzen – mehr noch: sie möchten sich ausschließlich auf diese Frage konzentrieren. Das heißt, es soll uns nicht um eine Darstellung der Theologie des Hebräerbriefs gehen, sondern um die Situation, aus der diese Theologie herausgewachsen ist, und um die Wirkung, die der Verfasser mit ihr bei seinen Lesern zu erzielen sucht.

1. Was ist der Hebräerbrief?

Die Frage, was der Hebräerbrief eigentlich sei, mag auf den ersten Blick müßig erscheinen, sie hat gleichwohl entscheidende Bedeutung für das rechte Verständnis der Intention des Verfassers. Schon eine nur oberflächliche Durchsicht des Textes läßt erkennen, daß jene Schrift, die wir unter dem Namen „Hebräer*brief*" kennen, keinesfalls ein wirklicher Brief ist: Das Schreiben beginnt ohne jede Anrede und ohne die in der Antike übliche Briefeinleitung; es wirkt über weite Strecken hin eher wie eine theologische Abhandlung und läßt kaum das Bemühen um briefliche Korrespondenz erkennen; der Verfasser selbst bezeichnet seine Schrift in 13, 22 denn auch ausdrücklich als „Mahn*rede*" und bittet die Gemeinde, seine Ausführungen anzunehmen.

Ein wirklicher Brief also ist unser Schreiben nicht, eher schon eine Rede, die schriftlich niedergelegt und dafür konzipiert worden ist, daß sie in der Gemeindeversammlung verlesen und bedacht werden soll.

Die neuere Exegese betrachtet den Hebräerbrief denn auch zumeist als „Homilie" oder als „Predigt": H. Thyen vermutet, daß es sich beim Hebräerbrief um das „einzige Beispiel einer vollkommen erhaltenen Homilie . . ." aus neutestamentlicher Zeit handle;[4] F.-J. Schierse spricht von einer „schriftlich niedergelegten Homilie" und bezeichnet den Hebräerbrief als die „erste liturgische Predigt";[5] E. Gräßer sieht in der Bezeichnung „zugesandte Predigt" am ehesten eine angemessene Beschreibung der literarischen Art des Hebräerbriefs.[6]

Wenn aber der Verfasser im Hebräerbrief

---

2 *E. Käsemann*, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (FRLANT NF 37), Göttingen [4]1961 (1. Aufl. 1939).

3 Vgl. *E. Gräßer*, Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes: ZNW 77 (1986) 160–179, bes, 160f.

4 *H. Thyen*, Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie (FRLANT 65), Göttingen 1956, 106.

5 *F.-J. Schierse*, Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundlage des Hebräerbriefes (MThS. H 9), München 1955, 206.

6 *E. Gräßer*, An die Hebräer (Hebr 1–6) (EKK XVII/1), Zürich–Neukirchen–Vluyn 1990, 15.

seine weitausholenden christologischen Entfaltungen in die Gestalt einer „Homilie" faßt, und wenn er durch diese Formgebung das Schreiben ganz bewußt auf die Gemeindeversammlung hin orientiert, dann sagt dies bereits etwas über sein Selbstverständnis als Theologe: Er betreibt Theologie nicht, wie man ihm bisweilen vorgeworfen hat, um ihrer selbst willen, sondern als konkrete Anrede an eine Gemeinde. Er versteht Theologie nicht als in sich geschlossenes und nach allen Seiten hin abgesichertes System, sondern als geistliches Mitdenken mit einer verunsicherten und durch eigene Glaubensmüdigkeit bedrohten christlichen Gemeinschaft. Ja, man gewinnt bei näherer Betrachtung der Anlage seines Schreibens sogar „den Eindruck, daß er in dem sorgenden Sich-Mühen um die Gemeinde seine eigene theologische Erkenntnis erweitert und vertieft hat."[7]

Der Hebräerbrief versteht sich also nicht – wie man angesichts der kulttheologischen Spekulationen vermuten könnte – als theologisch-systematisches Denkspiel, sondern als Theologie im „Ernstfall", die sich als Homilie direkt vor der Not des angefochtenen Glaubens als Trost bewähren muß – und die gerade unter dem Druck dieser Not auch wirklich zu ihrem Thema findet.

2. An wen richtet sich der Hebräerbrief?

Der Hebräerbrief präsentiert sich als Schreiben an eine einzelne Gemeinde bzw. als Mahnwort an eine Teilgemeinde. Gibt der Verfasser auch kaum Auskünfte über deren äußere Identität, so spricht er um so deutlicher von deren innerer Verfassung. Er konstatiert bei seinen Lesern eine bedenkliche Glaubensschwäche, beschreibt ihren Glaubensstand im Bild der totalen Erschöpfung (12, 12–17), warnt davor, die gewonnene Zuversicht achtlos beiseite zu werfen (10, 35) und schließt offenbar die Möglichkeit des allmählichen und unmerklichen Abfalls einzelner Gemeindeglieder nicht mehr völlig aus (3, 7–4. 13; 6, 4–12; 10, 26–31). Zwar gibt es in der Gemeinde eine sehr lebendige Liebestätigkeit, doch mangelt es an der inneren Gewißheit und Hoffnung, durch die jede Liebestätigkeit erst ihre christliche Begründung erfährt (6, 7–12).

Es scheint, daß für einen Teil der Adressaten die im Bekenntnis ausgesprochene Wirklichkeit der Herrschaft Christi durch das übermächtige „Gewicht" der sichtbaren Welt geradezu erdrückt wird. Der erhöhte Herr wird nicht mehr als lebendige Wirklichkeit erfahren, die Gewißheit der eigenen Vollendung verblaßt (2, 5–9; 10, 32–39). Der Verfasser sieht deshalb diese Krise nicht als partielles Phänomen, sondern als eine den Glauben im Kern bedrohende „geistliche Krankheit" an, die von innen her alle Bereiche des christlichen Lebens schwächt: „. . . es handelt sich . . . um eine Art Anämie, um ‚Auszehrung', um einen chronischen Schwächezustand, der dann freilich den Organismus für jede Art von Infektion besonders anfällig macht."[8]

Faßbar wird diese „Auszehrung" des Glaubens sowohl in ausgesprochenen Rückzugs- und Auflösungserscheinungen als auch in fraglosem Festhalten an bestimmten Formeln und Riten. So konstatiert der Verfasser bei den Adressaten einerseits eine ausgesprochene Leidensscheu, die sie im Widerstand gegen die Sünde kraftlos werden läßt (12, 1–3. 4–12); er kritisiert den lautlosen Rückzug einzelner Gemeindeglieder aus den Gemeindeversammlungen (10, 25) und verweist auf

---

[7] *O. Kuss*, Der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger, in: ders., Auslegung und Verkündigung I, Regensburg 1963, 329–358, hier: 331.

[8] Ebd. 333.

ihre innere Labilität und einen fundamentalen Vertrauensschwund. Andererseits aber vermerkt er auch eine Flucht in massiven Sakramentalismus, der den eucharistischen Gaben fast magische Bedeutung zumißt (13, 7–17) und geißelt ein blindes Festhalten an den Einzelsätzen des Anfangsbekenntnisses (5, 11–6, 3).

Dabei ist dieses Nachlassen der Hoffnung ganz offensichtlich nicht durch äußere Bedrängung hervorgerufen, sondern scheint eher mit dem Nachlassen des äußeren Drucks zu tun zu haben. Zumindest räumt der Verfasser ein, daß die Adressaten in Zeiten der Bedrängnis keine Probleme mit ihrer inneren Identität hatten, sondern sich gegen den äußeren Zugriff mit einem beispielhaften Zeugnis an Gemeinschaftsgeist und Hoffnung zur Wehr setzten (10, 32 ff): Sie ließen sich ihren äußeren Besitz nehmen, um den inneren nicht zu verlieren; sie solidarisierten sich mit den um des Glaubens willen Gefangenen und hielten in innerer Gewißheit der Bedrängnis stand; sie setzten so in harten Zeiten ein Zeugnis der inneren Glaubensfestigkeit, das an jene großen Zeugen der Vorzeit erinnerte, von denen der Verfasser in Kap. 11 spricht. Doch das Ende der äußeren Bedrängnisse ließ ganz offensichtlich auch die innere Widerstandskraft erlahmen und führte nicht zu einer neuen Freiheit der Hoffnung, sondern Zug um Zug zu jenem geistig-geistlichen Rückzug, den der Verfasser bei den Adressaten beklagt. So bedürfen sie in der Tat einer Hilfe, die nicht nur die Symptome kuriert, sondern auf die Stabilisierung des Glaubensstandes insgesamt zielt.

3. Wer spricht im Hebräerbrief?

Kaum eine Schrift des NT ist mit so vielen unterschiedlichen Verfassern in Verbindung gebracht worden wie der Hebräerbrief. Man hat ihn im Verlauf der bisherigen Auslegungsgeschichte zumeist Paulus, aber auch Barnabas, Petrus, Lukas, Clemens Romanus, Silvanus, Philippus, Priszilla, Apollos, Judas, Ariston und Timotheus zugeordnet. Josephine M. Ford meinte neuerdings sogar nachweisen zu können, daß Maria, die Mutter Jesu, den Hebräerbrief abgefaßt habe.[9]

Erscheint es auch angesichts dieser Liste von Namen ziemlich aussichtslos, die Identität des Verfassers zu bestimmen, so ist es doch von großem Interesse, welchen Status wir für ihn vermuten dürfen und in welcher Rolle er sich in die Kommunikation mit den Adressaten einbringt: Er präsentiert sich – Sprache und Kompositionsweise des Schreibens lassen daran keinen Zweifel – als hochgebildeter Christ der nachapostolischen Zeit, der mit der Septuaginta und ihrer Auslegung in der Synagoge ebenso vertraut ist wie mit jüdisch-hellenistischer Philosophie und Rhetorik; er setzt diese seine sprachlich-intellektuellen Möglichkeiten auch sehr bewußt für die Argumentation ein. Er kann gegenüber den Adressaten erhebliche, freilich auch nicht unbegrenze Autorität beanspruchen (13, 23), führt diese aber nicht auf die Ausübung eines kirchlichen Leitungsamtes, sondern auf die theologische Stringenz seiner Beweisführung zurück. Da er diese aber nicht als freie theologische Spekulation, sondern als Schriftauslegung versteht, leitet er die Autorität seiner Mahnung letztlich aus der Autorität der Schrift (Septuaginta) ab. Er erscheint als ausgesprochener Septuaginta-Theologe, der mit allen ihm zu Gebote stehenden hermeneutischen Mitteln die Bibel der jüdisch-hellenistischen Synagoge als Christuszeugnis ins Spiel bringen und so das Christusbekenntnis neu aktualisieren will.

---

[9] Vgl. etwa die Dokumentation der einzelnen Verfasserangaben bei *E. Gräßer*, Hebräerbrief aaO (Anm. 6) 21.

Diese, hier nur stichwortartig genannten Hinweise legen nahe, im Verfasser einen frühkirchlichen Lehrer zu sehen, der an der Schriftauslegung der Synagoge geschult, mit einer über seinen unmittelbaren Wirkungskreis hinausreichenden Ausstrahlung um eine theologische Bewältigung der epochalen Gaubenskrise der nachapostolischen Kirche bemüht ist.
Der Status des Verfassers als „Lehrer" macht verständlich, daß er die Glaubenskrise der Adressaten auf einen „Lehrnotstand" zurückführt und sie deshalb auch mit theologischen Mitteln zu überwinden sucht. Seiner Meinung nach sind die Adressaten, obwohl sie schon längere Zeit am christlichen Bekenntnis teilhaben, bei der inneren Aneignung des Glaubens in den „Anfangsgründen" steckengeblieben. Wie Kinder bedürfen sie bei der Glaubensunterweisung noch der „Milchnahrung", weil sie der festen „Erwachsenenkost" nicht fähig sind (5, 11f). Gerade dieser geistlich-theologische „Infantilismus" aber hat sie nach Meinung des Verfassers in diese bedrohliche innere Krise geführt und jenem erschreckenden Erlahmen der Hoffnung und des Vertrauens Raum gegeben (6, 11f). Ihr unreflektiertes und nur formales Festhalten am Anfangsbekenntnis und der Mangel an vertiefendem Glaubenswissen haben sie unsicher in Bezug auf ihre christliche Identität und unmündig gegenüber den drängenden Fragen der Zeit gemacht (5, 11f). Sie müssen durch eine weiterführende Reflexion des Christusgeschehens zu neuem Selbstbewußtsein als „Hörer des Wortes" geführt werden. Durch eingehende Auslegung der Schrift muß ihnen das noch unanschauliche Heil zumindest plausibel und damit dann doch wenigstens in gewisser Hinsicht „anschaulich" gemacht werden. Der Verfasser gehört somit durchaus in die Reihe jener Kirchenmänner am Ende des 1. Jh., die sich den krisenhaften Erscheinungen in den Gemeinden stellen und um „Programme" zu deren Bewältigung bemüht sind. Er ist in dieser Hinsicht mit Lukas, aber auch mit den Pastoralbriefen zu vergleichen. Freilich unterscheidet sich sein „Sanierungskonzept" auf sehr charakteristische Weise von dem, das in den genannten Schriften vorgetragen wird. Er setzt nicht so stark auf Kirchenzucht wie die Pastoralbriefe und ist nicht so sehr um den Aufweis der sicheren Tradition bemüht wie Lukas, sondern er setzt auf die den Glauben stärkende Kraft der Theologie. Gräßer formuliert treffend:

„Geschärfte theologische Denkanstrengung wird eingesetzt als Waffe gegen den kirchlichen Niedergang. Bessere Theologie und nichts als bessere Theologie! Ein denkwürdiger Vorgang, der seine Wirkungsgeschichte immer wieder neu vor sich hat."[10]

4. Was will der Hebräerbrief bewirken?

Soviel ist bislang deutlich geworden: Es geht dem Verfasser zwar auch um Mahnung und Zurechtweisung, zuerst aber geht es ihm um den Erweis der Gewißheit. Es geht ihm um „Trost", und er meint, diesen Trost in besonderer Weise durch Theologie bewirken zu können.
Damit aber stellt sich die Frage: Was muß das für eine Theologie sein, die solches vermag? Oder anders: Wie legt der Verfasser seinen theologischen Neuansatz an, daß er ihm zutraut, solchen Trost zu bewirken?
Bezüglich der Inhalte ist die Frage nach der Theologie des Hebräerbriefes ohne größere Schwierigkeiten zu beantworten:

„Es ist die Darstellung des christlichen Heils in der Form eines großartigen, Erde und Himmel umfassenden *Kultmysteriums*. Christus, der wahre Ho-

[10] Ebd. 27.

hepriester, bahnt sich durch seinen Tod den Weg in das ewige Heiligtum im Himmel. Er empfängt selbst die Initiation für diesen Kult und macht die Christen fähig, ihm, dem Vorläufer, zu folgen."[11]

Im Kern geht es der Theologie des Hebräerbriefes darum, das Heilswerk Jesu Christi im Bild des Rituals des jüdischen Versöhnungstages auszusagen und Christi Weg so als priesterlichen Sühnedienst zu deuten: Wie der Hohepriester am Versöhnungstag mit dem Blut des Opfertieres das Allerheiligste betrat und für das Volk Entsühnung erlangte, so ist Jesus mit seinem eigenen Blut in das wahre Heiligtum, den Himmel, eingetreten und hat so ein für allemal Entsühnung bewirkt.

Es bleibt aber die Frage: Was will der Verfasser mit diesem theologischen Entwurf bewirken? Wie meint er, mit diesem kulttheologischen Entwurf der Christologie Menschen im Glauben stärken zu können?

Mir scheint, daß es ihm v. a. um drei Aspekte geht: um *Integration* der Bekenntnisaussagen, um den Aufweis der *Heilswirksamkeit* des Weges Christi und um eine *mystagogische Einführung* in den Glauben. Wir wollen allen drei Aspekten kurz nachgehen.

a) Integration der Bekenntnisaussagen

Kennzeichen der durch Jesus Christus bewirkten eschatologischen Erfüllung ist für den Verfasser die Einheit: Wo vormals vielartig und vielfach durch die Propheten gesprochen wurde, steht nun das eine ein für allemal gültige Wort Gottes im Sohn (1, 1.2a); wo vormals mit vielen Opfern immer neu Heil und Entsühnung gesucht wurde, steht nun das eine eschatologische Sühnehandeln des Sohnes, das ein für allemal bleibend Entsühnung geschaffen hat (10, 11–19); wo vormals die Vielzahl der Priester nach der levitischen Priesterordnung stand, steht jetzt der eine eschatologische Hohepriester nach der Ordnung des Melchisedek (7, 23f). Es ist deutlich: Was vormals in vielerlei, vielartiger und deshalb auch vieldeutiger Weise gesagt und getan wurde, hat seine Erfüllung in dem einen eschatologischen Handeln Gottes im Sohn, das gerade deshalb, weil es das eine ist, auch als eschatologisches Handeln erkennbar ist.

Dem muß nach Meinung des Verfassers auch die Theologie durch den Aufweis der inneren Einheit des Bekenntnisses Rechnung tragen. Der kulttheologische Entwurf der Christologie bietet ihm zunächst einmal die Möglichkeit, diese Einheit des Bekenntnisses zum Ausdruck zu bringen: Er kann vom Erhöhten sprechen, ohne die bleibende Bedeutung der Erniedrigung aus dem Auge zu verlieren; er kann in der Anknüpfung an das Sühneritual des Jom Kippur Tod und Erhöhung Christi zu einer theologischen Sacheinheit zusammenbinden, er kann den Weg der Christen eng mit dem Weg Christi zusammenführen. Sein am Kult des Alten Bundes anknüpfender theologischer Neuansatz dient somit dem Aufweis einer jetzt schon Himmel und Erde umspannenden Einheit, die im Heilswerk Jesu Christi begründet ist und auf die jede Bekenntnisaussage und jedes gottesdienstliche Handeln zurückgebunden werden muß.

Gerade dieses Bemühen, den Glauben auf die alles umfassende Einheit des Heilshandelns Gottes hin auszulegen, vermißt der Verfasser bei den Adressaten: Sie haben seiner Meinung nach von Jesus eben nur als dem Erhöhten gesprochen und deshalb die Bodenhaftung des „Bekenntnisses" aus dem Blick verloren; sie haben die Eucharistie wie ein hellenistisches Mysterienmahl gefeiert und dabei eben die übergreifende Wirklichkeit des

[11] *M. Dibelius*, Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief, in: ders., Botschaft und Geschichte II, Tübingen 1965, 160–176, hier: 163f.

Heilshandeln Christi ausgeblendet, die es repräsentiert; sie haben sich an die Einzelsätze des Anfangsbekenntnisses gehalten, sich aber nicht darum bemüht, diese auf dem Hintergrund des gesamten Heilswerkes Christi zu verstehen.
Es scheint, daß der Verfasser die Glaubensschwäche der Adressaten wesentlich auf diesen Mangel an theologischer Integration zurückführt: Nicht Irrlehren wirft er ihnen vor, sondern Einseitigkeit, Verabsolutierung einzelner Glaubenssätze, unverstandenen Vollzug des Glaubens. Der Neubeginn, den sein Schreiben den Adressaten anbietet, möchte diese Einheit des Handelns Gottes wieder neu zur Sprache bringen und in ein theologisches Denken einführen, das dem Aufweis dieser Einheit dient.

b) Heilswirksamkeit des Weges Christi

Mehr noch als auf Integration zielt der Verfasser mit dem kulttheologischen Entwurf des Heilswerkes Christi auf Soteriologie – also auf den Erweis der Heilswirksamkeit des Christusgeschehens. Denn seiner Meinung nach hat gerade das fehlende Bemühen um theologische Integration die Adressaten von Christus ohne Beziehung zum Menschen und seinem Heil sprechen lassen. Sie haben die Hoheit Christi bekannt, aber sich in seinen Weg nicht mehr einbezogen gewußt und die soteriologische Ausrichtung ihres Bekenntnisses vergessen. Sie bedürfen deshalb einer theologischen Unterweisung, die ihnen neu vor Augen führt, daß das, was sie von Christus aussagen, auch für sie selbst von Belang ist, und sie mit der Erhöhung Jesu Christi auch bekennen, daß der Weg zum Vater für sie selbst eröffnet ist.
Wenn somit der Hebräerbrief eine Neuinterpretation des Bekenntnisses bietet, dann heißt das nicht, daß er ein neues Bekenntnis sagen will. Der Verfasser möchte nur mit aller Entschiedenheit den Heilssinn dieses Bekenntnisses herausarbeiten und es so sagen, daß eine Gemeinde, die unter der Last der Glaubensmüdigkeit leidet, sich in den Worten des Bekenntnisses wieder neu des wirksamen Handelns Gottes vergewissern kann.
Bedenkt man, daß das Sühnegeschehen des Versöhnungstages (vgl. Lev 16) zumindest für das nachexilische Judentum zentrale Bedeutung besaß, dann wird verständlich, daß der Verfasser gerade auf dieses Ritual zurückgegriffen hat. Mit dem Verweis auf die Heilsvermittlung im Alten Bund soll dem antiken Leser auf eine seinem Denken gemäße Weise die wirksame Gründung des Heils in Jesus Christus vedeutlicht werden. Das Bild des Himmel und Erde umspannenden Kultes bindet die Menschen mit dem Handeln Christi zusammen, führt ihnen sinnenfällig vor Augen, daß die Zeit einer neuen Zugänglichkeit Gottes angebrochen ist und läßt sie im Bekenntnis zum Hohenpriester Jesus Christus immer auch davon reden, was sie selbst von Gott her sein dürfen und können.
In diesem Sinne schreibt etwa Hebräerbrief 4, 14ff vom „Haben" der Gemeinde:

> „Da wir also einen Hohenpriester haben, der die Himmel durchschritten hat, Jesus den Sohn Gottes, laßt uns festhalten am Bekenntnis. Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht Mitleid haben könnte mit unseren Schwachheiten, sondern einen, der in jeder Hinsicht versucht worden ist auf gleiche Weise (wie wir), ohne Sünde. So laßt uns also mit Zuversicht zum Thron der Gnade hinzutreten, damit wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe."

c) Mystagogische Einführung in den Glauben

Es geht dem Verfasser nicht nur darum, in einem großen Kultbild das Christusgeschehen als Himmel und Erde umspannendes Kultmysterium zu verdeutlichen. Er möchte die Gemeinde vielmehr in dieses Bild einbeziehen und so auch dem ein-

zelnen Christen ein neues Verständnis seines Handelns eröffnen. Die Gemeinde steht nicht außerhalb dieses großen endzeitlichen Kultmysteriums, sondern hat ihren unverzichtbaren Platz und ihre eigene liturgische „Rolle": das „Hinzutreten" zu Gott, zum Thron der Gnade oder zum Hohenpriester Jesus Christus.

Was aber ist mit diesem „Hinzutreten" zum Thron der Gnade gemeint? Zielt das Bild auf die Teilnahme an der Eucharistie? Auf mystische Erhebung, die das Ende jetzt schon vorwegnimmt? Hat der Verfasser ein nur innerliches Hinzutreten zum erhöhten Herrn im Blick?

Der Hebräerbrief läßt keinen Zweifel daran, daß dieses „Hinzutreten" zunächst einmal mit der Gemeinde zu tun hat:

„. . . in der gottesdienstlichen Versammlung partizipiert die irdische Gemeinde im eschatologischen Vorgriff . . . am himmlischen Kult . . . (12, 22). Hier hat sie darum auch ihren unerschütterlichen Hort zur ausdauernden Bewahrung der *stabilitas fidei*."[12]

Ebenso deutlich wird freilich, daß dieses „Hinzutreten" nicht in einer kultischen Sonderwelt, sondern „draußen vor dem Lager" (13, 12f), d. h. mitten in den alltäglichen Vollzügen geschieht: in Gastfreundschaft, Bruderliebe, Treue und Hilfeleistungen, aber auch im Bestehen von Erniedrigungserfahrungen, im Einsatz füreinander und im Ertragen von Leiden. Das ganze Leben der Gemeinde ist so als Teilnahme am eschatologischen Kult der Vollendung verstanden.

Der Hebräerbrief bietet somit gewissermaßen eine Form der Mystagogie, eine Einführung in ein neues Verständnis des Lebens, in dem der Christ alles Tun als Teilnahme am großen endzeitlichen Kult begreifen und sich selbst als einen im „Hinzutreten" zu Gott Begriffenen verstehen soll. Wir begegnen einer Form von Theologie, die nicht im Bildlosen verharren kann und will, sondern dem Hörer bewußt Bilder an die Hand gibt, mit denen er sein Leben deuten und sich selber als einen verstehen kann, der in der Gemeinde bleibend in das große Himmel und Erde umfassende Heilsgeschehen einbezogen ist.

5. Abschließende Überlegungen

Wir sind im Hebräerbrief auf einen Theologen getroffen, der mit wachem Gespür in den Gemeinden des ausgehenden 1. Jh. eine lautlos um sich greifende Glaubensschwäche diagnostiziert, von der er nicht nur einzelne Bereiche des kirchlichen Lebens, sondern den Glauben in seinem Kern bedroht sieht. Gemeinden, die in der Bedrängung massivem äußerem Druck standgehalten haben, verlieren plötzlich ihre innere Stabilität und stehen hilflos vor neuen Problemen und Fragen. Er orientiert seine Schrift deshalb nicht auf spezielle pastorale Mahnungen, sondern bemüht sich um eine aufs Ganze zielende Ermutigung durch theologische Neuauslegung des Bekenntnisses. Er erweist sich bei diesem Bemühen als „Pastoral-Theologe" im besten Sinn des Wortes, insofern er durch diese Neuauslegung des Bekenntnisses die gläubige Identität seiner Hörer von innen her stärken will.

Ohne Zweifel ist der Hebräerbrief eine eigen geprägte, in manchen Bezügen sogar einseitige Stimme des NT (man vergleiche nur die Texte zur Unmöglichkeit der zweiten Bekehrung!). Bedeutsam aber ist sein Ansatz ohne Zweifel: bedeutsam auch für eine Kirche, die sich nach Zeiten äußerer Einschränkung plötzlich vor die Frage nach der inneren Begründung der Zuversicht gestellt ist, bedeutsam ist er vor allem auch für den Theologen, der fragt, wie er dem Glauben in diesem alle Dimensionen des Lebens durchdringenden Umbruch

[12] *E. Gräßer*, Der Glaube im Hebräerbrief (MThSt 2), Marburg 1965, 41.

zu dienen hat. Wichtiger als die inhaltlichen Ausformungen der Theologie des Hebräerbriefs werden ihm dabei dessen Grundintentionen sein müssen: Daß man nur dann wirklich am Bekenntnis festhalten kann, wenn man es neu sagt bzw. neu zu sagen vermag. Und: daß Theologie, wenn sie dem Volk Gottes wirklich „Trost" auf der Glaubenswanderschaft sein will, sich bei aller notwendigen Anstrengung des Begriffs doch immer als „geistliches Mitdenken" mit dem Schicksal von Menschen verstehen muß.

Dies wird auch heute mit *Integration* zu tun haben müssen und kaum durch eine Theologie geleistet werden können, die sich nur im Raum des speziellen Faches artikuliert und nur mühsam zu jener inneren Einheit des Heilsgeschehens findet, von der sie eigentlich bewegt ist.

Es wird auch heute auf eine Auslegung der Christologie als *Soteriologie* hinauslaufen müssen, die immer neu dabei ist, mit den Bildern und Verstehensvoraussetzungen unserer Zeit die Heilsbedeutung des christlichen Bekenntnisses auszusagen.

Es wird auch heute einer Theologie in Form der *Mystagogie* bedürfen, die nicht bildlos über das Heil redet und sich nicht ausschließlich im Begrifflichen bewegt, sondern tröstend in die wahre Dimension des Lebens einführt.

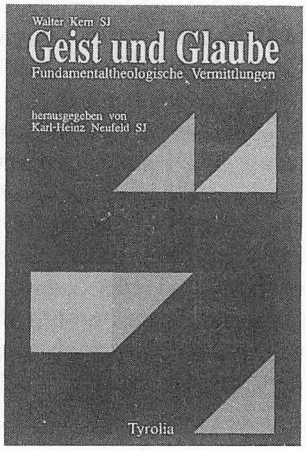


Wolfgang Klaghofer-Treitler
Gotteswort im Menschenwort
Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar.
472 Seiten, Broschur,
öS 580,–; DM 86,–
ISBN 3-7022-1837-8
Eine wissenschaftliche Gesamtdeutung des umfangreichen Werkes von Hans Urs von Balthasar.

Roland Faber
Freiheit, Theologie und Lehramt
Trinitätstheologische Grundlegungen und wissenschaftstheoretischer Ausblick.
112 Seiten, Broschur,
öS 128,–; DM 19,80
ISBN 3-7022-1838-6

Walter Kern SJ
Geist und Glaube
Fundamentaltheologische Vermittlungen zwischen Mensch und Offenbarung. Hrsg. Karl-Heinz Neufeld.
452 Seiten, Leinen mit SU,
öS 390,–; DM 58,–
ISBN 3-7022-1839-4
Eine Sammlung der wichtigsten und markantesten Beiträge Walter Kerns zu fundamentaltheologischen Themen.

NEU BEI TYROLIA



MANFRED SCHEUER

Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden

Verordnete Trauer und die Unfähigkeit zu trauern

Das Wort von der „Trauerarbeit" ist in vieler Munde. Bedenkjahre sind der Anlaß, um der Opfer des NS-Terrors oder der Kolonisation Amerikas zu gedenken. Diese befohlene Trauer scheint nicht immer zu greifen. Sie wird vielleicht noch als Pflichtübung absolviert. Im übrigen geht man zur Tagesordnung über. So kommt die Klage, daß die Menschen heute zu wenig betroffen sind von den Opfern, Unmenschlichkeiten und schrecklichen Genoziden.

Anderseits hat sich ein Chargon der „Betroffenheit" und des „Leidensdruckes" entwickelt. Will einer vernünftig argumentieren, wird ihm mit der Keule der Betroffenheit bedeutet, er könne doch nicht so kalt sein. Will einer ein Problem abwehren, heißt es: Da ist bei mir der Leidensdruck noch nicht gegeben. Trauer, Betroffenheit und Leidensdruck dienen nicht nur der Anteilnahme und der Solidarität, sondern auch den Strategien der Immunisierung eigener Interessen und der Distanzierung von Ansprüchen.

Zum einen gibt es eine Übersteigerung des Gefühls im Mitleid durch Verschmelzung mit dem anderen. Wenn einer einen anderen weinen sieht, bricht es aus ihm selbst heraus. Wenn einer einem Kranken beistehen soll, dann wird er selber krank. Wenn einer einen Sterbenden begleiten soll, dann „stirbt" er selber. Die Nähe wird zur Auflösung der Distanz in der totalen Identifizierung. Trauer und Anteilnahme werden durch Identifizierung ersetzt.

Zum anderen ist eine Abstumpfung neuen Typs zu bemerken. In den zwischenmenschlichen Bereichen merkt man zunehmend eine Teilnahmslosigkeit, eine Interesselosigkeit, Berührungstabus gegenüber allem, was nach Schmerz, Leid, Trauer, Krankheit, Alter und Tod riecht. Für Tränen, die geweint werden müßten, gibt es Tabletten. Gefühlsstimulierungen werden rein in den Konsumbereich verlagert. Diese Tabus und Immunisierungen haben ihren Preis. Die Unfähigkeit zu trauern (A. Mitscherlich) geht Hand in Hand mit dem Verlust an Sehnsucht und führt zur Reduktion des Menschen auf seine Bedürfnisse und Funktionen. Die Gesellschaft wird zur Erfolgs- und Siegergesellschaft, die in den menschlichen Kontakten verarmt. Letztlich wird die Verdrängung von Trauer mit einer „Entwirklichung" erkauft. Die Tiefen und Abgründe der Seele werden dann nicht mehr berührt, in oberflächlichen Beziehungen werden keine Spannungen mehr ausgehalten. Die Auswirkungen sind unterschiedlich: Selbstanklage, Aggression, das Gefühl, ständig Opfer zu sein, Narzißmus und Verleugnung von Schuld sind die eine Seite, die hedonistische Orientierung des „Schöner-Lebens" die andere. Zudem werden verzerrte Formen der „Apatheia" aus dem Schrank geholt. Eine falsche Indifferenz erklärt Leid, Mitleid und Trauer als Schwäche einer noch nicht zur Reife gelangten menschlichen Natur. Gnostische Tendenzen, wie z. T. in der Bewegung New Age, ordnen Leid und Mitleid den minderwertigen, unteren menschlichen Seelenschichten zu.

Ursachen der Traurigkeit

Für die Traurigkeit gibt es auch natürliche Ursachen: schlechte, dicke, dunstige oder nebelige Luft, beängstigende Landschaften (enge, dunkle Täler) und düstere Jahreszeiten (z. B. der Herbst) können melancholisch machen. Dunkle Räume oder ständige Nachtarbeit wirken sich auch auf die Stimmung der Seele aus. Ungeeignete oder schlechte Kost, ungeregelte Ernährung, übertriebenes Fasten oder maßloses Fressen machen sich nicht bloß im Magen bemerkbar. Auch der Mangel an Bewegung kann ein bleiernes Gewicht auf die Seele legen. Ein Chaos im Tagesablauf, Maßlosigkeit im Schlafen oder im Wachen machen den Menschen auf Dauer lustlos. Gift für den Körper und den Geist sind sowohl Trägheit als auch übermäßige Beschäftigung (Arbeitswut).

Traurigkeit kann auch der Nachgeschmack von Haltungen sein, in denen der Mensch seine Freiheit und sein Herz verkauft. Ehrgeiz und Durst nach Anerkennung werden zur Folter des Geistes, Geiz und Neid isolieren und wirken wie eine heimliche Pest, Überheblichkeit und Stolz fressen wie Motten die Seele auf. Die Sucht nach Erfahrung, das ungeordnete Nachgeben gegenüber Trieben und Leidenschaften, enden schon am nächsten Tag im Kater und führen auf Dauer zu Leere, Verbitterung und Verzweiflung. Der Kult des Habens und der Wille zur Macht lassen vereinsamen.

Ursache von Traurigkeit können auch materielle Armut und Mangel an lebensnotwendigen Gütern sein. Auch Vergeblichkeit der Arbeit, Enttäuschung und Erfolglosigkeit im Beruf, eine nicht erwiderte und nicht angenommene Liebe, ein Leben ohne Resonanz stehen an der Wurzel von Vereinsamung. Richtig froh kann nicht mehr werden, wer in ständiger Feindschaft mit anderen lebt, wer wie Kain Schuld auf sich geladen hat und diese unversöhnt verdrängt.

Ursache von Traurigkeit ist für viele der Tod von lieben Menschen. Augustinus schreibt in seinen „Bekenntnissen":

„Vom Schmerz darüber ward es finster in meinem Herzen, und was ich ansah, war alles nur Tod. Die Heimat war mir Qual, wunders unselig das Vaterhaus, und alles, was ich gemeinsam mit ihm erlebt hatte, war ohne ihn verwandelt zu grenzenloser Pein. Überall suchten ihn meine Augen, und er zeigte sich nicht. Und ich haßte es, weil es ihn nicht barg . . . Ich war mir selbst zur großen Frage geworden, und ich nahm meine Seele ins Verhör, warum sie traurig sei und mich so sehr verstöre, und sie wußte mir nichts zu sagen. Und wenn ich ihr sagte: ‚Hoffe auf Gott', so gab sie billig kein Gehör: denn wirklicher und besser war der Mensch, mit dem sie den Liebsten verloren hatte, als der Truggott, auf den zu bauen sie geheißen war. Einzig das Weinen war mir süß, und es war an meines Freundes Statt gefolgt als die Wonne meines Herzens."[1]

Gottgewollte Traurigkeit und Krankheit zum Tode

Jesus selbst ist kein Stoiker. Er weint über die Stadt Jerusalem, die nicht erkennt, was ihr Frieden bringt (Lk 19, 41). Der Tod des Lazarus und der Schmerz der Angehörigen über diesen Tod bringen ihn zum Weinen (Joh 11, 35). Im Angesicht des Todes wird Jesus von Furcht und Angst ergriffen. Seine Seele ist zu Tode betrübt (Mk 14, 34). Er preist die Trauernden selig (Mt 5, 4), schenkt ihnen seine Nähe und Zuwendung (Mt 9, 18–28) und hat Erbarmen (Mt 20, 29ff) und Mitleid (Mt 14,14) mit ihnen. Die Hungernden, Weinenden, Ausgestoßenen und Kranken haben bei ihm Platz.

Es gibt von Jesus her eine Traurigkeit, die von Gott kommt, die dem Leben und der Liebe nottut, es gibt die Gabe der Tränen, die befreien, einen Schmerz, der mit kei-

[1] *Augustinus*, Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, München 1955, IV, 4.

nem Vergnügen der Welt zu vertauschen ist. Es gibt eine „gottgewollte Traurigkeit", die zu Reue und Umkehr führt (2 Kor 7, 9), die dem guten Schmerz über die eigene Sünde entspringt (Lk 5, 8; Mt 26, 75; Lk 15, 22).

Gottgewollt können Trauer und Trostlosigkeit auch sein, wenn der Mensch auf die gute Selbstlosigkeit der Liebe hin gereift werden soll. Ignatius von Loyola sieht einen Grund für Trostlosigkeit, „um uns zu prüfen, für wieviel wir taugen und wieweit wir uns in seinem Dienst und Lobpreis ohne solchen Sold an Tröstungen länger einsetzen. Um uns Einsicht zu geben, . . . daß alles Gabe und Gnade Gottes ist"[2].

Gottgewollt sind Trauer und Trostlosigkeit, wenn sie der Solidarität und Anteilnahme mit anderen entspringen: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" (GS 1). Eine solche Trauer wurzelt nicht in narzißtischer Selbstverliebtheit; sie kommt aus dem Leiden an der Wirklichkeit, sie wurzelt in der Tiefe des Lebens und der Liebe.

Im Neuen Testament gibt es aber auch eine „weltliche Traurigkeit", die zum Tode führt (2 Kor 7, 10). So hält der reiche Jüngling die Spannung zwischen dem Anspruch Jesu und der Verlockung des Reichtums nicht aus und geht traurig weg (Mt 19, 22). Die Schwermut ist die Krankheit zum Tode, die im Angesicht Gottes das eigene Selbstsein nicht annehmen will.[3] Sie will den eigenen Untergang und hält es nicht aus, daß es anderen besser geht. So muß sie bestrebt sein, anderen die Freude zu vermiesen, zynisch jede Suche nach Sinn zu karikieren und andere zu entwurzeln bzw. zu zerstören.

Denn sie werden getröstet werden

Das Wort Trost hat einen ambivalenten Beigeschmack. Tröstung, Trost, trösten sind abgeschmackte Worte, die im rituellen Vokabular der Kirche zwar noch vorkommen, aber darin auch ghettoisiert sind. „Trostreiche Worte" – das klingt pathetisch und hat schon fast einen ironischen Klang. „Tröstliche Aussichten" meinen eher das Gegenteil, nämlich die Erwartung, daß etwas Schlimmes bevorsteht. Ursprünglich hatte diese Wortfamilie eine große Würde. Von der Wurzel her ist der Trost mit Vertrauen und Treue verwandt, Mut und Festigkeit gehören dazu. Durch die Religionskritik ist das Trösten unter Ideologieverdacht geraten. Für Heinrich Heine ist der Katholizismus eine Blüte der Verzweiflung: „Für Menschen, denen die Erde nichts mehr bietet, ward der Himmel erfunden . . . Heil einer Religion, die dem leidenden Menschengeschlecht in den bittern Kelch einige süße, einschläfernde Tropfen goß, geistiges Opium".[4] Bert Brecht warnt vor der Verführung: „Laßt euch nicht vertrösten! Ihr habt nicht zu viel Zeit! Laßt Moder den Erlösten! Das Leben ist am größten: Es steht nicht mehr bereit."[5] Diese Vertröstung, die seiner Meinung nach die Religion selbst ist, verführt zur Weltflucht statt zum Standhalten und zur Weltveränderung, sie lenkt in die Sackgasse der Regression. R. M. Rilke sieht die „Trostlosigkeit des christlichen Trostmarktes" darin, daß Schmerz, Trauer und Tod zu billig, zu leicht gesehen werden.[6] Erst die durchlit-

[2] *Ignatius von Loyola*, Die Exerzitien (übertragen von Hans Urs von Balthasar), Einsiedeln 1954, Nr. 322; vgl. auch *Ottmar Fuchs*, Art. Trösten/Trost, in: PLSp 1307–1315.

[3] *Sören Kierkegaard*, Die Krankheit zum Tode (Ges. Werke Abt. 24 und 25) Düsseldorf 1957; *Romano Guardini*, Vom Sinn der Schwermut, Mainz 1983.

[4] *Heinrich Heine*, Über Börne, in: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, hg. von E. Elster, Leipzig 1887–1890, Bd. 7, 116, zitiert nach: CGmG 37, 100.

[5] *Bert Brecht*, Gegen Verführung, in: Gesammelte Werke, Frankfurt a. M. 1967, zitiert nach: CGmG 37, 99.

tene Trauer, der ausgehaltene Schmerz, der durchlebte Tod würden in der Welt ein verläßliches Zuhause geben. Die Wahrheit des Schmerzes und des Todes darf nicht durch sakrale Lügen beschwichtigt, verschönt oder „behübscht" werden.

Spiritualität hat aus dieser Kritik einiges zu lernen: eine „geerdete" Frömmigkeit, die Gott auch in den Abgründen finden will, die keine Erfahrung überspringt und nichts ausblendet. Die Trauer des Hiob, dessen Existenz ein Chaos ist, dem jede soziale Kommunikation zerbrochen ist, ist besser als ein trügerischer Trost. Gegenüber den windigen Worten und dem leeren Gerede der Freunde, die leidige Tröster sind (16, 3), ist er vor Gott im Recht. Seine Trauer ist der Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit verpflichtet, sie wurzelt in der Würde des Leidens. Hiob hält aber vor Gott aus und klagt ihn als den ein, als der er sich erwiesen hat. Er fällt nicht aus dem Glauben heraus, ohne dabei in ideologischer Beschönigung und Oberflächlichkeit zu versanden.

Der Ansatz der Religionskritik ist hingegen gnaden- und gottlos und führt letztlich in eine Sackgasse. Übrig bleibt ein grimmig entschlossener Nihilismus, der sich selbst nicht aufgeben will. Intelligent wäre nur mehr die Verzweiflung. Es wäre fatal, wenn man – um auf die Kritik einzugehen – mit fliegenden Fahnen in das Lager der Religionskritik überwechselte und so den Trost aus dem Christentum wegrationalisierte. Weil in der Kirche den Trostbedürftigen der Trost aus Absicht oder auch aus Hilflosigkeit verweigert wurde, blüht der Ersatzmarkt. Die einen suchen den Trost für ihre innere Leere in einem Hedonismus, die anderen greifen zur Droge der Utopie. Jugendreligionen bieten Beheimatung und Trost, transzendentale Meditation u. ä. bieten sich an, um einer seelenlosen, versteinerten, bürokratischen und technisierten Welt ein Gegengewicht entgegenzusetzen.

Mit dem Trost steht und fällt ein Herzstück von Glaube, Spiritualität und Theologie.

Der Gott allen Trostes

Gott ist der Vater der Erbarmungen und der Gott allen Trostes (2 Kor 1, 3; Röm 15, 5), Jesus ist der Trost Israels (Lk 2, 25 f), der gesandt ist, die Niedergebeugten zu trösten (Mt 9, 2.22; 11, 28 ff; Lk 4, 18 ff). Von ihm strömt reichlicher, unvergänglicher Trost auf die mit ihm Leidenden nieder (2 Kor 1, 5; 2 Thess 2, 16). Jesus tröstet nicht von den Höhen des Olymps herab oder durch einen gewalttätigen Eingriff. Er steht nicht souverän über dem Leiden der Menschen. Sein Trost, die gelebte Zusage der Liebe Gottes, kosten ihn angesichts der Gewalt der Menschen das Leben. Der erhöhte Christus läßt die Seinen nicht als Waisen zurück, er sendet ihnen seinen Geist als Tröster (Joh 14, 16.26; 15, 26; 16, 7). Unter der Tröstung des Geistes wächst die Gemeinde heran (Apg 9, 13). Im Geiste Jesu wird den Christen die Gabe der Tröstung verliehen (Röm 12, 8), alle, die im Geist mit Christus verbunden sind, sollen einander trösten (Röm 1, 2). Gottes Selbstmitteilung und Trost schenken dem Menschen Freiheit und Vertrauen, er gibt dem Menschen Sinn und Richtung seines Lebens. Trost befähigt den Menschen, das Leben mit seinen Höhen und Tiefen, mit seiner Größe und mit seinem Elend, mit der Zerbrechlichkeit und mit seiner Fülle ohne Ausblendung des Bösen und der Schuld im Vertrauen und ohne Illusion anzunehmen, diesem Leben standzuhalten und es auch im Angesicht von Not, Verlust und Tod neu zu wagen. Christli-

[6] *Rainer Maria Rilke*, 10. Duineser Elegie (Werke in 6 Bänden, Bd. I. 2: Gedicht-Zyklen), Frankfurt a. M. 1957, 477f.

cher Trost als „Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe"[7] ist nicht vertröstend. Er befreit zu befreiendem Handeln und zu Veränderung und sucht die Verwirklichung von Humanität, Gerechtigkeit und Frieden. Er gibt aber auch Bestand in gegenwärtig unveränderbaren Situationen, er läßt beistehen, wo kein Erfolg mehr lockt, wo es im Leben nichts mehr zu hoffen gibt. Christlich ist weder die totale Macht, die alles Leid aus der Welt schaffen kann, noch die resignierende oder faule Ohnmacht.

Was tröstet?

Wie es natürliche Ursachen von Traurigkeit gibt, so auch natürliche Heilmittel. Thomas von Aquin stellt in der Summa Theologica eine „hochspekulative" Frage: Lassen sich Schmerz und Traurigkeit durch Schlaf und Bäder lindern? Seine Antwort lautet:

„Wie schon gesagt, steht die Traurigkeit ihrer Art nach der lebensvollen Bewegung des Leibes entgegen. Was daher die leibliche Natur in den erforderlichen Zustand lebensvoller Bewegung zurückversetzt, steht der Traurigkeit entgegen und lindert sie. Auch erzeugt es Lust, wenn durch derlei Heilmittel die Natur in ihren erforderlichen Zustand zurückgeführt wird. Dies nämlich ist es, was Lust erzeugt. Da nun alle Lust die Traurigkeit lindert, läßt sich folglich durch derlei leibliche Heilmittel die Traurigkeit lindern".[8]

Was ein Bad und ein Gesundheitsschlaf erreichen können, ist auf anderer Ebene manchmal einfach körperliche Bewegung: Im Wandern oder Laufen, Bergsteigen kann man Distanz zu Verkrampfungen finden, Aggressionen in den Boden stampfen, sich Probleme vom Leibe schwitzen, die Sinne läutern, Verstopfungen auflösen, die eigene Trägheit überwinden.

Ein altes Heilmittel, um ein betrübtes Gemüt aufzuhellen, um sich von eingefressenen Grübeleien abzulenken, ist die Musik. Schon David wird von Saul als Musiktherapeut engagiert. Sein Spiel vertreibt den bösen Geist vom König (1 Sam 16). Wein und Saitenspiel erfreuen das Herz (Jesus Sirach 40, 20).

Trösten können Bücher: Schon für das Volk Israel waren die Psalmen in geschichtlichen Katastrophen des Volkes wie auch in Krankheiten und Niederlagen einzelner ein Trostbuch. Die Heiligen Schriften haben tröstende Kraft. Sie erinnern an die Treue Gottes und an das Wirken Gottes mit dem Volk, sie schenken in Zeiten der Verzweiflung neue Hoffnung. „Tröstet, tröstet mein Volk" (Jes 40, 1). Warum haben Philosophie und Theologie so viel von ihrer tröstenden Kraft eingebüßt? Boethius (480–525) konnte im Kerker sich selbst zum Trost vor der Hinrichtung über den Trost der Philosophie schreiben. Haben nicht viele ihre Lieblingsbücher, zu denen sie in Zeiten der Trauer greifen? Montaigne schreibt:

„Meine Bücher stehen mir überall auf meinem Lebensweg zur Seite und reichen mir hilfreich die Hand; sie trösten mich im Alter und in der Einsamkeit; sie nehmen mir die Last der Langeweile ab, die sich einstellt, wenn man nichts mehr zu tun hat, und machen alles wieder gut, wenn ich mich über die Menschen, mit denen ich zusammenkomme, ärgern muß; beim Lesen merke ich die Schmerzen nicht"[9].

Vom Trost der Freundschaft weiß schon das Buch Jesus Sirach zu sagen: „Ein treuer Freund ist wie ein festes Zelt; wer einen solchen findet, hat einen Schatz gefunden . . . Das Leben ist geborgen bei einem treuen Freund" (6, 5–17). Carl Zuckmayer schreibt:

„Denke ich an die hellsten und an die schwärzesten Stunden in meinem Leben und im Leben

---

7 *Ignatius von Loyola*, Die Exerzitien Nr. 316.
8 *Thomas von Aquin*, Summa Theologica I–II 38, 5.
9 *Michel de Montaigne*, zitiert in: Was mich tröstet. Literaturalmanach 1988, hg. von Jochen Jung, Salzburg 1988, 114.

derer, die mir nahestanden, so ist die Freundschaft wie ein festes, sichtbar, unzerreißbares Band hindurchgeschlungen . . . In den Zeiten der Not wurde sie zu einem Anker, dem letzten, an dem man sich hielt, zur Lotsenschaft, manchmal zum Rettungsring, und immer, auch in Niederbrüchen, auch im Geschlagensein, blieb sie ein irdisches Fanal, ein Feuerschiff, ein Signal im Nebel"[10].

Trost, d. h. Ermutigung und Stärkung im Glauben ist für den Christen die Gemeinschaft: „Die leibliche Gegenwart anderer Christen ist dem Gläubigen eine Quelle unvergleichlicher Freude und Stärkung," schreibt Dietrich Bonhoeffer[11]. Freunde schenken einander Trost im Leid, wenn sie miteinander essen und trinken, wie dies z. B. beim Totenmahl der Fall ist. Trost ist für viele Christen auch die Verbundenheit mit den Heiligen, die in der Frömmigkeit des Volkes in spezifischen Situationen der Not und der Angst als wirkmächtig gelten (z. B. die 14 Nothelfer).

Was tröstet? Ignatius empfiehlt das Schauen auf Jesus Christus. Der Isenheimer Altar stand ursprünglich in einem Hospital für Sieche. Der Gekreuzigte als Aussätziger sollte denen Trost geben, die angesichts des Todes dahinvegetierten. Ist es ein Trost, daß Gott einer ist, der mit uns leidet, dem der Schmerz der Menschen nicht fremd ist, der selber die Verlassenheit durch Menschen und durch Gott verspürt? Im Todesblock in Auschwitz (Block 11) sind ein Gekreuzigter und eine Herz-Jesu-Figur in die Mauer gekritzelt. Das *Amt* des Auferstandenen ist es, zu trösten (Emmausjünger, Maria Magdalena).

Gottes Trost ist kein verfügbarer Vorrat. Wohl schenkt er sich sakramental in der Schöpfung, in kleinen Dingen, in Begegnungen, in Gemeinschaften, im Wort und in der Eucharistie. Die Treue und Liebe zu Gott in Solidarität mit den Menschen kann letztlich auch zum Entzug von Trost führen. Jesus selbst hat Gott um Gottes willen „gelassen" (Meister Eckehart): „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mt 27, 46). Auch der Auferstandene, dessen Grundaufgabe die Tröstung ist, entzieht sich jeder Fixierung auf eine bestimmte Form der Erfahrung und des Trostes: „Halte mich nicht fest" (Joh 20, 17). „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben" (Joh 20, 29). Liebe vollzieht sich nicht um einer Verzweckung, auch nicht um eines Trostes willen.

Und in der Trostlosigkeit?

In den Regeln zur Unterscheidung der Geister empfiehlt Ignatius, in Zeiten der Trostlosigkeit niemals eine Änderung zu treffen, sondern fest und beständig in den Vorsätzen und dem Entschluß zu stehen, in denen man an dem Tag stand, der solcher Trostlosigkeit vorausging. Wohl ist es „sehr von Nutzen, sich intensiv gegen die Trostlosigkeit selbst zu ändern" und zwar durch Gebet, Besinnung, Gewissenserforschung und Buße[12]. Außerdem empfiehlt Ignatius, alle natürlichen Möglichkeiten zu nutzen, um den Versuchungen und Bewegungen des Feindes zu widerstehen[13]. Dazu gehört die Kraft der Erinnerung, welche Dinge ins Gedächtnis ruft, die zu Gefallen, Fröhlichkeit und Freude bewegen. Auch die Wirkung der frischen Luft, von Helligkeit, Sonne und Wärme soll genutzt werden.

„Wer in Trostlosigkeit ist, mühe sich, in der Geduld auszuharren, die den Belästigungen entgegengesetzt ist, die ihm kommen: Und er denke, daß er rasch getröstet wird, und treffe Maßnahmen gegen diese Trostlosigkeit", sagt Ignatius[14].

---

[10] *Carl Zuckmayer*, Als wärs ein Stück von mir. Horen der Freundschaft, Hamburg 1969, 83f.
[11] *Dietrich Bonhoeffer*, Gemeinsames Leben, München 1979, 11.
[12] *Ignatius von Loyola*, Die Exerzitien 318.
[13] Ebd. 320.
[14] Ebd. 321.

ALFONS BENNING

Christsein im Alter

Kirche und alte Menschen – Eine neue Herausforderung

Legenden und Märchen enthalten oft in knapper, anschaulicher Sprache aus ungezählten Erfahrungen gewonnene Einsichten. Im *Märchen vom alten Mann*, das uns die Brüder Grimm aufgezeichnet haben, gibt der kleine Sohn seinen Eltern angesichts des hilfsbedürftigen Großvaters eine einprägsame Lehre. In diesem tiefsinnigen Märchen geht es um das *Miteinander von jung und alt*, ein Thema, das immer aktuell war und ist.

Wir sind Zeugen *tiefgreifender Veränderungen:* Das Leben der meisten Menschen dauert heute 30 bis 40 Jahre länger als um 1900. Der natürliche Aufbau unserer Gesellschaft wird immer stärker durch ältere Menschen geprägt. Nach seriösen Berechnungen werden um die Jahrtausendwende 30% der Gesamtbevölkerung Deutschlands älter als 60 Jahre sein. Immer mehr Menschen werden immer älter.

Kirche und Gesellschaft sind für die Sorgen und Probleme älterer Menschen in den letzten Jahren zunehmend sensibilisiert worden. Das ist schon von der Zahl her verständlich: Sind die älteren Mitchristen hier die tragende Schicht der ständigen Gottesdienstbesucher und aktiven Gemeindemitglieder, so bilden sie dort das Gewicht der demokratischen Wählerstimmen. Mit dem Ansteigen der Zahlen alter Menschen kommen auf Kirche und Gesellschaft ganz neue Fragen zu; es geht dabei nicht allein um die Pflegeversicherung.

Viele Menschen fragen sich inzwischen: Wozu überhaupt so alt werden? Was für einen Sinn hat es, so lange so alt zu sein? Daß das *„zweite Leben"* (gemeint ist das Alter) für viele zu einem bedrängenden Problem geworden ist, belegen zwei Phänomene, von denen uns die Soziologen berichten: Sie stellen zum einen eine *kopflose Flucht vor dem Älterwerden* fest, die sich in der westlichen Hemisphäre fast epidemieartig ausgebreitet hat. Zum anderen konzentriert sich das gesellschaftliche Leben zunehmend auf die *Mitte des Lebens*, während Jugend und Alter zu Randzonen des Lebens degradiert werden. Haben wir Christen, hat die Kirche diese Entwicklung mit all ihren Implikationen überhaupt wahrgenommen? Beginnt man daraus, zum Beispiel in der Altenseelsorge, Konsequenzen zu ziehen?

Ein Pfarrer, nach seiner Altenseelsorge befragt, bemerkte unlängst: Die Glaubenskrise unserer Zeit habe die alten Menschen seiner Pfarrei so gut wie nicht erreicht. Deren Glaube sei erprobt und unerschütterlich. – Es gibt sicherlich auch im Alter so etwas wie ein gesundes Beharrungsvermögen. Wer aber den wirklichen Kontakt zu älteren Mitchristen sucht, der wird bald etwas von ihrem *angefochtenen Glauben* und ihren *Zweifeln* erfahren, von ihrer Not, die sie mit dem Christsein im Alter tagtäglich haben. Sie fragen sich besorgt: Was gilt noch? Ist das noch der Glaube, mit dem wir aufgewachsen sind? Sie fragen sich auch: Wo ist denn dieser Gott, von dem die Theologen immerzu reden?

Solche und ähnliche Fragen werden gestellt auf dem Hintergrund einer im wesentlichen noch einheitlichen Glaubenserfahrung, einer Epoche der Normenklarheit und Werteverbindlichkeit, wie sie vor 30 bis 40 Jahren das Leben der meisten, nun alt gewordenen Menschen bestimmte. Für sie war die Welt eine im wesentlichen christlich geprägte; die in früher Jugend vermittelten Normen prägten ihr Leben. Und das soll nun heute alles nicht mehr

oder doch nur mit erheblichen Einschränkungen gelten?, so fragen sie. Oft verstehen sie Gott und die Welt nicht mehr.
Viele ältere Mitchristen treibt die Frage um, was sie denn in der *Erziehung ihrer Kinder*, die – nun erwachsen – den Kontakt zur Kirche völlig verloren haben, falsch gemacht haben. Sie leiden unter der religiösen Gleichgültigkeit ihrer Kinder. Oft sind es schwerste Vorwürfe, die ihr Leben zu verdüstern drohen. Die Ungeduld, die jung und alt oft miteinander haben, legt sich nicht selten lähmend auf die Beziehungen der Generationen zueinander. Die Generationenkonflikte nehmen im Alter nicht ab. Oft ist die Gesprächsgrundlage nicht mehr gegeben, weil man – von ganz verschiedenen Erfahrungshorizonten ausgehend – einander nicht mehr versteht.
Es gibt gute Gründe für die Annahme, daß sich die *religiöse Lebenskrise* – nicht nur der älteren Menschen – in den nächsten Jahren angesichts eines zunehmenden Säkularismus noch zuspitzen dürfte. Es ist nicht die Frage nach der Endlichkeit des Lebens, nach dem Tod, die die alten Menschen vorrangig umtreibt. Es ist – angesichts tiefgreifender Umbrüche – die *Frage nach Gott*, die alte Menschen nicht losläßt: Wo ist Gott in meinem Leben gewesen und wo finde ich ihn jetzt?
Manche der genannten Probleme sind nicht einmal altersspezifisch. Gleichwohl wiegen sie im Alter schwerer, weil sie eine endgültige Beantwortung durch diesen alten Menschen verlangt. Hier ist die pastorale Begleitung von älteren Menschen gefordert. Der Altenpastoral geht es um die Ermöglichung und Verwirklichung von gelebtem Christsein im Alter. Angesichts der geringer werdenden Möglichkeiten religiöser Präsenz in unserer Gesellschaft muß die Altenpastoral neue Wege gehen. Die Devise lautet: *Nicht Betreuungsmentalität, sondern pastorale Partnerschaft.* Unterhaltsame Altennachmittage, Dia-Vorträge, Spiele aller Art *allein* reichen nicht aus. Die *neuen* Alten wollen nicht Objekte von Betreuung, sondern Subjekte eigenverantwortlicher Lebensgestaltung sein.
Die *Aufgaben* der Altenpastoral sind verantwortlich in die Hände *aller Gemeindemitglieder* zu legen (vgl. 1 Kor 12, 12–31a). Dabei sind *Schwerpunkte* zu setzen, die sowohl im anthropologischen als auch im theologischen Bereich liegen können. Im ersteren kann es um die Übernahme neuer sozialer Verantwortlichkeiten, um Bemühen um Offenheit für geprüftes Neues, um die Bereitschaft, von Jüngeren zu lernen, gehen. Aber auch das Einwilligen in das, was dem Menschen das Alter auferlegt, die Bereitschaft zur Rücknahme eigener Interessen, die Arbeit an sich selbst wollen geübt sein. Vor allem sollte der ältere Mitchrist den *Umgang mit dem Leid* lernen, das möglicherweise auf langen Wegstrecken ein täglicher und nächtlicher Begleiter sein kann. – Die Erörterung von Glaubensfragen (und wie viele gibt es davon gegenwärtig!), die kontinuierliche Katechese für ältere Menschen und die Pflege einer altersgemäßen Spiritualität sind Bereiche der theologischen Ebene. „Der Mensch lerne, seinen Gott zu haben inmitten der Dinge." (Meister Eckehart) Daß man ihn auch im Alter nicht unangefochten *„haben"* kann, das müssen alte Menschen zumeist noch lernen. Nicht zu vergessen ist die Vermittlung eines auswendig beherrschten Gebetsschatzes für jene Tage, an denen Seh- und Hörvermögen nicht mehr in ausreichendem Maße zur Verfügung stehen.
Altenpastoral: geistliche und leibliche Mitsorge um unsere älteren Mitchristen, eine höchst dringliche Aufgabe und eine große Chance – für uns alle.

Vom Verfasser dieses Beitrages sind zu diesem Thema erschienen:
Alfons Benning, Christsein im Alter, Löningen (Verlag Dr. A. Benning) 1989. 192 S. DM 24,–.
Alfons Benning, Neue Aufgaben in der Altenpastoral, Löningen (Verlag Dr. A. Benning) 1990. 84 S. DM 10,–.

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Streiflichter

Papst Johannes Paul II. hat eine Reihe *wichtiger Ernennungen* vorgenommen. Staatssekretär wurde Kardinal Angelo Sobano; Präfekt der Kongregation für das katholische Bildungswesen Kardinal Pio Laghi; Präfekt der Kongregation für den Klerus Kardinal José T. Sanchez; Präsident der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei" Kardinal Antonio Innocenti; Generalvikar der Diözese Rom wurde Kardinal Camillo Ruini.

In einem Dokument, das vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog und von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker im Juni 1991 herausgegeben wurde, wurden alle Christen zum verstärkten *Dialog mit anderen Religionen* aufgerufen, gleichzeitig aber auch die Verpflichtung zur Verkündigung der christlichen Botschaft betont. Im November 1991 fand im Vatikan ein dreitägiger Kongreß zum Thema *„Drogen und Alkoholismus"* statt. Die katholische Kirche wollte mit dieser Tagung die universale Plage der Drogenabhängigkeit ins Licht der Öffentlichkeit rücken. Vom 28. November bis 14. Dezember 1991 fand ebenfalls im Vatikan die *Europasynode* statt, bei der über 130 Bischöfe aus Ost- und Westeuropa die neue Situation der Kirche nach dem Zusammenbruch des Kommunismus berieten und Chancen einer Neuevangelisierung erörterten.

Schlimme Zustände herrschen in *Italien*. Allein in Kalabrien gab es 1991 im ersten Jahresdrittel 106 Morde. In der italienischen Presse wurden Befürchtungen laut, daß 1991 der Rekord von 1990 mit 316 Morden noch überholt werden könnte. Im November 1991 veröffentlichten die italienischen Bischöfe ein Dokument, in dem sie scharfe Kritik an den Zuständen in Italien übten. Die Legalität werde außer Kraft gesetzt, schrieben sie. Hart ins Gericht gingen die hohen Geistlichen mit Parlament und Politikern, die vorwiegend die Interessen ihrer eigenen Korporation und Lobby im Auge hätten. Während der Parteichef der Democrazia Cristiana Arnaldo Forlani das Dokument als „seriös" würdigte, äußerten sich die Sozialisten sehr kritisch. „Die Bischöfe selbst sind mitverantwortlich", hieß es, denn „sie haben bestimmte Parteien immer unterstützt."

In Bozen ist am 17. Juli 1991 *Altbischof Josef Gargitter* im Alter von 74 Jahren gestorben. Er hat sich vor allem für die Versöhnung der drei Sprachgruppen in Südtirol, für soziale Gerechtigkeit und für die Errichtung der Diözese Bozen-Brixen eingesetzt.

In Juli 1991 wurde als *neuer Bischof der Diözese St. Pölten* der bisherige Weihbischof der Erzdiözese Wien, Kurt Krenn, ernannt. Er ist Nachfolger von Bischof Franz Zak, der aus Altersgründen sein Amt niedergelegt hat. Zum neuen *Weihbischof Wiens* wurde der Dominikaner P. Christoph Schönborn nominiert. Schönborn, der seit 1975 an der katholischen Universität in Freiburg in der Schweiz lehrte, wollte als „Lernender, Hörender und Schauender" in die Diözese Wien kommen. Seine Aufgabe sieht er darin: „Für alle Gläubigen und für den Erzbischof da sein."

Schlagzeilen machte in *Deutschland* der Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis für den umstrittenen Paderborner Theologen *Eugen Drewermann*. Dem Priester, Psychotherapeuten und Buchautor warfen selbst die Professoren und Kollegen der Theologischen Fakultät in Paderborn vor, „bewußt eine polemische Konfrontation mit der Kirche" zu suchen. Weil der Herder-Buchhändler Hermann Josef Kohl Drewermann zu einer Diskussion nach Köln eingeladen hatte, verhängte Kardinal Meisner den Boykott über die katholische Buchhandlung. – Im August 1991 starb im biblischen Alter von 101 Jahren Jesuitenpater *Oswald von Nell-Breuning*. Die 1931 von Papst Pius XI. veröffentlichte Sozialenzyklika „Quadragesimo anno" trug weitgehend seine Handschrift. Von 1936 bis 1945 wurde Nell-Breuning von den Nationalsozialisten mit Schreibverbot belegt. Wenn die Kirche soziale Ungerechtigkeiten verschleierte, hielt Nell-Breuning auch ihr seine unbequemen Wahrheiten entgegen. Seine Maxime lautete: „Erst die Übereinstimmung von Lehre und Tat, von Theorie und Praxis macht die Soziallehre der Kirche glaubwürdig." Dieses Anliegen verwirklichte in seinem Leben mit großem Einsatz der Gesellenvater *Adolph Kolping*. Als er am 27. Oktober 1991 in Rom seliggesprochen wurde, war dies ein Freudenfest für die gesamte Kirche. Sorgen bereiteten in Deutschland die Attacken von radikalen Gruppen auf Asylbewerber und Gastarbeiter.

Nach längerem Aufenthalt in der *Schweiz* verlangte der Sonderbeauftragte des Papstes, Erzbischof Josef Rauber, schnelle Maßnahmen, um die Einheit in der Kirche wiederherzustellen. Entschieden wies der Kirchenmann die immer wieder geäußerte These zurück, daß die Schweizer Kirche einen allzu liberalen Kurs gehe. In *Frankreich* haben die katholischen Bischöfe nach fünfjährigen innerkirchlichen Beratungen erstmals einen offiziellen *Katechismus* für Erwachsene veröffentlicht. – In Paris starb im September im Alter von 95 Jahren Kardinal *Henri de Lubac SJ*, einer der bedeutendsten Theologen dieses Jahrhunderts. Durch seine Arbeiten über den atheistischen Humanismus und sein Eintreten für seinen Ordensbruder und Freund Teilhard de Chardin machte er sich als Vertreter der „Neuen Theologie" verdächtig und verlor unter Pius XII. seinen Lehrstuhl. Papst Johannes XXIII. rehabilitierte ihn und ernannte ihn zum Peritus des 2. Vatikanischen Konzils. Johannes Paul II. verlieh ihm 1983 sogar die Kardinalswürde, und anläßlich des Todes sandte er dem Generaloberen der Gesellschaft Jesu, P. Peter Hans Kolvenbach, ein Telegramm, in dem er den „langen und treuen Dienst" des Theologen würdigte. Er habe „das Beste der katholischen Tradition in seiner Meditation über die Kirche und die moderne Welt" gesammelt.

Seine 52. Auslandsreise führte *Johannes Paul II.* vom 13. bis 15. August 1991 in sein Heimatland *Polen*, wo er den sechsten katholischen Weltjugendtag leitete. Bei einem Gottesdienst in seiner ehemaligen Bischofsstadt Krakau beklagte der Papst, daß viele Menschen so leben, als ob Gott nicht existierte. In der Tat kämpft die heutige Kirche Polens gegen starke Säkularisierungstendenzen. Der Dekan der Philosophischen Fakultät der Päpstlichen Akademie in Krakau, Tadeusz Gadacz, sagte in diesem Zusammenhang: „Unter dem Kommunismus war jeder automatisch in der Kirche, weil die Kirche den Menschen Freiheit gegeben hat, heute gehen alle, die nach Freiheit streben, auf Distanz zur Kirche." – „Es hat sich gezeigt, daß die Gläubigkeit der Polen doch sehr oberflächlich ist."

Vom 16. bis 20. August 1991 weilte der Papst in *Ungarn*. Bei seiner Ankunft forderte er in Budapest die Bevölkerung auf, nach dem Gewinn der nationalen Souve-

ränität die „neuen Feinde der Gesellschaft" zu bekämpfen.
Eine religiöse Renaissance ist in *Albanien* festzustellen. Mit Unterstützung der italienischen Bischöfe konnte im Herbst 1991 in der Stadt Shkoder ein Priesterseminar eröffnet werden. Der Heilige Stuhl hat erstmals mit dem Land diplomatische Beziehungen aufgenommen.
Eine ungewöhnliche Nachricht kam 1991 aus den *USA*. Eine Gemeinde der Episkopalkirche hat sich einstimmig entschieden, zur katholischen Kirche überzutreten. Pfarrer Allan Hawkings von der St. Marien-Pfarrei in Arlington (Texas) erklärte, er selbst wolle katholischer Geistlicher werden. Im Oktober 1991 gingen in den USA Hunderttausende gegen die Abtreibung auf die Straße. Bischof Donald Wuerl von Pittsburgh sagte in diesem Zusammenhang: „Die Kinder im Mutterleib sind unsere Brüder und Schwestern, die unseren Schutz und unsere Liebe benötigen."
In *Lateinamerika* schlagen sich in den großen Städten Millionen von Kindern als Gelegenheitsarbeiter, Diebe, Drogenhändler und Babystricher durchs Leben. Mittlerweile sind sie zum Freiwild für Killerkommandos geworden. Allein in Rio de Janeiro wurden in den letzten Jahren mehr als 2200 Straßenkinder ermordet. Im ersten Halbjahr 1991 waren es über 350. Bei seiner Reise vom 12. bis zum 21. Oktober 1991 durch *Brasilien* beklagte auch der Papst das Los der Kinder. Doch diese Kinder bekam er kaum zu Gesicht. Wie die brasilianische Presse meldete, wurden die rund 300 Kinder, die in der Innenstadt Goianias normalerweise auf der Straße leben, von der Polizei während des Papstbesuches interniert.
In *Afrika* lassen die Spannungen zwischen Christen und Moslems nicht nach. Immer wieder münden sie in blutigen Aufruhr. Henri Boulad, der Leiter der Caritas Ägyptens, meint, Europa solle den Vormarsch des militanten Islam nicht unterschätzen. Wo immer der islamische Fundamentalismus Fuß faßt, versucht er auch das politische System in seinem Sinne umzugestalten. In *Uganda* protestierten die Kirchen heftig gegen eine Kampagne der Regierung, welche zur Bekämpfung von Aids die Benutzung von Kondomen propagiert. Der Gebrauch von Präservativen fördere „unmoralisches Verhalten" und werde letzten Endes dazu beitragen, daß die Immunschwäche sich noch rascher ausbreite, betonten Führer der katholischen und der anglikanischen Kirche. „Wenn jemand euch Kondome bringt, werft sie ihm ins Gesicht", rief das Oberhaupt der katholischen Kirche in Uganda, Erzbischof Emmanuel Wamala, die Gläubigen auf.
In *Südostasien* wollen sich die Jesuiten immer stärker auf die Seite der Armen und Unterdrückten stellen und ihren eigenen, der reichen Klasse angepaßten Lebensstil entsprechend ändern. Dies war das Ergebnis einer Tagung der Organisation der Jesuiten im Sozialdienst im indischen Bangalore. Das größte Problem dabei sei die Struktur des Ordens und der katholischen Kirche allgemein, unterstrich der Vorsitzende Vincent Mooken. „Wir gehören zur Klasse der Besitzenden, das hindert uns an einer echten Identifikation mit den Armen", sagte der Ordensmann.
Einen äußerst interessanten Fund machte man in der Nähe von *Peking*. Dort sind die Überreste der ersten in China errichteten katholischen Kirche entdeckt worden. Das Gotteshaus hatte der italienische Franziskaner Giovanni da Montecorvino errichten lassen, der 1294 als erster Missionar in Peking eingetroffen war.

2. Der mißlungene Putsch

Am 19. August 1991 früh rüttelte die Nachricht von der Entmachtung Michael Gorbatschows die Welt auf. Vizepräsident Genadi Janajew übernahm die Führung

des Landes. Trotz Demonstrationsverbot und Ausnahmezustand begann aber am 20. August vor dem russischen Parlament eine Kundgebung, bei der Zehntausende gegen Janajew demonstrierten. In den frühen Nachtstunden des 21. August forderte der Staatstreich in Moskau seine ersten Todesopfer. Am 22. August meldeten die Zeitungen, daß der Putsch gescheitert und Gorbatschow wieder im Amt sei.

Die italienische Zeitung „La Stampa" schrieb: „Der 21. August 1991 wird in die Schulbücher eingehen als der Tag, an dem der Tod des Kommunismus endgültig Wirklichkeit wurde." Auch der Papst war über den mißlungenen Staatsstreich erleichtert. Gorbatschow hat er in einem Telegramm zur Rückkehr nach Moskau beglückwünscht und ihn aufgefordert, sein politisches Werk fortzusetzen. Seine Erleichterung über das schnelle Ende des Putsches bekundete auch der in Moskau residierende katholische Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz, Apostolischer Administrator für den europäischen Teil Rußlands. Bereits am ersten Tag des Putsches, am 20. August, versicherte er dem russischen Präsidenten Boris Jelzin, daß die katholische Kirche gegen die Verletzung der Menschenrechte, gegen die Verletzung der Verfassung und gegen die Gewaltanwendung der Putschisten protestiere. Überraschend früh stellte sich auch die russisch-orthodoxe Kirche in vielen Städten gegen die Putschisten. Patriarch Alexij ging prompt auf Jelzins beschwörend vorgetragenen Appell ein, seine ganze Autorität dafür einzusetzen, daß die Gläubigen die Perestroijka aktiv verteidigten.

Drei Wochen später erklärten Michael Gorbatschow und Boris Jelzin in einer amerikanischen Fernsehsendung freimütig, daß der Kommunismus ein Fehlschlag gewesen sei. Gorbatschow, der erst knapp zwei Wochen vorher sein Amt als Generalsekretär der KPdSU niedergelegt hatte, sagte auf Fragen amerikanischer Bürger, das historische Experiment in der Sowjetunion zeige unzweideutig, daß dieses Modell „versagt" habe. Bleibt nur zu hoffen, daß nach dem Ende der KP-Herrschaft die Religion das entstandene Wertevakuum ausfüllen kann.

Was man sich noch vor kurzem nicht vorstellen hätte können, geschah am Weihnachtstag 1991. Die UdSSR löste sich offiziell auf, eine „Gemeinschaft Unabhängiger Staaten" (GUS) trat an ihre Stelle. Die weitere Entwicklung bleibt abzuwarten. Möge es sich als hoffnungsvolles Zeichen erweisen, daß in einem Teil der einstigen Sowjetunion der Geburtstag Jesu wieder in den offiziellen Kalender aufgenommen wurde und der russische Präsident Boris Jelzin amerikanischen Fernsehreportern eine „Frohe Weihnacht" gewünscht hat.

3. Der absurde Krieg

Der seit Monate tobende Krieg zwischen Serbien und Kroatien stellt ein düsteres Kapitel der Geschichte dar. Kroatien wird von Hunger und Krankheit, Bomben und Granaten verwüstet. Die Fernsehaufnahmen zeigen, wie die sogenannte „Jugoslawische Bundesarmee" systematisch katholische Kirchen zerstört. Der Papst hat sich mehrfach für das Selbstbestimmungsrecht der Völker und für eine friedliche Lösung des Konflikts in Jugoslawien eingesetzt. Am 21. Juli 1991 appellierte er an Serben und Kroaten, ihre gewaltsamen Auseinandersetzungen zu beenden, da diese ernste Auswirkungen auf ganz Europa haben könnten. Bei einem Treffen mit den Bischöfen aus allen Republiken im August 1991 in Agram erklärte der „Außenminister" des Vatikans, Erzbischof Tauran, der Heilige Stuhl fordere eindringlich die Respektierung des Selbstbestimmungsrechtes der Völker Jugoslawiens. Bald darauf beschimpften Serben den Papst. Vor der Nuntiatur in Belgrad

gab es Protestkundgebungen. Auf Transparenten war zu lesen: „Gottlose, die Strafe Gottes wird euch erreichen!", „Kroatien ist die Gruft der Kinder Serbiens 1941–1991" und „Papst-Dirigent der Ustascha". Der Papst ließ sich aber in seiner Friedensmission nicht beirren. In einem Schreiben an Kardinal Franjo Kuharic und den kroatischen Episkopat vom 10. Oktober 1991 sagte er, daß heute Grenzen nicht mehr durch Waffengewalt geändert werden könnten.

Kroatiens katholische Bischöfe richteten im August 1991 einen eindringlichen Appell an alle Staatsmänner, sich mit Nachdruck für den Frieden und eine demokratische Lösung der Krise in Jugoslawien einzusetzen. Die Tragödie in Jugoslawien war auch das Schwerpunkt-Thema eines viertägigen Treffens der europäischen Bischöfe im September in Mailand. Kardinal Martini rief alle Gläubigen auf, sich den europäischen Bischöfen in ihrem Gebet um den Frieden in Jugoslawien anzuschließen. Schärfsten Protest über die barbarischen Ereignisse in Kroatien erhoben im Oktober 1991 auch die katholischen Bischöfe Österreichs. Die Bayerischen Bischöfe kritisierten im November die „hinhaltende Politik der EG". Nichtsdestoweniger gingen der absurde Krieg und das brutale Morden weiter, ohne daß Europa oder die Welt etwas unternahm.

In einer am 9. Dezember im Vatikan veröffentlichten Erklärung hieß es, daß der Jugoslawienkonflikt eine „Schande für unser Europa" sei und das Vertrauen aushöhle, „das die Völker in Europa setzten". Die in Rom tagende Europa-Sondersynode der Bischöfe betonte das uneingeschränkte Recht der Völker Kroatiens und Sloweniens auf Selbstbestimmung.

Inzwischen hat die EG Kroatien und Slowenien mit 16. Jänner 1992 als unabhängige Staaten anerkannt, was die Situation hoffentlich zum Besseren wenden wird.

STIFT SCHLÄGL

Vom 1. Mai bis 26. Oktober 1992 findet im Meierhof des STIFTES SCHLÄGL die OÖ. Landesausstellung „BAUERN unser Leben – unsere Zukunft" statt.

Besuchen Sie dabei auch das Stift Schlägl

Gotische Stiftskirche – Romanische Krypta
Stiftsmuseum – Gemäldegalerie
Stiftsbibliothek mit 60.000 Bänden

Öffnungszeiten täglich von 9 bis 18 Uhr (Einlaß bis 17 Uhr)

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

Das aktuelle theologische Buch

Movimenti

Das anzuzeigende Buch[1] gewährt einen überraschenden Blick über den Zaun, der willkommen ist, weil nun einmal Mitteleuropa nicht der kirchlich-theologische Nabel der Welt ist, und weil deutlich wird, daß die Kirche Italiens nicht nur aus dem Vatikan besteht, sondern ein eigenes Profil hat. Überraschend ist dieser Blick, weil es inmitten der oft beklagten Stagnation so viele florierende „kirchliche zeitgenössische Bewegungen" gibt.

Sechs von den 19 Autoren sind Professoren der Päpstlichen Universität der Salesianer Don Boscos in Rom bzw. Turin. *Favale*, der Initiator und Koordinator der Publikation, ist Professor für moderne und zeitgenössische Kirchengeschichte; von ihm stammen zehn Beiträge. Die übrigen Mitautoren sind kompetent durch die Nähe zu ihren Bewegungen.

23 „Movimenti" (durch Varianten an die 30) werden behandelt. Beschrieben wird bei jeder Gruppierung die Entstehung, die Entwicklung, das Selbstverständnis, die nationale und internationale Verbreitung; um eine Beurteilung im Sinn des Untertitels ist man bemüht. Jedesmal ist auch eine möglichst umfassende Bibliographie angefügt, die da und dort schon erstaunlich reich ist. Redundanzen gehen auf das Konto der Sprache und der Begeisterung. Bewegungen sind überall ungemein abkürzungsfreudig; für eine Erweiterung der Liste (11) wäre wohl sogar ein italienischer Leser dankbar, um auch mit MSAC, MLAC, MEIC und FUCI (53) zurechtzukommen.

Das Buch ist den in der Pastoral Tätigen zugedacht, den „animatori spirituali" der Gemeinschaften und allen, die dem Menschen von heute die Frohe Botschaft verkünden und vorleben (8). Der Wunsch ist berechtigt, daß es auch anderswo ähnlich informative Werke gäbe.

Nicht wenige dieser Bewegungen sind auch hierzulande nicht unbekannt, so die Katholische Aktion, die Katholischen Pfadfinder, das Schönstatt-Werk, die Legio Mariae, die Gemeinschaften Christlichen Lebens (früher Marianische Kongregationen), die „Équipes Notre-Dame", die Cursillos, die Focolarini, charismatische Gruppen, Taizé; vielleicht auch das Neokatechumenat – ein postbaptesimaler Weg einer tiefen Bekehrung in Etappen – oder die „Arche" (vor allem für geistig Behinderte). Zu den schon genannten Beispielen sei noch hingewiesen auf die Salesianische Jugendbewegung und auf die missionarischen Jugend- und Befreiungsbewegungen. Erst jüngst ist bei uns die „Gemeinschaft von Sant' Egidio" bekanntgeworden, die vom Wort Gottes und der Liturgie her tatkräftige Freundschaft und Brüderlichkeit vor allem mit den Armen praktiziert.

Von sich reden macht „Comunione e Liberazione". Die Bewegung hat ihre Wurzeln in der gegen Ende 1945 in Mailand entstandenen „Gioventù Studentesca", in die der Religions- und spätere Moralprofessor Don Luigi Giussani seine Ideen einbrachte: Engagement im Prozeß der Befreiung der Welt nicht durch Säkularismus und Marxismus, sondern nur durch das neue Leben, das sich „comunione cristiana" nennt, durch Gemeinschaft mit Christus als dem Prinzip wahrer Freiheit und Harmonie mit allem. Aus dieser Gemeinschaft entspringt eine neue soziale Ordnung. Die Bewegung widersetzt sich der Trennung des Religiösen und Zeitlichen (394); von daher die sozialpolitischen Aktivitäten, aber auch der Vorwurf eines „Integralismus". – Eher links angesiedelt werden die „Comunità di Base", die Basisgemeinden. (Aus der früheren Opposition zur Institution Kirche wurde jetzt eine Opposition in der Institution.) Sie verstehen

[1] FAVALE AGOSTINI (e Colloboratori), *Movimenti ecclesiali contemporanei.* Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche. (Biblioteca di Scienze Religiose, 92). (602). Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1991. Geb. L 50.000.

sich als Versuch, die katholische Kirche im Sinn des Evangeliums zu erneuern (502).
Eine eingehendere Vorstellung ist hier nicht möglich. Dafür sei eine Zusammenschau versucht. Zwar sind alle Bewegungen Antworten auf den Ruf des Evangeliums, jedoch unterscheidbare Antworten. Alle verstehen sich als Kirche, unterscheiden sich aber vor allem in ihrer Nähe zur säkularistischen und pluralistischen Welt. Das Spektrum reicht hier von einer „fede-profetica", daß jede „Inkarnation" ins Soziale, Politische und Kulturelle das Evangelium schwäche, über Zwischenpositionen bis zur „fede-testimonianza" in Vermittlung und Dialog (566f). „Die Erfahrung lehrt, daß die christlichen Gruppen, die nur religiös oder die nur sozial agieren, keine lange Dauer haben" (587).
An Gemeinsamkeiten verweist Favale neben dem Laiencharakter, der geschwisterlich-freundschaftlichen Communio, der eigenen Glaubenserfahrung und der sozialen Bedeutung des Christusglaubens auf die Begegnung mit dem Wort Gottes und das Einssein mit Christus als die eine Spiritualität in vielen Ausprägungen (569–572).

*

Doch geben die vorgestellten Bewegungen darüber hinaus im guten Sinn des Wortes zu denken, dies in mehrfacher Weise. Sie sind unter dem Gesichtspunkt „zeitgenössisch" ausgesucht, ihren Ursprung oder ihre totale Erneuerung betreffend (6). Was aber auffällt, ist die große Anzahl, die diesem Kriterium entspricht. Ungefähr zwei Drittel sind im und nach dem Zweiten Weltkrieg neu in Italien entstanden oder nach Italien gekommen. Das Konzil ist in der dortigen Kirche auch auf dem Gebiet der Bewegungen ein erstaunlicher Markstein: Für elf von ihnen war das Konzil „Wurzel", „Wind", Begeisterung, Inspiration, Weg zur Erneuerung; besonders einflußreich waren die „Hauptthemen" des Konzils, Kirche als „Communio" vor allem. Mindestens ebenso auffallend ist es, daß sich elf Bewegungen ausdrücklich als christliche Antwort auf das Kontestationsjahr 1968 beziehen. Die „Zeichen der Zeit" sind für mehrere programmatisch. Darin sind diese Bewegungen beispielgebend.
Kommt man von gewissen Formen der italienischen Volksfrömmigkeit, dann mutet die Spiritualität dieser Bewegungen geradezu revolutionär an. Diese Bewegungen leben nicht mehr von peripheren Erscheinungsformen des Christlichen, sondern von der Spitze der „Hierarchia veritatum", aus der Mitte des Evangeliums, aus dem Wesentlichen: aus der Begegnung mit dem Wort Gottes und aus der Christusverbundenheit, um daraus individuell und als Gemeinschaft mit der Hilfe seines Geistes die Liebe zu Gott und zu den Brüdern aufleben zu lassen und zu bezeugen (572). Gerade diese Weltzuwendung in der Liebe zu den Brüdern ist ein hervorstechendes Merkmal. Beispiele wurden schon genannt. Das „Voluntariat", das freiwillige und unentgeltliche Leisten von Diensten an in Not Geratene, zählt in Italien über 5 Millionen Mitarbeiter in 1500 Gruppen, davon 70 % auf christlicher Basis (454).
Ein Drittes, etwas sehr Zukunftsträchtiges, scheint sich abzuzeichnen. Der Herausgeber und Mitautor Favale verweist unter den gemeinsamen Merkmalen an erster Stelle auf den Laiencharakter. In der Tat sind viele dieser Bewegungen von Laien gegründet. Wo es Kleriker sind, wären meist auch Laien an ihrer Stelle denkbar; den gefragt ist der „capo carismatico" (6). Es ist die Frage, ob diese Bewegungen durch den Laiencharakter erschöpfend charakteristiert werden – oder nicht noch treffender durch den Charakter „gemeinsames Priestertum" aller Gläubigen, für das jeglicher Dienst dazusein hat, der Dienst aufgrund von Taufe und Firmung, erst recht der Dienst aufgrund der Sendung durch Handauflegung. Das „Höchste" in der Kirche (vom Evangeliumswidrigen dieses Ausdrucks einmal abgesehen) ist das „gemeinsame Priestertum" aller Gläubigen, ist das aller Unterscheidung von Hierarchie und Laien vorgeordnete „Volk Gottes", ist die „Communio" des Herrn mit den Seinen und in einem damit die der Seinen untereinander, die „koinonía" (267) und „diakonía" (381). Nun kann das durchschnittliche Kirchenbewußtsein immer noch nicht anders, als im Priester und Laien Konkurrenten zu sehen: Was der eine tun kann, möchte auch der andere tun können, und umgekehrt, obwohl schon 1 Kor 12 jede Konkurrenz unter den Diensten der Glieder am

Leib Christi als verkehrt anprangert. In den vorgestellten kirchlichen Bewegungen aber gilt bibel- und konzilsgemäß (LG 10–13): Das „Volk Gottes" als Ganzes betreibt selbstverantwortlich Seelsorge am „Volk Gottes" als Ganzem und dadurch an der Welt; das „gemeinsame Priestertum" aller lehrt, heiligt und leitet das „gemeinsame Priestertum" aller. In manchen „Movimenti" ist folgerichtig der Priester „Assistente", leistet seinen Beitrag „in forma amichevole" (136f), hat die Priesterfigur des „Macht alles" („tutto-fare") keinen Sinn mehr (387).

Linz *Johannes Singer*

Reden heißt, vor mehreren Menschen das Wort zu ergreifen und laut und deutlich das, was man meint, denkt und fühlt, zu formulieren. Und das ist grundsätzlich erlernbar, erfordert aber oft sehr harte Arbeit, nicht nur gedanklicher, sondern auch emotioneller Art. Davon ist ebenso "die Rede" wie von der Vorbereitung der Rede. Praktische Hinweise auf die Form des Konzeptes, die Wirkung von Gags und Gestik und die Bedeutung von Stimme und Atmung runden dieses Werk der "Redekunst" ab, selbst der Umgang mit Lampenfieber wird in einem Kapitel ausgeführt.

Der Autor:
Dir. Eduard Ploier, geb. 1930, Direktor des Bildungshauses Schloß Puchberg. Seit 1953 Schulungsleiter für Rede und Diskussion; Präsident der katholischen Aktion O.Ö., Mitglied des ORF-Kuratoriums, Herausgeber von Wochenzeitungen. Derzeit in der Erwachsenenbildung beschäftigt mit Fragen der Gesprächsführung, der Diskussion etc.



Eduard Ploier
Damit Rede nicht zum Gerede wird
Von der Vorbereitung über das Lampenfieber zum Rednerpult und zurück – mit Erfolg

128 Seiten, 14,5 x 20,5 cm, br.
zahlreiche Grafiken
S 168.-/DM 24,80
ISBN 3-85329-868-0

VERITAS

Besprechungen

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

HEILIGE SCHRIFT

■ OEMIG MANFRED, *Das wahre Israel.* Die „genealogische Vorhalle" 1 Chr 1–9. (BWANT 128). Kohlhammer, Stuttgart 1990. (237). Ppb. DM 79,–.

„Entgegen der immer noch verbreiteten Meinung, daß die Vorhalle ein aus mehreren Schichten bestehender ‚Ruinenhügel' sei, wird man . . . viel stärker nach den inneren Zusammenhängen und den theologischen Funktionen innerhalb des chr. Geschichtswerkes im ganzen fragen." (71f) Ziel der als Habilitation unter Prof. A. H. J. Gunneweg verfaßten Untersuchung ist der Aufweis, daß 1 Chr 1–9 weitestgehend von einem Autor, nämlich jenem des chronistischen Geschichtswerkes, stammen. (Seine in der Forschung häufig bestrittene Existenz wird als Hypothese vorausgesetzt.) Sie stellen nach Oeming eine Art Prelude dar, die bereits alle geschichtstheologischen Hauptthemen dieser „Universalgeschichte" anklingen läßt. In Ziel und Formen von Genealogien von altorientalischer Zeit bis heute führt das erste Kapitel ein. Oeming gelingt dabei nicht nur ein interessanter, kulturgeschichtlicher Überblick, sondern auch der Nachweis, daß die Gattung „Genealogie" unterschiedlichste Zusätze aufnehmen kann: ein wesentliches Argument, das gegen vorschnelle literarkritische Unterscheidungen spricht. Dieses und die folgenden Kapitel (Einleitungsfragen und Forschungsgeschichte) dienen als Vorspann zur detaillierten, vor allem literarkritischen Exegese von 1 Chr 1–9. Das übergreifende Strukturprinzip der „genealogischen Vorhalle" bildet nach Oeming ein „wohldurchdachtes Modell konzentrischer Heiligkeit" (210): Israel als Zentrum der Völkerwelt (1 Chr 1) ist nach Stämmen gegliedert (1 Chr 2,3–8,40) und hat seinen Mittelpunkt im Jerusalemer Heiligtum (1 Chr 9).

Das Verdienst der Studie besteht darin, daß sie das disparat erscheinende Material der Genealogien als sinnvolles Ganzes zu begreifen und der Gesamtstruktur der Chr zuzuordnen sucht. Ihre literarkritische Argumentation zugunsten einer weitestgehenden Einheitlichkeit der Texte vermag jedoch nicht immer zu überzeugen. Zwar ist Oeming darin rechtzugeben, daß formkritische Kriterien – wie sie bisher geltend gemacht wurden – nicht ausreichen, um literarkritische Schichten nachzuweisen. Um aber umgekehrt die Einheitlichkeit der Texte aufzuzeigen, bedürfte es einer differenzierteren Analyse der rhetorischen Stilmittel der Chronik und ihrer Aussageintention, sowie vor allem der theologischen Tendenzen einzelner Texte sowohl der Genealogien als auch des Hauptkorpus der Chronik, als sie Oeming vornimmt. Ein Beispiel: 1 Chr 4,38–41 wird dem ursprünglichen Text zugerechnet, da es nach Art der Landnahme stilisiert ist und Gebietsgewinne Hiskija wegen seiner Frömmigkeit wohl anstünden (133): Der Autor übergeht, daß die Chronik nach der bisher unwiderlegten These von Japhet weder Landnahme noch einen „Bann" (haeraem) der Urbevölkerung, vgl. II 8,8; 20,12, kennt.

Zum Ganzen: Eine interessante Arbeit, die ein eher vernachlässigtes Kapitel alttestamentlicher Forschung neu zugänglich macht. Die Bestandsaufnahme der Einführungskapitel wird von allgemeinem Interesse sein.

Wien *Ingeborg Gabriel*

■ SEYBOLD KLAUS, *Die Psalmen.* Eine Einführung. (Urban-TB 382). Kohlhammer, Stuttgart–Köln–Berlin, 2. durchgesehene Auflage 1991. (216) Kart. DM 25,–.

Es ist gewiß ein Zeichen der Qualität und Brauchbarkeit der in dieser Zeitschrift 135 (1987) 375 bereits vorgestellten inhaltsreichen Einführung in Entstehung, Überlieferung, Glaubensvorstellungen und Wirkungsgeschichte der Psalmen, daß nun eine zweite, durchgesehene Auflage erscheinen konnte. – Der bereits in meiner ersten Besprechung genannte Psalmenkommentar von G. Ravasi (1981–1985: 3 Bde.) hätte in dieser Neuauflage Erwähnung verdient, eventuell auch die schöne Psalmenübertragung von G. Molin, Graz 1986.

Graz *Johannes Marböck*

■ BECKER JOACHIM, *Esra/Nehemia.* (Die Neue Echter Bibel, Altes Testament, Lieferung 25). Echter, Würzburg 1990. Kart. S 218.40.

Die Bücher Esra und Nehemia – die einzige erzählende Darstellung über die Zeit nach dem babylonischen Exil – nehmen, was ihren Bekanntheitsgrad innerhalb des atl. Kanons betrifft, keine führenden Plätze ein. Die Gründe für diese Unkenntnis mögen verschieden sein. Inhaltliche, formale und sprachliche Eigenheiten dürften jedoch nicht unwesentlich daran beteiligt sein. Umso begrüßenswerter ist jede solide Handreichung, welche dem Leser/der Leserin den Zuhang zu beiden Bücher ermöglicht und erleichtert.

1990 ist nun in der Reihe „Die Neue Echter Bibel", nach 1 und 2 Chronik (1986 bzw. 1988) vom gleichen Verfasser, der Kommentarband zu Esra/Nehemia erschienen. Der Kommentierung der Texte geht eine knappe Einleitung voraus, welche komprimiert die den Büchern anhaftende Problematik aufgreift und neben Forschungstendenzen vor allem aus der jüngeren Zeit eigene Lösungsvorschläge darlegt. Dabei wird die seit frühester Zeit umstrittene Frage nach der literarischen Einheit von Esra und Nehemia sowie deren Zusammengehörigkeit mit 1 und 2 Chr an den Anfang gestellt. Becker spricht sich für die globale Einheit des chronistischen Geschichtswerkes aus, wobei ihm Esra 1–6 als sichere Fortschreibung

von 1 und 2 Chr gelten, während er für die restlichen Kapitel von Esra und das gesamte Nehemiabuch ein endgültiges Urteil zurückhält. Von besonderer Bedeutung ist hier „die Hypothese eines nachchronistischen Ergänzers, dessen ‚Listenfreudigkeit' manche Verzeichnisse zuzuschreiben seien. In Wirklichkeit sind gerade die Listen Herzstücke chronistischer Darstellung" (6). Neben den Namenslisten zählen auch die Dokumente und die Ich-Berichte zu den literarischen Kreationen des Chronisten, so daß die Frage nach der literarischen Eigenart von Esra/Nehemia durch ihren fiktiven Charakter beantwortet wird. Umgekehrt wäre es jedoch falsch, daraus den Schluß zu ziehen, daß Gestalten und Ereignisse frei erfunden sind. Betreffs der Datierung empfiehlt sich aufgrund der Zweisprachigkeit eine spätere Ansetzung beider Kompositionen, wobei der Zeitraum um 300 oder das Ende des 3. Jh. wahrscheinlich ist.
Die theologischen Anliegen von Esra/Nehemia decken sich erwartungsgemäß mit denen von 1 und 2 Chronik. „Auf die Heilsferne des Exils . . . folgt mit Heimkehr und Tempelbau eine neue Heilsära, freilich in Erwartung einer neuen Heilsfülle, wie sie der salomonische Tempel symbolisiert." (11) Demgegenüber bleiben die politischen Ereignisse im Hintergrund. – „Im NT haben Esra/Nehemia keine Spuren hinterlassen; aber ohne ihren Geist wäre Israel auf der Strecke geblieben und hätte es das NT erst gar nicht erreicht." (12)
Schritt für Schritt entfaltet Vf. im speziellen Kommentarteil seine Position, wobei die zahlreichen Stellenverweise dem biblisch wenig geschulten Leser manche Mühe bereiten werden, im übrigen aber Anregung sein können, tiefer in die Materie einzudringen. Die Behandlung der Einzeltexte ist auch der Ort, mit dem Vf. ins Gespräch einzutreten und seinen Standpunkt kritisch durchzudenken. Die dem Vf. gebotene Kürze der Erläuterungen ist auch in diesem Falle einer der Nachteile der Kommentarreihe. So gesehen bleibt der Wunsch offen nach einer differnzierteren (formalen und theologischen) Anlayse von Esra/Nehemia, ohne dem vorliegenden Kommentar seine Stärken hinsichtlich einer ersten Hinführung zu einer wesentlichen Epoche der Geschichte Israels abzusprechen.
Linz *Borghild Baldauf*

■ LUTHER MARTIN, *Das Neue Testament in der deutschen Übersetzung*. Studienausgabe. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Band 1: Text in der Fassung des Bibeldrucks von 1545. Band 2: Entstehungsvarianten, Glossar, Bibliographie, Nachwort. (736 und 380). Reclam, Stuttgart 1989. Kart. Zus. DM 39,–.

Freunden der Lutherbibel, Neutestamentlern sowie allen, die mit Bibelübersetzung(en) zu tun haben, bietet diese Studienausgabe in Band 1 einen handlichen Zugang zum frühneuhochdeutschen Text des NT's der letzten zu Luthers Lebzeiten erschienen Wittenberger Gesamtbibelausgabe, mit den Illustrationen von L. Cranach von 1534. Band 2 gibt Rechenschaft über Texteingriffe (33–53) sowie über die Auswahl der Varianten (55–256!) aus fünf Fassungen, die anhand markanter Stationen die textlichen Veränderungen seit der Erstausgabe des NT verfolgen lassen. Neben einem Glossar und einer umfangreichen Bibliographie (300–330) finden sich im Nachwort (331–380) überaus lesenswerte Informationen zu Luthers Arbeit an seiner Bibelübersetzung. Aus der fast 25 Jahre währenden immer neuen verantwortungsbewußten Arbeit erwuchs ein höchst eingängiger, für weite Kreise verständlicher Text, der den damaligen Erwartungen an eine Bibel in der Volkssprache in genialer Weise entgegenkam. Luthers Anliegen war die praktische Verwendung des NT's, d. h. die Gestaltung des Lebens der Laien aus dem Glauben an Christi Werk; darum ist auch die Rolle der Übersetzung für die Popularisierung der reformatorischen Lehre kaum zu überschätzen (vgl. 338–343). Die Rezeptionsgeschichte hat die Qualität dieser ersten Übersetzung aus dem griechischen NT nur bestätigt, wie z. B. katholisierte bzw. korrigierte Lutherfassungen im katholischen Raum.
Die Lutherbibel mit ihrer Geschichte sollte Anlaß zur Frage sein, ob die vielbeklagte Tradierungskrise des Glaubens nicht auch mit grober Vernachlässigung von Wort und Sprache zusammenhängt.
Graz *Johannes Marböck*

■ BUSSMANN CLAUS/RADL WALTER (Hg.), *Der Treue Gottes trauen*. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider. Herder, Freiburg 1991. (400). Geb. DM 64,–.

G. Schneider ist in der Welt der ntl. Bibelwissenschaft durch eine Reihe von weit verbreiteten Publikationen bekannt, einen zweibändigen Kommentar zu Lk in der Reihe ÖTK (1977) und einen ebenfalls zweibändigen Kommentar zur Apg in der Serie HThKNT (1980/1982). Eine Sammlung von 20 Aufsätzen zum lk Doppelwerk ist 1985 unter dem Titel „Lukas, Theologe der Heilsgeschichte" erschienen, und schließlich ist der Jubilar zusammen mit H. Balz Herausgeber des dreibändigen „Exegetischen Wörterbuchs zum NT" (1980–1983), das analog zum Theologischen Wörterbuch von G.. Kittel/G. Friedrich in einer kürzeren Form den exegetischen Ertrag der neueren biblischen Forschung zusammenfassen will. So verwundert es nicht, daß dem Jubilar zum 65. Geburtstag eine Festschrift zum Thema seines bevorzugten Arbeitsgebietes gewidmet wurde, das im Titel eine Grundidee des lk Doppelwerkes zum Ausdruck bringt: In der kritischen Situation nach dem Tod der Apostel (Fehlen einer anerkannten Führung; Ausbleiben der Parusie; Mißerfolg der Israelmission und Ablehnung des Christentums durch die Juden etc.) betont der Evangelist die Kontinuität in der Heilsgeschichte und stellt die Kirche als die Erbin der atl. Verheißungen, trotz ihrer Öffnung für die Heiden, dar. In grundsätzlichen Abhandlungen und in Studien zu Detailfragen wird im ganzen Band der Beitrag des Evangelisten zu seinem Werk und seine theologische Intention zu erfassen gesucht. Hier kann bei weitem weder auf die verschiedenen Beiträge, noch die Autoren eingegangen werden, nur einzelne Punkte können angeführt werden. *F. Mußner* findet als Hauptzweck der lk Geschichtsschreibung, daß Lk den schmerzlichen Trennungsprozeß der Kirche vom Judentum dokumentiert. Damit erklärt sich für ihn auch, warum die Apg weder das

Martyrium des Paulus in Rom noch die weitere Tätigkeit des Petrus nach dem Apostelkonzil erwähnt. *J. Roloff* zeigt anhand der Konflikte in der Apg, daß sie u. a. die Aufgabe haben, „den Beteiligten die Augen zu öffnen für das, was jetzt nach dem Willen Gottes an der Zeit ist" (119). Von *E. Ellis* wird das Ende der Erde (Apg 1,8) nicht mit Rom, sondern mit Spanien, genauer mit Gades westlich von Gibraltar gleichgesetzt und im Zusammenhang damit die Abfassung der Apg Mitte der 60er Jahre festgelegt, und für *W. Schmithals* stammt die Grundfassung der Miletrede vom Verfasser der Pastoralbriefe. Diese prägnanten und anderen Meinungen zum Teil deutlich widersprechenden Thesen sollen nur stellvertretend anschaulich machen, mit welch weittragenden Fragen und Problemen sich die heutige Lk-Forschung befaßt, und sollen auch den nicht spezialisierten theologischen Leser dazu anregen, die Mühe der Lektüre dieses Buches nicht zu scheuen, das einen ertragreichen Querschnitt durch die heutige Lk-Exegese bietet.

Linz *Albert Fuchs*

■ ESTRADA CARLOS ZESATI, *Hebreos 5,7–8*. Estudio histórico-exegetico. (Analecta Biblica 113). Ed. Pont. Ist. Biblico, Roma 1990. (392). Kart.

Hebr 5,7f darf ohne Zweifel als einer der theologisch bedeutsamsten, zugleich aber als einer der umstrittensten Texte des Hebräerbriefes gelten: Die Deutung der beiden Verse hängt eng mit der Gesamteinschätzung der Theologie des Briefes zusammen, hat als Schlüssel für das Verständnis der Erniedrigung Jesu im Hebr zu gelten und fordert zugleich zu einer Stellungnahme hinsichtlich der Vorgabe von speziellen Traditionen (Frage eines Nachklangs der Gethsemane-Tradition!) heraus.

Schon diese besondere Problematik von Hebr 5,7f läßt eine Aufarbeitung der weit verzweigten Auslegungsgeschichte des Textes, wie sie nun von P. Carlos Zesati Estrada vorgelegt worden ist, als hochwillkommene Hilfe der Hebräerbriefforschung erscheinen. Die nähere Prüfung der Studie läßt darüber hinaus erkennen, daß Vf. bei aller notwendigen und letztlich auch sinnvollen Eingrenzung der zu Rate gezogenen Literatur bei den für die Auslegung entscheidenden Autoren doch ein erstaunliches Maß an Vollständigkeit erreicht hat. Dabei geht es ihm freilich nicht nur um eine enzyklopädische Auflistung der seit der Väterzeit zu Hebr 5,7f vorgetragenen Positionen, sondern ebenso um deren kritische Wertung und exegetisch-bibeltheologische Auswertung. So ist eine Studie entstanden, die auf dem Hintergrund der Auslegungsgeschichte Wege zum Verständnis eines der schwierigsten Texte des gesamten NT aufzuweisen versucht. Sie führt dem Leser zugleich vor Augen, daß die Interpretation der Schrift immer auch von den großen theologischen Fragen der jeweiligen Zeit getragen ist.

In sechs z. T. sehr umfänglichen Kapiteln folgt die Darstellung nach Klärung von Vorfragen im Wesentlichen der Textabfolge: 1. Kap. „Der historische Kontext und der Ursprung der Formulierung" (S. 1–75), 2. Kap. „Grundsätzliche Orientierung" (S. 76–116), 3. Kap. „Die Darbringung von Gebeten und Bitten: ‚ein priesterliches Opfer'" (S. 117–142), 4. Kap. „Der Inhalt des Gebetes Christi" (S. 143–170), 5. Kap. „Die Erhörung des Gebetes" (S. 171–252), 6. Kap. „Die Vollendung Christi durch Leiden" (S. 253–316). Eine Zusammenfassung (S. 318f), eine ausführliche und hilfreich gegliederte Bibliographie (S. 321–352) sowie diverse Register beschließen den Band.

Folgende exegetisch-bibeltheologische Ergebnisse lassen sich festhalten: Hebr 5,7f geht nach Ansicht des Vfs. weder auf eine spezielle Gethsemane-Tradition zurück, noch bezieht sich der Text auf spezielle Geschehnisse der Passionsgeschichte. Der auctor ad Hebraeos sucht vielmehr die Passion Jesu insgesamt deutend als inneres sazerdotales Gebet zur Sprache zu bringen (entsprechend auch die Verwendung des kultischen „prosferein = darbringen"). Dabei greift er in der Formulierung besonders auf Vorgaben der Klagepsalmen zurück. Auch die spezielle Funktion von Hebr 5,7f im Zusammenhang des konzentrisch strukturierten Abschnitts Hebr 5,1–10 läßt erkennen, daß der Text die Passion zwar als solidarisches Miterleiden der menschlichen Schwäche versteht, sie aber so auch als sazerdotal wirksames, dem Opfergebet vergleichbares Geschehen zu verdeutlichen sucht. Gerade in dieser Deutung der Passion Jesu als sazerdotales Gebet wird der, das äußere Passionsgeschehen prägende, innere Prozeß der Hingabe des Sohnes in den Willen des Vaters in besonders eindrücklicher und theologisch reflektierter Weise zur Sprache gebracht. Die Erhörung dieses „Gebetes" der Hingabe in den Willen des Vaters besteht für den Hebr deshalb auch in der Erfüllung des Willens Gottes: im Sieg über den Tod durch den Tod Christi. So bewirkt Christus in seiner Passion durch die vollkommene Vereinigung mit dem Heilswillen des Vaters das Heil der Menschen und wird so zum vollkommenen Hohenpriester, der für uns vor Gott eintritt.

Mag man auch in einzelnen Punkten anders urteilen als Vf. (Rez. würde etwa die Struktur von Hebr 5,1–10 anders bestimmen wollen), so kann doch kein Zweifel daran sein, daß uns mit der vorliegenden Studie eine wichtige Hilfe für die Exegese von Hebr 5,7f und den Hebr insgesamt an die Hand gegeben ist. Es ist bedauerlich, daß – wegen der Sprachbarriere – das Buch im deutschen Sprachraum nur von Spezialisten rezipiert werden wird. Dabei könnte gerade der auslegungsgeschichtliche Ansatz des Vfs. manchem, der sich mit dem differenzierten Instrumentarium der modernen Exegese schwer tut, den Blick für die theologische Ausrichtung der Bibelauslegung öffnen.

Erfurt *Claus-Peter März*

■ HIRSCH EMANUEL, *Osterglaube*. Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube. Mit anderen Arbeiten E. Hirschs zu den Auferstehungsberichten des Neuen Testaments neu hg. v. Hans Martin Müller. Katzmann Verlag, Tübingen 1988. (223). Brosch.

Der evangelische Theologe Emanuel Hirsch (1888–1972) war und bleibt zweifellos eine interessante und schillernde Persönlichkeit: aus preußisch-

nationalem Prostestantismus kommend, geprägt von bester historisch-kritischer Gelehrtheit, theologischer Polyhistor (Religionsphilosoph, Kirchen- und Dogmengeschichtler, systematischer Theologe und neutestamentlicher Literarkritiker dazu) wurde er – die Wirrnisse des Neubeginns nach 1918 nie positiv verstehend – dann zum Verfechter eines *Deutschen Christentums* und war hochrangiger Berater der *NS-Reichsreligionskammer*. Nach 1945 wurde er frühpensioniert, er erblindete und zog sich völlig zurück, forschte und publizierte aber bis zu seinem Tod weiter. Eine lohnende Auseinandersetzung mit diesem Menschen und Theologen kann angeregt werden durch die Lektüre von *W. Trillhaas*, Repräsentant und Außenseiter einer Generation. Nach dem Tode von E. Hirsch, in: Evangelische Kommentare 5 (1972) 601–603. Weitere Informationen in TRE 15, 390–394.

Theologisch geprägt ist das zu besprechende Buch, Neuausgabe einer erstmals 1940 für ein allgemeines Lesepublikum konzipierten Schrift, von der Kontroverse Hirschs mit Bultmann: Wollte letzterer die glaubende Begegnung mit dem Kerygma von der Historie des Jesus von Nazaret abkoppeln, so widersprach gerade hierin Hirsch: Dem historischen Jesus, als Träger des Glauben weckenden Evangeliums gilt sein theologisches Interesse (und die nachbultmannsche Entwicklung hat ihm hierin ja auch recht gegeben): so insbesonders auch in Bezug auf den Osterglauben. Hirsch sucht hinter dem Legendarischen der Erscheinungsgeschichten nach dem Kern und Anlaß eines auch heute noch verantwortbaren Glaubens. Auf dieser Suche kommt er aber doch in jene Aporien, die Bultmann eben vermeiden wollte: in für unsere heutigen Ohren reichlich naiv klingende, z. T. psychologisierende Erwägung über die visionäre Disposition des Petrus etc. (z. B. 49ff). – In der historischen und theologischen Auseinandersetzung um dem Grund unseres Glaubens an den Auferweckten ist seit 1945 so viel an Diskussion und auch Klärung passiert, daß man nicht einschlägig Vorinformierten nur empfehlen kann, sich zuerst anderweitig zu informieren (z. B. *L. Schenke*, Die Urgemeinde, Stuttgart 1990, 11–33). Forschungsgeschichtlich arbeitende TheologInnen finden die Erstausgabe wohl in den meisten Bibliotheken, so daß man fragen kann, wen die Neuauflage eigentlich als Zielpublikum hat. – Nicht unerwähnt soll auch bleiben, daß der Leser auf die antisemitischen Zwischentöne, die gelegentlich hörbar werden (z. B. 31.49.112), gerade bei diesem Autor und diesem Entstehungsdatum empfindlich reagieren muß, ähnlich bei der Rede vom deutschen, germanischen Christentum (etwa 92 und öfter).

Linz *Christoph Niemand*

■ LIPS HERMANN VON, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament*. (Wissenschaftl. Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 64). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990, (512). Kart. DM 84,–.

In diesem Band legt Vf. die Unterlagen und Ergebnisse seiner Habilitationsarbeit an der Evang.-Theol. Fakultät München (Referent: F. Hahn) vor. Er hat darin auf erschöpfende Weise den Einfluß weisheitlicher Vorstellungen und Texte auf das Neue Testament, vor allem auf die Verkündigung Jesu und die Entwicklung der Christologie untersucht, um diese seit Jahren diskutierte Frage zu klären. Näherhin legt er zunächst die Problemgeschichte und den gegenwärtigen Forschungsstand dar. Dann untersucht er (Teil I) „Verständnis, Themen und Traditionen der Weisheit im AT und im Frühjudentum", danach die „weisheitlichen Traditionen im NT" (Teil II), näherhin in Q, Mk und synoptischem Sondergut, in der Verkündigung Jesu und bei Joh. Vor allem aber geht er dem Einfluß der weisheitlichen Traditionen auf die Christologie nach, besonders bei Paulus. Eine Sonderuntersuchung widmet er dem Einfluß weisheitlicher Traditionen auf die Paränesen in Kol 3f, Röm 12–15, 1 Thess 4f und Jak.

Die Arbeit zeichnet sich aus durch vollständige Heranziehung des weisheitlichen Materials in AT und frühjüdischer Literatur, dessen Sichtung, Gruppierung und Deutung, immer im Zusammenhang mit neueren Untersuchungen; durch methodische Konsequenz; durch klare Urteilskriterien und eine verständliche Sprache sowie durch umfassende Untersuchung und Bewertung der weisheitlichen Denkformen und Traditionen im NT. Die Ergebnisse der einzelnen Abschnitte werden je in knappen Zusammenfassungen dargeboten. So kann zu Recht festgestellt werden, daß diese Arbeit den infrage stehenden Komplex auf lange Zeit hinaus erschlossen und wissenschaftlich zuverlässig erklärt hat. Es handelt sich hier um ein Standardwerk zu diesem für die Entwicklung der Christologie wichtigen Fragenkreis.

Bedeutsame Ergebnisse seien hier abschließend namhaft gemacht. Weisheitlich geprägt sind im NT vor allem Q, Mt, die paränetischen Teile der Briefliteratur und Jak. In Q zeigen sich Ansätze einer weisheitlichen Christologie. In einigen Logien wird Jesus als Bote der Weisheit dargestellt. Mt zeigt Jesus als personifizierte Weisheit (s. Mt 11,28ff), aber nur an wenigen Stellen. Bei Aussagen über die Präexistenz und die Schöpfungsmittlerschaft Jesu (Kol, Eph, Joh 1) wirken weisheitliche Vorstellungen mit. Nur in 1 Kor 1,24.30 wird Christus explizit als Weisheit Gottes bezeichnet. Paulus argumentiert 1 Kor,1f mit Hilfe weisheitlicher Vorstellungen. Allerdings ist der Einfluß weisheitlicher Gedanken, Begriffe und Texte des AT und des Frühjudentums auf das NT und besonders auf die Entwicklung der Christologie verhältnismäßig begrenzt. Keineswegs ist die Weisheitstradition „die Mutter der Christologie" (gegen M. Hengel). Zwar erfolgt eine Anknüpfung an die alttestamentlich-jüdische Weisheitstradition im NT, aber nicht global, sondern gezielt und überlegt in Verbindung mit bestimmten Themen (Gott und sein Handeln in Schöpfung und Geschichte; der Mensch und seine Lebensgestaltung; Jesus als Bote und Träger der Weisheit Gottes; die religiös-sittliche Mahnung der Kirche). Insofern handelt es sich um ein „theologisch wichtiges und grundlegendes Phänomen" im NT.

Passau *Otto B. Knoch*

Neue theologische Literatur



Siegfried Schmitt

Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951 - 1960

Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution

Trierer Theologische Studien, Band 54
584 Seiten, kt., 98,- DM
ISBN 3-7902-1281-4

PAULINUS VERLAG

Der vorliegende Band behandelt die internationalen liturgischen Studientreffen der Jahre 1951 bis 1960, deren Ergebnisse thematisch in engem Zusammenhang mit der Liturgiekonstitution stehen. Veranstalter und Teilnehmer der liturgischen Studientreffen hatten bis zur Ankündigung des II. Vaticanums ohne Wissen von einem künftigen Konzil gearbeitet. Als die Praeparatoria-Kommission 1960 ihre Arbeit aufnahm, kannte sich ein großer Teil der Mitglieder durch die langjährige Zusammenarbeit persönlich und war mit den grundlegenden theologischen Positionen des anderen vertraut. Von besonderer Bedeutung waren dabei die Kontakte zwischen der französischen und der deutschen Liturgischen Bewegung, die in der Zusammenarbeit zwischen dem Centre de Pastorale Liturgique Paris und dem Liturgischen Institut Trier einen festen Rahmen erhielten. Bedeutsam waren ferner der rege Gedankenaustausch mit der belgischen und niederländischen Liturgiebewegung sowie mit der Liturgischen Bewegung in Österreich, der Schweiz und Italien. Der Konsens in Reformfragen, der sich bei den internationalen Studientreffen herausgebildet hatte, konnte seine Wirkung voll entfalten, als es darum ging, dem Weltepiskopat auf dem II. Vatikanischen Konzil zum ersten Mal in der Geschichte der Konzilien ein Dokument über die Liturgie der Kirche und ihre Reform zu präsentieren.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 5500 Trier

■ KERTELGE KARL (Hg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament.* (Quae. disp. 126). Herder, Freiburg 1990. (298). Ppb. DM 69,–.

Die vorliegende Publikation enthält die zum Teil überarbeiteten Referate der Arbeitstagung deutschsprachiger katholischer Neutestamentler in Trier 1989, die die „Metaphorik" und den „Mythos" als Gegebenheiten der biblischen Tradition behandeln. Hatte die strukturale Linguistik in ihren Anfängen zusammen mit der Semantik auch die Metaphorik vernachlässigt, so ist in der gegenwärtigen Forschung die Metapher in den linguistischen Status avanciert und hat zusammen mit dem Mythos einen neuen Rekurrenzwert gefunden. Nach vollbrachter Emanzipation vom Mythos, vorangetrieben im Programm der Entmythologisierung, stieg das Interesse an der konstruktiven Hermeneutik des Mythos im Zusammenhang der methodenpluralen exegetischen Erschließung ntl. Texte und der damit zusammenhängenden theoriebezogenen Reflexion. Die einzelnen Referate behandeln an konkreten Texten die mythisch-symbolische Dimension religiöser Geschichten und Aussagen, so z. B. in der Johannesapokalypse, die bildsprachliche Dimension der „Kindheitsevangelien", die Frage der Metaphorik in neutestamentlichen Wundergeschichten, das Thema Licht und Finsternis sowie die Wiedergeburt aus Wasser und Geist der johanneischen Symbolsprache und das mythische Motiv der „heiligen Hochzeit" im Epheserbrief. Die einzelnen Aufsätze zeigen, wie sich der thematische Horizont, in welchem Metapher und Mythos gesehen wurden, verschoben hat: Was einst zur „Sprachverführung" gerechnet wurde und als „Indiz unklaren Denkens" (F. Kainz) halt, hat theologische Relevanz gefunden und macht die Eigenart religiöser Sprache im Bezugsfeld von Symbol, Metapher und Mythos in ihrer religiösen Wahrheit und Verbindlichkeit deutlich. Neben den Interpretationskategorien Metapher und Mythos wäre als Desideratum noch das Thema des „Bildfeldes" (analog zum semantischen Begriff „Wortfeld") zu behandeln gewesen, denn es gibt Familien von Metaphern, die durch die Metapherntradition habituell geworden sind. Sind die einzelnen Metaphern Sprechakte, so gehören die Bildfelder als potentielle Gebilde den Sprachen („langues" im Sinne Saussures) an. Die Aufsatzsammlung zeigt, wie die Methodik der historisch-kritischen Exegese ihre notwendige Ergänzung durch die Analyse der bildsprachlichen Dimension biblischer Überlieferung findet, der „Innenansicht" des Mythischen als Vehikel von Offenbarungsgehalten und dem darin enthaltenen Wahrheitsanspruch.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Die Anfänge der Kirche.* Eine biblische Rückbesinnung. Styria, Graz 1990. (208). Ppb. S 198.–/DM 29,80.

Der Luzerner Exeget Walter Kirchschläger fragt in der vorliegenden Studie nach dem Werden und den Grundlagen von Kirche und begibt sich damit auf jenes Feld, das vollen Anteil an der Geschichte der Auslegung des christlichen Glaubens und seiner Ausdrucks- und Lebensformen hat. Die Thematisierung der traditionellen Frage nach der neutestamentlichen Begründung der Kirche hat 1902 A. Loisy mit seinem populär gewordenen Diktum grundlegend problematisiert: „Jesus verkündigte das Reich Gottes, und die Kirche ist gekommen." Geht damit die Kirche des biblischen „Grundes" verlustig? Die theologische Frage ist, in welchem Sinn die urchristliche „ekklesia" sachlich von Jesus herkommt bzw. auf ihn bezogen ist. Kirchschläger sichtet zunächst die vorösterlichen Spuren im Werden der Kirche mit der vorösterlichen Intention Jesu (23ff), um dann Ostern als Stiftungsgeschehen für die Kirche zu entfalten (34ff). Dieses „Datum" ist der sachliche Ursprung der christlichen ekklesia, weil es die Übernahme der Verkündigung Jesu zugleich ermöglicht wie verlangt. Von hierher versteht sich die Kirche als das durch Gottes Erwählung im Heiligen Geist konstituierte „Volk Gottes" (vgl. „Das österliche Ja Gottes in der Gabe des Geistes", 40f), als heilsgeschichtlich-eschatologische Größe, die missionierend nach der Welt greift (vgl. „Etappen der Kirchenbildung nach Ostern", 44ff). Sie ist der Herrschaftsbereich des Kyrios, in dem schon jetzt das „neue Leben" gegenwärtig ist als Raum des Glaubens (vgl. die „paulinischen Gemeinden", 56ff), der die Freiheit ist und gibt, um sich als Dienende (96f) nach Christus zu verstehen (85ff), und in Schicksalsgemeinschaft Maß an ihm zu nehmen (98f). Das nachhaltige Interesse an der Stellung des Petrus wird an dessen vorösterlichen Grundlegung (103ff) und nachösterlichen Entfaltung (112ff) dargestellt. Das Augenmerk gilt weiters Themen wie Kirche als geordnete Gemeinschaft, dem paulinischen Verständnis von Amt und Gemeinde und den nachpaulinischen Entwicklungslinien (123ff). Kirchschläger schreibt: „Nicht die Ekklesiologie der Kirchengeschichte – welcher Epoche auch immer – ist bestimmend für das Aussehen der Kirche, sondern das Kirchenverständnis Jesu und der österlichen, nachösterlichen Gemeinden. Dort werden Maßstäbe gelegt, denn dort wirkt der Geist in der Offenheit wachsender und vielfältiger Strukturen" (158). Ferner richtet sich der Blick auf „Frauen und Männer in der Kirche" und ihren Dienst an der Jesusverkündigung (159ff). Ausgeklammert erscheinen in dieser Studie die Fragen einer Verzeitlichung der eschatologischen Verkündigung im lukanischen Doppelwerk, die Entwürfe des Hebräerbriefes und der johanneische Typus, was den Rahmen sprengen würde. Im Blick auf die Anfänge fällt immer wieder Licht auch auf unsere kirchliche Gegenwart und unsere „postmoderne" Lebensgeschichte.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ TRUMMER PETER, *Die blutende Frau.* Wunderheilung im Neuen Testament. Herder, Freiburg 1991. (184). Kart. DM 28,–.

Die Studie des Grazer Exegeten versucht an der Perikope von der Heilung einer Frau mit Blutungen durch Jesus (Mk 5,25–34 par) auf mehrdimensionale Weise (historisch, theologisch, allegorisch) die Bedeutung ganzheitlicher Heilung des Menschen, d. h. gerade auch seiner Leiblichkeit und Geschlecht-

lichkeit, durch den Glauben an den Gott Jesu Christi aufzuzeigen. „Denn Gesundheit und Krankheit betreffen nicht bloß einzelne Organe, sondern immer den ganzen Menschen, der in seinem innersten Kern gesund nur sein kann, wenn er . . . ein heiles Geschlecht hat." Deshalb macht er „mit der realen Lebenswelt" der damaligen biblischen Menschen vertraut, um die Aussagen der Perikope über Leib und Geschlechtlichkeit, deren Not und deren Heilung besser, d. h. ganzheitlicher zu vestehen. Bei der Heilung verunreinigender Krankheiten (nach jüdischer Auffassung) wie Blutfluß und Aussatz zeigt Jesus, der dabei den leiblichen Kontakt mit solchen Kranken nicht scheut, daß Gott die entsprechenden Tabus nicht anerkennt und daß er die kultische Ausgrenzung der Frau im Judentum (und darüber hinaus) nicht gutheißt. Von daher geht Trummer den im Christentum lange fortbestehenden Ausgrenzungen des Weiblichen und Geschlechtlichen von einem einseitig männlichen Gottesbild aus nach und deckt auf, wie ganzheitliche Heilung durch den Glauben nur geschehen kann, wenn Gott, der Schöpfer und Herr des Menschen, ganzheitlich, d. h. väterlich und mütterlich, verstanden wird und wenn gesehen wird, daß das durch Christus im Glauben angebotene Heil alle Bereiche des Menschen heilen will.

„Gott macht das leibliche Leben des Menschen bis in den Tod hinein zu seiner eigenen . . . Betroffenheit. Wir . . . werden erlöster nur dadurch, daß wir auch tiefer in unser leibliches Leben eintauchen." Ein mutiges Beispiel ganzheitlicher Auslegung jesuanischer Heilungserzählungen in einem wichtigen Bereich, auf interessante und zugleich nachdenklich mahnende Weise dem Leser nahegebracht.

Passau *Otto B. Knoch*

■ ZIEGENAUS ANTON, *Kanon*. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart. (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, Fasz. 3a, 2. Teil). Herder, Freiburg 1990. (252). Kart.

Forschungen zur Geschichte und zur Entwicklung des Kanons im Lauf der einzelnen Jahrhunderte und die besonders in den letzten Jahrzehnten geführte Auseinandersetzung über einen Kanon im Kanon bzw. über eine maß- und normgebende Mitte der Schrift gehören zu den schwierigsten und mühsamsten Studien auf theologischem Gebiet. Der Verfasser, der durch eigene Arbeiten sich schon mehrfach zum Thema dieses Bandes geäußert hat (vgl. Die Bildung des Schriftkanons als Formprinzip der Theologie, in: MThZ 29 (1978) 264–283; ders., Die Kanonbildung als Grundlage theologischer Schriftinterpretation, in: Veritati Catholicae, Aschaffenburg 1985, 203–225), geht mit äußerster Akribie den verschiedenen Problemen nach. Zunächst werden die noch nicht sehr differenzierten Entstehungsphasen im 2. Jahrhundert, getrennt nach Westen und Osten der Kirche, dargelegt. Darauf folgt im 2. Kapitel die Beschreibung der Entwicklung bei besonders profilierten Zeugen (z. B. Athanasius) und in den verschiedenen Sektoren der Kirche, etwa im antiochenisch-syrischen Raum oder in der spanischen Kirche. Diese chronologischen Längsschnitte nach Kirchengebieten rundet der Verfasser ab mit systematischen Überlegungen betreffend z. B. umstrittene Einzelschriften, später aus dem Kanon ausgeschlossene Schriften bzw. Kanonkriterien (Christozentrik, Apostolizität, Orthodoxie, geistlicher Wert einer Schrift, Rezeption durch die Kirche). Nach der Zwischenphase der Humanisten bringt die Epoche der Reformation und Gegenreformation mit dem Tridentinum eine bedeutsame Neubelebung bzw. Fortsetzung alter Fragen. Immer wieder ist der Leser überrascht, bis zu welchen Verästelungen und Details der Probleme die Information bzw. die Diskussion geht. Im letzten Kapitel wird die Befreiung von bzw. die Revolte gegen einen zu engen und belastenden Kanonbegriff durch H. S. Reimarus und J. S. Semler vorgstellt, bis mit Th. Zahn, A. Harnack bzw. H. Braun, E. Käsemann und F. Mußner die Gegenwart erreicht ist. Obwohl seit dem Tridentinum die Auseinandersetzungen um den Kanon für den katholischen Bibelleser bei weitem nicht jene Bedeutung haben wie für einen evangelischen, ist der Gang durch die sehr komplexe Geschichte des (hebräischen und) christlichen Kanons der Schrift sehr informativ und bietet die eingehende Studie des Verfassers eine verläßliche Orientierung.

Linz *Albert Fuchs*

BIBELARBEIT

■ ROHR RICHARD, *Das entfesselte Buch*. Die Lebenskraft des Alten Testaments. Bearbeitet und herausgegeben von Joseph Martos. Aus dem Amerikanischen von Andreas Ebert. Herder, Freiburg 1990. (188). Ppb. DM 24,80.

Das Buch ist der erste Teil eines zweibändigen Überblicks über die großen biblischen Themen. Vf. will aufzeigen, daß das Wort Gottes immer, auch im Alten Testament, vom Gott der Liebe handelt; daß das Wort Gottes immer Gute Nachricht, Evangelium ist. Er versucht in sechs Kapiteln 1. allgemein zur Heiligen Schrift hinzuführen, 2. vier Grundthemen des AT aufzuzeigen (*Exodus* – Glaube als Weg; *Josua bis Könige* – Das Gewöhnliche wird außergewöhnlich; *Die Propheten* – Radikale Traditionalisten; *Genesis und Ijob:* Gott und die Menschheit – Gut und Böse) und 3. die Heilsgeschichte als Entwicklung des Glaubens darzustellen. Engagierte, sachliche Bibelkenntnis und Verbindung der Botschaft mit der Lebenserfahrung des Autors wird vervollständigt durch die direkte Anrede des Lesers, um ihn persönlich aufzufordern, die Bibel als Geschenk Gottes und damit lebensverändernd zu lesen. Vf. wendet sich deshalb öfters gegen einen Fundamentalismus, der die Bibel wortwörtlich und einseitig historisch auslegt (S. 18.19.41), ‚entfesselt' so das AT und macht es zur Ur-Kunde auch unseres christlichen Glaubens. Darum sind Aussagen wie: die Richterzeit ist „eine Art ‚Vorgriff' auf Jesu Verkündigung des Reiches Gottes" (S. 72), oder: in der Davidgeschichte „taucht erstmals im Ansatz das Thema der ‚Inkarnation' auf" (S. 81) zu sehr auf Jesus zentriert, als ob das AT tatsächlich Jesus „vorhersage".

Manches dürfte auf Druckfehler bzw. Übersetzungsfehler beruhen, z. B. Rotes Meer statt Schilfmeer (vgl. S. 46.48.53); 1 Sam 12,5–9 statt 1 Sam 8,5–9 (S. 77); Jes 20,27–31 statt Jes 40,27–31 (S. 105). Die Vertrauensübung vom fliegenden Teppich und vom Steintisch (S. 53) als Bild für echten biblischen Glauben kann falsche Assoziationen hervorrufen. Aussagen über den jüdischen Glauben sind manchmal undifferenziert (S. 140.161).
Diese kritischen Bemerkungen sollen jedoch nicht das positive Anliegen des Buches schmälern. Es stellt das AT als lesbares und aktuelles Buch dar, das zeigt, daß Gott mitgeht und Wegweisung ist für die Kirche und den Glaubensweg des einzelnen.
Linz *Roswitha Unfried*

■ ZEILINGER ALBERT, *Das Alte Testament verstehen.* I. Die fünf Bücher Mose oder der Pentateuch. II. Von Josua bis Maleachi. Die Geschichte und Prophetie Israels. III. Der Psalter und die Weisheitsbücher Israels, mit grundsätzlichen systematischen Überlegungen und geschichtlichen Informationen. Einführung, Auslegung und Anleitung zur Praxis. (Bibel Kirche Gemeinde, Band 23.24.25). (350.317.334). Christliche Verlagsanstalt, Konstanz 1986–1988. Kart.

■ MANN DIETRICH, *Das Neue Testament verstehen.* Einführung, Auslegung und Hinführung zu einem lebendigen Glauben. (Bibel Kirche Gemeinde, Band 19). (432). Christliche Verlagsanstalt Konstanz 1987. 2. Auflage. Kart.

Das vorliegende vierbändige Werk führt in die Bibel allgemein und in die einzelnen biblischen Bücher und wichtigen Themen der Heiligen Schrift ein. Dabei wird die ganze Bibel mehr oder weniger durchkommentiert entsprechend dem Stellenwert der einzelnen Perikopen. So nimmt im Band 1 (Die fünf Bücher Mose) das Buch Genesis sehr viel Platz ein. Viel weniger Raum bekommt verständlicherweise z. B. das Buch Levitikus, aber auch das Buch Deuteronomium.
Der katholische Leser sollte wissen, daß das Werk in der christlichen Tradition der Kirchen der Reformation steht. Das zeigt sich z. B. im Abschnitt über die Psalmen (der Psalter wird übersichtsmäßig behandelt; nur wenige Psalmen werden näher erklärt; es fehlt ein Hinweis auf die Verwendung der Psalmen in der kath. Kirche), in den Ausführungen über den Kanon der Hl. Schrift oder in der Erörterung von theologischen Fragen.
Das Werk wird jedem gute Dienste erweisen, der mit wenig Aufwand über einzelne Bibelstellen und das Ganze der Bibel informiert werden will.
Linz *Roswitha Unfried*

■ KEMMER ALFONS, *Das Neue Testament.* Einführung für Laien. Neuausgabe. Herder, Freiburg 1990. (270). Kart. DM 16,90.

Im Vorwort heißt es: „Bei der Abfassung dieses Taschenbuchs, das hier in fünfter Auflage erscheint, war das Grundanliegen dies, gläubigen Christen, die sich durch gewisse Forschungsergebnisse der heutigen Bibelwissenschaft in ihrem Glauben verunsichert fühlen, zu zeigen, daß die neuen Einsichten der Exegese sich mit einer gläubigen Haltung durchaus vereinen lassen, auch wenn sie manche bisher geltenden Ansichten erschüttern . . . In dieser fünften Auflage des Taschenbuchs wurde der gesamte Text überarbeitet, die seit der ersten Auflage neugewonnenen Erkenntnisse eingetragen, die Bibliographie ergänzt und auch die Spezialliteratur zu den einzelnen Kapiteln in den Anhang verwiesen."(7)
Was den Inhalt anbetrifft, wird in der „Einführung" zuerst eine Orientierung über den heutigen Stand der ntl. Einleitungswissenschaft gegeben, also über die moderne Exegese, Kanon und Inspiration, Irrtumslosigkeit (Wahrheit), Sprache und Gestalt des Neuen Testaments.
Im 1. Teil geht es um die Schriften des Neuen Testaments und ihre Verfasser. Der 2. Teil greift dann Themen der ntl. Theologie auf, wie die Kindheitsevangelien, die Jungfrauengeburt, die Worte und Wunder Jesu, Kreuzestod und Auferstehung und die Mutter Jesu.
Im Anhang dann finden wir noch eine Zeittafel der ntl. Geschichte, Landkarten, Literaturhinweise usw.
Linz *Siegfried Stahr*

■ DILLMANN RAINER, *Christlich handeln in der Nachfolge Jesu.* Beispiele aus dem Markusevangelium, ausgearbeitet für Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung. (148). Grünewald, Mainz 1989. Kt. DM 22,80.

Ja, in der Nachfolge Christi geht es um das Christlich-Handeln, um das Christlich-Leben in dieser Welt, wozu sittliche Entscheidungen notwendig sind. Viele Christen fühlen sich aber in ihren sittlichen Entscheidungen verunsichert und kommen mit den überkommenen Moralvorstellungen nicht mehr zurecht. Da helfen ihnen die biblischen Erzählungen, denn sie sprechen nicht wie Gebote und Normen fast ausschließlich den Verstand an, sondern beziehen auch unsere Gefühle und Empfindungen mit ein, ohne aber weniger verbindlich zu sein. Zuerst handelt dieses Buch von den ethischen Anforderungen an Christen heute und ihre Begründung aus den Evangelien. Dabei muß immer der Ausgangspunkt der Mensch heute sein, seine Erfahrung der Geschichtlichkeit, der Freiheit und des Fortschritts. Und dann natürlich die Anforderungen des Evangeliums, wobei die zentrale Mitte das Reich Gottes ist.
Der zweite und längste Teil bringt Beispiele ethischer Forderungen und sittlichen Handelns seitens Jesu und zwar aus dem Markusevangelium. Die Anordnung der Texte führt dabei vom Allgemeinen zum Konkreten. Zunächst wird unter der Überschrift „Dienst am Menschen" der Grundsatz Jesu erläutert. Es folgen Texte über die Nachfolge Jesu, die den ganzen Menschen in Anspruch nimmt. Daran schließen sich Erzählungen und Streitgespräche an, die von der Lösung sozialer und religiöser Konflikte berichten. In diesen Geschichten wird den Christen ein Modell zur Konfliktlösung angeboten. Jesu Urteil über die Pharisäer, die Schriftgelehr-

ten und den Tempel steht am Ende der Ausführungen. Alle diese Stücke werden nach dem Schema: Text, Struktur und Sinnlinien des Textes (Sacherklärung), Wirkabsicht des Evangelisten und Wirkung auf die Hörer behandelt, wobei dann immer wieder Anfragen an die Christen heute gestellt werden.
Schließlich folgt noch ein Abschnitt über Grundlagen für christliches Handeln heute, wobei der Mensch im Mittelpunkt steht und Jesus der verbindliche Maßstab und das Modell ist. Nach den Schlußbemerkungen gibt es dann noch Anregungen zur praktischen Arbeit mit diesem Buch.
Biblische Erzählungen sind keine Handlungsanweisungen, sondern laden ein zu Lernerfahrungen, die uns befähigen wollen, verantwortungsbewußt in dieser Welt zu leben.
Linz *Siegfried Stahr*

■ HELBICH PETER (Hg.), *Freuen dürfen sich alle.* Die Seligpreisungen der Bergpredigt. (GTB Siebenstern 359). (64). Gütersloh 1991. DM 7,80.

Die Seligpreisungen der Bergpredigt standen für viele große Gestalten christlicher Spiritualität im Brennpunkt ihrer Frömmigkeit. Nach Karl Rahner werden sie auch die Zukunft der Spiritualität prägen. – In diesem Buch werden sie durch Gedichte, Bekenntnisse, Gebete und Meditationen aktualisiert. Die Texte stammen zu einem großen Teil aus dem 20. Jahrhundert. U. a. kommen Mutter Teresa, Martin Luther King, Frere Roger, Ernesto Cardenal, Leonardo Boff, Wolf Biermann, Franz von Assisi und Dietrich Bonhoeffer zu Wort. Sie sind in unterschiedlichen Situationen hineingesprochen: Rassendiskriminierung in Südafrika und Nordamerika, Ungerechtigkeit in Lateinamerika, Stuttgarter Schuldbekenntnis 1945, Elend in Kalkutta . . . Die Ordnung der Texte ist nicht immer eindeutig zu erkennen. Auch kurze Hinweise zur Entstehungssituation der Texte wären hilfreich. Das Büchlein ist in der Jugendarbeit, im Unterricht und in der Liturgie brauchbar.
Linz *Manfred Scheuer*

■ DEIDENBACH HANS, *Zur Psychologie der Bergpredigt.* Fischer, Frankfurt a. M. 1990. (251). Brosch. DM 16,80.

Vf. hat Theologie und Psychologie studiert. Daß die schwer faßbare Botschaft der Bergpredigt gleichsam eine Bestätigung durch die analytische, humanistische und transpersonale Psychologie findet, wird gerade den Lesern, denen psychologisches Denken vertraut ist, entgegenkommen.
Der Leser darf also zunächst mit einer Fülle von Anregungen rechnen, die innere Zusammenhänge und Strukturen sichtbar machen und ungewohnte Einsichten vermitteln. Manche der Bezüge, die Vf. aus seinem umfangreichen Wissen und teilweise nur knapp andeutet, wirken ihrer Form nach ziemlich apodiktisch; manche ergeben sich offensichtlich auch mehr aus einem bestimmten psychologischen Vorverständnis als aus dem Text.
So wird z. B. bei Mt 5,25 genau gewußt, wer der Richter, wer der Gerichtsdiener und was der Kerker ist (30); oder es wird die Rede Jesu über Himmel und Erde als ein Wissen über die Einheit von Makro- und Mikrokosmos hingestellt (71); oder es wird das Gleichnis von der wachsenden Saat (Mk 4,26–29) als Veranschaulichung der Wirkweise des Unterbewußten bezeichnet (205); oder es wird der Name ‚Heiliger Geist' als Bewußtseinsaspekt des Ganzen verstanden (207). Ob die vermutete strukturelle Übereinstimmung zwischen dem Besuch der Weisen in Bethlehem und der Suche nach einem neuen Dalai Lama (210) – so überraschend sie bei einem ersten Hinsehen auch ist – bei einer genaueren Betrachtung standhält, ist ebenso fraglich.
Es wird zwar nicht direkt behauptet, aber Vf. ist doch von der Möglichkeit sehr angetan, daß Jesus durch seine Flucht nach Ägypten die dortigen Mysterien und bei späteren Wanderjahren nach Indien und Tibet die fernöstliche Weisheit kennengelernt hat (210). Damit ist aber nicht nur der Boden jeder seriösen Exegese verlassen, sondern es werden die im Archetypischen schlummernden allgemeinen religiösen Anliegen doch recht vordergründig an biographische Ereignisse gebunden. Vf. gehört gewiß nicht zu den Psychologen, die den Menschen nach dem Munde reden oder für eine vordergründige Selbstentfaltung eintreten. Er weiß viel und kennt auch die Gefahren psychologischer Scharlatanerie. Es ist seine Absicht, die ungeahnten und ungehobenen Möglichkeiten durch den Glauben an ihre Realisierbarkeit Wirklichkeit werden zu lassen. Das Hauptaugenmerk legt er dabei allerdings auf die in den Menschen schlummernden und durch die Psychologie neu zu entdeckenden Anlagen.
Zuletzt sei noch angemerkt, daß die Fülle von Verweisen, die große Zahl von nur knappen assoziativen Hinweisen und die vielen Binde-Strich-Wörter beim Lesen wie Stolpersteine wirken.
Linz *Josef Janda*

■ KARIN WALTER (Hg.), *Sanft und rebellisch.* Mütter der Christenheit – von Frauen neu entdeckt. (frauenforum). Herder, Freiburg 1990. (246). Kart. DM 24,80.

Unter der bewährten Redaktion von Karin Walter unternimmt dieses Buch den Versuch, Frauen ihre eigene Geschichte zurückzugeben.
Namhafte Frauen unserer Zeit zeigen das Leben von siebzehn bedeutenden Frauen der Geschichte auf. Von Philumene *(Anne Jensen)* über Caterina von Siena *(Hanna-Barbara Gerl)*, Hildegard von Bingen *(Barbara Newman)* und Klara von Assisi *(Reinhild Traitler)* bis zu Simone Weil *(Vilma Sturm)*, Elisabeth Langässer *(Ruth Rehmann)* und Edith Stein *(Elisabeth Endres)* reicht die Spannweite des geschichtlichen Bogens. Aber auch weniger bekannte Frauen, deren Schaffen und Wirken im Zuge der fast ausschließlich männerzentrierten Überlieferung vergessen und verschwiegen wurde, werden engagiert und lebendig dargestellt. So erfährt der/die Leser/in vom Schicksal und Lebensweg von Amalie Sieveking *(Ulrike Suhr)*, Vittoria Colonna *(Christine Brückner)*, Sor

Juana Ines de la Cruz *(Nina M. Scott)* oder Elisabeth Gnauck-Kühne *(Magdalene Bußmann)* und Dorothy Day *(Dorothee Sölle)*.
Die Auswahl scheint eher zufällig – sieht man vom gemeinsamen Merkmal ab, daß es sich jeweils um Frauen handelt, die die Geschichte ihrer Zeit durch ihre Spiritualität und ihr soziales Engagement maßgeblich beeinflußten.
Die Sammlung bildet einen wertvollen Beitrag zum Bewußtwerdungsprozeß innerhalb der Kirchen, daß christliche Tradition und Geschichte in wesentlich höherem Maß von Frauen gestaltet und bestimmt wurde, als es uns die übliche Kirchengeschichtsschreibung wahrmachen will. Es sind dem Buch daher nicht nur begeisterte Leserinnen zu wünschen, die die weibliche Geschichte als die ihre verstehen, sondern auch aufmerksame Leser, damit endlich das Fehlurteil revidiert werden kann, wonach Frauen erst in den letzten Jahrzehnten um jene Positionen zu kämpfen begonnen haben, die ihnen im christlichen Gottesvolk zustehen.
Das Buch bildet eine Fortsetzung des in derselben Reihe erschienenen Bandes „Zwischen Ohnmacht und Befreiung", der biblische Frauengestalten vorstellte.
Graz *Irmtraud Fischer*

■ BAUMANN ROLF, *„Gottes Gerechtigkeit" – Verheißung und Herausforderung für diese Welt.* (Herder Taschenbuch 1643). (256). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 15,90.

Gerechtigkeit ist eines jener Wörter, die im derzeitigen kirchlichen Sprachschatz Überkonjunktur haben. Da tut es gut, wenn jemand den Inhalt dieser Vokabel, die so viel Hoffnungen und Optionen transportieren wollen, gründlich angeht.
Vf., Bibliker und Erwachsenenbildner, analysiert zuerst den philosophischen Denkrahmen (aristotelische Philosophie), ehe er ausgiebig eine theologische Position unter die Lupe nimmt (Luthers Rechtfertigungslehre). Dann wendet er sich seinem eigentlichen Interessensgegenstand zu, der zugleich sein Antwortmodell abgibt: „Gottes Gerechtigkeit", wie sie in der Bibel des Alten und des Neuen Testamentes aufscheint. Biblische Gerechtigkeit meint dabei weniger ein objektives Rechtsverhältnis (bzw. -verhalten) als vielmehr eine personal-existentielle Dimension.
Gewiß ist mit einem so komprimierten und auch umfangreichen Taschenbuch eine ganze Menge aufbereitet. Aber es bleiben natürlich auch offene Wünsche, die man *heute* behandelt sehen möchte: z. B. die Perspektive der Partizipationsgerechtigkeit (iustitia contributiva – eine Hauptfrage des Amerikanischen Wirtschaftshirtenbriefs von 1986); auch unter dem Aspekt der Gnadentheologie könnte Gerechtigkeit insofern erörtert werden, daß es gerade den (an Gnade) Glaubenden möglich ist, „jedem das Seine" nicht nur zu geben und zu lassen, sondern auch zu gönnen (vgl. F. Reisinger, . . . daß wir geben und gönnen können . . . Sozialethische Gedanken über „soziale Gerechtigkeit" als Leitmotiv gegenwärtiger [kirchlicher] Optionen und Diskussionen, in: H. Paarhammer [Hg.], Administrator bonorum [FS S. Ritter], Thaur 1987, 341–356).
Dieses Taschenbuch hat es sich aber nicht vorgenommen, ein Kompendium aller Gerechtigkeitsaspekte zu sein, sondern in ein philosophisch und theologisch vorgeformtes Umfeld hinein neu die biblische Note von Gerechtigkeit als „Gottes Gerechtigkeit" zur Sprache zu bringen. Das ist in erfreulichem Ausmaß gelungen!
St. Florian/Linz *Ferdinand Reisinger*

BIBEL UND GEBET

■ MARTINI CARLO MARIA, *Du, den ich suche. Wege von David zu Jesus.* Herder, Freiburg 1990. (208). Geb. DM 29,80.

Anlaß für die Entstehung dieses Buches war ein Exerzitienkurs, welchen der Erzbischof von Mailand im Jahre 1988 für Ordensleute des Tschad gehalten hatte.
Als Ausgangspunkt seiner Betrachtungen wählte der Kardinal die Lebensgeschichte des Königs David. Das Alte Testament ist im gesamten und König David, als Ahnherr Jesu, im besonderen eine Hinführung zu Christus. Und um diese Hinführung zu ihm geht es vor allem in diesen Exerzitientexten. In den einzelnen Betrachtungen wird kurz in die jeweilige Textgeschichte eingeführt und in gediegener Verflechtung mit Gedankengängen aus den „Exercitia spiritualia" des hl. Ignatius die entsprechende Frucht für das geistliche Leben gewonnen. Das Buch stellt eine recht originelle Art eines Exerzitienkurses dar, dessen Vorzüge nicht nur in der spirituellen Aufschließung der Texte der Heiligen Schrift liegen, sondern auch in den Folgerungen für das geistliche Leben.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ MARTINI CARLO M., *Wer in der Prüfung bei mir bleibt.* – Von Ijob zu Jesus. Herder, Freiburg 1991. (160). Geb. DM 24,80.

Warum Leid, warum vor allem unverschuldetes Leiden? Dies ist eine der großen Menschheitsfragen. Das Buch Ijob des Alten Bundes greift dieses Problem auf. Die Erzählung von diesem geheimnisvollen Mann Ijob reicht vermutlich schon in das 2. Jahrtausend vor Christus zurück. In der Zeit des leidvollen babylonischen Exils dürfte dieser Erzählstoff von jüdischen Weisen aufgegriffen und in der uns überlieferten Weise seine Gestalt gefunden haben, ebenso Aufnahme in den Kanon des Alten Bundes.
Kardinal Martini von Mailand wählte das Ijob-Buch als Grundlage für einen Exerzitienkurs, den er 1989 für Priester seiner Erzdiözese hielt. Das vorliegende Werk ist die Frucht dieser Exerzitienvorträge und Homilien. Als Motto für die Exerzitien diente das Jesuswort „In allen meinen Prüfungen habt ihr bei mir ausgeharrt" (Lk 22,28).
Den Ausgangspunkt der einzelnen Vorträge bieten jeweils Texte aus dem Ijob-Buch. In einer weiten

Zusammenschau wird aber Bezug genommen auf biblische Gestalten, die schweren Glaubensprüfungen unterworfen wurden, z. B. auf Maria, die Mutter Jesu, den reichen Jüngling, die syrophönikische Frau u. a. m. Jede biblische Meditation wird durch ein Gebet eingeleitet. Die praktischen Erwägungen, welche an die einzelnen Meditationen anschließen, erweitern den Blick auf die gegenwärtige Lage der Kirche, aber auch auf die Situation des Einzelnen, der sich dieser Meditation unterzieht, denn er unterliegt ja eben diese Prüfungen des Glaubens, die Gott ihm jeweils auferlegt. Wie bereits in den bisherigen Meditationsbänden, die Martini herausgegeben hat, versteht er es auch mit dem Ijob-Text, zu persönlichem Erleben und Betroffenwerden durch das Gotteswort inmitten eigener Prüfung zu führen. (Auf Seite 109 ist irrtümlicherweise auf Mt 25 statt auf Mt 15 verwiesen.)

Linz *Josef Hörmandinger*

■ MARTINI CARLO M, *Was er euch sagt.* Leben aus der Freude des Evangeliums. (160). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 22,80.

Kardinal Carlo M. Martini hat uns bereits in zahlreichen Büchern gezeigt, wie meisterhaft er es versteht, den tiefen Gehalt der Evangelien sowohl in exegetischer als auch in aszetisch-meditativer Weise zu erschließen. Der vorliegende Band bildet ein weiteres Zeugnis für seine einfühlsame Art, seinen Zuhörern und Lesern das Wort Gottes aufzubereiten und Freude an ihm zu vermitteln. Im ersten Teil wählt er hiezu als Schlüsseltext das zweite Johanneskapitel, den Bericht vom Wunder zu Kana. In feinsinniger Weise zeichnet er dabei ein wundervolles Bild der Mutter Jesu, ihres Glaubens und ihrer klugen Demut.

Im zweiten Teil seiner Betrachtungen wählt er Stellen aus dem Markusevangelium und zeigt auf, wie selbst in der Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge dem bereitwilligen Jünger Jesu Anteil an der Herrlichkeit Jesu zuteil werden kann.

Die Weise, wie Kardinal Carlo M. Martini von der schlichten Textauswahl und Textauslegung zu staunender, betender und meditativer Annahme des Wortes Gottes führt, bedeutet gerade in einer Zeit mit oft zu kritischer Sicht der Bibel viel für Christen, die nach einem Halt im Gotteswort suchen.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ MARTINI CARLO MARIA, *Seht die Frau. Lebenswege mit Maria.* Herder, Freiburg 1991. (144). Ppb. DM 11,80.

„Die erste große Forscherin und Führerin im geheimnisvollen Reich der Frau ist natürlich Maria: sie lehrt uns, daß es darauf ankommt, zu sein und zu leben, nicht zu reden und Wörter zu plappern. Hier liegt ihre erste und wichtigste Aufgabe: ganz sie selbst zu sein und so den Vorrang des Seins vor dem Tun des Gotteswortes, vor den Wörtern zu unterstreichen."

Mit dieser tiefsinnigen Bemerkung leitet Kardinal Carlo M. Martini die vorliegenden Exerzitienvorträge, gehalten für Ordensfrauen seiner Erzdiözese, ein. In den meditativen Darlegungen über die kanaanäische Frau (Mt 15,21–28), über die Rolle Mariens bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–12), die Sünderin (Lk 10,38–42), die Mutter der Zebedäussöhne (Mt 20,20–23), Marta und Maria (Lk 10,38–42), die Verkündigung (Lk 1,26–38), den Verlust Jesu im Tempel (Lk 2,41–52) und Maria Magdalena im Garten (Joh 20,11–18) versucht Vf. in seiner hervorragenden Art die biblische Botschaft zu erschließen, Wesenszüge des Lebens und der Sendung der Gottesmutter, zugleich aber auch der Aufgabe und Bestimmung der christlichen Frau herauszustellen.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ MARTINI CARLO MARIA, *Christus entgegengehen.* Meditationen für jeden Tag. Herder, Freiburg. (396). 1990. Geb. DM 29,80.

Täglich werden im deutschsprachigen Rundfunk am Tagesbeginn Gedanken aus christlicher Sicht gesendet, um Motivationen für den Tag zu geben. Viele regt dieses Wort am Morgen dazu an, Gott in den Alltag mit hineinzunehmen in seine Arbeiten und Aufgaben, Freuden und Enttäuschungen, aber auch dazu, offener zu werden für die täglichen Begegnungen mit den Mitmenschen. Doch erscheinen diese kurzen Anregungen zu wenig, um einen ganzen Tag im Geiste Christi zu formen, um die für eine christliche Lebensgestaltung nötige spirituelle Weite und Tiefe zu erlangen. Dazu bedarf es mehr. Es ist aber im Gedränge des Alltags nicht immer möglich, ein umfangreicheres geistliches Buch zu lesen und den Zusammenhang zu behalten.

Diesem Anliegen kommt das vorliegende „Jahreslesebuch" entgegen, welches August Berz, selber Autor mehrerer Sammlungen geistlicher Schriften, aus dem umfassenden biblisch-aszetischen Werk des Mailänder Erzbischofs Kardinal Carlo Maria Martini erstellt hat.

Unter Vorgabe eines speziellen Themas für jeden Monat, z. B. Vertrauen, Leben aus dem Wort, Umkehr zu Gott, Leiden und Auferstehen, Vater, Sohn, Heiliger Geist, Gemeinschaft mit Christus u. a., bietet dieses Lesebuch gediegene bibeltheologisch fundierte Gedanken für jeden Tag, jeweils im Umfang von nur einer Seite. Diese spirituellen und theologischen Gedankenfolgen regen zur Vertiefung des eigenen Glaubens an und leiten über zum betrachtenden Beten.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ WAHL OTTO, *Lieder der Befreiten.* Psalmen beten heute. DBV, München 1989. Kart. DM 19,80.

Vermehrt stößt man in letzter Zeit auf das Bemühen, das Alte Testament einem breiteren Leserkreis zugänglich zu machen. Ein solches Ziel verfolgt auch das vorliegende Büchlein, welches zu zehn ausgewählten Psalmen (Ps 2; 8; 13; 16; 23; 24; 47; 91; 127; 139) Auslegung und Aktualisierung anbietet. Leitendes Kriterium der Auswahl war der Umstand, daß es sich um „Lieder der Befreiten" handelt, um „frohe Lieder des Gottesvolkes, das die Befreiung

aus der Not durch Gott, neutestamentlich in Jesus Christus geschenkt, beglückend erfahren hat und dafür seinem Gott mit Liedern dankt" (S. 7). Darüber hinaus werden die behandelten Psalmen auch im kirchlichen Stundengebet mehrfach verwendet.

Für jeden Psalm findet sich zunächst der Text der Einheitsübersetzung (1979) und daran anschließend eine Auslegung, welche nach einem ersten Überblick Vers für Vers bzw. Abschnitt für Abschnitt erklärt. Zwei aus der praktischen Bibelarbeit gewonnene Beispiele verweisen zum Abschluß auf die ungebrochene Bedeutung des Psalms für heutige Beter.

Bereits im Vorwort wird das die Auslegung bestimmende Interesse deutlich: Die Psalmen erhalten ihre letzte und eigentliche Sinnfülle vom Christusereignis her (vgl. z. B. die Gesamtinterpretation von Ps 24, S. 80f oder diejenige von Ps 16, S. 57, die hier ganz „im Licht des auferstandenen Herrn" vorgelegt wird).

Wie läßt sich nun die Art und Weise der bewußt nicht streng wissenschaftlich gehaltenen Exegese Wahls näher bestimmen? Zunächst fällt auf, daß vor allem dort, wo es um die Erklärung zentraler Termini geht, immer wieder der hebräische Text herangezogen wird (etwa k-ab-od in Ps 24, S. 79). Verhältnismäßig spärlich fallen dagegen die Hinweise auf textbedingte Unsicherheiten aus, so beispielsweise Ps 16,2f, wo aufgrund der schwierigen Textbasis eine zurückhaltendere Interpretation ehrlicher gewesen wäre. Auch Stellen mit masoretisch einwandfreiem Text, an denen die Einheitsübersetzung eigenständige Wege beschreitet, werden bloß vom deutschen Text her ausgelegt (vgl. Ps 16,5, S. 53). Im übrigen geht es Vf. darum, die Aussagen, Bilder und Motive der einzelnen Psalmen von vergleichbaren alt- und neutestamentlichen Stellen aus zu beleuchten und so den jeweiligen Text in das Gesamt des biblischen Schrifttums einzubinden. Bei allem Wert, den ein solches Unterfangen hat (so wird dem Leser/der Leserin ein breiter Zugang zur Bibel insgesamt ermöglicht) kann man sich gelegentlich des Eindrucks gewisser Willkür nicht erwehren. Denn auch die angeführten Parallelstellen stehen in einem literarischen und zeitlichen Umfeld, das berücksichtigt werden will, es hier aber nicht immer wird. Nicht alle Querverbindungen sind sofort und ohne weiteres nachvollziehbar und nicht selten werden in Texte Dinge hineingelesen, die sich ihrem eigentlichen Sinn offensichtlich querlegen. So nimmt man mit Verwunderung den moralischen Appell zur Kenntnis, den Vf. immer wieder aus den biblischen Texten heraushört (z. B. Ps 23, S. 62).

Breiten Raum nehmen die unter der Überschrift „Praktische Bibelarbeit" angeführten Psalmenaktualisierungen ein, welche durchwegs die *Ergebnisse* tatsächlich durchgeführter Veranstaltungen des Vf. repräsentieren. Worin der Sinn dieses Unternehmens besteht, fragt man sich nicht nur beim ersten Durchblättern. Wären nicht Anregungen, Anleitungen oder Fragen zu gemeinsamer Bibelarbeit und zum persönlichem Beten hilfreicher gewesen als die wiederholte Präsentation bereits ausgeführter Textmodelle? Die dargebotenen Aktualisierungen jedenfalls werden kaum zur eigenständigen Auseinandersetzung mit dem betreffenden Psalm anregen.

Linz *Borghild Baldauf*

■ WANKE JOACHIM, *Deine Auferstehung preisen wir.* Österlich leben. (96). Herder, Freiburg, 1990. Geb. DM 15,80.

Der Bischof von Erfurt, Joachim Wanke, legt in diesem schmalen Bändchen 15 Betrachtungen zur Passion und zur Auferstehung des Herrn vor. Diese Meditationen zeichnen sich aus sowohl durch einen schlichten, prägnanten Stil wie auch durch ihre gehaltvolle Tiefe der Aussage zum Paschamysterium.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ SPRINGER BERNHARD, *Was uns verheißen ist.* Wege zum biblischen Glauben. (256). 1990. Herder, Freiburg (HTB 1670). Kart. DM 14,90.

Der Verfasser ist Franziskaner-Minorit und Pfarrer von Neunkirchen/NÖ. Er hat vor einiger Zeit für den „Sendboten des heiligen Antonius" (Padua) in einem Drei-Jahres-Zyklus zur Thematik „Biblisch glauben" in den Themenkreisen: Gott, Mensch, Christus, Kirche, Nachfolge, Beiträge zu Grundfragen des christlichen Glaubens und der Lebensführung geschrieben. Diese Serie liegt in erweiterter und überarbeiteter Form in diesem Band vor.

Die Darstellung der einzelnen Themen ist biblisch gut fundiert, weist auf eine gründliche Kenntnis der Heiligen Schrift und auch der Ergebnisse der biblischen Wissenschaft hin. Die Zeitnähe und Lebensverbundenheit, die diese Beiträge kennzeichnen, verraten auch den erfahrenen Seelsorger.

So aufschlußreich die einzelnen Artikel und so hilfreich sie für die Predigt und Katechese auch sind, im Hinblick auf diese beiden Verkündigungsbereiche hätte man sich doch auch Ausführungen für die Sakramente und ihren biblischen Bezug gewünscht.

Im gesamten gesehen stellt dieser Band eine wertvolle Hilfe für die praktische Seelsorge dar, besonders zur Vorbereitung von Bibelrunden. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß etliche Formulierung wegen ihrer Kürze Anlaß zu Fehldeutungen geben könnten, so z. B. S. 61, wenn die „Unzuchtsklauseln" bei Mt 5,32 bzw. 19,9 auf mögliche Ehescheidungen in der frühchristlichen Kirche bezogen werden, oder wenn im Hinblick auf Gen 3,1ff bzw. auf die Satanstellen bei den Synoptikern, nicht recht deutlich wird, ob der Verfasser im Versucher eine personifizierte oder eine personale Macht sieht (zu S. 72f). Ebenso kommt auf S. 84 zu wenig deutlich die Heilsnotwendigkeit der Kindertaufe zum Ausdruck.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ KERLING ELISABETH, *Geboren in Dir.* Biblisch beten und meditieren. Don Bosco, München 1990. (112). Kart. DM 16,80.

Vf.in veröffentlicht in diesem Büchlein ihre eigenen Gebets- und Meditationserfahrungen. Im Geleit- und Nachwort zeigt sie auf, welchen Weg sie selbst zurückgelegt hat im Suchen; es hat sich als Geführtwerden erwiesen. Die kurze Einleitung stellt die Meditationsform des Za-Zen dar, in der im christlichen Sinn die Verwirklichung des Christ-Wesen an erster Stelle steht (vgl. S. 9). Ein Dreifaches ist dabei wichtig: Die Körperhaltung – Der Atem – Das Leerwerden.

Der Großteil des Buches ist einem geistlichen Tagebuch entnommen. Ausgehend von einem Schriftwort finden sich Texte und Gebete, die in täglicher Meditation entstanden sind. Es ist der Wunsch der Verfasserin, daß sie Anregung und Hilfe sein mögen auf dem oft sehr steinigen Weg der Meditation, dem Weg zum Mysterium Gottes.

Linz *Roswitha Unfried*

■ KATTE DIETER, *Mehr als ein Wort.* Biblische Besinnungspausen. Don Bosco-Verlag, München 1990. (84). Kart. DM 14,80.

An Büchern zur Besinnung oder zur Meditation besteht heute wahrhaft kein Mangel. Gern aber greifen nicht wenige, unter ihnen seelsorglich überlastete Priester oder auch Ordensleute, aber auch engagierte Christen, nach kurzen, anregenden Texten als Anstoß für besinnliche Minuten oder für Kurzansprachen.

Diesem Anliegen kommt der Autor, der in der homiletischen Ausbildung für pfarrliche Seelsorger in München und Freising tätig ist, mit seinen Denkanstößen entgegen. Die 41 Kurzmeditationen stehen unter der Thematik: Advent-Erwartung, Gottes Geist in dieser Welt, Gleichnisse und Worte Jesu.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ KOGLER FRANZ (Hg.), *Tägliche Begegnung mit dem Wort Gottes.* Bibelleseplan nach der katholischen Bibelleseordnung. Lesejahr II. Eigenverlag, Linz 1991. (192, 16 Abb.). Kart. S 60.– / DM 9,80.

Carlo Martini, der Kardinal von Mailand, sagt: „Ich bin überzeugt und wiederhole es oft, daß es für einen Christen heute schwierig, um nicht zu sagen unmöglich ist, im Glauben zu verharren in einer so schwierigen und komplexen Welt, wie es die unsere ist, wenn jemand nicht auch persönlich aus der Heiligen Schrift Nahrung holt."

In vielen Christen ist eine große Sehnsucht nach dem Wort Gottes lebendig geworden. Viele Bibelkreise in unseren Pfarrgemeinden geben dafür Zeugnis, aber auch viel persönliches Bemühen einzelner Christen in einer täglichen „stillen Zeit". Dennoch wird immer wieder beklagt, daß es schwierig ist, einen ersten Zugang zur regelmäßigen Bibellesung zu finden.

Franz Kogler, Leiter des Bibelreferats im Pastoralamt Linz und Pastoralassistent, hat mit vielen in der Bibelpastoral engagierten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern einen wertvollen Behelf für die *tägliche Begegnung mit dem Wort Gottes* erarbeitet.Der vorliegende Band (dem hoffentlich ein zweiter folgen wird) führt hin zum Lesejahr II. „In den letzten Tagen vor Weihnachten und in der Fastenzeit werden die Evangelientexte erklärt, sonst das ganze Jahr über die – zumeist ja schwerer verständlichen – Lesungstexte. Die Sonntage und Heiligenfeste sind gezielt ausgenommen, da an diesen Tagen mit der Gottesdienstgemeinde Eucharistie gefeiert wird und dort ‚der Tisch des Wortes' reichlich gedeckt wird" (Einführung).

Treffend formulierte Überschriften, kurze, leicht verständliche Erklärungen der Perikopen, aus dem Leben und für das Leben formulierte Impulse führen zum Bibeltext des jeweiligen Tages hin. Für jedes zweite Jahr ist das Datum – bis zum Jahr 2000! – angegeben (jeweils am Montag). Das Buch kann also durch mehrere Jahre verwendet werden.

Zur ansprechenden Ausstattung des Buches gehören auch Bilder und Graphiken des Künstlers Erich Wulz, die ihrerseits zur Auseinandersetzung und Vertiefung anregen.

Nicht zuletzt spricht der niedrige Preis (S 60.– bzw. DM 9,80) dafür, dieses Buch in die Hand möglichst vieler Christen in unseren Gemeinden kommen zu lassen.

Kremsmünster *Christian Haidinger*

MORALTHEOLOGIE

■ HÄRING BERNHARD, *Frei in Christus.* Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Erweiterte Sonderausgabe – 3 Bde. Herder, Freiburg–Basel–Wien 1989. Kart. DM 88,–.

H., einer der namhaftesten und engagiertesten Vertreter in der Bemühung um die Erneuerung der Moraltheologie (bereits sein von 1954 bis 1967 in acht Auflagen erschienenes „Gesetz Christi" hatte vielbeachtete neue Akzente gesetzt) hat 1979/81 mit „Frei in Christus" ein völlig neubearbeitetes Handbuch christlicher Moral in deutscher Sprache (inzwischen gibt es das Werk in zehn Sprachen) vorgelegt (vgl. die Besprechung in dieser Zschr. 1980, 307f; 1983, 66), von dem nunmehr eine ebenso handliche wie preisgünstige, dazu um eine Reihe aktueller Beiträge erweiterte Ausgabe zur Verfügung steht. Die Ergänzungen nehmen auf Probleme und Diskussionsthemen der 80er Jahre Bezug: das Spannungsverhältnis zwischen päpstlichem Lehramt und Moraltheologie (I, 452–475), deren ökumenische Herausforderung (II, 536–541), AIDS (III, 468–473) sowie „Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung" (474–481).

In den Jahren seiner lebensbedrohenden Krankheit hat sich H.s Bewußtsein der Verantwortung vor Gott und für die Menschen noch verdichtet (I, 7). In diesem Sinne wollen „die starken Akzente für schöpferische Freiheit und Treue, für das Prophetische in der Christenheit, für die Wachsamkeit angesichts der Zeichen der Zeit" (I, 8) verstanden sein. In dieser Situation setzt H. auf eine „parakletische Moralverkündigung" (I, 473), auf ein „geduldiges Suchen nach mehr Licht" (II, 5), auf das Friedenspotential

WALTER-VERLAG

Dialoge und Kontroversen

Eugen Drewermann deckt in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium auf, daß die Behebung aller Unmenschlichkeiten eine viel höhere Moral von uns allen fordert: Nicht nur «nicht töten»! Für Jesus beginnt der Mord bereits mit dem Zorn, und gehört darum nicht auch schon der Haß vor den Richter? In der Bergpredigt gibt er uns eine goldene Regel: «Alles, was ihr wollt, daß man euch tue, das tut auch anderen!»

Eugen Drewermann
Das Matthäusevangelium
Bilder der Erfüllung
I. Teil. 848 Seiten mit
4 Farbtafeln, DM 88,–





des Christusglaubens (III, 6), alles in allem auf eine „Moraltheologie, die nicht am wirklichen Leben vorbeigeht" und sich zugleich das rechte Augenmaß für die einzelnen Probleme bewahrt (I, 8). Man muß dieses Anliegen H.s würdigen auf dem Hintergrund der ernsten Vertrauenskrise, in die die kirchliche Morallehre bei der Gesellschaft wie auch bei zahlreichen Gläubigen und sogar Theologen geraten ist (I, 459–461). Sie beschränkt sich nicht auf die leidige Frage der Empfängnisverhütung, an der sie aufgebrochen ist; H. spricht generell von einer „falschen Bewußtseinslage", vor der auch Amtsträger nicht unbedingt geschützt sind (461f). Von allen aber sei die Treue zum Gewissen wie auch das Bemühen um die je bessere Einsicht gefordert (463f). Dies verlange den ernsthaften Dialog, erst recht wo die Meinungen divergieren (464f). H. bedauert in diesem Zusammenhang sowohl das Unwesen der Denunziation als auch die undifferenzierte Strafandrohung für einen öffentlichen Dissens bereits bezüglich fehlbarer Lehraussagen (466f, 475) und deckt mit Recht die Diskrepanz auf, daß das Lehramt einerseits (namentlich im Sexualbereich) eine „Gehorsamsethik" vertritt, während es andererseits im sozialen Bereich eine „Verantwortungsethik" erwartet (469f).

In der Tat geht es in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen nicht nur um eine Revision einzelner Normen, sondern darüber hinaus um das strukturelle Verständnis der christlichen Moral, an der H. insbesondere die „pneumatologische Dynamik" hervorhebt, weshalb er sich für eine „parakletische", d. h. auf das Wirken des Hl. Geistes hin ermutigende Moralverkündigung ausspricht (471–473; übrigens muß es S. 472 u. 477 statt Helotik heißen: Holotik). Mag man auch über einzelne Aspekte der Darstellung, etwa über den Begriff „Verantwortungsethik" oder die optimistische Sicht des (doch vielfältig beeinflußten) Einzelgewissens mit H. diskutieren wollen, wird man sich doch der Dringlichkeit seines geradezu testamentarischen Postulates einer evangeliumsgemäßen christlichen Ethik und Moralverkündigung nicht entziehen können.

Linz *Alfons Riedl*

■ DOBIOSCH HUBERT (Hg.), *Natur und Gnade.* Die christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre. Joachim Piegsa zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden. (Moraltheologische Studien, System. Abt., Bd. 16). (254). EOS, St. Ottilien 1990. Geb. DM 68,–,

Der Untertitel dieser dem Augsburger Moraltheologen (dessen Schriftenverzeichnis: 7–13) gewidmeten Festschrift lenkt den Blick auf die genuin theologischen Grundlagen der christlichen Ethik. Darauf nimmt eine erste Gruppe von Beiträgen Bezug (15–111). Ihre Kernbegriffe sind: Erlösung, Heil, Gnade und Liebe. *J.* G. Ziegler eröffnet diese Darlegungen mit der biblischen Weisung, von Christus zu lernen (vgl. Eph 4,20), wobei er diese „Christifizierung" als Entfaltung der „Enchristie" versteht (30), ohne damit Natur und Vernunft als Quelle der Moraltheologie (neben Gnade und Glaube) abwerten zu wollen (vgl. 35). (Deren befriedigende Zuordnung in der Bestimmung der Eigenart der christlichen Moral

im Verhältnis zu einer außerchristlichen Ethik bleibt der Moraltheologie freilich weiterhin aufgegeben.) Auch die Geschichte der Moraltheologie hat, wie *K.-H.* Kleber skizziert, trotz einzelner Ansätze erst spät deren Charakter als „Heilsethik" herausgebildet (67–78).

Dieser enthebt sie keineswegs der anspruchsvollen Aufgabe der sittlichen Urteilsfindung und ihrer Begründung. Wie schwer es sein kann, auf dem Wege der Überwindung von Voreingenommenheiten und der Anerkennung der Tatsachen zu einer Verständigung zu gelangen, läßt *F.* Scholz anhand des Verhältnisses Polens zu Deutschland eindrucksvoll erfahren (115–135). *D.* Bernt reflektiert sodann „über die Schwierigkeit, die Folgen unseres Handelns abzuwägen" (137–151); *A.* Ziegenaus zeigt die im Glauben begründete Ablehnung des Selbstmords auf (153–168).

Der dritte Teil des Bandes führt zur Begegnung mit namhaften Theologen und Glaubensgestalten: so mit zwei Moraltheologen des 19. Jh., die sich um die theologische Grundlegung bzw. die christologische Strukturierung dieser Disziplin verdient gemacht haben, F. Probst (171–186) und M. Jocham (203–227). Auch J. Wittigs Anliegen einer verbindenden Sicht von Natur und Gnade wird in Erinnerung gerufen (187–201). Den Abschluß bildet ein Beitrag „zum Begriff der Person bei Edith Stein" (229–249). Mit ihm münden die verschiedenen Reflexionen wieder ein in die allem zugrundeliegende Frage nach dem Menschen, näherhin nach dem, was der Mensch durch Gottes Selbsterschließung in Christus über sich glauben darf, um daraus und danach zu leben.

Linz *Alfons Riedl*

■ DEMMER KLAUS, *Deuten und handeln.* Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral. (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 15). Universitätsverlag, Freiburg i. Ue./Herder, Freiburg i. Br. 1985. (240). Kart. DM 48,–.

Erneut (nach „Sein und Gebot", 1971, und „Sittlich handeln aus Verstehen", 1980) hat hier der Moraltheologe an der Gregoriana in Rom grundlegende Themen der theologischen Ethik reflektiert, um „an Grundthesen der fundamental-moralischen Diskussion einen eigenen Ansatz darzustellen", der wesentlich im Zeichen der „Vermittlung" – zwischen Metaphysik und Geschichte, Person und Natur, Person und Akt sowie Theologie, Anthropologie und Moral – steht (239f). Die sechs Kapitel des Buches haben ihr Gewicht in der Sache und markieren zugleich eine breitgespannte Thematik: angefangen von den wissenschaftstheoretischen Vorüberlegungen (13–35), über das Gewissen (36–77), die Relevanz der Christologie (78–130), das Verhältnis von Natur und Person (131–168) und die Strukturen der sittlichen Handlung (169–220) bis zu Sünde und Bekehrung (221–238).

Man muß Bemühungen um die theologische Ethik wie diese würdigen auf dem Hintergrund einer tiefgreifenden Krise der christlichen Morallehre und -verkündigung, wie auch der unbestreitbaren Unverzichtbarkeit humanen und verantwortlichen Handelns, nicht nur in interpersonalen, sondern sogar in globalen Dimensionen. Darum darf sich die christliche Ethik der Herausforderung nicht entziehen, im Kontext der heutigen Moralkrise und einer gleichzeitigen Konjunktur des Ethischen ihr Selbstverständnis zu klären und ihre Aussagen traditionskritisch und überzeugend zu begründen, um so einen breiten gesellschaftlichen Konsens zu ermöglichen. „Läßt sich Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft bestimmen", so eignet auch der christlichen Ethik eine „anthropologische Option" (15), die sich allerdings nicht als exklusiv, sondern als durchaus kommunikabel versteht. Ihr steht nicht etwa eine objektive, vernunftgemäße Ethik oder Wissenschaft gegenüber; „Objektivität meint ja nicht Voraussetzungslosigkeit, sondern Transparenz auf die Legitimität der Existenz wie der Wirkweise der Voraussetzungen hin" (17); sittliche Wahrheit (auch christlicher Prägung) ist immer auf (erfahrungskohärente) geschichtliche Einsicht bezogen und in der Weise der (freiheitsbestimmten) Selbstverpflichtung konstituiert (17–24). Hinsichtlich der ethischen Relevanz des Glaubens gilt, daß dieser „nicht unmittelbar auf der Ebene von Handlungsanweisungen wirksam (wird), sondern auf der Ebene ihrer Voraussetzungen" (128).

Den letzten beiden Kapiteln des Buches kommt insofern besondere Bedeutung zu, als sie die ohne jeden Zweifel klärenden und anregenden Ausführungen zur sittlichen Wahrheitsfindung und Normbegründung, der die moraltheologische Grundlagenforschung vor allem galt, durch eine Reflexion der sittlichen Handlung (und Fehlhandlung) ergänzen: „Schließlich setzt Normtheorie eine Handlungstheorie voraus" (169). Warum entscheidet und handelt ein Mensch so, wie er es tatsächlich tut? Über die (immer schon anerkannte) mögliche Einschränkung der subjektiven Entscheidungs- und Handlungsfreiheit hinaus wird hier die lebensgeschichtlich wie sozial begrenzte Freiheitssituation thematisiert (bes. 180f, 195–200), die wiederum „das Paradigma einer Aktmoral" als „ungenügend" erweist (225–228). Bei all dem aber geht es nicht zuerst und allein um die Zurechenbarkeit, sondern darüber hinaus um die Wahrnehmung der Freiheit im sittlichen Zeugnis (212–220). Diese Sichtweise des sittlichen Handelns impliziert freilich die (sozial-)psychologisch, moralpädagogisch und gesellschaftspolitisch einzulösende Forderung, die Freiheit des sittlichen Entscheidens und Handelns positiv zu ermöglichen. In dieser Richtung wäre eine Weiterführung dieser in höchstem Maße beachtenswerten Gedankengänge nur zu begrüßen. Sie würden zugleich verdeutlichen, daß die Moraltheologie ebenso am gelingenden und zukunftsweisenden (Zusammen-) Leben wie an der Integrität der sittlichen Entscheidung interessiert ist.

Linz *Alfons Riedl*

■ DEMMER KLAUS, *Moraltheologische Methodenlehre.* (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 27). Universitätsverlag, Freiburg i. Ue./Herder, Freiburg i. Br. 1989. (223). Brosch. sfr 24,–.

Der Herausforderung, ihre Grundlagen und Vor-

gangsweisen zu reflektieren, hat sich die Moraltheologie seit über 20 Jahren mit großem Ernst und Einsatz gestellt. Der Verf. selbst, Professor an der Gregoriana in Rom, hat hierzu zahlreiche Beiträge, darunter ansehnliche Buchveröffentlichungen eingebracht. Dies läßt es angezeigt erscheinen, daß er nunmehr – die Fülle der Einzelthemen systematisierend, wenn auch unter Verzicht auf eine lehrbuchgemäße didaktische Aufbereitung – eine „Methodenlehre" vorlegt („Methode" meint hier selbstverständlich die Arbeitsweise, nicht die Darstellungsform). Bereits ein flüchtiger Blick läßt die Vertiefung und Erweiterung der Fragestellung erkennen, die sich seit dem Erscheinen von R. Hofmanns „Moraltheologische(r) Erkenntnis- und Methodenlehre" (1963) vollzogen hat. Zugleich wird das besondere Anliegen des Werkes deutlich, nämlich den Wissenschaftscharakter der Moraltheologie in seiner Eigenart herauszustellen, daraufhin die wissenschaftstheoretische Diskussion auszuwerten (11–52) und so eine „universale Kommunikation" (178–192) zu ermöglichen. Letzteres ist umso wichtiger, als heute die großen Fragen um eine humane Zukunft, eine übergreifende Verantwortung und ein gemeinsames Handeln erfordern (vgl. 178). Dies schmälert nicht die Aufgabe der Moraltheologie, ihre theologischen Grundlagen zu erheben und so ihr Selbstverständnis als „Glaubenswissenschaft" (71–118) zu formulieren. In diesem Zusammenhang verdient der (von der Diskussion um die kirchliche Lehrautorität weithin verdrängte) ekklesiale Aspekt der christlichen Moral, „Die Kirche als Ort geistlicher Erfahrung" (101–104), besondere Beachtung. Zwei gewichtige Kapitel thematisieren Begriff und Erkenntnis der sittlichen Wahrheit (119–154) sowie das interdisziplinäre Gespräch (193–219).

Alles in allem gebührt dem in seinen dichten und differenzierenden Gedankengängen anspruchsvollen Buch mit Rücksicht sowohl auf die Bedeutung der moraltheologischen Methodenfrage als auch auf die Kompetenz des Verf.s ein sorgfältiges Studium.

Linz *Alfons Riedl*

■ LAUN ANDREAS, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie.* Herder, Wien 1991. (208). Ppb.

In dem Band versammelt der Autor, geb. 1942, Angehöriger des Ordens der Oblaten des hl. Franz von Sales, tätig als Dozent an den Ordenshochschulen in Heiligenkreuz und Benediktbeuern, verschiedene Beiträge zum Verhältnis von theologischer und philosophischer Ethik, zum Gewissen, zur Sexualität, zu Humanae vitae, zur vorehelichen Enthaltsamkeit, zur In-Vitro-Fertilisation, zu Aids und zur Kölner Theologenerklärung. Aus dem reichhaltigen Literaturverzeichnis ist ersichtlich, daß sich der Autor mit einigen dieser Fragen schon früher, auch monographisch, auseinandergesetzt hat. Den Ausführungen zu Humanae vitae und zur Theologenerklärung liegen Vorträge zugrunde.

Insgesamt ist der Stil leicht verständlich. Manchmal unterlaufen etwas saloppe Formulierungen, etwa wenn es im Blick auf das Vorbild der bräutlichen Liebe Christi zur Kirche heißt, „daß sich der unselige Streit um die Vor-Macht des Mannes bzw. die Unterordnung der Frau in der Ehe sozusagen in Wohlgefallen auflöst" (112). Der eine oder andere Vergleich ist etwas drastisch, so wenn Laun bei der künstlichen Zeugung schreibt, „sonst könnte der Fall eintreten, daß das Vorhandensein eines Badezimmers als sozialarbeiterisches Kriterium zugunsten der Zulassung eines Ehepaares zur IVF eher Beachtung findet als die Grundeinstellung der Bewerber zum Leben" (148). Laun betont im Vorwort, daß sein Anliegen nicht primär wissenschaftlich ist, obwohl er als Wissenschaftler schreibt und sich in einschlägigen Publikationen auskennt und zahlreiche Nachweise in Fußnoten bietet. Die Beiträge sind übersichtlich aufgebaut und haben die Logik von eingrenzendem Schlußfolgern, so daß die Angelegenheit stets unmißverständlich auf den Punkt gebracht wird.

Für Laun ist der springende Punkt die Treue zur Lehre der Kirche. Es gelingt ihm gut, Unlogik und Widersprüchlichkeiten in den Argumenten der Kritiker von „rechts" wie von „links" dingfest zu machen und dabei den inneren Fortschritt in der kirchlichen Sichtweise gerade im Bereich der Geschlechtlichkeit herauszustellen. Sehr genau differenziert er bei den Überlegungen, ob Aids eine Strafe Gottes sei. Im Zusammenhang mit Humanae vitae kommt die Problematik der Spontaneität ehelicher Begegnung zu kurz. Bei allem Beharren auf dem Standpunkt der Kirche ist Laun doch bereit, anders empfindenden Katholiken gerade in Sachen Humanae vitae subjektive Aufrichtigkeit (95) oder im Falle einer außerehelichen Zuneigung Tragik (117) zuzubilligen. Seine Redeweise ist klar, aber niemals verletzend; er ist bemüht, für die kirchliche Lehre zu werben, weil sie im Letzten und Tiefsten menschengerecht ist. Beachtlich ist sein Bemühen, bei einer staatlichen Rahmengesetzgebung zur künstlichen Zeugung dem Grundsatz „für das Leben" (des Embryo) durch Güterabwägung Geltung zu verschaffen (143ff), obwohl er dennoch nicht verschweigt, daß es besser wäre, wenn man sich zu einem gänzlichen Verzicht auf künstliche Zeugung durchringen würde.

Das Buch bietet dem Seelsorger oder Religionslehrer handhabbare Argumente, ohne daß er sich durch einen filigranen Wulst hindurchbeißen muß, ist aber auch für den Theoretiker nicht ohne Gewinn, da Laun auf die grundlegenden sittlichen Werte abhebt, ohne die alles Theoretisieren zu einem „Glasperlenspiel" wird.

Graz *Peter Inhoffen*

■ ROTTER HANS, *Sexualität und christliche Moral.* (152). Tyrolia, Innsbruck–Wien 1991. Brosch. S 168.–.

Auch in dieser überarbeiteten und ergänzten Neuausgabe einer früheren Veröffentlichung („Fragen der Sexualität", 1979; s. Bespr. in dieser Zschr. 1980, 202f) geht es dem Verf. darum, auf verschiedene konkrete Fragen des für das Gelingen des Lebens ohne Zweifel bedeutsamen Sexualverhaltens (vgl. 7) Antwort zu geben und dabei „eine kirchlich verantwortbare Position zu vertreten" (8). Im Anschluß an grundlegende Ausführungen zur Theologie von Sexualität, Ehe und Familie sowie zur Sexualpädagogik (9–41) werden in der Tat nahezu sämtliche Einzelfragen aufgegriffen: Zärtlichkeit, voreheliche Beziehungen, nichteheliche Lebensgemeinschaften,

Scheidung und Wiederheirat, Ehelosigkeit, Homosexualität, Nacktheit, Pornographie und Vergewaltigung (die im Inhaltsverzeichnis nicht ausdrücklich genannte Masturbation wird neben Petting im Kapitel „Zärtlichkeit" behandelt). Eine Anzahl dieser Themen stellt leidenschaftlich diskutierte Probleme und ausgesprochen „heiße Eisen" dar; hinter ihnen steht nicht nur die persönliche Betroffenheit vieler Christen, sie markieren auch innerkirchliche Dissenspunkte, an denen die Treue zur offiziellen Lehre mit besonderem Nachdruck eingefordert wird.

Beiden Seiten, dem persönlichen Lebensglück wie der kirchlichen Lehrtradition, weiß sich der Verf. verpflichtet. Darum kommt er immer wieder zu differenzierten Urteilen und deutet auch mögliche Weiterentwicklungen der kirchlichen Lehre, z. B. hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe, an. Hier wird richtiggestellt, daß bereits die Trennung (Scheidung) gegen die Treueforderung Jesu verstößt, obwohl sie oftmals den einzigen Ausweg aus einer zerrütteten Partnerbeziehung darstellt (vgl. 86, 97f). Dann aber wäre weiter zu fragen bzw. überzeugend zu begründen, worin das so streng sanktionierte Unrecht einer Wiederheirat eigentlich besteht. Zugleich wären Kriterien für die pastorale Begleitung Geschiedener anzugeben, bei denen es letztlich darum geht, ob überhaupt und unter welchen Bedingungen es einen moralisch vertretbaren (und nicht nur schuldhaften und zu bereuenden) Weg in eine zweite eheliche Beziehung gibt. Die Beurteilung der bereits erfolgten Zweitehe (88–102) ist erst die zweite Frage. Man würde es dankbar begrüßen, wenn der Verf. bei einer weiteren Auflage auf die Frage, wie Geschiedene ihren Weg als Christen gehen sollen und können, noch näher einginge.

Angesichts der beklagenswerten Tatsache, daß die lehramtlich verkündete Sexualmoral nur noch von wenigen als Maßstab und Orientierungshilfe angenommen wird, kommt Veröffentlichungen wie dieser, die problematisieren, analysieren, argumentieren und differenzieren, umso größere Bedeutung zu. Hier wird nicht doziert oder deduziert, sondern (mit einem Wort) die Verbindlichkeit der Liebe im Kontext des christlichen Glaubens artikuliert (vgl. 16f, 33–38). Damit ist gewiß eine bestimmte Position bezogen, die keineswegs Gemeingut unserer Gesellschaft ist. Gerade darum möchte man wünschen, daß sich viele suchende, zumal junge Menschen auf die hier entwickelten Gedankengänge einlassen, um aus einem gebildeten Gewissen heraus verantwortlich zu entscheiden.

Linz *Alfons Riedl*

■ MIETH DIETMAR und IRENE, *Schwangerschaftsabbruch.* Die Herausforderung und die Alternativen. (Herder / Spektrum, Band 4016). Freiburg 1991. (176). DM 15,80.

Ausgangspunkt für die Darlegungen des Verfasserpaares ist die Situation in Deutschland, die – wie mehrmals erwähnt wird – von der Straffreiheit über Nicht-Rechtswidrigkeit und Legalität zum Rechtsanspruch auf Abtreibung geführt hat. Die Tendenz des Buches: weg von den Erwartungen an das Strafrecht und Verschiebung der gesellschaftlichen Aktivitäten zur Verhinderung von Abtreibungen, vom Druck auf die Frau hin zur Beseitigung der Ursachen, die zu sozialen Notlagen führen. Dabei wird die männliche Schuld an den ungerechten Strukturen ausgiebig dargestellt und verurteilt.

Als Diskussionsbeitrag sind viele Überlegungen interessant: über „die Unvereinbarkeit einer vernünftigen Planung der reproduktiven Lebensphase mit dem System von Ausbildung, Produktion (von Waren) und Dienstleistungen" (137f); über die „Möglichkeit, Familien- und Erwerbsleben zu kombinieren" (139); über „eine ganzheitliche Lebensberatung" (140); über beratende Ärzte, die „mehr als medizinische Kenntnisse" brauchen usw. Kritisch zu diskutieren sind einige Aussagen im Kapitel „Lieber Empfängnisregelung als Abtreibung": Kann man wirklich so sicher von der „Linie zwischen Spirale und Ovulationshemmern einerseits und der ‚Pille danach'" (99) sprechen? Die Auskünfte der Mediziner, die als Grundlage für die ethische Bewertung dienen, sind nicht so eindeutig. Aus der sehr verklausuliert formulierten Stellungnahme zum Präparat RU 486 (100f) kann leicht eine Verharmlosung des Problems der Zulassung herausgelesen werden. Der Blick auf die Frau, die „zum Abbruch entschlossen ist" (101) und der man durch das neue Mittel „zu einem weniger belastenden Abbruch" (101) verhilft, wäre zu ergänzen durch eine Betrachtung der Folgen für das Empfinden der Allgemeinheit, wofür die Veränderungen in Österreich seit 15 Jahren Fristenlösung genügend Anschauungsmaterial bieten.

Das Buch ist allen zu empfehlen, die fachlich verpflichtet sind, sich an der Diskussion über Abtreibung zu beteiligen. Es gibt vor allem wertvolle Anregungen, den gesamten Komplex, in dem Schwangerschaftskonflikte stehen, mitzubedenken.

Linz *Bernhard Liss*

■ REITER JOHANNES, *AIDS – Wege aus der Krankheit.* Stenone (edition heilen), Köln 1988. (119). Kart. DM 12,50.

Daß es in den Medien um das Thema AIDS einigermaßen ruhig geworden ist, hat nichts daran geändert, daß es sich hier um eine Krankheit enormen Ausmaßes und immer noch lebensbedrohlicher Wirkung handelt. Deshalb ist AIDS für die theologische Ethik wie für die kirchliche Pastoral von unverminderter Aktualität. Inzwischen beginnen Vorurteile („Strafe Gottes") und Überreaktionen (wie Meldepflicht oder Zwangstests) einer objektiven und differenzierten Betrachtungsweise zu weichen. In diesem Sinne bietet das kleine Buch des Mainzer Moraltheologen Klärung und Orientierung. Es behandelt die verschiedenen moralischen Aspekte (Strafe Gottes, Sexualverhalten, Angst und Tod), stellt Vergleiche mit der Geschichte an und zieht Folgerungen für die Sexualerziehung in Familie und Schule. Hinweise auf Literatur und Medien sowie Stellen für Beratung und Hilfe (auch in Österreich und der Schweiz) sind zusätzlich wertvoll. Die sittliche und kirchliche Herausforderung, die sich mit AIDS verbindet, betrifft allerdings nicht allein die

Infizierten bzw. Erkrankten und den Umgang mit diesen, sondern macht überhaupt die menschliche Verantwortung im Sexualverhalten, die jedenfalls nicht auf den bloßen Ansteckungsschutz zu reduzieren ist (81–86), neu bewußt.

Linz *Alfons Riedl*

HOMILETIK

■ RAIBLE WOLFGANG, *Christliches Ethos und gottesdienstliche Verkündigung.* Überlegungen zum Selbstverständnis ethischer Predigt. (Europäische Hochschulschriften XXIII, 377). Lang, Frankfurt/M.–Bern–New York–Paris 1989. (448). Ppb. Fr. 93.–

Die Einwände gegen die herkömmliche „Moralpredigt" ebenso wie die tiefgreifenden Diskussionen um die christliche Moral verlangen nach einer Neukonzeption der Moralverkündigung im Gottesdienst. Die Reflexion darüber, die diese Tübinger Dissertation unternimmt, ist geradezu überfällig. Aber nicht nur die Dringlichkeit der Sache, sondern auch die Art der Bewältigung dieser Aufgabe verleiht dieser Veröffentlichung einen hohen Bedeutungsgrad; zumal für jene, die von Berufs wegen mit der ethischen Predigt befaßt sind und dabei wohl zur Genüge erfahren, daß „Moral verkünden" entgegen dem bekannten Wort Schopenhauers eben doch nicht „leicht" ist. Diese Erfahrungstatsache stellt die Rückfrage an die theologische Ethik, deren erneuertes Selbstverständnis wiederum die Rehabilitierung der Moralverkündigung bei den Verkündigern und ihren Adressaten voranzutreiben vermag (vgl. 53–55), insofern „Predigtinhalt und Predigtform in einem Bedingungsverhältnis stehen" (309).

Ausgehend von der Krise der „Moralpredigt" (11–19), gliedert sich das Werk in drei Teile. Zunächst wird die „ethische Predigt" mit den „Herausforderungen der gegenwärtigen Situation" konfrontiert (20–59), wobei nicht nur ihre Notwendigkeit und Dringlichkeit, sondern auch ihre Schwierigkeiten und ihre theologische Verantwortung bedacht werden. Der zweite, zentrale Teil deckt sodann die „Grundstrukturen des christlichen Ethos und ihre Bedeutung für die ethische Predigt" auf (60–307). Die hier dargestellten Aspekte betreffen die „Zusage des Könnens" (62–105), die „Hilfe zur Orientierung" (106–145), die „Anleitung zur Freiheit" (146–186), das „Wort zum Leben" (187–228), die „Bemühung um Einverständnis" (229–277) sowie das „Angebot der Gemeinschaft" (278–307). Im Hinblick auf diese sechs Leitkriterien präsentiert und kommentiert schließlich der dritte Teil konkrete Modelle ethischer Predigt (308–346), die sich u. a. auf die Bergpredigt, die Massenmedien und das Thema AIDS beziehen und somit biblische wie auch aktuelle Themen zum Inhalt haben.

Bemerkenswert ist die dem zweiten Teil zugrundegelegte Methodik: In fünf Schritten macht der Vf. jeweils gegenwärtigen Ausgangsbedingungen (Einwände und Erwartungen) bewußt, um dann die Zielvorstellung aufzuzeigen und daraufhin die ntl. Vorgaben und die theologisch-ethischen Ansätze darzulegen. Zuletzt bezieht er auch „homiletische Hilfen" ein, wobei er gerade auf den Verkündiger selbst und „eine entsprechende innere Haltung und Einstellung dem Gegenstand der Predigt und dem Hörer gegenüber" den Blick lenkt (56–59).

Wie sich gerade diesem das Studium dieser sorgfältig erstellten und dabei angenehm lesbaren Untersuchung empfiehlt, so darüberhinaus jedem, der an der erneuerten Sichtweise christlicher Moral interessiert ist.

Linz *Alfons Riedl*

■ BACHL GOTTFRIED, *Gottesbeschreibung.* Reden und Lesestücke. Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 1990. (160). Brosch. DM 24,–/S 168.–

Beim Großteil der Beiträge im neuesten Buch des Salzburger Dogmatikers handelt es sich um Predigten. Insofern unterscheidet sich dieses Werk zunächst einmal von jener „theologischen Prosa", die Bachl etwa im „beneideten Engel" oder im „beschädigten Eros" als Stilmittel gewählt hatte. Allerdings problematisiert Bachl selbst den gängigen Predigtbegriff, indem er im Vorwort den Dichter Ernst Jünger zitiert: „Warum predigen eigentlich die Pfarrer, und warum sprechen sie nicht?" Dazu der Autor: „Vielleicht können auch die Leser dann und wann spüren, daß ich sprechen wollte, als die Texte dieses Buches entstanden."(9)

In der Vermeidung moralisierender Imperative („ständig heißt es *lebe so und so*, selten sagt einer die gewaltige Wahrheit *du lebst*", S. 12), in der prägnanten Kürze und Dichte der Stücke und in der bunten Palette der vorgestellten Themen liegt der besondere Reiz, den diese Broschüre auf den Leser ausüben könnte, der sich von Predigten weniger „feierliche Amtssprache" oder „Luft aus einem Föhn" (Martin Walser) erwartet, sondern einfach Nachdenkliches.

In Gottesbeschreibung finden sich sowohl Einzelstücke (wie das treffende *Pardon für das Wörtchen Liebe [22–25]* oder die hintergründige Betrachtung über die *Dummheit* [19–21], als deren Vehikel der Autor „die Masse, die Macht und den Glauben" benennt), als auch unter bestimmten Überbegriffen zusammengestellte Beiträge (so zu den Themen *Vergangenheit, Tod, Natur, Jesus, Priester sein, Gottesfrage und Himmel).*

Liest man auf S. 131 die Titelgeschichte unter dem Stichwort „Gottesbeschreibung", so ahnt man im Blick auf eine Jugenderinnerung des Verfassers, die er in einer Tagebuchnotiz festgehalten hatte und zu deren immer tieferem Verstehen die „Exegese eines Lebens" (131) nötig war, wie die Gedanken dieses Büchleins letztlich wohl in einem intensiven, aber zugleich dezenten und wohlunterscheidenden Hinhören auf das Geheimnis gewachsen sind. „Gott ergreifen bedeutet ins Nichts tappen. Aber sich darin bewegen, grüßen, arbeiten, geben, nehmen, tanzen – da erfüllt die Gegenwart jeden Winkel, benützt sie alle Silben der Sprache." (135)

Linz *Alfred Habichler*

■ BEUTEL ALBRECHT/DREHSEN VOLKER (Hg.), *Zur Freiheit befreit.* Predigten über Rechtfertigung. (241). Katzmann, Tübingen 1989. Ppb. DM 28,–.

Wieder einmal Predigten über die Rechtfertigungslehre des Paulus von Tarsus oder des Martin Luther, die heute niemanden mehr interessiert? Nun, es wird nicht so trüb. Die Festschrift zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hans Martin Müller macht zunächst einmal neugierig durch viele prominente Namen von Peter Stuhlmacher („Vom Verstehen des NT") über H. W. Dannowski bis zu Henning Schröer und Gerhard Ebeling. Auch die Bibeltexte, die hier ausgelegt werden, sind nicht nur von Paulus genommen, sondern sechsmal aus dem AT, je viermal von Lukas und Johannes und elfmal von Paulus; immerhin: aus dem NT nur noch der von Paulus abhängige Lukas und der späte Johannes.

Die Predigten, die alle einmal gehalten wurden, sind so verschieden wie die Verfasser, teils von erfrischender Kürze, teils von einschläfernder Länge (siehe Paulus). Allen gemeinsam ist das akademische Niveau des Denkens und der Sprache, die (bis auf Beutel, 59ff), undogmatische, umgängliche Bibelauslegung. Ich möchte die sonst verschiedenartigen Predigten gemeinsam der existentialen Predigt zuordnen, damit auch einer unpolitischen, fast weltlosen, unpraktischen, nicht kirchenkritischen Hermeneutik. Mit anderen Worten: bei allem Respekt vor den Autoren, möchte ich doch nicht so predigen. Die Predigten enden meist nicht, wie wenn ein Durst gestillt oder ein Krug gefüllt worden wäre, sondern eher, wie wenn ein Wasserhahn zu rinnen aufhörte. Ausnahmen: die genannten großen Namen. Vor allem die erste der Predigten, von Stuhlmacher geschrieben, unter dem populären Motto „Der Mensch denkt und Gott lenkt", überzeugt durch Beispiele aus Bibel und Kirchengeschichte.

Wasserburg am Inn *Winfried Blasig*

■ SCHNEIDER JOHANNES, *Laßt Euch versöhnen!* Ansprachen über die Beichte. Johannes Einsiedeln, Freiburg 1990. (150). Kart. DM 13,–.

„Ein Mensch erkennt, wenn auch verschwommen, daß er sich müßt, genau genommen, im Grunde seines Herzens schämen, zieht vor, es nicht genau zu nehmen." (Eugen Roth, zitiert S. 58) Die Krise des Bußsakramentes in der gegenwärtigen Kirche ist unübersehbar. Dabei geht es nicht bloß um einige konkrete zeitbedingte Formen der Beichte, die überholt sind. Die Krise reicht an die theologischen, christologischen und ekklesiologischen Wurzeln von Schuld, Sünde, Buße und Umkehr. Letztlich ist ein Unverständnis im Hinblick auf Schuld und Umkehr ein Unverständnis in der Gottesfrage. Der vorliegende Band ist eine Sammlung von Ansprachen über das Bußsakrament. Es handelt sich nicht um eine systematische Katechese, auch nicht um eine Hinführung zum konkreten Beichtvollzug oder um Bußerziehung. Es gelingt dem Verfasser, das Beichtmysterium von der Schrift her treffend und immer wieder anders anzuleuchten und es auf diese Weise ansprechend zu machen. Neben der Fülle biblischer Bilder zieht er die „Pastorale Einführung" im erneuerten Bußritus sowie „Reconciliatio et Paenitentia" von Johannes Paul II. heran. Auch Adrienne von Speyr („Die Beichte") hört man durch. Die Themenbereiche: Laßt Euch mit Gott versöhnen!; Besinnung und Reue; Bekenntnis und Gericht; Lossprechung und Heilung; Leben in Buße.

Nicht zur Sprache kommen gegenwärtige Schwierigkeiten mit der Buße oder psychologische Fragen von Schuld. Weniger stark ist insgesamt die anthropologische Dimension von Schuld und Sünde (z. B. actus humanus, Entscheidung und Verhängnis; vgl. dazu die Arbeiten von Klaus Demmer). Der Vorzug der biblisch orientierten Sprache läßt z. T. das konkrete Alltagsbewußtsein und die Alltagssprache in den Hintergrund treten.

Linz *Manfred Scheuer*

■ JOSSUTTIS MANFRED, *Über alle Engel.* Politische Predigten zum Hebräerbrief. Chr. Kaiser, München 1990. (218). Ppb. DM 34,–.

Im Hebräerbrief, einem Mahnschreiben an die Christen, die weithin einer Gefährdung ihres Glaubens ausgesetzt sind, stellt der von paulinischem Gedankengut geprägte Verfasser nochmals die Größe des Hohenpriesters des Neuen Bundes, Jesus Christus, den nachapostolischen Gemeinden vor. Er zeigt damit den Christen, daß auch sie nur durch einen Weg des Leidens und der Prüfungen ins Reich Gottes gelangen können. In gewisser Weise bietet der Hebräerbrief eine kleine „Summe" christlicher Lebensweisung.

In seinen Predigten zum Hebräerbrief folgt der evangelische Pfarrer der Göttinger Universitätsgemeinde konsequent den Darlegungen dieses bedeutsamen neutestamentlichen Briefes. Ausgehend von aktuellen Ereignissen stellt Vf. den Bezug zum aktuellen Leben des Christen inmitten der Welt her; daher nennt er sie „politische Predigten". In ihnen versucht er die „Christologie dieses urchristlichen Traktats" seinen Hörern zu erschließen. In jeder dieser Predigten mündet der Appell an die Zuhörer in ein längeres meditatives Beten ein.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ GAIDETZKA PETRA/SCHMIDT BRIGITTE, *Zeuginnen des Glaubens.* Predigtvorlagen. Echter, Würzburg 1990. (108). Kart. DM 16,80.

Die beiden Autorinnen legen in diesem Büchlein Entwürfe für Predigten vor, deren Inhalt Lebensbeschreibungen verschiedener Frauengestalten und ihre Bedeutung für das Glaubensleben sind. Neben Glaubensgestalten des AT (Sara-Rahel-Hanna; Debora; Ester; Schulammit) werden Frauengestalten des NT (Marta; Maria von Magdala; die Frau des Zebedäus; die Frau mit dem Blutfluß; die heidnische Frau; die gekrümmte Frau; die salbende Frau; Lydia; Priska), der Kirchengeschichte (Perpetua und Felizitas; Königin Edgitha; Teresa von Avila; Franziska Schervier; Elisabeth von Dijon; Elisabeth Gnauck-Kühne; Sophie Scholl) und schließlich Frauen, die in der Dritten Welt Glaubenszeuginnen wurden (Pandita Ramabai; Anna Dengel; Wivine Sebyera; die „Rural Missionaries") dargestellt.

Die Lebensbeschreibung der biblischen Gestalten hält sich an die Bibel. Das Leben der Frauen aus der Geschichte und der Dritten Welt wird kurz und prägnant zusammengefaßt sowie nach der Bedeutung damals gefragt und was sie uns, der Kirche, heute zu sagen haben. Für die Gottesdienstgestaltung ist, mit Ausnahme der ntl. Frauengestalten, jeweils Material angegeben.
Es wäre dem Büchlein zu wünschen, daß es nicht nur von denen, die Predigtvorlagen brauchen, gelesen wird. Es ist wertvoll für alle, die an Vorbildern gläubiger Lebensgestaltung im allgemeinen und an weiblichen Glaubensgestalten im besonderen interessiert sind.
Linz *Roswitha Unfried*

■ WALLNER ALFRED, *Werkbuch Predigt.* Im Dialog mit der Gemeinde. (240). Styria, Graz–Wien–Köln 1989. Kart. S 200.–/DM 29,80,–.

Im Dialog mit der Gemeinde entwickelt der Grazer Homiletiker seit Jahren seinen Verkündigungsdienst. In dieser Zeitschrift (Jg. 137, 1989, S. 167–175) hat er darüber schon einmal einen interessanten Aufsatz publiziert. Sein Buch hat seinen „Sitz im Leben" sowohl in seiner Gemeinde Graz-Süd wie in der homiletischen Ausbildung an der Fakultät. „Das Anliegen für eine kommunikative Gestalt der Predigt im Dialog mit der Gemeinde ist in mir in jahrelanger homiletischer Praxis als Kaplan und als Pfarrer gewachsen: zuerst aus den frustrierenden ‚Erfolglosigkeiten' einer monologischen Predigtpraxis, in Vorbereitung und Predigtgeschehen, dann aber doch aus einem neuen Gemeindebewußtsein. Mehr und mehr entdeckte ich die Charismen der Mitglieder der Gemeinde und nahm sie und ihre Träger sehr ernst; vor allem aber erlebte ich mehr und mehr die gegenseitige Bereicherung und Stärkung des Glaubens auf dem Weg, gemeinsam Gottes Wort für uns zu entdecken und gemeinsam die Verantwortung für den Predigtauftrag der Gemeinde zu übernehmen: Die Gemeindepredigt kommt aus einem Dialog und führt zu einem Dialog." (12) Auf diesem Erfahrungshintergrund ist ein Buch erwachsen, das weit mehr als ein „Werkbuch" ist, wie der Haupttitel ankündigt; es ist ein Buch für alle, die Verkündigung als ihre Aufgabe sehen: Prediger und Predigthörer, Christen, die sich für die Verkündigung des Evangeliums im Heute ihrer Gemeinde und Gesellschaft verantwortlich wissen. Wer selbst im Dienst der Verkündigung steht, wird vertieft verstehen, wie dieser Dienst im Gemeindeleben eingewurzelt ist. Beim Lesen kann mir klar(er) werden: Mein Standort ist mitten im Gemeindeleben, nicht nur im Gemeindegottesdienst, mitten im Alltag, nicht nur hinter dem Ambo. Mein Weg zur Predigt führt mich nicht nur vom Schreibtisch zur Kanzel, vielmehr vorher zu Gemeindemitgliedern und Gruppen, in Situationen hinein, die ich zusammen mit anderen vom Evangelium her deute, in ihrer Bedeutung für andere exemplarisch darstelle. Klar stellt Wallner sein Ziel vor Augen: Verkündigung als Kommunikation der Gemeinde mit dem Evangelium. „Die Predigt erwächst aus der Kommunikation der Gemeinde mit dem Evangelium und mit den Menschen, denen sie das Evangelium ausrichtet. Sie kommt so aus Kommunikation und führt zu Kommunikation. Die kommunikative Gestalt der Predigt und Predigtvorbereitung setzt das kommunikative Gemeindeleben voraus. Für dieses ist sie Spiegelbild. Auch der Weg zum Evangelium und zum Menschen ist Teil der kommunikativen Predigt. Auf diesem Weg schon begegnet sie beider Geschichte und bringt sie zur Sprache. Auf diesem Weg schon wird sie selber Teil einer noch offenen Geschichte zwischen Gott in seinem Wort und den Menschen in ihrer Welt. Dieser Weg kann schon das Ziel sein: Begegnung des Glaubens zwischen Gott und Mensch." (123) Diesem Ziel sind vier Kriterien zugeordnet: Schrift- und Hörerorientierung, Situationsbezug und Kommunikation. Anders gesagt: Die Predigt muß schriftgemäß, solidarisch, situations- und gemeindebezogen sein (124–166).
In drei kenntnisreichen Zugängen skizziert Wallner den Horizont seiner Homiletik; er beschreibt die Predigt der ersten Christengemeinden als Grundmodell, beleuchtet sie im Licht lernpsychologischer Bedingungen und begreift sie als Gottes Wort in säkularisierter Welt (19–122). Mit gut nachvollziehbaren Hinweisen zur praktischen Predigtarbeit in und mit der Gemeinde rundet er sein Buch ab (167–222), das ich in mehrfacher Hinsicht empfehle. Es ist ein Lehr- und Lernbuch, aus dem Dialog mit der Gemeinde entwickelt, für den Dialog mit Menschen geschrieben, die sich auf den Dienst der Verkündigung vorbereiten, sei es in der Aus- und Fortbildung, sei es in regelmäßiger Predigtarbeit. Es eignet sich für das Selbststudium zum Vertiefen der eigenen kommunikativen Kompetenz. Es eignet sich auch für Gesprächskreise, die auf dem Weg sind, die Verkündigung als Gesamtverantwortung aller in der Gemeinde zu verstehen, unterwegs in Richtung „kontemplative Pastoral, in der das lebendige Evangelium wie ein Scheinwerferlicht alle pastoralen Initiativen und Aktivitäten durchleuchtet, bestärkt und korrigiert. Die Sorge um das Evangelium und um die Menschen ist ja nicht eine Sorge neben anderen: diese Sorge trägt und durchdringt als ihre Spiritualität die ganze Seelsorge." (157)
Wenn mich jemand fragt, welche homiletischen Bücher ich ihm empfehle, dann neben dem Grundkurs Predigt von Rolf Zerfaß ganz sicher auch dieses Werkbuch Predigt.
Ingolstadt *Johannes Haas*

■ HOFFSÜMMER WILLI, *Geschichten als Predigten.* Für Gottesdienst, Schule und Gruppe. (120). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 19,80.

Die narrative Theologie interpretiert die Kirche als „Erzählgemeinschaft", durch die der Glaube in Glaubensgeschichten überliefert wird. Sie fordert eine narrative Verkündigung. Auch Jesus hat nicht Dogmen doziert, sondern Geschichten (Gleichnisse) erzählt, die die Denkart Gottes aufleuchten ließen und sein Wirken unter den Menschen deuteten. Seine Botschaft lag in den Geschichten. Auf diese narrative Wurzel biblischer Verkündigung greift Willi Hoffsümmer zurück, wenn er die 30 Geschichten für Gottesdienst, Schule und Gruppe als Predigten inter-

pretiert und veröffentlicht. Auch in diesen Geschichten spricht der Text für sich: Die Botschaft Jesu liegt im Kern der Geschichten verborgen und muß nicht erst durch Erklärungen gedeutet werden. Oft genügt eine kurze Hinführung zur Geschichte und ein Impuls zum Weiterdenken für das Leben nach der Geschichte.
Ob diese narrative Verkündigung gelingt und nicht als Anschauungsmaterial mit Unterhaltungswert angesehen wird, hängt davon ab, wie sehr die Intention und Botschaft des vorausgegangenen biblischen Textes mit der Intention und Botschaft der Geschichte zusammenfließen. Gelingt diese Identität, wird die Geschichte als Geschichte den biblischen Text und auch das Leben der Hörer deutend erhellen. (Ein Beispiel: „Brief einer Mutter: An meine ungläubigen Kinder" am Familiensonntag S. 29–33.)
Probleme für den Einsatz der Geschichten als Predigten ergeben sich einerseits aus dieser theologisch-inhaltlichen Übereinstimmung mit und Ergänzung zur biblischen Botschaft, andererseits aus ihrer formalen Länge und rhetorischen Gestaltung. Der Autor selbst sagt in der Einleitung, daß er eine solche „Predigt" bei Erwachsenen etwa zweimal im Jahr, bei Kindern öfter „wagt" (8). Diese Predigt braucht für ihre Vorbereitung nicht weniger Zeit als eine Homilie: denn sie lebt vom Inhalt der Geschichte ebenso, wie von der Kunst des Erzählens; in der Geschichte „muß jeder Satz sitzen, geflüstert oder geschrien, langsam oder schnell gesprochen werden" (9).
Die Geschichten sind nach ihrer Verwendbarkeit für Kinder und Erwachsene unterteilt und nach dem Kirchenjahr geordnet. Stichwort und Schriftstellenverzeichnis erleichtern das rasche und gezielte Auffinden eines passenden Textes.
Wenn sich auch nicht alle Geschichten für den großen Gemeindegottesdienst eignen, ist doch diese Sammlung der 30 Geschichten, eine Fundgrube für jeden Seelsorger, der in Gottesdienst, Schule und Gruppe Gottes Wort so verkünden will, daß es ankommt und betroffen macht.

Graz *Alfred Wallner*

THEOLOGIESTUDIUM

■ TRAUPE GERT, *Studium der Theologie – Studienerwartungen und Studienerfahrungen*. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1990. (289). Kart. DM 74,–.

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um eine Dissertation, die 1988 von der evangelischen Fakultät der Universität Göttingen angenommen wurde. Entstanden ist die Arbeit im Kontext eines seit 1974 betriebenen Projekts „Theologie im Sozialisationsprozeß", einer Kooperation zwischen der evang. Landeskirche Hannover und der Göttinger Universität.
Absicht der Arbeit ist eine aufgrund aufwendiger Untersuchungen („Längsschnittmethode") erstellte Information „sowohl für Studenten, Professoren als auch Vikare, Ausbildungspfarrer und Predigtseminarleiter". (7)
Ehe der interessierte Leser an die eigentlichen Untersuchungsergebnisse herankommt, muß er sich allerdings in sehr mühsamer Lektüre durch ein drei von vier Kapiteln umfassendes Theoriepaket durchlesen, das in etwas schwer zugänglichem Soziologendeutsch immer wieder weit in Fragen der neueren (vor allem in der evangelischen Theologie betriebenen) Grundlagenreflexion und Methodendiskussion der Praktischen Theologie hineingeführt. Auf S. 109 betritt man dann wegsameres Gelände und beginnt gespannt auf die Untersuchungsergebnisse zu warten.
Unter vier verschiedenen Perspektiven (*Studienanfang, Studienverlauf, hochschulökologische Faktoren* und *Einlösung der Erwartungen*) werden spezielle Fragen untersucht, das Studium selbst, das Universitätsmilieu und relevante außeruniversitäre Faktoren betreffend.
Mit Ausnahme weniger Ergebnisse, die eine gewisse Überraschung auslösen (wie etwa die hohe Akzeptanz der Notwendigkeit alter Sprachen für das Theologiestudium, so 128ff) scheinen die meisten Untersuchungsauskünfte eher das zu bestätigen, was ein mit dem Milieu Vertrauter ohnehin mit einiger Intuition erahnen dürfte (etwa die Ernüchterung während des Studienverlaufs im Hinblick auf Klärung persönlicher Glaubensprobleme oder ein Beklagen mangelnder „praktischer" Berufsvorbereitung; auffallend hoch im übrigen auch die Wertschätzung gegenüber qualifizierten und persönlich eindrucksvollen Hochschullehrern).
Da der Sinn empirischer Studien nicht unbedingt im Aufzeigen von Unerwartetem liegt, sondern auch in der wissenschaftlichen Absicherung von Vermutetem, kann die Studie manch heute wahrzunehmenden Trend empirisch belegen und somit eine solide Basis für eventuell zu ziehende Konsequenzen bieten. Zu beachten für eine Transposition der Ergebnisse auf die Situation an kath.-theol. Fakultäten wird zweifellos ein gewisser Unterschied im Studienaufbau, Studienschwerpunkten und konfessionellen Sozialisationen sein.

Linz *Alfred Habichler*

■ DIETRICH ENGELS, *Religiosität im Theologiestudium*. Kohlhammer, Stuttgart 1990. (240). Kart. DM 59,–.

Inhalt des Buches ist ein Teil der Auswertung eines Forschungsprojektes, das von der Pastoralsoziologischen Arbeitsstelle der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannover zusammen mit der Abteilung für Praktische Theologie der Universität Göttingen durchgeführt worden ist: „Theologie im Sozialisationsprozeß" evangelischer Theologiestudentinnen und -studenten (5).
Der Buchtitel signalisiert bereits die Fragestellung: ob und wieweit auch für das Theologiestudium zutrifft, was für andere „selbstreflektierende" Studiengänge diagnostiziert worden ist: nämlich, daß die „weitgehend fraglose Reproduktion der Identität in lebensweltlichen Kontexten" gestört wird „ durch eine Selbstthematisierung in theoretischer Perspektive" (10); es geht also um die immer wieder diskutierte Frage, ob und wieweit sich das Theologiestudium negativ auf die Religiosität bzw. den Glauben der Studenten auswirkt.

In einem ersten Abschnitt wird „Religiosität" begrifflich umschrieben als eine *„spezielle Identitätsform . . .*, die die Prozesse ihrer eigenen Reproduktion *innerhalb eines religiösen Referenzrahmens* interpretiert" (70).

Die „Reproduktionsbedingungen der Religiosität im Theologiestudium" (91) werden in einem zweiten Abschnitt charakterisiert durch den Konflikt zwischen der in der religiös-kirchlichen Lebenswelt gewachsenen Identität und der „selbstreflektierenden", d.h. das Subjekt selbst thematisierenden und so in Frage stellenden wissenschaftlichen Theologie. Dazu komme noch die Auseinandersetzung mit der Kritik, die an Religion und Theologie von außen herangetragen wird: krisenhafte Umbrüche und die Notwendigkeit einer Rekonstruktion und Reformulierung der religiösen Identität scheinen vorprogrammiert zu sein.

Im dritten und vierten Abschnitt ergibt sich aus der empirischen Untersuchung, daß wider Erwarten „der Frömmigkeitstyp" (vor allem ein „frommer" und ein „liberaler" Typ), „der die einzelnen Studierenden zum Beginn des Studiums kennzeichnet, relativ konsistent ist und sich während des Studiums in der Regel durchhält" (6); es gebe u. U. eine gewisse Tendenz zur Liberalisierung, man müsse aber von einer „zu Unrecht befürchteten Säkularisierung" (210) im Sinne eines Scheiterns der persönlichen Integration humanwissenschaftlicher Erkenntnisse in Glauben und Theologie sprechen. Defizite eines solchen unerwarteten erschütterungsarmen Studienverlaufes seien allerdings auch zu nennen: daß bei den „Frommen" und den „Liberalen" tendentiell bestimmte Erfahrungsbereiche ausgeblendet werden, die Kommunikation eingeschränkt werde, und daß auch Krisenlosigkeit als Mangel betrachtet werden könne (225ff).

Für die Begleitung von Theologiestudenten erweist sich das Buch in mancherlei Hinsicht als aufschlußreich: die zuletztgenannten Ausführungen über potentielle Defizite, das Kapitel über die Probleme, die sich auf der Natur einer selbstreflektierenden Wissenschaft ergeben, und über die dabei auftretenden Phasen der Erschütterung bzw. der neuerlichen Konsolidierung der (religiösen) Identität während des Studiums (91ff).

Kritisches Lesen der Studie erweist sich freilich als unabdingbar: Können die Untersuchungen und die Ergebnisse auch auf katholische Verhältnisse übertragen werden? Der liberale Religiositäts-Typ scheint im Protestantismus viel weitgehender akzeptiert zu sein als es nach katholischem Selbstverständnis möglich ist. – Wenn der Autor bezweifelt, daß die Position des fromm-traditionellen Typs in einer frommen Kerngemeinde „die Entwicklung eines Erneuerungspotentials ermöglicht, das dem gesellschaftlichen Wandel korrespondiert" (198), dann scheint das unter einem psychologischen Gesichtswinkel plausibel zu sein; es muß aber auch die kritische Frage gestellt werden, wie diese Korrespondenz aussehen soll – die „Entwicklung eines Erneuerungspotentials" kann (kirchlich und gesellschaftlich) ja auch so geschehen, daß man zum „gesellschaftlichen Wandel" auf Distanz bleibt. Hier geht der Autor mit seiner Interpretation zu weit über das hinaus, was die empirischen Fakten hergeben. Jedenfalls ein Warnsignal, das Buch und die vorgelegte Auswertung vorsichtig zu lesen.

Graz *Bernhard Körner*

VERSCHIEDENES

■ 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.). Ppb.

Angesichts der von vielen Theologen geäußerten Bedeutung der sog. Volksfrömmigkeit – nachdem man sie jahrzehntelang vernachlässigen zu können meinte – macht es Sinn, dieses Sammelwerk in einer praktisch-theologischen Zeitschrift vorzustellen. Der Band enthält 25 Aufsätze, die ursprünglich als Vorträge gehalten wurden. Ein kleiner Teil der Beiträge befaßt sich exemplarisch mit unterschiedlichen Aufsätzen von Volksfrömmigkeitsforschung in Europa (Skandinavien: K. Beitl und N. - A. Bringeus; Frankreich: F. Raphael und G. Herberich-Marx, Ungarn: G. Barna; Vorarlberg: P. Rathbauer). Der größere Teil geht bestimmten historischen oder aktuellen Einzelaspekten und regionalen Entwicklungen der Volksfrömmigkeit nach. Dabei spielen auch heutige Strömungen von „Frömmigkeit" eine Rolle, die außerhalb der christlichen Mentalitäts- und Religionsgeschichte liegen, wie Naturverbundenheit und Körperbewußtsein (R. Lutz) oder die „neuen Religionen" (Olaf Bockhorn). Neben den forschungsgeschichtlichen und phänomenologischen Arbeiten sind einige eher grundsätzliche Referate eingestreut, die sich z. B. mit „Volksglaube und Hochreligion" (E. Topitsch), „Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit" (Ch. Daxelmüller) oder „Magie und Religion" (L. Petzold) befassen. – Unter dem Vorbehalt, daß der Bericht über ein Sammelwerk mit einem Textteil von fast 388 engbedruckten Seiten im Rahmen einer kurzen Rezension notwendig „ungerecht" verfahren muß, seien wenigstens zu einigen Aufsätzen von gewisser praktisch-theologischer Bedeutung kurze Anmerkungen gemacht. *Ch. Daxelmüller* stellt mit Recht die Frage nach dem Begriff der „Volksfrömmigkeit" und dem Gegenstand einer nur volkskundlichen Frömmigkeitsforschung, welche die sozialgeschichtlichen Phänomene unberücksichtigt läßt und bloß nach „frömmigkeitsrelevanten" Realien wie Bildern, Texten oder Wallfahrten fragt. Auf Unvereinbarkeiten zwischen volkstümlichem und offiziellem Kult aus der Perspektive des nachkonziliaren Klerus machen u. a. *F. Raphael* und *G.Herberich-Marx* in ihrem Beitrag aufmerksam, ebenso auf ein gewisses Umdenken in den vergangenen Jahren, das zur Erkenntnis der „Kreativität der Gläubigen" (87) geführt hat. Ähnlich bringt es *P. Rathbauer* für Vorarlberg zum Ausdruck (107ff). Eher von historischem Interesse, aber durchaus lesenswert, sind die Beiträge über Fastentücher (*R. Görris*) und die „ge-

heimen Leiden Christi" (*E. Grabner*), zu denen im Anhang auch gute fotografische Belege abgedruckt sind. *A. Döring* vermittelt volkskundliche Eindrücke der Entwicklung von „Volksfrömmigkeit" der vergangenen 25 Jahre nachkonziliarer Entwicklung in Deutschland und geht u. a. auf den Konflikt zwischen ökologisch motivierten Christen und der offiziellen kath. Kirche ein (155ff). Aufhorchen läßt in diesem Zusammenhang ein Satz von *H. M. Wolf* in ihrem vorwiegend sozialwissenschaftlichen Aufsatz über Wiener Volksfrömmigkeit in den achtziger Jahren: „‚Wiederentdeckung der Volksfrömmigkeit' muß m. E. diesen emanzipatorischen Ansatz haben und zum Experimentieren mit neuen Ausdrucksformen ermutigen. Da jeder Christ Anteil am prophetischen Amt hat, ist jede/r, die/der leibhaftigen Glauben möchte, zu diesem heiligen Experiment herangerufen – selbst wenn es sich nur im kleinen Kreis ereignet." (169) – Die kurzen Auszüge mögen zeigen, daß es sich trotz der Nachteile, die ein Sammelwerk fast immer hat, lohnt, dieses Buch gründlich zu lesen. Es eignet sich für Theologen, Volkskundler, Studierende und Praktiker der Seelsorge, die erkannt haben, daß die Theologie allein zur „kreativen" Erneuerung der Kirche leider nicht reicht.

Bonn *Josef Herberg*

■ GÜSTRAU STEPHAN, *Literatur als Theologieersatz: Heinrich Böll.* (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 6). P. Lang, Frankfurt a. M. 1990. (113). DM 37.–

Zweifellos ist Heinrich Böll ein Autor, dessen Werk sich für eine Untersuchung unter theologischen Gesichtspunkten anbietet. Stephan Güstrau hat das Wagnis dieser Untersuchung auf sich genommen, und ich nehme es vorweg: er ist gescheitert. Ich gestehe, daß ich nur die ersten 65 Seiten des Buches gelesen habe. Den Grund will ich in aller Schonungslosigkeit benennen. Die inhaltlichen Schwächen und sprachlichen Mängel sind so gravierend, daß ich mir den Rest des Buches nicht mehr zumuten wollte.

Es scheint mir unverzeihlich zu sein, daß ausgerechnet eine Arbeit, deren Untersuchungsgegenstand die sprachliche Qualität ist, in einer so unzulänglichen Sprache geschrieben wird. Ich spreche nicht über vernachlässigbare stilistische Mängel, ich spreche von grammatikalischen Fehlern, von fehlenden Satzzeichen, von falscher Wortwahl und schlechter Syntax. Ein Rezensent, der so hart urteilt, ist verpflichtet, sein Urteil genau zu begründen. Daher führe ich zur exemplarischen Veranschaulichung folgende Satzperiode an. Güstrau schreibt: „In der Literatur Heinrich Bölls hat sich diese Arbeit auf die Suche gemacht, wie und was heute über Gott als Gott in der Bundesrepublik Deutschland zu sagen ist: inwieweit die literarischen Hoffnungen Bölls, zur ‚Menschwerdung des Menschen im Roman' beizutragen und seine ‚Vision totaler Menschlichkeit' die Botschaft vom Reich Gottes und die Erfüllung der biblischen Verheißung als befreiende Hoffnung des Menschen mitteilen." (S. 3f) Allein in dieser Periode findet man die unangebrachte Verwendung eines Demonstrativpronomens, zwei stilistisch unglückliche Gliedsatzbildungen, fehlerhafte Beistrichsetzung und im zweiten Teil eine falsche Verbform. Außerdem: Dieser Stil kommt auf Stelzen einher: „. . .diese Arbeit hat sich auf die Suche gemacht. . ." – welch ein gesuchtes Bild! Oder: „. . .über Gott *als Gott*" etwas sagen – über Gott als Gartenzwerg vielleicht? An anderer Stelle sucht der Autor nach einem „verbindenden Schlüssel" – Katachrese, grüß Gott!

Immer wieder verkauft Güstrau simple Gemeinplätze als aufschlußreiche Erkenntnisse: So spricht er etwa von seiner „Ahnung", „daß die Literatur mit dem wirklichen Leben verbunden ist", oder davon, daß „irgendwie(. . .) in der Literatur das wirkliche Leben zu seiner Sprache" findet. Von geradezu umwerfendem Erkenntniswert ist auch der Satz: „Kunst, die beherrscht wird, ist nicht frei." Nun sieh an, wer hätte das gedacht!

Weiters wird Güstrau auch zum Opfer eigener Widersprüche. Einerseits weist er wiederholt auf die notwendige ideologische Voraussetzungslosigkeit von Literatur hin, auf die ideologische Anarchie als Basis künstlerischer Arbeit. Andererseits huschen fortwährend ideologische Postulate durch sein Buch. Z. B.: Literatur und Kunst sind Humanisierungsmittel. Oder: Die Sprache ist in der Gewissenhaftigkeit des Künstlers mit der Humanität verbunden.

Ich könnte die Liste meiner Einwände gegen Güstraus Buch noch fortsetzen, ich will mich aber mit einem deutlichen Resümee begnügen: Es gibt für mich keinen ersichtlichen Grund, eine Arbeit von solch schlechter Qualität zu veröffentlichen.

Gallneukirchen *Christian Schacherreiter*

■ MARXER FRIDOLIN/TRABER ANDREAS, *Gottes Spuren im Universum.* Christliche Schöpfungsmystik und moderne Physik. J. Pfeiffer, München 1990. (128). Ppb. DM 19,80.

Das vorliegende Büchlein umreißt in seinem Untertitel sein Anliegen sehr genau: Es geht um die Schöpfung, nicht als einmaligen Akt, sondern als fortdauerndes Walten Gottes in seiner Welt, um die mystische Erfassung dieses Umstandes und darum, was etwa die moderne Physik dazu sagen könnte. Die Behandlung dieses Themenkreises geschieht in erster Linie in Abgrenzung zur New-Age-Bewegung (und verwandten) und dem von ihr – vereinfacht ausgedrückt – vertretenen Pantheismus. Der Mensch hat die ihn umgebende Mitschöpfung in eine Krise gebracht, indem er sie sich rücksichtslos zu Dienste macht. Er sei ein Macher geworden, wozu ihn nicht zuletzt Naturwissenschaft und Technik verleitet hätten. Und natürlich habe dazu – aus der Sicht der New-Age-Denker – auch das Christentum beigetragen.

Die Autoren legen dar, daß nicht nur Franziskus, sondern auch andere Repräsentanten des christlichen Glaubens immer wieder die Würde der Schöpfung und ihre Rolle als Spur Gottes um uns betont haben. Der trinitarische Gottesbegriff hilft dabei in besonderer Weise, das Wirken Gottes in der Schöpfung zu begreifen: „Sie existiert im Geist, ist durch den Sohn gestaltet und durch den Vater hervorgebracht". Dabei spielt die mystische Schau als nich-

trationale Erkenntnisquelle eine große Rolle. Sie kann anders als der Verstand gerade in der Begegnung mit dem Göttlichen ebenfalls tiefe Wahrheiten erfassen. Ignatius, Romano Guardini und Teilhard de Chardin werden als Zeugen dafür aufgerufen. Dabei ist wichtig zu sehen, daß wohl jede dieser drei Persönlichkeiten auch eine starke rationale Komponente in ihrem Denken hatte.
Naturwissenschaftlicher Erkenntnisgewinn ist das vollständige Gegenteil einer mystischen Schau. Und über die Spannung von Naturwissenschaft und Glauben ist schon viel geschrieben worden. Auch über Naturwissenschaft und Umweltzerstörung. So wird ja die klassische Naturwissenschaft, besonders aber die Physik, für die Machermentalität der Menschen mit verantwortlich gemacht. Daher hat ein dritter Teil des Büchleins die Rolle der modernen Physik für eine mögliche Haltung zum Göttlichen und zur Schöpfung zum Gegenstand. Die Theorien über das, was unsere Welt im Innersten ausmacht, unterscheiden sich stark vom Denken der sogenannten klassischen Physik. Es fällt heute leichter, Transzendenz zu akzeptieren als zur Zeit von Laplace. Die Autoren weisen zu recht darauf hin, daß daraus aber die totale Einheit von Gott, Mensch und Natur nicht notwendig folgt. Der Gott, der sich durch die Propheten und durch Jesus Christus geoffenbart hat, kann durchaus im Einklang mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft bestehen! Ein verantwortungsbewußtes Umsetzten seiner Botschaft beachtet das Wohl der gesamten Schöpfung mindestens so wie jede Form von Gnosis. Allerdings entzieht sich dieser Gott dem sicheren Erkennen durch die Naturwissenschaft, auch wenn diese in Richtung Transzendenz durchlässiger geworden ist. Er bleibt ein Gott des Glaubens.
„Gottes Spuren im Universum" regen an, über ein wichtiges Thema weiter nachzudenken. Mit Anmerkungen und vielen Literaturhinweisen wird der Leser dabei in dankenswerter Form unterstützt. Es wäre schön, wenn daraus ein Anstoß folgte, die christliche Verantwortung auch in erhöhtem Maße wahrzunehmen.
Graz *Norbert Pucker*

■ FEDER ANGELA, *Reinkarnationshypothese in der New Age-Bewegung*. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 50). Steyler Verlag, Nettetal 1991. (104). Brosch. DM 20,–.

Angela Feder, Doktorantin für Theologie an der Universität Bonn, faßt in dieser Diplomarbeit unter Prof. DDr. Hans Waldenfels in sehr klarer Darstellung die verschiedenen Formen der Reinkarnationslehre zusammen. Gerade heute glaubt man in vielen Kreisen bis hin zu New Age an die Wiedergeburt, aber jeder baut sich aus alten und neuen Elementen sein eigenes Glaubensgebäude auf. Daher ist es sehr wertvoll, daß die unterschiedlichen Weltbilder, Gottesvorstellungen und Kausalverflechtungen prägnant dargestellt werden. Das Literaturverzeichnis weist über hundert Titel auf, die verarbeitet wurden.
Durch diese Präzisierung kann man erkennen, welche Hypothesen sich die New Age-Bewegung auswählt, welche Bandbreite der Lehren sie zuläßt und welche Grundhaltungen daraus resultieren. Die Autorin spricht geradezu von einer Supermarktmentalität, in der Unverbindlichkeit und Pluralität nach allen Seiten gefordert wird, aus der jeder nach seinem inneren Impuls seinen Weg basteln kann. Aus den Erkenntnissen von Reinkarnation und Karma diktieren die Propheten von New Age recht deutlich, daß unser Leben nur relative Bedeutung hat, daß es nicht einmalig ist, daß unser Ich-Bewußtsein über Schuld und Sünde erhaben ist, daß unser Partner nur austauschbarer Funktionsträger ist und daß im Wassermann-Zeitalter alles Frühere überholt ist.
Frau Angela Feder versucht nicht, die Reinkarnationshypothese zu widerlegen, sondern vom christlichen Standpunkt her aufzuschlüsseln. New Age bietet heute vor allem der jungen Generation jene bunte Palette an, nach der man im postchristlichen Zeitalter unterschwellig sucht. Damit erkennt man mit Schrecken jenen Gesamttrend, der in der Geistesbewegung die Oberhand zu gewinnen sucht. Ein persönlicher Gott wird abgelehnt, es gibt keine absolute Wahrheit, die ständige Wiedergeburt weist auf ein anonymes Urgesetz hin, jedes Leben ist nur ein Lernprozeß ohne Verantwortung für andere, man muß sich selbst erlösen und alle Beziehungen durch ein kosmisches Bewußtsein transformieren. Eine solche Supermarktmentalität bietet vielen Suchern einen bestechenden Religionsersatz.
Gars am Kamp *Wilhelm Mantler*

■ STUHLHOFER FRANZ, *Charles T. Russel und die Zeugen Jehovas*. Schwengeler-Verlag, Berneck 1990. (248). Ppb. Fr. 14,–.

Der Verfasser ist Historiker mit Schwerpunkt Geschichte der Naturwissenschaften. Im vorliegenden Band versucht er aus den Publikationen der „Wachturmgesellschaft", vor allem aus den „Schriftstudien" von Charles T. Russel, des Begründers der „Zeugen Jehovas", auf die vielen Irrtümer und gezielten Geschichtsfälschungen in der Lehre der „Zeugen Jehovas" hinzuweisen. Das Buch bringt eine reiche Fülle von Zitaten aus dem genannten Schrifttum und entsprechende Widerlegungen, um die ganze Widersprüchlichkeit der Lehre der „Zeugen Jehovas" aufzuzeigen. Es soll eine Hilfe bieten für jene, welche sich mit den oft zudringlich missionierenden „Zeugen" auseinandersetzen wollen. Der Stil des Buches ist sachlich trocken und nicht frei von Wiederholungen, so daß es weniger Geschulten etliche Schwierigkeiten bereiten kann.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ NAUMANN EVA MARIA, *Träume im Licht*, (40, 18 Farbabb.); *Wege im Wind* (40, 18 Farbabb.). Miriam Verlag, Jestetten 1990. Ppb. je DM 23,80/Fr. 20,50/S 179,–.

Die beiden bibliophil gestalteten Bändchen, die sich für Geschenkzwecke gut eignen, sind so angeordnet, daß jeweils einem meditativen Text, der zumeist in Versform gehalten ist, ein passendes Landschaftsfoto gegenübergestellt ist. Beides zusammen, Text und Bild, regt zum Nachdenken und zur inneren Einkehr an.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ STÖHR J. (Hg.), *Brüderliche Zurechtweisung.* (Nova et vetera Bd. 5, Texte und Kommentare zu Themen christlicher Spiritualität). EOS Verlag, St. Ottilien 1989.

„Wenn dein Bruder gegen dich sündigt, dann weise ihn zwischen dir und ihm allein zurecht" (Mt 18,15). Der Umgang mit Zurechtweisung und Kritik ist in vielen Gruppen, Gemeinschaften und Gemeinden, aber auch in der Kirche als ganzer ein heikles Thema. Eine über alles den Mantel des Schweigens hüllende Toleranz wird letztlich zur gleichgültigen Kälte gegen jeden, eine Kritik ohne Ehrfurcht wird destruktiv. Gefordert ist die Gabe der Unterscheidung der Geister.
Zu dieser Unterscheidung kann diese Textsammlung aus Schrift und theologischer bzw. spiritueller Tradition zur Thematik der brüderlichen Zurechtweisung eine Hilfestellung leisten. Nur einige Beispiele: „Besser sind die Wunden, die von einem Freund kommen, als die zudringlichen Küsse des Feindes" (Spr 27,6). „Bei der Zurechtweisung handle er (der Abt) klug und gehe nicht zu weit, damit das Gefäß nicht zerbricht, wenn er es allzu scharf vom Rost reinigen will" (Benediktusregel). Im Hinblick auf innerkirchliche Konflikte sind z. B. ein Text des Thomas von Aquin über Paulus, der dem Petrus ins Angesicht widersteht (Gal 2,11) oder auch die freimütigen und scharfen Briefe der Katharina von Siena an Gregor IX. bzw. an drei italienische Kardinäle sehr erfrischend.
Sicher ist jede Auswahl immer auch zufällig. Wenn aber bei diesem Buch aus der neuzeitlichen Theologie und Spiritualität nach einem kurzen Text der Teresa von Avila nur noch Josémaria Escrivá de Balaguer, der Gründer des Opus Dei zu Wort kommt, so dürfte damit ein Urteil über die Neuzeit insgesamt verbunden sein. In diesem Raster haben nicht einmal Ignatius von Loyola, Franz von Sales und Thérèse von Lisieux Platz (vgl. zu diesen den Art. correction fraternelle im DSAM). Keine Beachtung findet auch die correctio, wie sie im Zusammenhang der „revision de vie", z. B. im Bereich der Kath. Aktion, besonders in der CAJ geübt wurde. Das Auslesekriterium der Zurechtweisung im Hinblick auf persönliche Vollkommenheit blendet die kommunitäre und apostolische Dimension weitgehend aus. Diese Verkürzung sei als „correctio fraterna" festgehalten.

Linz *Manfred Scheuer*

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.

PHILOSOPHIE

ACHAM, *Vernunftanspruch.* frommann-holzboog, Stuttgart 1989. (236). Brosch. DM 56,–.
BONAVENTURA, *Über den Grund der Gewißheit.* Ausgewählte Texte. Übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Marianne Schlosser. (Collegia, Phil. Texte). VCH, Weinheim 1991. (248). Pappb. DM 32,–.
GABEL MICHAEL, *Intentionalität des Geistes.* Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. (Erfurter Theol. Studien, Bc. 61). benno-Verlag, Leipzig 1991. (250). Kart. DM 48,–.
KOSLOWSKI PETER/LÖW REINHARD (Hg.), *Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1991/1992.* (Philosophie und Religion). Bernward, Hildesheim 1991. (164). Kart.
MOLINARI ANICETO/GUARNERI ENRICO/RIGAMONTI GIANNI, *La Verità: quali vie?* Lineamenti die filosofia della conoscena. (Filosofia per problemi, 2). Ed. Augustinus, Palermo 1991. (263). Kart. L. 30.000.
SCHWARZ HANS (Hg.), *Glaube und Denken.* 4. Jahrgang. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft. Verlag Brendow, Moers 1991. (224). Ppb. DM 24,80.
STEIN EDITH, *Einführung in die Philosophie.* (Edith Steins Werke, Bd. XIII). Herder, Freiburg 1991. (278). Geb. DM 64,–.

HEILIGE SCHRIFT

HOFIUS OTFRIED, *Der Christushymnus Philipper 2, 6–11.* (Wiss. Untersuchungen zum NT, Bd. 17). J. C. B. Mohr, Tübingen 1991. (170). Geb. DM 78,–.
NAUMANN THOMAS, *Hoseas Erben.* Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 131). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (198). Kart. DM 69,–.

DOGMATIK

DENZINGER HEINRICH, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompedium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.* Lateinisch/Deutsch. Hg. v. Peter Hünermann. Herder, Freiburg 1991. (1706). Geb. DM 158,–.
DIECKMANN BERNHARD, *Judas als Sündenbock.* Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung. Kösel, München 1991. (376). Kart.
HEYMEL MICHAEL, *Maria entdecken.* Die evangelische Marienpredigt. Herder, Feiburg 1991. (352). Kart. DM 38,–.
LENTZEN-DEIS WOLFGANG, *Den Glauben Christi teilen.* Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues. (Praktische Theologie heute). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (245). Kart. DM 39,80.
MENKE KARL-HEINZ, *Stellvertretung.* Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grund-

kategorie. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991. (526). Geb. DM 58,–.
MILDENBERGER FRIEDRICH, *Biblische Dogmatik.* Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Band 1. Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel. Kohlhammer, Stuttgart 1991. (281). Kart. DM 34,–.
ORIGENES, *Geist und Feuer.* Ein Aufbau aus seinen Schriften von Hans Urs von Balthasar. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991. (465). Kart. DM 38,–.
ROENTGEN MARKUS, *Alles verstehen hieße alles verzeihen . . .* Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz. Ein Versuch. Borengässer, Bonn 1991. (155). Kart. DM 25,60.
SCHERZBERG LUZIA, *Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie.* Grünewald, Mainz 1991. (260). Kart. DM 36,–.
SCHÖNBORN CHRISTOPH/GÖRRES ALBERT/SPAEMANN ROBERT, *Zur kirchlichen Erbsündenlehre.* Stellungnahmen zu einer brennenden Frage. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991. (102). Kart. DM 18,–.
SCHÜTTE HEINZ, *Kirche im ökumenischen Verständnis.* Kirche des dreieinigen Gottes. Bonifatius, Paderborn 1991. (203). Kart. DM 19,80.
WIEDERKEHR DIETRICH (Hg.), *Wie geschieht Tradition?* Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche. (Quae. disp. 133). Herder, Freiburg 1991. (176). Kart. DM 49,–.

MORALTHEOLOGIE

PFAMMATTER JOSEF/CHRISTEN EDUARD (Hg.), *Leben in der Hand des Menschen.* (Theologische Berichte XX). Benziger, Zürich 1991. (212). Kart.
WEBER HELMUT, *Allgemeine Moraltheologie.* Ruf und Antwort. Styria, Graz 1991. (354). Ln. DM 49,80/S 350.–.

PASTORALTHEOLOGIE

BERTSCH LUDWIG (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt.* Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen. (Theologie der Dritten Welt, Bd. 15). Herder, Freiburg 1991. (214). Kart. DM 34,–.
DILLMANN RAINER/HOCHSTAFFL JOSEF, *Jesus als Modell.* Praxisbegleitung in einem Gemeindebesuchsdienst. (Heilende Seelsorge). Grünewald, Mainz 1991. (152). Kart. DM 24,80.
HAGENMAIER HEIKE U. MARTIN, *Seelsorge mit psychisch kranken Menschen.* (Heilende Seelsorge) Grünewald, Mainz 1991. (139). Kart. DM 24,80.
MAY ROLLO, *Die Kunst der Beratung.* Aus dem Amerikanischen von Brigitte Stein. Grünewald, Mainz 1991. (184). Kart. DM 38,–.
ROGERS CARL R./SCHMID PETER F., *Person-zentriert.* Grundlagen von Theorie und Praxis. Mit einem kommentierten Beratungsgespräch von Carl R. Rogers. Grünewald, Mainz 1991. (296). Kart. DM 38,–.

KIRCHENRECHT

GEROSA LIBERO, *Kirchliches Recht und Pastoral.* (Extemporalia, Bd. 9). Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1991. (132). Brosch. DM 22,–.
SELGE KARL-HEINZ, *Das seelsorgerische Amt im neuen Codex Iuris Canonici.* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 418). P. Lang, Frankfurt 1991. (165). Kart. DM 41,–.

PATROLOGIE

FONTES CHRISTIANI – BAND 5/1: *Aphrahat, Unterweisungen.* Erster Teilband. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet v. P. Bruns. Herder, Freiburg 1991. (279). Geb. DM 44,–.
FONTES CHRISTIANI – BAND 5/2: *Aphrahat. Unterweisungen.* Zweiter Teilband. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von P. Bruns. Herder, Freiburg 1991. (629). Geb. DM 53,–.

KIRCHENGESCHICHTE

CLARK JOHN (ED.), *The Chartae of the Carthusian General Chapter.* London, Lambeth Palace MS 413, Part 3. (Analecta Catusiana 100:12). Inst. f. Angl. u. Amerikan., Universität Salzburg 1991. (190). Kart.
DASSMANN ERNST, *Kirchengeschichte I.* Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. (Studienbücher Theologie, Bd. 10). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (284). Kart. DM 29,80.
HOGG JAMES/LEONCINI GIOVANNI/MEROLA MICHELE, *La Certosa die Trisulti.* (Analecta Cartusiana 74:2). Inst. f. Angl. u. Amerikan., Universität Salzburg 1991. (112, 123 Abb.). Kart.
HOGG JAMES/WALLIS BENEDICT DOM, *Spiritualität heute und gestern.* Band 12 (Analecta Cartusiana 35:12). Inst. f. Angl. u. Amerikan., Universität Salzburg 1991. (291). Kart.
HOGG JAMES, *Die Ausbreitung kartäusischen Lebens und Geistes im Mittelalter.* Band 2. (Analecta Cartusiana 63). Inst. f. Angl. u. Amerikan., Universität Salzburg 1991. (161). Kart.
KRENN DORIT-MARIA, *Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern vom Ersten Weltkrieg bis 1933.* (Veröffentl. d. Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 57). Grünewald, Mainz 1991. (644). Kart. DM 128,–.
LAMBERT MALCOLM, *Ketzerei im Mittelalter.* Eine Geschichte von Gewalt und Scheitern. (Herder/spektrum). Herder, Freiburg 1991. (576). Kart. DM 29,80.
MAY GEORG, *Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung?* Christiana, Stein am Rhein 1991. (752, 32 Bildtafeln). Geb. DM 90,–.
MOLLAT DU JOURDIN MICHEL/VAUCHEZ ANDRE (Hg.), *Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449).* Deutsche Ausgabe bearb. und hg. v. Bernhard Schimmelpfennig. (Die Geschichte des Christentums, Religion-Politik-Kultur, Bd. 6). Herder, Frei-

burg 1991. (912, zahlr. Abb.). geb. Subskr. DM 198,–/S 1544.40.

HOMILETIK

GMELCH MICHAEL (Hg.), *Stell dich in die Mitte.* Predigten und Ansprachen für kranke Menschen. Echter, Würzburg 1991. (183). Kart. DM 24,80/ S 193.40.
KESTLER JOACHIM, *Der Umgang mit Jesus färbt ab.* Predigten zum Lesejahr C. Echter, Würzburg 1991. (176). Brosch. DM 29,–/S 226.20.

LITURGIK

ADAM ADOLF, *Die Eucharistiefeier.* Quelle und Gipfel des Glaubens. Herder, Freiburg 1991. (138). Kart. DM 19,80.
EBNER MARTIN/MAI STEFAN, *Wenn aus Steinen Rosen wachsen.* 22 Bußgottesdienste. Echter, Würzburg 1991. (116). Kart. Dm 22,80.
HOFFSÜMMER WILLI, *Kindern die Messe erklären in Zeichen, Geschichten und Spielen.* Herder, Freiburg 1991. (123). Kart. DM 17,80.
KUNZLER MICHAEL, *Gott, du bist gut.* Fünfzig mystagogische Katechesen zur Einführung von Kommunionkindern in die Welt der Liturgie. Bonifatius, Paderborn 1991. (308). Kart. DM 36,80.
SCHNEGG MATTHIAS, *Spielen im Haus des Herrn.* Neue Modelle für Gottesdienste mit Kindern. Herder, Freiburg 1991. (176). Kart. DM 22,80.
SEUFFERT JOSEF/BERGER RUPERT/DUFFRER GÜNTER, *Neues Werkbuch zum Gotteslob.* Lesejahr C. Herder, Freiburg 1991. (255). Kart. DM 29,80.
VOSS GERHARD, *Dich als Mutter zeige.* Maria in der Feier des Kirchenjahres. Herder, Freiburg 1991. (260). Geb. DM 38,–.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

KOHLER-SPIEGEL HELGA, *Juden und Christen – Geschwister im Glauben.* Ein Beitrag zur Lehrplantheorie am Beispiel Verhältnis Christentum Judentum. (Lernprozeß Christen Juden, Bd. 6). Herder, Freiburg 1991. (398). Kart. DM 78,–.
LÄMMERMANN GODWIN, *Grundriß der Religionsdidaktik.* (Praktische Theologie heute, Bd. 1). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (235, 2 Tab.). Kart. DM 34,80.
SCHMIDT HEINZ, *Leitfaden Religionspädagogik.* (Urban-Tb. 443). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (262). Kart. DM 28,–.
SILLER HERMANN PIUS, *Handbuch der Religionsdidaktik.* Herder, Freiburg 1991. (359). Kart. DM 58,–.

SOZIALLEHRE

BAADTE GÜNTER/RAUSCHER ANTON (Hg.), *Wirtschaft und Ethik.* (Kirche heute, Bd. 5). Styria, Graz 1991. (189). Kart. S. 148.–/DM 19,80.
FURGER FRANZ, *Christliche Sozialethik.* Grundlagen und Zielsetzung. (Studienbücher Theologie, Bd. 20). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (205). Kart. DM 29,80.
WEILER RUDOLF, *Einführung in die katholische Soziallehre.* Ein systematischer Abriß. Styria, Graz 1991. (144). Kart. S 118.–/DM 16,80.

RELIGIONEN

ANTES PETER U. A., *Der Islam.* Religion-Ethik-Politik. Kohlhammer, Stuttgart 1991. (X, 152). Kart. DM 29,80.
KÜNG HANS, *Das Judentum.* Die religiöse Situation der Zeit. Piper, München 1991. (905). Geb.
MOOREN THOMAS, *Macht und Einsamkeit Gottes.* Dialog mit dem islamischen Radikal-Monotheismus. (Religionswissenschaftliche Studien 17). Echter, Würzburg 1991. (409). Kart.

MYSTIK

GERL HANNA-BARBARA, *Unerbittliches Licht.* Edith Stein. Philosophie-Mystik-Leben. Grünewald, Mainz 1991. (203). Geb. DM 36,–.
UNGER HELGA (Hg.), *Der Berg der Liebe.* Europäische Frauenmystik. (frauenforum). Herder, Freiburg 1991. (280). Geb. DM 38,–.

SPIRITUALITÄT

CARRETTO CARLO, *Denn du bist mein Weg.* Meditationen für jeden Tag. Jahreslesebuch. Herder, Freiburg 1991. (396). Geb. DM 32,–.
CARRETTO CARLO, *In der Wüste bist du bei mir.* Geistliches Tagebuch. Herder, Freiburg 1991. (216). Kat. DM 24,80.
EICHELDINGER MARTINA, *Friedrich von Spee – Seelsorger und poeta doctus.* Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk. Max Niemeyer, Tübingen 1991. (369). Kart. DM 110,–.
HENSE ELISABETH (Hg.), *Tanz der göttlichen Liebe.* Das Hohelied im Karmel. (Herder/Spektrum). Herder, Freiburg 1991. (120). Kart. DM 12,80.
JUNGCLAUSSEN EMMANUEL, *Schritte in die innere Welt.* Geistliche Übungen. Herder, Freiburg 1991. (267). Geb. DM 32,–.
KAMPHAUS FRANZ, *Entschieden leben.* Was ich im Taufbekenntnis verspreche. Mit einem Beitrag von Gotthard Fuchs. Herder, Freiburg 1991. (96). Kart. DM 6,80.
KÖSTER PETER/ANDRIESSEN HERMAN, *Sein Leben ordnen.* Anleitung zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola. Herder, Freiburg 1991. (245). Geb. DM 39,–.
KUHN MICHAEL/HAHN JOHANN G./HOEKSTRA HENK (Hg.), *Hinter den Augen ein eigenes Bild.* Film und Spiritualität. Benziger, Zürich 1991. (348). Kart.
MUTTER TERESA/FRERE ROGER, *Gebet. Quelle der Liebe.* Herder, Freiburg 1991. (96). Kart. DM 12,80.

RAHNER KARL, *Von der Not und dem Segen des Gebetes.* Herder, Freiburg 1991. (192). geb. DM 24,80.
ROTTER MARGIT (Hg.), *Vor Gott dasein.* Gebete – Impulse – Meditationen zur Anbetung. Echter, Würzburg 1991. (72). Brosch. DM 14,80/ S 115.40.
SCHNEIDER THEODOR, *Wenn der Morgenstern aufgeht.* Das Weihnachtsgeheimnis. Herder, Freiburg 1991. (88). Pappb. DM 16,80.
SINETAR MARSHA, *Die Sehnsucht, ganz zu sein.* Menschen, die das neue Leben mit Gott suchen. Herder, Freiburg 1991. (256). Kart. DM 29,80.
STECHER REINHOLD, *Das Geschenk der Weihnacht.* Herder, Freiburg 1991. (84). Pappband. DM 16,80.

JOHANNES VOM KREUZ

BEGOVIC TOMISLAV, *Gott – der Weg des Menschen zu sich selbst.* Zur theologischen Anthropologie in der mystischen Lehre des heiligen Johannes vom Kreuz. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 397). Peter Lang, Frankfurt 1991. (256). Kart. DM 64,–.
BOLDT JOHANNES, *Johannes vom Kreuz.* Sein Leben in Kontemplation und Aktion. (Topos TB 195). Grünewald, Mainz 1991. (156). Kart. DM 12,80.
DEMONCHI GUY, *Der heilige Johannes vom Kreuz.* „Wo hast Du, Liebster, Dich verborgen?" Christiana, Stein am Rhein 1991. (112, zahlr. Farbfotos). Geb. sfr 44,–/DM 49,–.
DEBHAN ULRICH/KÖRNER REINHARD (Hg.), *Johannes vom Kreuz – Lehrer des „neuen Denkens".* Sanjuanistik im deutschen Sprachraum. Echter, Würzburg 1991. (336). Brosch. DM 48,–/ S 374.40.
KÖRNER REINHARD, *Mein sind die Himmel und mein ist die Erde.* Geistliches Leben nach Johannes vom Kreuz. Echter, Würzburg 1991. (88). Kart. DM 14,80/S 115.40.
LAPAUW CAMILLUS, *Johannes vom Kreuz – Glut der Liebe.* Kommentar zu den Werken: Geistlicher Gesang, Lebendige Liebesflamme. Tyrolia, Innsbruck 1991. (275). Brosch. S 240.–/DM 36,–.
REPGES WALTER, *Alles war so voll Geheimnis.* Johannes vom Kreuz – Sänger der Hoffnung. Echter, Würzburg 1991. (88). Kart. DM 18.–/S 140.40.

BIBELARBEIT

EGGER WILHELM (Hg.), *Sonntagsbibel.* Frohbotschaft zum Sonntag. Eine Auswahl biblischer Texte in ihrem theologischen Zuammenhang. Hausandachten. Unter Mitarbeit von Cl. P. März, A. Stiglmair, K. Egger u. a. Tyrolia, Innsbruck u. a. 1991. (616, 218 Farbb.). Ln. S 590.–.
GRAFF MICHAEL, *Da bin ich, lieber Gott!* Meine Sonntagsbibel. Zum Lesejahr C. Mit Zeichnungen von Kristine Rothfuß-Rietmann. Herder, Freiburg 1991. (144). Pappb. DM 19,80.
MARTINI CARLO M., *Der unerhörte Prophet.* Von Samuel zu Jesus. Herder, Freiburg 1991. (150). Geb. DM 26,–.

VERSCHIEDENES

ARBEITSGEMEINSCHAFT KATHOLISCH-THEOLOGISCHER BIBLIOTHEKEN (Hg.), *Handbuch der katholisch-theologischen Bibliotheken.* 3. völlig neu bearbeitete Ausgabe. Mit einem Beitrag v. E. Hodick. Bearbeitet von F. Wenhardt. (Veröffentlichungen – Nr. 4). K. G. Saur Verlag, München 1991. (175). Geb. DM 58,–.
HARRER KARL MARIA, *Die schönsten eucharistischen Wunder.* Heft 4. Miriam-Verlag, Jestetten 1991. (48). Geh. DM/sfr 2,–/S 15.–
HARTWICH RICHARD, *Steyler Missionare in China.* VI. Auf den Wogen des Chinesischen Bürgerkrieges 1924–1926. Beiträge zu einer Geschichte. (Studia Instituti Missiologici SVD, Bd. 53). Steyler-Verlag Wort und Werk, Nettetal 1991. (731). Kart.
HÄUSSLER ALFRED, *Die Pille, das Unheil des 20. Jahrhunderts.* Miriam-Verlag, Jestetten 1991. (80). Geh. DM/sfr 4,–/S 30.–
HEINZ ANDREAS/MÜLLER PAUL-GERHARD/NAGEL ERNST I., *Pius XII.* Theologische Linien seines Pontifikates: Bibelwissenschaft, Liturgie, Friedensethik. (Kath. Adad. Schwerte, Akademie-Vorträge 36). Kath. Akad. Schwerte 1991. (92). Kart. DM 15,–.
KRENNER GÜNTER G./FRIEDL HERBERT, *Zwischen Licht und Schatten ein Leben lang.* Gedichte und Holzschnitte Verlag. Denkmayr, Katsdorf 1991. (79, viele Abb.). Brosch. S 148.–.
NIESSEN ADELHEID, *Blumen preisen den Schöpfer.* Ein praktischer Ratgeber für das Schmücken der Kirche. Herder, Freiburg 1991. (71, zahlr. Farbbilder). Pappb. DM 26,80.
RINNHOFER FRIEDRICH, *Grazer theologische Fakultät vom Studienjahr 1827/28 bis 1938/39.* 2 Bände. (Diss. der Karl-Franzens-Universität 82). dbv-Verlag, Graz 1991. (898). Kart. S 297.–/DM 45,–.
RUPCIC LJUDEVIT, *Die Wahrheit über Medjugorje.* Miriam-Verlag, Jestetten 1991. (128). Kart. DM/ sfr 9,80/S 73.50.
SCHNEIDER WOLFGANG, *Das Menschenbild der Waldorfpädagogik.* (Freiburger theologische Studien, Bd. 147). Herder, Freiburg 1991. (319). Kart. DM 48,–.
SIKORA A., *Medjugorje – der Weg.* Miriam-Verlag, Jestetten 1991. (176, 8 Farbbilder). Kart. DM 19,80/sfr 16,80/S 148^.50.
STECHER REINHOLD, *Heiter-besinnlich rund um den Krummstab.* Tyrolia, Innsbruck 1991. (100, 13 Ill.). Ln. S 190.–/DM 28,–.
TREPP LEO, *Die amerikanischen Juden.* Profil einer Gemeinschaft. Kohlhammer, Stuttgart 1991. (150). Kart. DM 32,–.
ULRICH IM HOF, *Geschichte der Schweiz.* 5. Auflage. (Urban-Tb. 188). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (155). Kart. DM 22,–.

Ein wertvolles Geschenk zu Ostern oder zur Erstkommunion

Kinder brauchen Vorbilder



Edmund Johannes Lutz, Der lachende Engel
Don Bosco für Kinder
112 Seiten, liebevoll illustriert von Martina Spinkova, Pappband, DM 19.80

Wie der Heilige Johannes Bosco heute noch begeistert, erzählt Edmund Johannes Lutz in spannenden, lustigen und informativen Geschichten für Kinder

Kinder brauchen Vorbilder. Aber nicht die glorreichen Helden aus dem Fernsehen, die alle Probleme lösen. Einfach und brutal. Sie brauchen richtige Vorbilder. Don Bosco ist so eines. Der Autor Edmund Johannes Lutz erzählt in "Der lachende Engel", wie der Heilige Kinder und Jugendliche begeisterte. Und wie er vielen abgeschriebenen jungen Leuten zu einem gelingenden Leben verhalf. Das ist heute so aktuell wie vor 100 Jahren, als Don Bosco in Oberitalien lebte. Sein Lebensweg wird mit allen Streichen und Höhepunkten, Problemen und Enttäuschungen nachgezeichnet. In detaillierten Milieuschilderungen und pointierten Szenen vor allem aus der Kinder- und Jugendzeit blitzt etwas auf von der Größe Don Boscos. "Der lachende Engel" ist ein wertvolles Geschenk für Kinder zu Ostern oder zur Erstkommunion.

DBV
DON BOSCO VERLAG
Sieboldstraße 11
8000 München 80

Bestellschein

Ich bestelle gegen Rechnung zur sofortigen Lieferung über die Buchhandlung:

..... Edmund Johannes Lutz, Der lachende Engel, DM 19.80, ISBN 3-7698-0683-2

.....

.....

Name/Adresse QUARTAL392

Staatskirchenrechtliche Abhandlungen

Herausgegeben von Alexander Hollerbach, Josef Isensee, Joseph Listl, Wolfgang Loschelder, Hans Maier, Paul Mikat, Wolfgang Rüfner

1 **Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland.** Von J. Listl. XXVI, 522 S. 1971 ⟨3-428-02534-2⟩ DM 88,–

2 **Die Mitwirkung der Arbeitgeber bei der Erhebung der Kirchensteuer.** Von A. Frhr. von Campenhausen, Th. Maunz, U. Scheuner, H. Scholtissek. 120 S. 1971 ⟨3-428-02405-2⟩ DM 18,–

3 **Schriften zum Staatskirchenrecht.** Von U. Scheuner. Hrsg. von J. Listl. 608 S. 1973 ⟨3-428-02968-2⟩ Lw. DM 124,–

4 **Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach.** Von F. Müller und B. Pieroth. 132 S. 1974 ⟨3-428-03089-3⟩ DM 29,60

5 **Religionsrechtliche Schriften.** Von P. Mikat. Hrsg. von J. Listl. 2 Halbbände. 1166 S. 1974 ⟨3-428-03262-4⟩ Lw. DM 198,–

6 **Staatliche Hilfe an Kirchen und kirchliche Institutionen in den Vereinigten Staaten von Amerika.** Mit einem Vorwort von U. Scheuner. Von M. Quaas. 149 S. 1977 ⟨3-428-04056-2⟩ DM 48,–

7 **Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft.** Von J. Listl. XVI, 279 S. 1978 ⟨3-428-04212-3⟩ DM 78,–

8 **Staat und Verbände im Sachbereich Wohlfahrtspflege.** Von R. Wegener. 319 S. 1978 ⟨3-428-04287-5⟩ DM 94,–

9 **Das Kirchenamt im Recht der gesetzlichen Unfallversicherung.** Von W. Wertenbruch und H. O. Freitag. 130 S. 1979 ⟨3-428-04294-8⟩ DM 54,–

10 **Das Dienst- und Arbeitsrecht im Bereich der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland.** Von J. Jurina. 195 S. 1979 ⟨3-428-04373-1⟩ DM 66,–

11 **Die Einschulung von Kindern verschiedenen Bekenntnisses in eine öffentliche Bekenntnisschule.** Von W. Geiger. 81 S. 1980 ⟨3-428-04615-3⟩ DM 28,–

12 **Das Recht der Freien Schule nach dem Grundgesetz.** Von F. Müller. 2. bearbeitete und stark erweiterte Auflage. IV, 537 S. 1982 ⟨3-428-05172-6⟩ DM 98,–

13 **Rechtsfolgen der konkordatsrechtlichen Beanstandung eines katholischen Theologen.** Von U. Scheuner. 69 S. 1980 ⟨3-428-04744-3⟩ DM 19,80

14 **Kirchenbaulasten politischer Gemeinden und Gewohnheitsrecht.** Von N. Wiesenberger. 267 S. 1981 ⟨3-428-05017-7⟩ DM 88,–

15 **Der Religionsunterricht als bekenntnisgebundenes Lehrfach.** Hrsg. von J. Listl. 119 S. 1983 ⟨3-428-05435-0⟩ DM 38,–

16 **Die Wehrpflichtbefreiung der Geistlichen.** Von G. Assenmacher. 349 S. 1987 ⟨3-428-06190-X⟩ DM 128,–

17 **Staatliche Finanzierung und Planung im Krankenhauswesen.** Von O. Depenheuer. 332 S. 1986 ⟨3-428-06105-5⟩ DM 118,–

18 **Organisationsstrukturen der Theologie in der Universität.** Von M. Heckel. 96 S. 1987 ⟨3-428-06336-8⟩ DM 40,–

19 **Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention.** Von N. Blum. 202 S. 1990 ⟨3-428-06921-8⟩ DM 78,–

20 **Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft.** Von B. Kämper. 273 S. 1991 ⟨3-428-07241-3⟩ DM 98,–

Duncker & Humblot · Berlin
Postfach 41 03 29 · D-1000 Berlin 41

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

Hans Urs von Balthasar
Thessalonicher- und Pastoralbriefe des heiligen Paulus
Für das betrachtende Gebet erschlossen
Neuauflage 1992, 236 Seiten, Leinen, DM 28,–

Der Verfasser sagt in der Einleitung: «Dieses Buch ist nicht für die Lesung, sondern ausschließlich als Hilfe zum betrachtenden Gebet geeignet und bestimmt.» Es war als praktische Anleitung zu seinem Werk «Das betrachtende Gebet» gedacht und soll Anlässe bieten, «das Wort Gottes tiefer anzubeten, es demütiger zu lieben, entschiedener aus ihm zu leben».

Ambrosius von Mailand
Der Tod – ein Gut
Übertragen, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Josef Huhn
Sammlung *Christliche Meister 44*, 92 Seiten, kartoniert, DM 18,–

Ausgehend von allgemein philosophischen und theologischen Erwägungen über die verschiedenen Arten des Todes und der Frage, ob der Tod ein Übel oder ein Gut sei – wobei Ambrosius souverän auch die heidnischen Denker und Dichter zu Wort kommen läßt –, führt er in einem großen Crescendo die «himmlischen Stufen» hinan in die christliche Glaubensüberzeugung, daß der Tod Heimgang, ja letzte Erfüllung ist und nicht gefürchtet zu werden braucht, sondern ersehnt werden darf.

Henri Kardinal de Lubac
Von den Wegen Gottes
Übertragen von Robert Scherer
Zweite, von Cornelia Capol überarbeitete deutsche Ausgabe
ca. 350 Seiten, Leinen, ca. DM 38,–

Vor wenigen Monaten ist der Verfasser dieses Buches, «einer der fruchtbarsten und schöpferischsten Theologen nicht nur Frankreichs, sondern der katholischen Kirche überhaupt» (Kurt Koch), nach langen Leiden heimgegangen.
«Von den Wegen Gottes» handelt von der Struktur des menschlichen Geistes und der Frage, wie der endliche Geist der Gotteserkenntnis fähig ist. Der Ansatz, zweifellos augustinisch, liegt beim Dynamismus des *cor inquietum*. Mit einer habituellen Sehnsucht, die allem akthaften Denken und Wollen vorausliegt, drängt das Herz des Menschen zum Absoluten hin, so daß, thomistisch formuliert, in jedem menschlichen Denk- und Willensakt Gott implizit mitgedacht und miterstrebt wird. Auf dieser Voraussetzung ruht der reflexe Weg der Gotteserkenntnis auf.

Auslieferung: Tyrolia, Exlgasse 20, 6010 Innsbruck

NEU BEI MOHR: Zentrale Schriften des 1. und 2. Jahrhunderts erstmals in deutschsprachiger Übersetzung und Kommentierung

Die Apostolischen Väter
Griechisch-deutsche Parallelausgabe. Auf der Grundlage der Ausgaben von F.-X- Funk/K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und herausgegeben von Andreas Lindemann und Henning Paulsen

Die von Funk und später von Bihlmeyer besorgte Handausgabe der Schriften der ‚Apostolischen Väter' aus dem 2. Jahrhundert war lange Zeit vergriffen. Diese anerkannte Edition soll daher neu herausgegeben werden, nun aber verbunden mit der deutschen Übersetzung der griechischen bzw. lateinischen Texte. Auch die von Molly Whittaker erarbeitete Ausgabe des ‚Hirten' des Hermas konnte in den Band aufgenommen und mit der überarbeiteten Übersetzung dieses Textes im HNT-Kommentar von Martin Dibelius aus dem Jahre 1923 verbunden werden. So liegt erstmals eine vollständige Ausgabe der ‚Apostolischen Väter' mit deutscher Übersetzung vor.

1992. Ca. 580 Seiten.
ISBN 3-16-145887-7 fadengeheftete Broschur DM 59,–

Andreas Lindemann
Die Clemensbriefe

Dies ist die erste deutschsprachige Kommentierung der Clemensbriefe seit mehreren Jahrzehnten. Der Band enthält eine Kommentierung der beiden Schriften unter besonderer Berücksichtigung der kirchengeschichtlichen, religionsgeschichtlichen und philologischen Probleme. Zugleich versucht Lindemann, die beiden Schriften in ihrer theologischen Eigenart ernst zu nehmen und ihnen jenes Gewicht beizumessen, das ihnen als Zeugnisse der ältesten Kirchengeschichte zukommt.

1992. VI, 277 Seiten (Handbuch zum Neuen Testament 17).
ISBN 3-16-145823-0 Broschur DM 59,–; ISBN 3-16-145824-9 Leinen DM 88,–

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN



Neuerscheinungen:

Christof Mauch

Poesie – Theologie – Politik

Studien zu Kurt Marti

1992. VIII, 225 Seiten. Kart. ca. DM 78.–.
ISBN 3-484-18118-4

Das Werk des Schweizer Theologen und Poeten Kurt Marti (geb. 1921) gehört zu den vielgestaltigsten der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Die Verbindung von Überliefertem und spielerischem Brechen von Traditionen, von mundartlicher Bodenständigkeit und weltläufiger Zeitkritik, von biblischen Elementen und Sprachexperiment ist charakteristisch für Martis Oeuvre, in das die vorliegende Arbeit eine umfassende Werkeinführung bietet. Mit seinen an Mustern der konkreten Poesie orientierten »Gedichten in Berner Umgangssprache« wurde Marti zum literarischen Neuerer der schweizerischen Mundartdichtung, die über Generationen auf Helvetisch-Nationales und Bäuerlich-Provinzielles ausgerichtet war. In einem kritisch-essayistischen Diskurs plädiert Marti für eine neuartige »theologische Literaturästhetik«, die aus den Sackgassen der sog. »christlichen Literatur« herausführt. Diese Forderung löst er in zahlreichen Verstexten ein, in denen klassische kirchliche Formen ostentativ umgewandelt und sprachspielend neuen Redezwecken dienstbar gemacht werden. Durch die permanente Verknüpfung von Selbstaussage, Analyse, Vergleichen sowie dem der kritischen Abgrenzung dienenden Rekurs auf politische Literaturtheorien und den Kontext der Schweizer Literaturgeschichte wird die Spezifik von Martis Texten (Gedichten und Tagebüchern) deutlich. Unter den Kategorien ›Traditions-Aufhebung‹ (im Hegelschen Sinn), ›Offenheit‹ (im Anschluß an Umberto Eco), Konkretisation und Prediger-Poet versucht diese Arbeit, das Unverwechselbare des Martischen Verfahrens zu erfassen.

Dagmar Gottschall

Das »Elucidarium« des Honorius Augustodunensis

Untersuchungen zu seiner Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte im deutschsprachigen Raum mit Ausgabe der niederdeutschen Übersetzung

Ca. 350 Seiten. Ln ca. DM 186.–.
ISBN 3-484-36033-x

In den ersten Jahren des 12. Jahrhunderts verfaßte Honorius Augustodunensis in lateinischer Sprache sein »Elucidarium«, das in heilsgeschichtlicher Ordnung die christliche Glaubenslehre vom Entstehen der Welt bis zu ihrem Ende ausbreitet. Dem Werk war ein außerordentlicher Erfolg beschieden: bis ins 16. Jahrhundert wurde der Text immer wieder abgeschrieben und liegt noch heute in etwa 300 Handschriften vor. Daneben wurden mit wechselndem Erfolg Übersetzungen und Adaptationen in nahezu alle europäischen Volkssprachen angefertigt.
Die Studie untersucht vor dem Hintergrund der Überlieferungsgeschichte des lateinischen Textes die deutschsprachigen Rezeptionsformen (literarisches Zitat, Übersetzung, Bearbeitung) des »Elucidarium«. Wie wurde der Text in die Volkssprache übertragen, welche Rezipientengruppen wurden angesprochen und in welcher Aufbereitung wurde ihnen der Text präsentiert? Die bei diesen Fragestellungen entwickelten Methoden und gewonnenen Einsichten werden sodann exemplarisch vorgeführt anhand der Edition der anonymen niederdeutschen »Elucidarium«-Übersetzung, der zur Verdeutlichung in Synopse der lateinische Quellentext mitgegeben wurde.

Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG
Postfach 21 40 · D-7400 Tübingen

Niemeyer



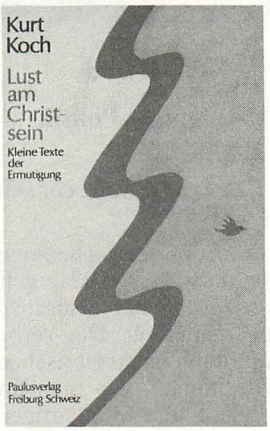
Walter Kirchschläger

Gott spricht verbindlich

Einüben in das Hören

112 Seiten, broschiert
Fr. 18.50 / DM 22.80
ISBN 3-7228-0286-5

In einer meditativen Auslegung wichtiger Stellen des Neuen Testaments ermutigt Walter Kirchschläger zu einer Selbstbesinnung darüber, welchen Stellenwert das Wort, das von Gott kommt, im eigenen Leben hat. So werden auf verständliche Weise Wege zu einem neuen Hören auf die Anrede Gottes erschlossen.



Kurt Koch

Lust am Christsein

Kleine Texte der Ermutigung

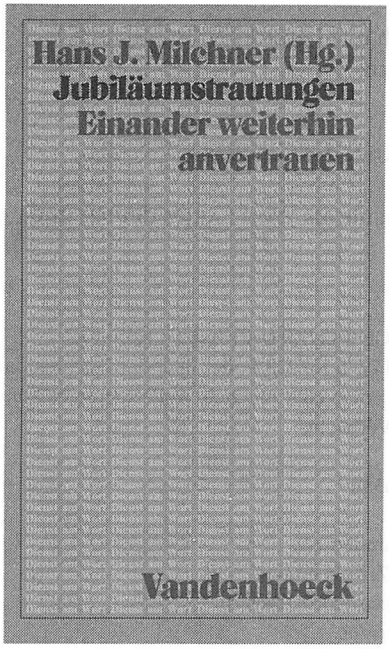
Ca. 320 Seiten, gebunden
ca. Fr. 39.– / DM 48.–
ISBN 3-7228-0283-0

Das beste Gegengift gegen die um sich greifende Kirchenresignation ist die Verlebendigung der „Lust am Christsein". Diesem Ziel dient das neue Buch von Kurt Koch. Es sagt aber auch unmißverständlich, wozu die christlichen Kirchen herausgefordert sind, wenn sie zukunftsfähig bleiben wollen.

Erhältlich im Buchhandel

Paulusverlag Freiburg Schweiz

Dienst am Wort



Hans-Jürgen Milchner
(Hg.)

Jubiläumstrauungen

Einander weiterhin anvertrauen
(Dienst am Wort, Band 58).
1992. Ca. 160 Seiten, kart. ca.
DM 22,–; bei Subskription
der Reihe ca. DM 19,20
ISBN 3-525-59322-8

In zunehmendem Maße werden Pfarrer gebeten, bei Jubiläumstrauungen Andachten zu gestalten. Der Band stellt die unterschiedlichen Hochzeitsgedenktage vor, beschäftigt sich mit der pfarramtlichen Situation und erarbeitet Grobmuster für Traugottesdienste. Innerhalb der homiletischen Erwägungen wird die Frage gestellt, wer Interesse an diesen Amtshandlungen hat: die Gesellschaft, die Familien oder die Kirchengemeinde? In einem weiteren Beitrag wird das Thema ›Gemeinsam alt werden – oder: Die Entdeckung der Dauer‹ thematisiert. Welche Spannungen und welche Erwartungen erfüllen Menschen, die sich den Festen der Jubiläumstrauungen nähern?

Predigtbeispiele zum 25., 40., 50., 60. und 65. Ehejubiläum werden umrahmt von gottesdienstlichen Sonderformen, Psalmparaphrasen, Liedtexten, Gebeten, Traufragen, Literaturbeispielen und Segensformulierungen.

Michael Meyer

Pfingsten. Unterbrochenes Schweigen

Verkündigung, Gebete, Antworten
(Dienst am Wort, Band 57).
1992. 168 Seiten, kart.
DM 22,–; bei Subskription
der Reihe DM 19,20
ISBN 3-525-59320-1

Pfingsten – erwartet,
Pfingsten – erlebt,
Pfingsten – verloren.

Den Worten »in vielen Zungen« steht das Schweigen der Christen gegenüber. Wird das Schweigen unterbrochen, dann lebt die Kirche auf – im Heiligen Geist? Predigten, Meditationen, Andachten, Aphorismen, Gebete und Anregungen zur Gestaltung des Pfingstfestes bringen Nöte und Fragen, Nachdenklichkeit und Erleuchtung angesichts des Pfingstfestes und seiner Botschaft zum Ausdruck.

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

■ *Schwerpunkt 3/92:*	*„Kirche in Lateinamerika"*
Jakob Mitterhöfer	Von der Eroberung der Leiber zur Eroberung der Seelen – 500 Jahre Amerika
Gerhard B. Winkler	Bartolomé de las Casas – Stimme eines Rufenden in der Wüste
Manfred Hutter	„Die Götter sind noch nicht gestorben" – Indianisches Christentum in Mexico
Eugen Biser	Die kulturstiftende Kraft des Glaubens
Helmuth Pree	Priester ohne Amt
Otto B. Knoch	Das Wort der Bibel heute als Wort Gottes deuten und sagen

---

Inlandsbezug	VERITAS VERLAGS- und HANDELSGESELLSCHAFT m.b.H. & Co.KG 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:	Raiffeisenlandesbank OÖ., Kto. 1.00.063.719 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich:	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1992	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	360.– (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 95.–
Bundesrepublik Deutschland	DM 54,–	DM 16,–
Schweiz	Fr. 51.–	Fr. 14.–
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Studenten erhalten eine Ermäßigung

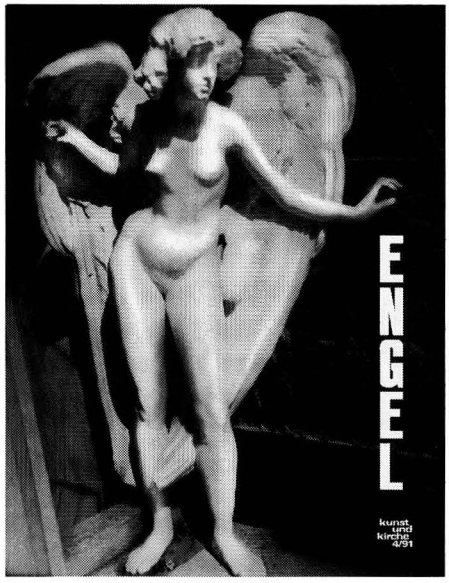
Theologisch-praktische Quartalschrift

Medieninhaber (Verleger): VERITAS VERLAGS- und HANDELSGESELLSCHAFT m.b.H. & Co.KG, 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. 78 42 93-142
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

KUNST ALS HERAUS FORDERUNG

kunst und kirche

versteht eine der renommiertesten Kunstzeitschriften des deutschen Sprachraumes. Sie beschäftigt sich in engagierter und offener Weise mit der Transzendenz in der Kunst, insbesondere mit der in der Gegenwart. Sie versteht sich als Vermittler zwischen Kirche und Kunst und dient in ihrer ökumenischen Konzeption auch dem Gespräch zwischen den Konfessionen.



Einzelheft öS 130.—
Abonnement öS 455.—
(4 Hefte)

Ihre Bestellung richten Sie an:

VERITAS
LANDESVERLAG ZEITSCHRIFTEN

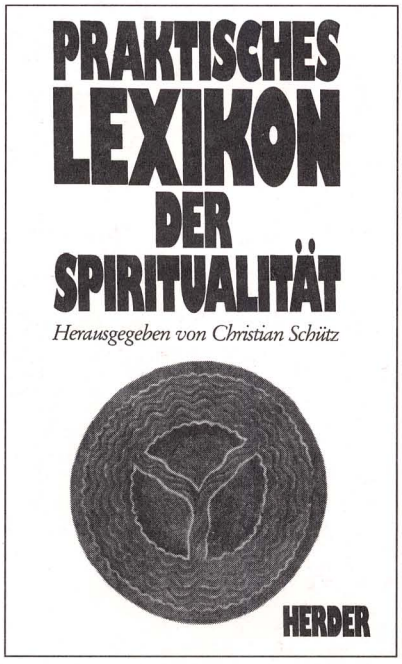
A-4020 Linz, Hafenstraße 1–3
Telefon 0 73 2/76 16-223

Das große ABC des geistlichen Lebens –

jetzt in preiswerter Sonderausgabe

„Für den Fachmann eine willkommene Arbeitshilfe, für den Praktiker eine nicht zu unterschätzende Hilfe zur Reflexion seiner pastoralen Tätigkeit, für jeden an der Spiritualität Interessierten ein wertvoller Zugang zu vielleicht bis dahin unbekannten Dimensionen“
(Theologie und Glaube).

768 Seiten, Paperback, nur 38,– DM.
ISBN 3-451-22614-6



Die Grundsätze des Glaubens:

kurz gefaßt, lebensnah und leicht verständlich

Die fundamentale Glaubensinformation und Lebensorientierung für alle Christen. Einer der bedeutendsten Religionspädagogen der Gegenwart erschließt die unverzichtbaren Grundwahrheiten des Glaubens. Ein Lehr- und Lebensbuch, wie es schon lange gesucht und erwartet wird: zuverlässig, einleuchtend und überzeugend.

Ca. 256 Seiten, gebunden ca. 24,80 DM.
ISBN 3-451-22641-3



Herder

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ KIRCHE IN LATEINAMERIKA

Mitterhöfer Von der Eroberung der Leiber zur Eroberung der Seelen – 500 Jahre Amerika

Schragl Kirche und Conquista

Winkler Bartolomé de las Casas

Hutter „Die Götter sind noch nicht gestorben" – Indianisches Christentum in Mexiko

Klein Die Verehrung der Virgen von Guadalupe

Biser Die kulturstiftende Kraft des Glaubens

Dec Zur Philosophie in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg

Scheuer Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen

Lederhilger/Kalb Römische Erlässe und Entscheidungen

Literatur:
Der Gott der Armen (F. Gruber), Festschriften, Philosophie, Mystik, Krieg und Frieden

3. Heft 1992 140. Jg.

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1992

Schwerpunktthema: Kirche in Lateinamerika

Jakob Mitterhöfer: Von der Eroberung der Leiber zur Eroberung der Seelen. Überlegungen anläßlich des 500jährigen Gedenkens der Entdeckung Amerikas 213
Friedrich Schragl: Kirche und Conquista. Die Voraussetzungen der Conquista 225
Gerhard B. Winkler: Bartolomé de las Casas. Stimme eines Rufenden in der Wüste? 234
Manfred Hutter: „Die Götter sind noch nicht gestorben". Bemerkungen zum indianischen Christentum in Mexiko 242
Nikolaus Klein: Die Verehrung der Virgen von Guadalupe 250

Abhandlungen:

Eugen Biser: Die kulturstiftende Kraft des Glaubens. Zur Geschichte eines dramatischen Verhältnisses 255
Ignacy Dec: Zur Philosophie in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg. Grundrichtungen und Forschungszentren 267

Spiritueller Beitrag:

Manfred Scheuer: Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen 277

Bericht:

Severin/Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe und Entscheidungen 283

Literatur

Franz Gruber: Das aktuelle theologische Buch: Der Gott der Armen. Ein Literaturbericht zur „Bibliothek Theologie der Befreiung" 288
Besprechungen 291
Schwerpunktthema (291), Festschriften (295), Philosophie (298), Kirchengeschichte (305), Mystik (309), Priester und Orden (312), Krieg und Frieden (314)

Eingesandte Schriften 317
Impressum ..... letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz
Redaktion: **A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0 73 2/78 42 93-142**
Chefredakteur: o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler
Redakteure: o. Prof. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58), o. Prof. DDr. Walter Raberger, o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner
Sekretär: Mag. Otmar Stütz
Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt

Anschriften der Mitarbeiter:
o. Prof. Dr. Eugen *Biser*, D-8000 München 40, Leopoldstraße 13
Rektor Dr. Ignacy *Dec*, PL-50-329 Wroclaw, Plac Katedralny 14
Dr. Franz *Gruber*, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
Prof. Dr. Manfred *Hutter*, A-8020 Graz, Halbärthgasse 2
o. Prof. DDr. Herbert *Kalb*, A-4040 Linz, Altenberger Straße 69
P. Nikolaus *Klein*, CH-8002 Zürich, Scheideggstraße 45
DDr. Severin *Lederhilger* o. praem., A-4020 Linz, Herrenstraße 19
o. Prof. Dr. Jakob *Mitterhöfer* SVD, A-2340 Mödling b. Wien, St. Gabriel
Dr. Manfred *Scheuer*, A-4020 Linz, Harrachstraße 7
o. Prof. Dr. Friedrich *Schragl*, A-3385 St. Pölten-Gerersdorf, Florianiplatz 3
o. Prof. Dr. Gerhard B. *Winkler*, A-5020 Salzburg, Universitätsplatz 1

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

JAKOB MITTERHÖFER

Von der Eroberung der Leiber zur Eroberung der Seelen

Überlegungen anläßlich des 500jährigen Gedenkens der Entdeckung Amerikas

Was wird 1992 gefeiert? Die „Entdeckung" sagen die einen, besonders offizielle Stellen, und meinen die „Entdeckung Amerikas vor 500 Jahren", worunter sie die „Entdeckung der Welt", bzw. die „Entdeckung der zwei Welten" verstehen. Kritiker bezeichnen diese Ausdrucksweisen als euphemistisch; es sei angemessener, von einem „Aufeinanderprall der zwei Welten" bzw. von einem „Zusammenstoß der Kulturen" zu sprechen. Die überlebenden Opfer, die Indios, möchten „500 Jahre des Widerstands der Urbewohner gegen die Eroberung" und die „Selbstentdeckung unseres Amerika" feiern. In diesem Widerspruch stehen die Gedächtnisfeiern. J. Mitterhöfer, Professor für Missionswissenschaft an der Phil.-theol. Hochschule in St. Gabriel b. Wien, nimmt dazu im folgenden grundsätzlich Stellung, und zwar unter Berücksichtigung der theologischen Aussichten und der geschichtlichen Vorgänge der damaligen Zeit. Trotzdem die Kirche Fehler gemacht hat, war sie auch die einzige Institution, die sich für die Indios einzusetzen begann. (Redaktion)

Am 12. Oktober 1992 wird in Santo Domingo das Kreuz des Kolumbus die Karibik erleuchten. Dieses Kreuz ist ein Monsterleuchtturm und eines der ehrgeizigen Projekte zur Feier der Entdeckung.[1] An diesem 12. Oktober wird Papst Johannes Paul II. in Santo Domingo die Vierte Versammlung des CELAM[2] eröffnen.

Während Staaten diesseits und jenseits des Ozeans zu pompös triumphalistischen Feiern des 500-Jahr-Jubiläums der Entdeckung Amerikas[3] rüsten, laufen Menschenrechts- und Entwicklungsorganisationen, Historiker, kirchliche Gruppen und volksnahe Bischöfe dagegen Sturm. Je näher das Gedenkjahr 1992 heranrückte, um so heftiger wurden die Kontroversen. Was bedeutet dieses Gedenkjahr? Ist es ein Jahr der Schande und Buße? Ist es der Beginn der Evangelisierung? Hat dieses Jahr dazu beigetragen, daß das Reich Gottes näher gerückt ist und spürbarer wurde? Gebührt den Missionaren Lob oder Tadel, wenn wir uns daran erinnern, daß in jener Epoche Kreuz und Schwert Partner waren?

Im Kreuzfeuer der Meinungen

Die Kirche hat das Gedenkjahr schon am 9. März 1983 in Port au Prince, Haiti, eingeleitet. Für Papst Johannes Paul II. ist 1492/1992 die „Erinnerung an ein halbes Jahrtausend der Evangelisierung des Kontinents" und er ruft zur „Neuevangelisierung" auf, „neu im Eifer, neu in den Methoden, neu in der Ausdrucksweise". Schon 1984, wieder am 12. Oktober, beginnt er im Olympiastadion von Santo

[1] Der Leuchtturm zählt 146 Scheinwerfer, die mit 350.000 Watt betrieben werden, er ist 240 m lang, 34 m breit und 46 m hoch. Geplant war noch, daß in Nachahmung der Landung des Kolumbus im Jahr 1492 der Papst und der spanische König einer maßstabgerecht nachgebildeten Karavelle entsteigen sollten.

[2] CELAM = CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (lateinamerikanischer Bischofsrat).

[3] Der Name Amerika geht auf den deutschen Kartenzeichner Martin Waldseemüller zurück, der 1507 das neugefundene Land ohne Wissen des italienischen Entdeckers Amerigo Vespucci (1451–1512) „Land des Amerigo" (Terra America) nannte. 1569 bezeichnete Mercatus den Doppelkontinent als Amerika. Seit dem 17. Jahrhundert erhält diese Bezeichnung Allgemeingültigkeit.

Domingo mit den Bischöfen des CELAM die Vorbereitungsnovene: „Die Kirche möchte diese Feierlichkeiten in der Demut gegenüber der Wahrheit begehen, ohne Triumphalismus und ohne falsche Scham. Sie sieht allein auf die Wahrheit, um Gott zu danken für die erreichten Ziele und um aus den Fehlern der Vergangenheit für die Zukunft zu lernen". Stößt „Neuevangelisierung" auf Skepsis, können sich viele Bischöfe und kirchliche Persönlichkeiten Südamerikas mit demütiger Annahme der historischen Wahrheit identifizieren[4].
Die „Entdeckung" ist auch Anlaß zu Polemiken,[5] denn sie war ein vielschichtiges Unternehmen: ein ökonomisches, ein politisches, aber auch ein missionarisches und ein Eroberungskrieg (Conquista) mit Versklavung, Genozid und Kolonialisierung.

Conquista und christliches Bewußtsein

Die Conquista stimulierte den beginnenden Merkantilismus und die Anhäufung des Kapitals. Mit ihr beginnt die Bejahung des kapitalistischen Systems als universales Weltsystem.

Der spanische Staat

Die Conquista ist ohne den spanischen Staat nicht zu verstehen, der gerade dabei war, sich in einen modernen Staat zu wandeln. Die Kirche leistet den Dienst, den Konsens in der Zivilgesellschaft herzustellen. Eine enge Wechselbeziehung zwischen Staat und Kirche setzt ein, die einer Theokratie nahe kommt.[6] Die Religion setzt die zivile Gesellschaft absolut und der Staat verabsolutiert die Religion. Alles ist Staat und letztlich auch Kirche. Infolgedessen ist die Expansion durch die Conquista zugleich ein Unternehmen des Staates und der Kirche. Staat, Kirche und Eroberer sind verschiedene Akteure einer Eroberung. Die päpstlichen Schenkungsbullen („Inter caetera" vom 3. und 4. Mai 1493 und „Eximiae Devotionis" von 1501) sowie die Verleihung des Patronatsrechts[7] („Universalis Ecclesiae" 1508) verleihen dieser Einheit von Staat, Kirche und Conquista die juridisch-theologische Legitimität.
Das aufbrechende Europa,[8] vorläufig ist es noch das spanische Imperium, benötigte für die überseeische Expansion nicht nur Geld und Waffen, sondern vornehmlich auch Ideen. Diese geistige Grundlage sollte juridisch, philosophisch und theologisch helfen, dieses Unternehmen innerhalb der legalen und religiösen Normen zu etablieren und vor dem Gewissen zu legitimieren.
Im damaligen Europa trafen zwei gegensätzliche Geistesrichtungen zusammen, die in Spanien zu einer Blüte des

[4] „Kein Grund zum Feiern!" Zum 500. Jahrestag der Entdeckung Amerikas. Kirchliche Stimmen aus Lateinamerika. Missio – Päpstliche Missionswerke, Wien 1991.

[5] *E. Dussel*, Die historische Bedeutung des Jahres 1992, in: Zwischen Schwert und Kreuz. 500 Jahre Christentum in Lateinamerika. Missio – Päpstliche Missionswerke, Wien 1990. Diese Publikation bietet im Anhang zahlreiche Literaturhinweise.

[6] Dieser Meinung ist der chilenische Historiker Fernando Mires (La Colonización de las almas. Misión y Conquista en Hispanoamerica. Costa Rica 1987).

[7] Die Kirche übertrug durch den Papst der Krone verschiedene Rechte wie Bischofsernennungen, Eigentum über Kirchen, Einhebung des Zehnten, Auswahl des Klerus, Errichtung und Teilung von Bistümern, Disziplin des Klerus usw. verbunden mit dem Auftrag der Missionierung: „Wir befehlen euch, daß ihr zu jenen Ländern und Inseln tüchtige, gottesfürchtige, gelehrte und erfahrene Männer entsenden möget, um jene Eingeborenen und Bewohner im katholischen Glauben zu unterrichten und sie in gute Sitten einzuführen und alle Sorgfalt auf das Gesagte zu verwenden". – Dahinter stand auch die konstantinische Schenkung, ein apokryphes Dokument aus dem 8. Jahrhundert.

[8] Ende des 15. Jahrhunderts war Europa ganz und gar peripher. Das Europa der Christenheit nahm nur eine kleine westliche Ecke auf der Weltkarte ein von Wien (belagert durch die Türken) bis Sevilla (eben zurückerobert) mit etwa 60 Millionen Einwohnern. Der Globus war islamisch beherrscht. 1492 ist das erste europäische „Welt"-Datum. Siehe E. Dussel, in: Zwischen Kreuz und Schwert.

universitären Lebens führten.[9] Aus der Tradition sind es die Sentenzentheologie und die Scholastik, und aus der Gegenwart der aufkommende Humanismus.
Die Missionare und Beamten mußten vom Wissensstand ihrer Zeit ausgehen. Mit diesem Wissen versuchten sie, die Probleme zu lösen, welche sich durch die neue Situation in Übersee stellten.

Scholastik und Sentenzentheologie

Diese Denkrichtungen aus dem mittelalterlichen Erbe erhielten im Spanien des 16. Jahrhunderts höchste Aktualität, besonders hinsichtlich des Kräftespiels der zwei Ordnungen (der natürlichen und der übernatürlichen). Im Anschluß an Augustinus betonten im 12. Jahrhundert die „Sentenzialisten" (Petrus Lombardus, Hugo von St. Viktor) den Vorrang der Gnade, wobei das Übernatürliche ein derartiges Übergewicht erhält, daß das Natürliche nicht mehr autonom ist. Die Scholastik hingegen hielt an der Autonomie der Natur fest, die zum Wesen der Dinge gehört und durch die Erbsünde weder verändert noch zerstört werden kann. Die Umsetzung der theologischen Erkenntnis auf die politische Ebene erfolgte zuerst durch Papst Gregor VII. (1073–1085), dann durch Innozenz III. (1198–1216), der die Fülle der Macht auf allen Gebieten beanspruchte und sich Kaiser der Christenheit und „Vicarius Dei" bezeichnete. Im 16. Jahrhundert wird auf diesem Hintergrund die Beziehung zwischen der Christenheit und den neuen Völkern analog der Beziehung zwischen Papst und christlichen Fürsten gesehen.
Theologen wie Palacios Rubios, Matías de Paz und Juan Ginés de Sepúlveda folgern, daß die Rechte der Christenheit höher sind als die natürlichen Rechte der ungläubigen Völker, sodaß diese Völker ihre Herrschaft zugunsten des Papstes verlieren. Man bezieht sich auf Augustinus, der das Besitztum einheimischer Völker als illegitim ansieht, da sie Untergebene des Reiches Christi sind. Den Verlust ihrer Herrschaft sehen sie durch Papst Innozenz und die Schenkungsbullen legitimiert. Sie ist sogar eine „Gunst", da den Völkern dafür eine friedliche, christliche Staatsform geschenkt wird. Der scholastische Einfluß macht sich in der theologischen Beurteilung der „naturales" in Amerika bemerkbar. Dominikanertheologen wie Kardinal Tomás Vío Cayetano (1468–1533) und Francisco de Vitoria (1486–1546) folgern, daß es zwischen Indios und Christen keine wesentlichen Unterschiede geben kann, da die Natur zum Wesen der Dinge gehört. Bezüglich der Aufgabe der Mission beziehen sie sich auf die Lehre von Johannes Gerson (1363–1429): Wie im Leib Christi die Glieder auf das Haupt hingeordnet sind, so besteht die Rolle der Kirche bei den Indios im Dienst zur Auferbauung und nicht zur Zerstörung. Ein anderer Autor, der hl. Anton von Florenz (1389–1459), wird herangezogen, um die Evangelisierung ohne Gewalt zu fordern.

Neuzeitliche humanistische Bewegung

Diese neuzeitliche Bewegung sprach der Scholastik ab, „Ort der Theologie" zu sein (so Erasmus). Die humanistische Bewegung ist ebenfalls „traditionell", doch geht sie bis zu den Quellen selbst zurück, zur Heiligen Schrift und Patristik. Die Bettlerorden und die spanische Mystik schlossen sich dieser neuen Richtung an.
Vertreter dieser Bewegung wie Guillermo Budé (1468–1540), Erasmus von Rotterdam (1469–1536), Juan Luis Vives

[9] In Spanien blühte das universitäre Leben. 1530 gab es 10 theologische Fakultäten, 1568 waren es 26 in Spanien und 3 in Amerika.

(1493–1540), Thomas Morus (1478–1535) übten einen großen Einfluß aus. Budé übersetzte aus Begeisterung für die griechische Kultur die Kirchenväter, darunter Basilius, auf welchen sich viele Missionare zur Rechtfertigung der Evangelisierung ohne Gewalt beriefen. Erasmus stimulierte zwischen 1522–25 in Alcalá das Studium der Bibel und der biblischen Sprachen. Er vermittelte dadurch den späteren Missionaren unter seinen Schülern das Gespür für die einheimischen Sprachen und die Religionen. Die spanischen Mystiker wurden von der Einheit der Person und der Erkenntnis Gottes inspiriert, wie Juan L. Vives zeigt. Die Vertreter der Mystik bekämpften in Europa die „sola fides"-Lehre von Luther und die „sola ratio"-Überzeugung der beginnenden Aufklärung. In Amerika schöpften die Missionare daraus ihre Theologie des Lebens und der Verteidigung der Würde der Person der Indios. Sie sahen in der Sklaverei einen Gegensatz zur Liebe Gottes und zur christlichen Liebe.

Thomas Morus suchte, aufgewühlt durch die sozialen Zustände in England, in seiner Utopie (1516) nach einer „neuen" und idealen Gesellschaft, wo es keine Ausbeutung, keine Vertreibung vom Boden und keine Diktatur des Privateigentums gibt.

Bischof Vasco de Quiroga von Mexiko (1470–1565) folgerte für die Indios, daß sie den Menschen des „Goldenen Zeitalters" glichen, während die gewalttätigen Spanier noch im „Eisernen Zeitalter" lebten.

Die Idee eines idealen Staates stand bei vielen Missionaren Pate für den Plan eines friedlichen Zusammenlebens von Spaniern und Indios und dessen spätere Verwirklichung in den Reduktionen der Jesuiten. Ebenso war die Bulle von Paul III. „Sublimis Deus" von 1537, welche energisch den Indios menschliche Seele und Vernunft zuspricht, von Thomas Morus inspiriert.

Auf dem Prüfstand

Die führenden Missionare brachten die wissenschaftlichen Erkenntnisse Europas nach Übersee und setzten sie dort in die Praxis um. Da das Zentrum der Macht und Entscheidungen in Spanien lag, ließen die Missionare kein Mittel (Briefe, Delegationen, Reisen, auch Provokationen) unversucht, um Spanien mit der Problematik bekannt zu machen und lösten damit immer wieder heftige Diskussionen aus. Wir greifen einige Diskussionsthemen heraus.

Das Recht auf die Conquista

Die Conquista schien juridisch, aus der Tradition und durch die päpstlichen Schenkungsbullen, abgesichert. Dennoch gingen die Dominikaner unter Antonio de Montesinos 1511 in Santo Domingo mit den Conquistadores auf Konfrontation.

Die Dominikaner waren in Salamanca Schüler des berühmten Francisco de Vitoria, des Ratgebers des Königs und Vertrauensmannes von Bartolomé de Las Casas. Tomás Cajetan war ihr Generaloberer, so mußte er sich mit diesem Problem befassen. Als Interpret des Thomas von Aquin (Summa Theologica q 66, art. 8) unterscheidet er: 1) Untergebene christlicher Fürsten von Rechts wegen (Juden, Moren in Spanien), 2) Untergebene von Rechts wegen, aber nicht tatsächlich (Ungläubige im hl. Land), 3) Völker, die weder von Rechts wegen noch faktisch der zivilen Jurisdiktion christlicher Fürsten unterstehen; das sind die Heiden in Amerika. Die Tatsache, daß diese Völker ungläubig sind, rechtfertigt keinen Krieg gegen sie.

Christus sandte nur Prediger, aber keine „Soldaten mit Waffen". Nur so sind auch die päpstlichen Schenkungsbullen zu verstehen.

Geht es Cajetan nur um das Wie der Conquista, so lehnt sie sein Ordensangehöri-

ger Francisco de Vitoria[10] grundsätzlich ab: 1) die Indios waren vor der Ankunft der Spanier legitime Herren ihrer Güter, öffentlich und privat; 2) der Kaiser ist nicht Herr der ganzen Erde und der Papst verfügt über keine zivile und zeitliche Herrschaft; 3) die Fürsten dürfen auch nicht mit Erlaubnis des Papstes die Barbaren wegen ihrer Sünden gegen das Naturgesetz unterdrücken oder sie wegen ihrer Sünden strafen; 4) die Bekehrung ist gleichfalls kein Titel für einen Krieg. – Er kennt dennoch auch Gründe, welche zum Verlust der Herrschaft der Barbaren führen können: 1) wenn sich die Spanier dort ansiedeln, ohne Schaden zuzufügen; 2) wenn es um den Handel geht; 3) wenn sich die „Barbaren" aus freier Entscheidung unterwerfen.

Vitoria argumentiert ebenfalls aus der Tradition: aus der Bibel, aus Thomas und aus Aristoteles. Er gilt mit seinen Thesen als Begründer des Völkerrechts. Man kann sich Conquista ohne Gewalt nicht vorstellen. Die eigentliche Frage heißt, ob ein gerechter Krieg erlaubt ist.

Der gerechte Krieg

Bis zur Eroberung von Peru 1531 wurde das Werk des Palacios Rubios „Requerimiento" (Finderecht) als juridisches Instrument benutzt, welches er 1513 auf Anordnung des Königs verfaßte. Die Landnahme der „gefundenen" Länder hatte nach einem festgelegten Rechtsritus vor sich zu gehen: Der militärische Führer verlas den Eingeborenen das Dokument, der Notar hob den Akt in die Höhe, die begleitenden Priester fungierten als Zeugen. Nahmen die Indios nicht an, war der Krieg gerechtfertigt.

In der Diskussion beharrten Theologen wie Juan Ginés de Sepúlveda, Matías de Paz u. a. darauf, daß gegen barbarische Völker wegen ihrer tyrannischen Staatsform und wegen des Götzendienstes ein Krieg juridisch erlaubt sei. Sie konnten sich dabei auf Aussagen von Missionaren wie Bischof Vasco de Quiroga (Mexiko), einem Verteidiger der Indios, stützen, der in ihrer Staatsform nur Tyrannei erkennen konnte im Unterschied zum guten Indio als Person. Dem Las Casas, der wie Vitoria und Cajetan jeden Krieg gegen die Indios verneint, hält Sepúlveda entgegen, daß er die spanischen Könige bezichtigte, auf Art der Tyrannen die „Neue Welt" in Besitz zu nehmen.

Der Hof löste das Problem pragmatisch: Die Frage laute nicht, ob ein Krieg erlaubt sei, sondern wie er zu führen sei. Die Lösung: nicht zur Zerstörung, sondern zum Aufbau.

Die Frage der Sklaverei

„Ungezügelte Gier", Hunger und Durst nach Gold, um möglichst rasch reich zu werden, trieben zuerst die Indios, dann die Neger in die Sklaverei. Die Inferiorität des Indio und der Zweifel, ob er überhaupt ein Mensch sei, dienten als Rechtfertigung. Der Neger galt von Natur aus zum Dienen geboren (Aristoteles).

Das Kirchenrecht legitimierte Sklaverei in bestimmten Fällen: 1. bei Gefangenschaft in einem Krieg; 2. wenn Christen den Feinden der Christenheit (Sarazenen) Waffen lieferten...; 3. wenn Erwachsene sich als Sklaven verkauften (Minderjährige durften vom Vater verkauft werden); 4. nach der Lehre des Mittelalters „partus sequitur ventrem", nach der Kinder von Sklaven eo ipso als Sklaven geboren wurden.

Die in Europa geltenden Normen mußten auf die Indios in Amerika angepaßt werden. Die Indios waren Ungläubige, aber

[10] Relecciones sobre los Indios, Bogotá 1989 (Vorlesungen über Indien). Vitoria gilt als Begründer des Völkerrechts und der Menschenrechte. Heute noch beziehen sich Theologen und Philosophen der Befreiung auf seine haarscharfen Analysen. Der Konvent San Esteban in Salamanca war das bedeutendste und bestinformierte Missionszentrum in Spanien jener Epoche.

keine Feinde der Christenheit. Die Praxis mußte sich auf diese allgemeinen Normen stützen. Weigerten sich aber die „naturales", die Spanier anzunehmen, konnte man ihnen den Krieg erklären und das Recht der Gefangenschaft anwenden. Und man konnte Sklaven von tyrannischen Kaziken „loskaufen", was nach den geltenden Normen der Christianisierung erlaubt war. Der Sklave sollte aber nach fünf Jahren freigelassen werden. Eine königliche Verordnung von 1534 verbot die Sklaverei und den Verkauf in andere Gebiete des Kontinents. Dazu verwiesen die „Verteidiger der Indios" vergebens darauf hin, daß die Sklaverei dem Kirchenrecht, dem Zivilgesetz und den ethischen Normen widersprach. Dennoch hielten in Amerika weiterhin Christen andere Christen als Sklaven. Das wirtschaftliche Argument war stärker als alle juridischen und ethischen Erwägungen: Ohne Sklaverei bricht die Wirtschaft und das Kolonialprojekt zusammen.[11]

Missionierung

Der Historiker Enrique Dussel unterscheidet drei Etappen der Missionierung des südamerikanischen Kontinents:[12] 1. In der ersten Periode von 1492–1519 gab es keine organisierte Missionsarbeit. Weder der Staat noch die Kirche waren auf die Mission vorbereitet. 2. Die planmäßige Missionierung betraf nur eine kurze Zeitspanne (von 1519–1551), sie begann in Mexiko (1519 Cortés) und Peru (1532 Pizarro). 3. Ab 1551 begann bereits die Organisation der Kirche (bis 1620).
Genau genommen sind alle drei Etappen ineinander verflochten. Entscheidend waren die Vorgänge in Mexiko und Peru, weil dort die Spanier auf Hochkulturen und organisierte Staatsformen stießen. Der Anstoß, Spezialisten mit der Evangelisierung zu betrauen, kam vom Eroberer Hernán Cortés. In Spanien wetteiferten die Orden bereits untereinander. Viele Intellektuelle aus dem diplomatischen Dienst schlossen sich an.

Cortés und seine Methode

Hernán Cortés, der Eroberer von Mexiko, wußte sich wie schon seinerzeit der Entdecker Christoph Kolumbus als „Abgesandter des Königs zur Bekehrung der Ungläubigen". Unter Bekehren verstand er, die Indios zu Untergebenen des Königs und des wahren Gottes zu machen. Diese Idee leitete auch andere Eroberer. Wie Cortés missionierte, schildert sein Chronist und Waffengefährte, Bernal Díaz de Castillo. Als Eroberer dezimierte er die Indios,[13] als Missionar evangelisierte er sie. Seine Methode folgt dem „Requerimiento". Entlang seines Weges ließ er in den Tempeln neben den Götzen christliche Statuen aufstellen.

Für die Indios mußte sich zwangsläufig ein zweifaches ergeben: 1. Der Gott der Sieger war stärker als ihre Götter, aber die christliche Religion war nur eine Religion neben der anderen; 2. im Unterschied zu ihrer Religion war die christliche nicht etwas, das für sich gesehen werden konnte, da in Cortés militärischer und religiöser Führer vereint auftraten. Wenn Aztekenführer die Taufe annahmen, sahen sie darin bloß ein begleitendes Ritual des politischen Bündnisses.

---

[11] Zu Entdeckung, Eroberung, Evangelisierung siehe die Zusammenstellung aus Dokumenten in: Werkmappe Weltkirche N. 78, 1990, Päpstliche Missionswerke, Wien.

[12] *E. Dussel*, Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988, 80–106.

[13] Als Cortés 1519 nach Mexiko kam, zählte die Bevölkerung 25 Millionen; 1532 waren es nur noch 17 Millionen, 1550 6 Millionen, 1570 2,5 Millionen, um die Jahrhundertwende 1 Million. – Oder Haiti (damals Hispaniola) zählte 1492 1 Million, 1520 waren es nur noch 16.000. Siehe *Tzvetan Todorov*, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt/M., 1985. Nach ihm haben wir es in Amerika insgesamt „mit einer Dezimierung der Bevölkerung um schätzungsweise 70 Millionen zu tun".

Von der „tabula rasa" zum Dialog

Der Stratege Cortés erkannte, daß die christliche Botschaft zurückgewiesen wird, wenn es nicht gelingt, sie in das alte Heidentum einzufügen. In eindringlichen Briefen legte er dem König nahe, die Mission in die Hand der Orden zu legen, da sich der Säkularklerus von den Eroberern nicht unterscheidet.[14]

Die Auswahl geschah von höchster Stelle: Durch Kaiser und Papst. Karl V. beauftragte seinen eigenen Beichtvater, den flämischen Franziskanergelehrten Jean Glapion; Leo X. bekräftigte die Sendung mit einer Bulle „Alias felices" (25. April 1521); der Nachfolger, Hadrian VI., bestätigte die Sendung mit der Bulle „Exponi nobis fecisti" (9. Mai 1522). Nach dem Tod von Glapion wurde sein Begleiter Generaloberer. Dieser wählte nun „Zwölf Apostel" (diesem Beispiel folgten alle Orden) als symbolische Zahl für die Apostel und die Jünger des hl. Franz aus. Er zog sich mit ihnen zur Besinnung zurück und überwachte alle Details bis zur Ausreise.

Am 13. Mai 1524 landeten die „Zwölf" in Mexiko und zogen zu Fuß zur Hauptstadt. Schon wenige Tage hernach, gegen Ende Juni 1524, kam es auf Vorschlag des Cortés zu einem von mehreren Gipfelgesprächen zwischen den Franziskanern und den Indios, bekannt als „Kolloquien".[15]

Trotz der Kolloquien betrieben die „Zwölf" in einer ersten Phase (1524–1529) die Politik der „tabula rasa" und zerstörten Bilder und Tempel. Erst hernach drangen sie tiefer in die Sprache und Kultur ein und setzten konsequent in die Praxis um, was sie mit den Kolloquien begonnen hatten.[16]

Die Kolloquien waren die erste, wirkliche „Begegnung zweier Kulturen" unter gleichberechtigten Partnern. Es gelang zwar den Franziskanern nicht, die Indios zu überzeugen; sie verstanden es aber geschickt, das Interesse der Indios für den Glauben zu wecken. In Anpassung an den Lebensstil der Indios nahm Toribio de Benavente den Indionamen „Motolinía" an, was so viel heißt wie „Armer". Die Missionare lernten die Sprachen, studierten den Glauben der Indios und respektierten die Ethnien.[17] Konnte sich ein Missionar nicht anpassen, wurde er unverzüglich nach Spanien zurückgeschickt. Im Kolleg Santa Cruz (1535) betrieb man bikulturelle

[14] Brief an den König vom 15. Okt. 1524: „Wenn wir hier Bischöfe und andere Prälaten haben, werden die schlechten Gewohnheiten nur fortgesetzt... Und noch schlimmer: die naturales hier haben viele Priester..., aber sie sind ehrenhaft und von einer gewissenhaften Keuschheit..." siehe *Christian Duverger*, La conversión de los Indios de la Nueva España. Quito, 1990.

[15] Fray Bernardino de Sahagún (1499–1590), einer der „Zwölf", hat die Kolloquien in seiner „Historia General de las cosas de Nueva España" aufgezeichnet. Das Buch fiel der Zensur zum Opfer und erst 1920 wurden die legendären Kolloquien vom Franziskaner Pascal Saura im Archiv des Vatikan gefunden. *Chr. Duverger*, op. cit., veröffentlichte den vollständigen Text.

[16] Die Kolloquien gliedern sich in Etappen: 1. Feierliche Eröffnung und Einleitung durch Cortés, 2. Rede der Franziskaner: a. Kurzfassung des christlichen Glaubens, b. Vergleich des Gottes der Christen mit den Götzen, 3. Antwort der Azteken: a. zuerst die Kaziken, b. dann Antwort der Priester. – Die Gespräche fanden auf spanisch und mexikanisch statt. Es war ein Dialog unter Partnern.

[17] Einer von ihnen Francisco Jiménez verfaßt 1530 und 1534 das erste Wörterbuch für die Missionare. 1547 verfaßt fray Andrés de Omo ein „Vocabularium", ebenso fray Bernardino de Sahagún und fray Juan de Ayora. Fray Alonso Molina wuchs bereits zweisprachig auf, er gab 1555 ein erstes spanisch-mexikanisches Lexikon mit 13.000 Wörtern heraus; 1571 stellt er ein neues Wörterbuch zusammen: nahuatl-spanisch mit 24.000 Wörtern, spanisch-nahuatl mit 17.000 Wörtern. – Es wurden Grammatiken verfaßt, ein Werk „Diskurs der Alten" ist bereits eine Ethnographie; in einem Predigtwerk schreiben 15 Autoren, ferner geben sie „Katechismen" und „Lehren", Übersetzungen des Neuen Testaments und der Episteln für die Messe heraus. – Insgesamt ergibt die Liste der religiösen Literatur zwischen 1524 und 1572 80 Werke, davon stammen 16 Werke von den Dominikanern und Augustinern. Die Franziskaner betrieben auch die erste Druckerei in Neuspanien. Trotz strenger Zensur konnten sie an die 100 Bücher drucken, wovon 90 Bücher religiöse waren.

Erziehung, wobei Franziskaner ebenso von ihren Indioschülern lernten wie umgekehrt. Dieses Kolleg war nach der Absicht der Franziskaner ein Priesterseminar, ein Ansinnen, das aber bald auf heftige Ablehnung stieß.

Eine wahre Volksbewegung mit Massentaufen setzte ein. Innerhalb von 20 Jahren wurde ein Drittel der Bevölkerung getauft.[18] Sogar zu ersten Anzeichen einer soziologischen Aneignung des Christentums kam es, als zehn Jahre nach der Ankunft der Spanier dem Indio Juan Diego am 9. und 10. Dezember 1531 die Muttergottes erschien. Die Jungfrau von Tepeyac (Guadalupe) ist bis heute Symbol der Mexicanidad. Liturgie wurde in den Sprachen der Indios gefeiert, die Bibel wurde szenisch dargestellt, Indios leiteten Gemeinden, Fray Jacobo Testera (1529) verfaßte Katechismen mit indianischer Bilderschrift, die heute noch „testerianos" heißen.

Friedliche Conquista

Das Wirken der „Zwölf Apostel" ist das eindrucksvollste Beispiel von Inkulturation in der gesamten Missionsgeschichte. Freilich, auch diese Evangelisierung geschah im Schatten der Conquista. Seit der Predigt des Montesinos auf Santo Domingo (1511) kam der Widerstand der Missionare gegen Sklaverei und Genozid nicht mehr zur Ruhe. Eine Wende erhoffte man sich, als der Staat die prophetischen Missionare („Indigenistas") unterstützte und ihnen den Titel „Beschützer der Indios" verlieh. Unter ihnen ragte Las Casas (1474–1566) heraus.[18a]

Er erarbeitete, angeregt durch Thomas Morus, das utopische Projekt der friedlichen Conquista, um die Mission von der Eroberung zu trennen. Der Staat ging auf diesen Vorschlag ein, da er darin eine Möglichkeit sah, die Eroberer zu zügeln und die Conquista ohne Blutvergießen durchführen zu können.

Der Plan sah vor, daß die Missionare Gebiete zugewiesen erhielten, in denen sie ohne Soldaten unter den Indios missionierten. Las Casas forderte, damit der Plan gelingen könne, die Aufhebung der privaten Encomienda zugunsten des Staates. Er erkannte nämlich scharfsichtig die Wurzel des Übels in der gegensätzlichen Produktionsform von Indios und Spaniern (kollektive Form hier, privates Unternehmen dort).

Natürlich war diesem utopischen Versuch keine lange Lebensdauer beschieden. Ein Unternehmen von Las Casas scheiterte. Versuche anderer Missionare wurden immer wieder durch Feindseligkeiten der Spanier durchkreuzt. Der Druck der Encomenderos und der wirtschaftliche Sachzwang waren einfach zu groß. Der Staat stand nicht voll dahinter, dazu war die Staatsmacht zu weit entfernt, um sich durchsetzen zu können.

Reformen durch Gesetze

Die Frage war für Las Casas nicht mehr, wie in einer Ausbeutergesellschaft missioniert werden kann, sondern wie die Bedingungen der Gerechtigkeit und der menschlichen und göttlichen Rechte hergestellt werden können, damit evangelisiert werden darf. Er wird vom utopischen Reformer zum Realpolitiker. Er kennt die Gesetze genau und weiß bei Hof geschickt zu verhandeln. Die Neuen Gesetze von 1542 sind sein Erfolg sowie der Bewegung, die er verkörpert (Indigenisten). Drei Bestimmungen gehen auf Las Casas

[18] Die Eroberer fürchteten um ihre Privilegien und reagierten mit Diffamierung („schwarze Legende"). Historiker und Theologen schlossen sich dieser raffinierten Kritik an, die sich bis in unsere Zeit herauf hielt.

[18a] Zu ihm vgl. den Beitrag von G. B. Winkler in diesem Heft.

zurück: 1. Die Kontrolle der Krone über die ökonomische und politische Macht; 2. Schluß mit der Ausbeutung der Indios, sie entzieht der Krone Untergebene und der Kirche Gläubige; 3. Vorrang der öffentlichen Interessen des Staates vor den privaten.

Den Neuen Gesetzen ging die Bulle Pauls III. „Sublimis Deus" von 1537 voran, die gegen die Versklavung gerichtet war, weil die Indios ebenfalls Menschen seien. Den Dominikanern (Fray Bernardino de Minaya und Julián Garcés, Bischof von Tlaxcala in Neuspanien) war es gelungen, den Papst entsprechend zu informieren.

Die Neuen Gesetze bedeuten einen radikalen Wandel der Kolonialpolitik: Die Krone wird zum einzigen Encomendero, die Indios sind freie Menschen (Verbot der Sklaverei, Entlohnung der Indios, kein Krieg gegen sie); kirchlicherseits leiten sie die Abgrenzung von Mission und Conquista ein.

Die Encomenderos reagierten mit Panik und offener Rebellion, viele kehrten nach Spanien zurück. Der Haß entzündete sich gegen Las Casas, dessen Schriften in Mexiko öffentlich verbrannt wurden.

Die Kirche sah ebenfalls ihre Position bedroht und stellte sich auf die Seite der dominierenden Schicht: Als die Encomenderos eine Delegation nach Spanien schickten, schlossen sich Bischof Juan de Zumárraga von Mexiko (sonst ein Verteidiger der Indios), die Provinziale Francisco de Soto von den Franziskanern und Francisco de la Cruz von den Dominikanern und Juan de San Ramón von den Augustinern an. In Peru, wo wegen der dortigen Minen höchster Sklavenbedarf bestand, griff 1546 Gonzalo Pizarro zu den Waffen. Die Bischöfe von Lima Fray Jerónimo de Loaiza und Quito, Garcí Díaz Arias, stellten sich hinter Pizarro. Der Dominikaner Luis de Magdalena schrieb ein Manifest „De bello justo", worin er Pizarro verteidigte. Die Mercedarier, Sklavenbesitzer, stellten sich sogar mit Waffen auf seine Seite. Nur die Franziskaner distanzierten sich. Der Klerus argumentierte mit Aristoteles: In einem Staat muß es Reiche und Arme geben, die Indios sind von Natur aus schwach, sie brauchen Herren. Dahinter verbarg sich das eigentliche Argument: Ohne Sklaven funktioniert die Wirtschaft nicht. Franziskaner von Mexiko forderten sogar die Festschreibung der Encomiendas für immer. In Spanien kam es bei Hof zur berühmten Diskussion (1550) zwischen Las Casas und seinem Gegenspieler Sepúlveda. Dieser argumentierte brillant aus der Vernunft und aus Aristoteles, jener weniger elegant aus der Heiligen Schrift, was in Spanien neu war, aus dem Glauben und Christus, und erst dann aus Vernunft und Aristoteles. Der Hof wollte nur die Argumente hören und nahm so lange zu Kompromissen Zuflucht, bis die Gesetze weginterpretiert waren.

Bruch der Einheit von Mission und Conquista

In einer späteren Periode, als die Hauptgebiete (Mexiko und Peru) „befriedet" waren und es nur mehr um Randgebiete ging (Araucaner in Chile), griff der Staat einen Vorschlag des Las Casas (bereits 1518 zur Verhinderung des Genozids auf den Antillen) auf, verbot kriegerische Expeditionen und erlaubte getrennte Siedlungen. Krieg war nur mehr zur Verteidigung gegen kriegerische Stämme erlaubt. Aufgabe der Missionare war es, die Rest-Indios innerhalb markierter Gebiete zu evangelisieren und zu zivilisieren. Der Krieg kostete viel Geld und es ging um nichts mehr als Geld.

Viele Missionare, unter anderem der Jesuit Luis Valdivia 1593 in Chile, durchschauten diese Politik, die „defensiver Krieg" genannt wurde. Wenn jemand Recht auf einen Defensivkrieg habe, dann

seien es die Indios. Die Kirche stellte sich wieder auf die Seite der herrschenden Klasse, die keine freien Indios dulden wollte, und disqualifizierte sie von der Kanzel herab als Rebellen, Kriminelle und Apostaten.

Mit dieser Politik leitete der Staat selbst den Bruch von Mission und Conquista ein. Im Grunde genommen begann der Bruch schon in den ersten Tagen der Conquista. Las Casas lehnte die Conquista zusehends mehr als unversöhnlichen Gegensatz zum Evangelium ab.

Der Staat sah immer dann in der Mission eine Alternative, wenn er diese gegen die aufmüpfigen Encomenderos brauchen konnte. Aus heutiger Sicht würde man sagen: Es gab in Amerika die Macht der Mission und die militärisch-wirtschaftliche Macht. Die missionarische Alternative setzte als Minimum eine gewisse Autonomie der indianischen Völker voraus.

Der Nachteil jener, die wie Las Casas einen Bruch forcierten, bestand darin, daß die Kirche in sich gespalten war. Viele Vertreter der Kirche bemerkten nicht, daß sie sich selbst zu Conquistadores und Encomenderos entwickelt hatten.

Als die Eroberung weitgehend abgeschlossen war, ergriff der Staat selbst die Initiative zum Bruch von Mission und Conquista. Er dachte der Kirche in der neuen Welt die gleiche Rolle für die nationale Einheit zu wie in Spanien. Da die Leiber schon unterworfen waren, war es Zeit, die Eroberung der Seelen zu forcieren.

Die bedeutendste Kirchenversammlung in Amerika, das Dritte Konzil von Lima, machte 1582 diese Trennung offiziell. Das 7. Kapitel verbot Priestern, an militärischen Feldzügen teilzunehmen. Es war offensichtlich: 1. Die Epoche der Eroberung war beendet; 2. die Kirche sollte sich auf ihre eigentliche Aufgabe besinnen (Lehre und Sakramente); 3. die Kirche erkannte, daß sie ihre Aktivitäten von denen des Staates abgrenzen mußte, wollte sie überleben. – Die Trennung von Mission und Conquista half der Kirche, doch für die indianische Bevölkerung war es zu spät. Die Mehrheit war ausgelöscht. Für die Arbeit wurden Negersklaven eingesetzt (seit 1501 erlaubt).

Der Staat hatte nun gegen den Rombesuch der Bischöfe (ab 1585) alle zehn Jahre nichts mehr einzuwenden. Die Gründung der Propaganda Fide 1622 kam für Amerika, wo bis dahin das Papsttum von der missionarischen Aktivität ausgeschaltet war, viel zu spät. In Amerika hatte bereits die Epoche der „Christenheit" begonnen, die bis in unser Jahrhundert herauf dauern sollte. 1750 wurden die Jesuitenreduktionen (sie dauerten von 1613–1750) als letztes Andenken an das prophetische Gewissen von Missionaren wie Las Casas beseitigt.[19]

Wie es die Kirche verabsäumt hatte, sich rechtzeitig von der Conquista zu distanzieren, so versäumte sie leider auch die Heranbildung eines bodenständigen Klerus. Das Kolleg der Franziskaner Santa Cruz in Mexiko wurde verboten. 1570 sprachen sich die Nachfolger der „Zwölf Apostel" gegen die Zulassung von Indios zu höheren Weihen und überhaupt zu höheren Studien aus. 1582 forderte die zweite Provinzversammlung der Jesuiten in Peru, die Tür zum Studium auch den Mestizen zu verschließen. Es waren die gleichen europäischen Vorurteile wie bei der Versklavung der Indios maßgebend. Noch heute gibt es keine Kirche mit indianischem Antlitz.

[19] Die Jesuiten hatten bessere Bedingungen als Las Casas, denn ihre Territorien lagen in der Konfliktzone von Spanien und Portugal und es gab dort keine Minen. Die ersten Reduktionen hatten bereits die Franziskaner unter Luis de Bolaños (1492–1539) bei Assunción gegründet. Insgesamt gab es an die 20 Reduktionen.

Die Bedeutung von 1492/1992

Die Existenz von Amerika als einer „neuen" Welt war für das christliche und erobernde Europa ein Problem ersten Ranges. Europa erkannte erst 1507, wie Enrique Dussel feststellt, daß es nicht Asien, sondern Amerika entdeckt hatte. Die historische Situation forderte zu Antworten heraus, angefangen vom Menschsein der Indios bis zu ihren Rechten, Antwort auf Fragen nach dem Krieg, der Eroberung, der Wirtschaft, dem Lohn, der Arbeitsorganisation, der Verkündigung des Evangeliums.

Einige Antworten sind noch heute gültig wie die Begründung des Völkerrechts (Vitoria), das Recht der Menschen auf ihre Würde und der Ethnien auf ihre Eigenständigkeit und der Protest von Las Casas und vieler Missionare gegen Ungerechtigkeit, damit nicht Menschen einander ausbeuten.

Mit der Conquista setzte die erste systematische Periode der Evangelisierung ein. Die Missionare zählten zur geistigen Elite jener Zeit. Ihre Methode der Zuteilung von Gebieten an Orden, so wie erste Versuche der Anpassung waren bis zum Missionsdekret des 2. Vatikanischen Konzils bestimmend. Inkulturation, ein Ideal der nachkonziliaren Zeit, wurde in dieser ersten Periode ernsthaft versucht.

Die Geschichte zeigt, wie wichtig es ist, daß sich Kirche und Theologie nicht von Interessen – politisch, wirtschaftlich oder was immer – in Dienst nehmen lassen. Sie dürfen nur ein Interesse vertreten, jenes des Lebens. Die Kirche weiß, daß sie nicht in einem luftleeren Raum lebt, sondern in einer konkreten Welt. Ob sie für die eine oder andere Position Partei ergreift oder sich heraushält, sie betreibt damit „Politik". In dieser Erkenntnis wurzelt die Theologie der Befreiung, deren Anfänge bis zu den Verteidigern des Lebens der Indios zurückreichen.

Die Geschichte deckt auch den begrenzten Horizont der menschlichen Erkenntnis auf. Nur selten wurde das Recht Europas in Frage gestellt, fremde Länder in Besitz zu nehmen. Der Widerstand der unterjochten Völker wurde verschwiegen oder verharmlost. Die Lehre von der Hierarchie der Werte mit dem Vorrang der übernatürlichen vor der natürlichen Ordnung aus dem Mittelalter rechtfertigte die soziale Skala, derzufolge sich die Christen Gott näher glaubten als die Indio- und Negersklaven. Der gleiche eurozentrische Gesichtspunkt maß unter den menschlichen Gesellschaftsformen der europäisch-christlichen einen privilegierten Wert bei. Darin hat sich bis zum heutigen Tag nichts geändert, denkt man an die Verteilung der Güter in der Welt, die mit „Wirtschaftsordnung" umschrieben wird, oder aber an die Lösung internationaler Probleme aus eurozentrischer Sicht. Es sind Zweifel angebracht, ob die Menschheit bereit ist, aus der Geschichte zu lernen.

Der Aufeinanderprall zweier Welten ereignete sich tatsächlich. Die moderne Rationalität mit ihrer zweckorientierten Vernunft war gegenüber dem Indio im Vorteil, der das Neue nicht einordnen konnte und so von ihr zermalmt wurde.[20] Die Grenzen der „modernen Vernunft" sind ebenfalls evident. Sie konnten nur materielle Reichtümer ausmachen, die wirklichen Werte waren ihrer Rationalität unzugänglich. Hier liegt die entscheidende Aufgabe der Christen, der modernen Rationalität ihre Blindheit für die Werte des Lebens zu nehmen.

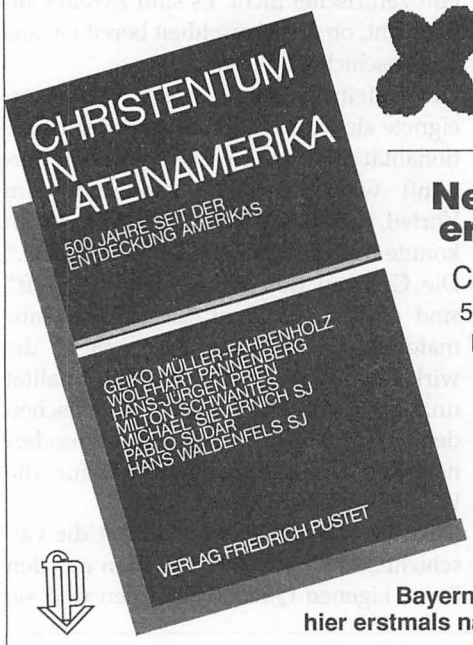
Dazu ist es erforderlich, so lehrt die Geschichte, daß man die Menschen aus den ihnen eigenen Quellen schöpfen und sie

[20] Siehe dazu Peter Rottländer, Die Conquista – auch ein Aufbruch zur Moderne. In: Orientierung, N. 20, Jg. 54, 31. Okt. 1990. Er stellt dort Überlegungen an im Anschluß an die Analysen von Tzvetan Todorov (Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt/M. 1985)

konsequent von ihnen leiten läßt. Die Kirche war darin damals eine gespaltene und ist es auch heute: sie folgt eher der Logik der Welt (Eroberer) als jener ihrer eigenen Propheten. Die Kirche Lateinamerikas spricht heute davon (Medellín 1968 und Puebla 1979) als Option für die Armen.

Der Ruhm der spanischen Missionare hellt die überaus dunkle Geschichte auf. Von Anfang an gab es solche Propheten in ihren Reihen, die den Schrei der Armen gehört und sich entschieden auf ihre Seite gestellt haben. Und keine andere Kirche wie die lateinamerikanische kann heute solch eine Anzahl von Propheten und Märtyrer vorweisen. Dazu melden sich heute „die Menschen von unten", die Indios, Neger, Bauern, Arbeiter, die Marginalisierten, prophetisch zu Wort. Die Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla sprechen mit Recht vom „Kontinent der Hoffnung". Freilich bleiben auf der Karte weite Felder leer: Es gibt noch keine Kirche mit indianischem Antlitz und keine Kirche mit dem Antlitz der Neger.

Der christliche Glaube hat in Lateinamerika trotz der widrigen Umstände der Geschichte tiefe Wurzeln geschlagen. Die angekündigte Neuevangelisierung ist schon im Gange: Die Armen in Lateinamerika evangelisieren sich selbst und erleuchten auch Europa und die übrige Welt. Was vor 500 Jahren von Europa mit Blut und Tränen gesät wurde, kehrt heute als Segen zurück.



Ein kritischer Rückblick, der auch die Gegenwart miteinbezieht und Zukünftiges nicht vergißt

Neu • Soeben erschienen:

CHRISTENTUM IN LATEINAMERIKA

500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas. Mit Beiträgen von G. Müller-Fahrenholz, W. Pannenberg, H.-J. Prien, M. Schwantes, M. Sievernich SJ, P. Sudar, H. Waldenfels SJ.

176 Seiten, kart., DM 34,–.

ISBN 3-7917-1319-1

Die aufschlußreichen Beiträge einer gem. Tagung der Kath. Akademie in Bayern und der Evang. Akademie Tutzing sind hier erstmals nachzulesen.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET • REGENSBURG

FRIEDRICH SCHRAGL

Kirche und Conquista

Die Voraussetzungen der Conquista

Das Jahr 1492 hat für Spanien eine mehrfache Bedeutung. Im Jänner wurde Granada als letzter maurischer Besitz in Spanien erobert und so das Land geeint. Im gleichen Jahr (30. März) kam es zur Ausweisung der Juden. Im April erhielt Christoph Kolumbus die Bestätigung zu seiner Westfahrt nach Indien, bei der er schließlich am 12. Oktober die ersten amerikanischen Inseln entdeckte. Die Nachricht davon erreichte Spanien allerdings erst 1493. Auf den ersten Blick mag das Zusammentreffen dieser Ereignisse wie Zufall wirken. Und doch besteht ein innerer Zusammenhang. Diesem wird im folgenden ebenso nachgegangen wie die Rolle, die die Kirche bei diesen Vorgängen gespielt hat. Der Verfasser ist Professor für Kirchengeschichte an der Kath.-Theol. Hochschule St. Pölten.

Die Eroberung Granadas war der Endpunkt der Reconquista, eines Prozesses, der Jahrhunderte gewährt hatte, der aber auch die spanische Nation hervorbrachte. Diese Nationwerdung fand äußerlich ihren Abschluß in der Ehe Isabellas von Kastilien-Leon mit Ferdinand von Aragon im Jahre 1469 und führte zur Personalunion dieser Länder im Jahre 1479. Die Reconquista wurde als Glaubenskampf verstanden und führte zur Identifizierung von Spaniertum und Christentum bzw. Katholizismus. Von daher ist auch die Vertreibung der Juden zu deuten. Sie war nicht rassistisch bedingt, sondern religiös bzw. ökonomisch. Aktueller Anlaß war die Geldnot der Könige infolge des langen Maurenkrieges. Allerdings hat diese Maßnahme Spanien wirtschaftlich langfristig geschadet, dies hatte mit zur Folge, daß die Edelmetallschätze der Neuen Welt eher den Nordeuropäern als den Spaniern zugute kamen. Übrigens wurden auch die Mauren nach und nach aus demLand vertrieben, sodaß Spanien tatsächlich ein katholischer Einheitsstaat wurde. Die Pflege dieser Feindbilder hatte ihren Grund in der mangelnden Einheit der spanischen Länder. Es gab verschiedene Territorialrechte. Sonderrechte einzelner Gruppen und auch nationale und sprachliche Unterschiede. Einigender Faktor wurde vor allem die Kirche und die gemeinsame Ablehnung aller Gegner der Kirche und all dessen, was nicht katholisch war. Dem diente auch die Inquisition, die in den Jahren 1478/1484 ausgebaut wurde. Der Großinquisitor wurde vom König ernannt. Damit wurde die spanische Inquisition zum Instrument der Herrscher und auch entsprechend mißbräuchlich eingesetzt. Aufgabe der Inquisition war vor allem, die religiöse Einheit des Landes sicherzustellen. Kirche und Staat bildeten damit eine Einheit.

Das dritte Ereignis, die Entdeckung der Neuen Welt, steht mit den anderen ebenfalls im Zusammenhang. Denn nur die erfolgreiche Beendigung des Granadakrieges veranlaßte das Königspaar, dem schon lange wartenden Kolumbus die Voraussetzung für seine Westfahrt zu geben.[1] In der Neuen Welt fanden die zahl-

[1] *U. Bitterli*, Die Entdeckung Amerikas. Von Kolumbus bis Alexander von Humboldt, München 1991, S. 52 ff. Wichtigste Literatur: *E. Dussel*, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988. – *H.-J. Prien*, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978. – *R. Konetzke*, Süd- und Mittelamerika I: Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft (Fischer Weltgeschichte 22), Frankfurt a. M. 1965. – *H. Trimborn*, Das präkolumbianische Amerika, in: Propyläen Weltgeschichte Bd. 6, S. 23–111.

reichen Hidalgos (kleinen Ritter) Spaniens ein neues Betätigungsfeld, ohne manuell arbeiten zu müssen.

Das Missionspatronat

Die Entwicklung der Mission in Lateinamerika ist entscheidend durch das Missionspatronat der spanischen und portugiesischen Könige geprägt. Es geht auf mehrere päpstliche Bestätigungen des 15. Jahrhunderts zurück. Die portugiesischen Könige ließen sich bereits 1452 und nachher noch öfters ihre afrikanischen Eroberungen durch die Päpste bestätigen. Nach der Eroberung Granadas ließ sich der spanische König das Besetzungsrecht für Bischofsstühle im neu eroberten Gebiet geben. Bedeutung hatte der Schiedsspruch Papst Alexanders VI. von 1493 (abgeändert durch den Vertrag von Tordesillas 1494) mit den zwei Bullen „Inter caetera". Mit Bullen von 1501, 1508 und 1511 wurden die königlichen Rechte erweitert und die Pflicht zur Mission betont. Daraus leitete Spanien das Recht zur *conquista* der neuentdeckten Gebiete ab. Das „Superpatronat" wurde durch Papst Leo X. durch die Bulle „Sacre Apostolicus Munere" von 1518 vollendet.[2] In der Summe umfaßte das Patronat schließlich das Recht (und die Pflicht), Missionare auszuwählen und zu entsenden; Monopol zum Besitz von Kirchen und zum Kirchenbau; das Recht, den Zehent einzuheben und schließlich das Recht, Bistümer zu teilen.

Damit wurde den spanischen Königen eine quasipapale Stellung in der Neuen Welt eingeräumt. Wenn der (übrigens ausgezeichnete) protestantische Kirchenhistoriker H. J. Prien darüber ein hartes Urteil fällt, so liegt er damit auch auf der Linie der katholischen Historiker Lateinamerikas, die durchwegs die gleiche Position vertreten. Prien schreibt:

> „Das bedeutet, daß Rom sich der Möglichkeit begab, die Christenheit in Lateinamerika zu errichten und zu reformieren, die Missionsvorhaben zu steuern, die amerikanische Kirche in finanzieller Hinsicht zu kontrollieren, die Glieder der Hierarchie selbst auszusuchen und den Aufbau der Diözesanorganisation zu bestimmen."[3]

Die Maßnahmen der Päpste lagen durchaus im Rahmen der spätmittelalterlichen Kirche, wie man an vielen Beispielen belegen könnte. Das Papsttum war in Missionsfragen bisher kaum in Erscheinung getreten, sieht man von Papst Gregor I. (590–604) bezüglich der Angelsachsen ab. Bei den Unternehmungen des hl. Bonifatius ging die Initiative keineswegs von Rom aus. Einige Ansätze hierzu gab es bei der Mongolenmission, sonst aber eigentlich nicht. Jedenfalls war König Ferdinand sehr auf die Autonomie Spaniens bedacht und baute systematisch die Rechte der Krone aus. Kaiser Karl V. (als spanischer König Karl I.) führte 1538 das königliche Placet ein, womit die Verbindung der amerikanischen Kirche mit Rom fast völlig unterbunden wurde. In der Neuen Welt nahmen die Vizekönige, Präsidenten der Audiencias und Gouverneure das Patronatsrecht war. Sie präsentierten die Pfarrer und bestimmten deren Gehälter. Die Krone behielt sich auch die Bestätigung der Provinzialkonzilien vor.

Das wichtigste Recht war natürlich die Präsentation der Bischöfe. 1513 und 1560 gab es Anläufe der spanischen Könige, ein Patriarchat in Sevilla bzw. später je eines für Neu-Spanien (Mexiko) und Peru und 1568 eines in Sevilla zu errichten. Die Päpste lehnten jeweils vehement ab, fürchteten sie doch ähnliche Sonderrechte wie bei der „monarchia Sicula". Anderseits ver-

---

[2] Die sogenannte Inseltheorie berief sich auf die konstantinische Schenkung, aus der die Päpste das Vergaberecht von Inseln beanspruchte. Vgl. dazu *E. Schmitt* (Hg.), Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion, Bd. 1 (München 1986), S. 190–237.

[3] *Prien*, S. 125.

suchten die spanischen Könige das Patronatsrecht als nicht von den Päpsten gewährtes Recht, sondern als *jus divinum* hinzustellen. Das Patriarchat wurde also nicht gewährt, im Gegenzug wurde auch keine päpstliche Nuntiatur in Lateinamerika gestattet. Zum Höhepunkt gelangte der Patronatsanspruch durch die *Junta magna* von 1568. Francisco de Toledo als Vizekönig von Peru (1569–1581) versuchte, diese Ansprüche nach folgenden Grundsätzen zu verwirklichen: 1. alles, was den guten Ruf der Conquista und der Konquistadoren schmälert, muß unterdrückt werden; 2. bei der Behandlung der Missionen müssen alle Hinweise auf Konflikte mit den staatlichen Behörden unterbleiben; 3. die Indianer müssen als eine tiefstehende Rasse ohne Kultur hingestellt werden.[4] Tatsächlich wurde alle Kritik unterdrückt, zahlreiche Berichte aus Amerika von der Junta wurden in Sevilla abgefangen, eine Reihe von Manuskripten durfte nicht gedruckt werden oder erlangte die Drucklegung im Ausland. Übrigens versuchten im 19. Jahrhundert die neugebildeten lateinamerikanischen Staaten ihrerseits das Patronat weiterzuführen. Die Errichtung der päpstlichen Missionskongregation 1622 konnte sich im portugiesischen Missionsbereich nur minimal, im spanischen überhaupt nicht auswirken. Die Ablehnung durch den König war höflich, aber eindeutig: „Die Predigt des Evangeliums in den Provinzen Indiens (i. e. Amerikas), sowohl in den entdeckten wie noch zu entdeckenden Gegenden, wird von mir mit solcher Sorgfalt vorgenommen, wie es sich gebührt."[5]

Die Situation in den entdeckten Ländern

Die Menschen, denen die Europäer begegneten, hatten einen sehr unterschiedlichen kulturellen Status. Zunächst trafen sie auf die Tainas auf „Hispaniola". Sie standen auf einer schlichten Stufe des Hackbaus, hatten aber ein gut entwickeltes Gesellschaftssystem. Weil sie unbekleidet waren und auf Individualeigentum kaum Wert legten, hielten sie die Spanier für kulturlos.[6]

Neben den einfachen Pflanzern gab es noch eine primitivere Stufe: die nomadisierenden Jägern und Sammler, die Tieflandindianer Südamerikas.

Hochkulturen gab es nur bei den Azteken und bei den Inkas.[7] Ältere Kulturen waren schon über ihren Zenit hinaus, wie bei den Mayas auf Yukatan; sie lebten allerdings in Guatemala weiter. Von Hochkulturen kann man jedoch nur mit Vorbehalt sprechen. Es gab kaum eine entwickelte Metallurgie, man kannte das Rad nicht, auch keine Großviehhaltung. Dagegen waren die einzelnen Reiche gut durchorganisiert mit differenzierten Gesellschaften, besaßen eine hochentwickelte Architektur, eine geordnete Rechtssprechung und brauchbare Kommunikationsmittel, die beinahe als Form der Schriftlichkeit anzusprechen sind. Bekannt ist das hochentwickelte Kalenderwissen der Mayas. Die europäischen Schemata von Jungsteinzeit und diversen Metallzeiten lassen sich also auf diese amerikanischen Kulturen nicht anwenden.

Beiden Großreichen hafteten aber auch Schwächen an. Das Reich der Inkas bestand bis 1438 nur aus dem Raum um Cuzco. Dann begann es rasch zu expandieren. Bis 1527 wurde das gesamte Andengebiet von Ekuador bis Mittelchile erobert. Durch Umsiedlungen suchten die Inkafamilien das Reich zu stabilisieren, was bis zur Ankunft der Spanier noch

[4] *Prien*, S. 260 f.
[5] *Konetzke*, S. 229.
[6] *K. Sale*, Das verlorene Paradies. Christoph Kolumbus und Folgen, München 1990, S. 119–125.
[7] *Trimborn*, S. 71 ff.

nicht gelungen war. Daher gab es auch zahlreiche oppositionelle Völkerschaften. Ähnlich war es mit dem Reich der Azteken. Sie waren Zuwanderer in einen hochentwickelten Kulturbereich, die ab etwa 1430 Zentralmexiko einigten. Auch hier gab es verschiedene Völker, die kaum unterworfen waren. Die Azteken waren allerdings entschieden kriegerischer als die Inkas. Beide Staaten aber waren aus militärischer Eroberung entstanden und zur Zeit der Conquista noch nicht stabilisiert. Die Spanier nützten die Differenzen zwischen den Völkerschaften und hatten so – trotz ihrer geringen Zahl – leichtes Spiel.

Die Conquista

Die Erschließung der Neuen Welt ging relativ rasch vor sich. Die Westindischen Inseln waren noch kaum entdeckt, da eroberte Fernando Cortes 1519–1521 Mexiko und 1531–1534 Francisco Pizzaro das Inkareich. Damit waren die beiden einzigen Großmächte der Neuen Welt ausgeschaltet. Auch die Portugiesen in Brasilien trafen auf keinen nennenswerten Widerstand. Eine unmittelbare Beteiligung der Kirche läßt sich kaum ausmachen. Bekanntlich hatte Kolumbus auf seinen ersten Reisen keinen Priester mit, wohl aber Balbao auf seinem Zug durch den Isthmus von Panama. Auch Cortes war bei seinem Mexikozug von Klerikern begleitet, die vielleicht als Militärkuraten anzusehen sind. Etwas seltsamer waren die Umstände bei der Eroberung Perus. Die beiden Konquistadoren Pizzaro und Almagro schlossen mit dem Priester de Luque einen Vertrag zur Eroberung des Inkareiches. De Luque, hinter dem die spanische Bankiersfamilie Espinosa stand, brachte das Geld auf. Er war zuvor Schulmeister in Darien, dann Unterpfarrer an der Kathedrale von Panama. Er starb 1533 als designierter Bischof von Tumbes, konnte sich also am Gewinn des großen Raubzuges von Cuzco nicht mehr beteiligen.[8]
Eine weitere seltsame Gestalt war der Dominikaner Vincento Valverde. Dieser begleitete Pizzaro auf seinem Zug nach Peru, predigte auch den Inkas und überbrachte das Ultimatum. Am 8. Jänner 1537 erhielt er die Ernennung zum Bischof von Cuzco. Er wurde in einem unbekannten Jahr von Indianern erschlagen.[9] Auch sonst treten mehrfach Priester als Begleiter der Konquistadoren auf, dies wurde aber bald von den kirchlichen Stellen verboten.
Die Begleitumstände der Conquista waren allerdings katastrophal. Die Gewalttätigkeit der Konquistadoren kostete zahlreichen Menschen das Leben. Allerdings kam es, abgesehen von Hispaniola, nicht zum systematischen Abschlachten der Bevölkerung, wie es häufig dargestellt wird. Die meisten Opfer forderten die drückenden Bedingungen der „Zwangsarbeit, Familientrennung, Frauenzwangsarbeit mit hoher Kindersterblichkeit, verheerende Auswirkungen durch die Anfälligkeit gegen die von den Europäern eingeschleppten Mikroben und Viren, speziell Grippe, Lungenentzündung und Pocken."[10]
Einwohnerzahlen für Gesamtamerika anzugeben, ist rein hypothetisch. Las Casas führt für Hispaniola eine Million Urbevölkerung an. In wenigen Jahrzehnten waren sie verschwunden. Für Mexiko liegen genauere Zahlen vor. Eine sicherlich zu hoch gegriffene Schätzung der Berkeley-Universität spricht für 1519 von 25 Millionen Menschen, 1532 16,9 Millionen (erste gesicherte Zahl), 1548 waren es 6,3 und 1605 1 Million. Erst ab 1650 kam es zu einer leichten Erholung, um 1800 gab es wieder etwa 4 Millionen Menschen. In Mexiko gab es 1521 eine schwere Pockenepidemie, 1546 eine andere Seuche; eine weitere Epi-

[8] *Schmitt*, Dokumente 2 (München 1984), S. 381 ff.
[9] *Schmitt*, Dokumente 2, S. 396 ff.
[10] *Prien*, S. 81.

demie raffte 1576/77 zwei Millionen Menschen hinweg. Dagegen stieg der Bestand an Rindern bis 1620 auf 100 Millionen, der der Schafe und Ziegen auf 80 Millionen.[11] Das brutale Vorgehen der Konquistadoren, überlegen durch Feuerwaffe, Bluthunde und Pferde, brach jeden Widerstand. Formen der Zwangsarbeit zerbrachen die Widerstandskraft der Bevölkerung. Besonders bedrückend war die sexuelle Ausbeutung der Frauen durch die Eroberer über Jahrhunderte. Sie verfestigte zwar die spanische Präsenz, nahm aber den Frauen ihre Würde.[12] Diese Fakten dürfen auf keinen Fall unterschätzt werden, wirken sie doch noch bis in die Gegenwart.

Kirchenorganisation

Es gehört zu den Charakteristika der spanischen Kolonisation, daß man sofort daranging, planmäßig angelegte Städte zu gründen; die bekannteste von ihnen ist die Ciudad de los Reyos, das heutige Lima.[13] Nun gehörte zur Stadt auch ein Bischofssitz. Tatsächlich wurden von 1511 bis 1620 insgesamt 36 Bistümer in Spanisch-Amerika errichtet. Dazu kam jeweils ein Domkapitel, das ein Viertel der Einkommen für sich bezog. 1546 wurden auch drei Kirchenprovinzen eingerichtet (bisher war der Bischof von Sevilla Metropolit): Santo Domingo, Mexiko und Lima.

Es muß festgehalten werden, daß als Bischöfe fast durchwegs würdige Kandidaten vorgeschlagen wurden. Ein großer Nachteil waren die langen Sedisvakanzen. Diese ergaben sich durch die langen Wege. Eine Junta in Spanien nominierte die Kandidaten, sehr häufig Ordensleute, die dann die Präkonisation durch Rom abwarteten, mehrfach aber überhaupt nicht die Reise nach Amerika antraten. Es wurde errechnet, daß in den ersten hundert Jahren die Bischofssitze ein Drittel der Zeit vakant waren.[14]

Allerdings hatten die Bistümer nur zum Teil mit der Mission zu tun. Wegen des rapiden Rückgangs der Urbevölkerung waren sie ja vor allem für die spanischen Siedler da. Doch wurde die eigentliche Mission keineswegs vernachlässigt. Die Indios waren den jeweiligen *encomendieros* (Inhaber der Güter) zur Zwangsarbeit zugeteilt. Dort wurden sie in *doctrinas* (Pfarren) zusammengefaßt, mit denen bei den Ordensleuten immer ein kleiner Konvent verbunden war. Dieses Prinzip wurde von Mexiko bis Peru eingehalten. Damit wurde das Gebiet im ersten Jahrhundert der Entdeckung im wesentlichen auch christianisiert.

Eine Ausnahme bildeten die nomadisierenden Tieflandindianer. Sie wurden erstmals von den Franziskanern, später, aber konsequenter, von den Jesuiten in den Reduktionen gesammelt. Wenn auch kritisiert, bilden sie doch ein Zeugnis großartiger Missionstätigkeit. Ihr Ende wurde von den europäischen Mächten mit der Vertreibung der Jesuiten eingeleitet. Doch schon zuvor gab es Schwierigkeiten. Sie wurden sowohl von den spanischen Gutsbesitzern wie auch von den brasilianischen Paulistas (Sklavenjägern) angegriffen.

Das negative Beispiel der Konquistadoren wirkte sich hemmend auf die tiefere Christianisierung aus. In den ersten Jahrzehnten gab es wegen der Massentaufen ohnedies keine tiefgreifendere Mission. Die Konquistadoren erwarteten sich selbstredend, daß die Indios christlich würden, dachten aber nicht daran, selbst wie Christen zu leben. Ihre Religiosität war weithin auf den äußeren Vollzug des Kultus

[11] *F. Braudel*, Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts, Bd. 1, München 1985, S. 26 ff. – *Dussel*, S. 74.
[12] *Prien*, S. 82 f.
[13] *Schmitt*, Dokumente 3, S. 300–310.
[14] *Prien*, S. 129 f.

beschränkt. Aber auch die Missionare selbst wurden zum Hindernis ihrer Arbeit. Manche Orden wurden selbst zu *encomendieros* (Kommendenbesitzern) und nützten ungeniert die Arbeitskraft der Indios aus.

Zur Frage der Inkulturation

Den Konquistadoren ging es um das Gold und das Silber; sie wollten rasch reich werden. Zur Hebung der Schätze brauchten sie aber auch die Arbeitskraft der Eingeborenen, später der Negersklaven.Es ging um den Bergbau , die Bewirtschaftung der Güter, auf dem Gebiet des Zuckerrohranbaus um die Plantagenwirtschaft. Anderseits wollten die Konquistadoren als Spanier und Katholiken, daß die Indios auch Christen würden, was in ihrem Denken kein Widerspruch waren. Allerdings setzte sich immer mehr die Absicht durch, die Indios auf die Dauer in einem inferioren Status zu halten. Deshalb wurde jede Nachricht über positive Charaktereigenschaften der Indios in Europa unterdrückt. Deswegen wurden auch die frühen Ansätze der Franziskaner zu einer christlich-indianischen Kultur in Mexiko unterlaufen. (Vgl. dazu den Beitrag von J. Mitterhöfer in diesem Heft). Die Franziskaner nahmen bereits ab 1527 Eingeborene auf, mußten dies aber ab 1570 aufgeben. 1539 erließ die „Junta ecclesiastica de Mexico" ein Verbot für die Erteilung der niederen Weihen an Indianer und Mestizen. Das Provinzialkonzil Lima I (1551/1552) erneuerte das Weiheverbot, ebenso das Konzil von Mexiko 1555. Die höhere Ausbildung der Indios in Mexiko durch die Franziskaner wurde 1536 unterbunden. 1578 verbot König Philipp II. ausdrücklich die Weihe von Mestizen. Dagegen protestierten 1583 Papst Gregor XIII. und 1631 das Kardinalskollegium. Die Bestrebungen der spanischen Krone gingen dahin, die Neue Welt zu hispanisieren. Daher durfte nicht an die alten Kulturen angeknüpft werden, daher durfte auch keine heimische Elite herangebildet werden. Die Indios mußten Untermenschen bleiben, so wie die Propaganda sie hinstellte. Klerus gab es hinreichend aus dem spanischen Mutterland; Welt- und Ordenspriester strömten reichlich in die neuen Gebiete, zum Teil aus missionarischem Eifer, zum Teil aber auch, um rasch Karriere zu machen. Die Folgen des Ausschlusses der Mestizen und Indios aus dem Klerus sind ja bekannt: seit der Verselbständigung der Kolonien am Beginn des 19. Jahrhunderts setzte ein Priestermangel ein, der für Lateinamerika bis zur Gegenwart prägend ist.

Die amerikanischen Konzilien

Eine markante Erscheinung der Kirche des spanischen Amerika waren die zahlreichen Provinzialsynoden, die zumeist in Mexiko und Lima tagten und als Konzilien bezeichnet werden. Sie widmeten sich nicht Fragen des Glaubens, sondern der Vorgangsweise bei der Mission. Naturgemäß kamen dabei auch heikle Punkte zur Sprache. Die Anfänge waren sogenannte *juntas*, deren erste bereits von den Franziskanern in Mexiko 1524 gehalten wurde. Es ging dabei um Fragen der Glaubensunterweisung und der Sakramentenspendung. Bei der zweiten Junta 1532 waren auch einige Bischöfe dabei. In Mexiko folgten weitere in den Jahren 1536, 1539 und 1546, bei denen auch die Frage der Landverteilung behandelt wurde. Die eigentlichen Konzilien (Provinzialsynoden) von Mexiko tagten 1555, 1565 und 1585. Mexiko I behandelte in 93 Kapiteln unter anderem die Sakramentenspendung, den Kult, die Reform des Klerus und die Zusammenarbeit. In Kapitel 69 wurde die Übersetzung der Hl. Schrift in die indianischen Sprachen und in Kapitel 73 wurden bereits Reduktionen gefordert. Im Konzil

von 1565 wurde von den Seelsorgern das Erlernen der Indianersprachen verlangt. Bedeutend wurde das Konzil des Jahres 1585. Es stellte fest, daß den Indianern der Empfang der Eucharistie nicht verwehrt werden darf, forderte erneut entsprechende Sprachkenntnisse und – in Umsetzung des Tridentinums – die Errichtung von Priesterseminaren. Papst Sixtus IV. bestätigte 1589 die Beschlüsse, der spanische König tat dies 1591; gedruckt wurden sie allerdings erst 1622, stießen aber noch immer auf Widerstand.[15]

Die großen Konzilien von Lima fanden in den Jahren 1551/52, 1567/68, 1582/83, 1591 und 1601 statt. Das Konzil von 1551 teilt seine Bestimmungen in einen Abschnitt über die Missionsarbeit und in einen für die spanisch-kreolische Kirche. Es forderte die Errichtung von Lehrdörfern *(doctrinas)* an Stelle der alten Stammeszentren, den Katechumenenunterricht in den Eingeborenensprachen und verbot die Zwangstaufe.
Es machte sich bereits eine Zweiteilung in eine weiße und eine indianische Kirche bemerkbar. Das Konzil von 1582 erlangte keine Bestätigung. Umso bedeutsamer wurde Lima III, das wie die beiden folgenden Konzilien bereits unter der Leitung des hl. Toribio Alfonso de Mogrovejo (Erzbischof von Lima 1579–1606) stand. Es ordnete einen Katechismus in den Landessprachen Ketschua und Aymara, die Errichtung von Priesterseminaren und diözesane Visitationen an, befaßte sich mit der Sakramentenspendung, der Organisation der *doctrinas* und der Stellung der Ordenspriester in der Seelsorge. Den Bischöfen wurde die Sorge um die Ärmsten auferlegt (maxime rudiores Indi, Aethiopes, pueri); ein eigenes Kapitel handelt *de protectione et cura Indorum.*[16] Wie in der Spätantike wird hier der Bischof als *pater pauperum* verstanden.

Die Missionskräfte

Auf Grund der päpstlichen Privilegien ergab sich für die Krone die Pflicht zur Mission. Man hat sie daher als die größte Laienhilfe der Missionsgeschichte bezeichnet. Dies ist allerdings mit großem Vorbehalt zu sagen: lag es doch im Interesse der spanischen Regierung, die Bewohner mit Hilfe der Mission zu pazifizieren und zu hispanisieren.
Bei der Identität von Staat und Kirche in Spanien ergab sich die Mission also aus dem Selbstverständnis.[17]
Naturgemäß wurde die Mission hauptsächlich von männlichen Religiosen getragen. Dabei dürfen aber die Leistungen der Säkularpriester und der Laien nicht unterschätzt werden. Ihre Tätigkeit findet in der Geschichtsschreibung wenig Niederschlag, sind uns doch vor allem Berichte von Ordensleuten erhalten, die klarerweise die Leistungen ihrer Gemeinschaft herausstreichen.[18]
Die ersten Missionare waren Franziskanerrekollekten. Sie trafen als erste auf Hispaniola ein, kamen als erste nach Mexiko und – neben den Dominikanern – auch als erste nach Peru. Sie engagierten sich speziell in Mexiko für das Studium der dortigen Sprachen und für die Inkulturation des Christentums. Im Protest gegen die spanische Eingeborenenpolitik taten sie sich weniger hervor.
Auf Veranlassung ihres Generals Thomas Cajetan landeten bereits 1510 auch die ersten Dominikaner in Amerika. Schon im nächsten Jahr erhoben sie einen flammenden Protest gegen die Versklavung der Indios. Ihr markantester Vertreter wurde in dieser Hinsicht der vormalige Weltprie-

[15] *Dussel*, S. 95 ff.
[16] *Prien*, S. 119 ff. – *Dussel*, 97 f.
[17] *Prien*, S 138 ff.
[18] *Prien*, S. 245 f.

ster Bartolome de las Casas (vgl. den Beitrag von G. Winkler in diesem Heft). Sie waren in ganz Lateinamerika vertreten. Bis 1620 stellten sie etwa ein Drittel der Bischöfe. Die Augustinereremiten traten ab 1532 in Erscheinung. Sie waren vor allem in Peru und Chile tätig.
Weitere an der Mission beteiligte Orden waren die Merzedarier, Hieronymitaner, Kapuziner, Karmeliten und – zeitlich zuletzt – die Jesuiten. Die Jesuiten gelangten 1568 nach Lima und 1572 nach Mexiko. Zunächst widmeten sie sich der Stadtbevölkerung, besonders dem Schulwesen. Erst im 17., besonders aber im 18. Jahrhundert gingen sie die eigentliche Missionsarbeit an. Ihre Tätigkeit reichte dann vom heutigen Kalifornien bis zu den Tieflandindianern in Paraguay.
Bis 1598 wurden etwa 5000 Ordensleute nach Amerika geschickt: 2200 Franziskaner, 1670 Dominikaner, 470 Augustiner, etwa 300 Merzedarier, 350 Jesuiten und etwa 50 Karmeliter.[19]

Daneben gab es noch Niederlassungen verschiedener Spitalsorden. Nicht in der Mission wirkten die weiblichen Orden, die sich vor allem der Mädchenerziehung in den spanischen Städten widmeten.
Immer wieder bestand die Gefahr, daß mit der Errichtung einer Niederlassung diese zu einer *encomienda* wurde, sich also die Ordensleute in das koloniale Wirtschaftssystem einbinden ließen und damit ihre kritische Position verspielten. Beim Weltklerus trat ein anderes Problem hervor. Er litt – wie auch mehrfach die Orden – darunter, daß unredliche Elemente ihre Heimat verließen, um in Amerika reich zu werden oder Karriere zu machen. Da der Klerus vom Zehent lebte, mußte er diese Naturalabgaben erst in Geld umsetzen. Dadurch entstand der Eindruck von Geschäftemacherei; dies wurde auch den Ordensleuten vorgeworfen. Vielfach war natürlich auch Neid am Werk. Nicht zu unterschätzen ist auch der Anteil der Laienkräfte in der Missionsarbeit. Sie waren vor allem als Katecheten tätig und stammten aus der heimischen Bevölkerung.

Missionsmethode

Die seßhafte Bevölkerung in Hispanoamerika war bis etwa 1570 christianisiert, zumindest getauft. Die darüberhinausgehende Mission wurde von der Patronatsmacht gefördert, damit diese Gebiete befriedet würden. Zugleich sollte in Südamerika ein Kordon gegenüber den Portugiesen in Brasilien geschaffen werden.
Man begann mit der sogenannten ambulanten Mission, also der Wanderpredigt. Diese hatte nur beschränkten Erfolg. Der nächste Schritt führte zu den *Pueblos Hospitales de Santa Fe;* das erste Hospitaldorf wurde bereits um 1532 bei Mexiko gegründet. Erst das 17. Jahrhundert brachte das Aufblühen der Reduktionen wie des sogenannten Jesuitenstaates im Raum von Paraguay. Zahlenmäßig aber war die Indianermission nach 1600 marginal.
Der anfängliche Fehler der Zwangsmassentaufen entsprang der tiefen Sorge um das Seelenheil. Bald trat an ihre Stelle die echte Belehrung. Allerdings stand im Hintergrund immer die Kolonialmacht. Auch kam es zu keinem echten Dialog und kaum zu einer Auseinandersetzung mit der Kultur der Indianer. Diese wurde nach dem Beispiel von Cortes in Mexiko hinweggefegt. In Peru wurde sie unter dem Titel „Bekämpfung der Idololatrie" beseitigt. Durch die Schaffung einer *tabula rasa* konnte nicht an bestehende Werte angeknüpft werden.
Wie schon im 16. Jahrhundert gibt es auch heute verschiedene Positionen zur spanischen Kolonisation Amerikas. Damals gab es bereits die *leyenda negra,* die schwarze

[19] *E. Dussel,* Historia general de la Iglesia en America Latina, Barcelona 1972, S. 358.

Legende, die das Werk der Spanier in allem herabsetzt. Europa soll sein großes *mea culpa* sprechen und Wiedergutmachung leisten.[20]

Daneben gab es die durch die staatliche Propaganda geförderte Hispanische Legende, die die Leistungen Spaniens herausstreicht, vor allem die Leistungen des Patronats für die Missionen.

E. Dussel resumiert hingegen:

„Die Wahrheit indessen ist, daß die Katholischen Könige und Habsburger eine Politik kriegerischer und wirtschaftlich merkantilistischer Expansion betrieben, die gleichzeitig auch die Evangelisierung mit einschloß... Die Ausbeutung der Edelmetalle ebenso wie die Land- und Viehwirtschaft in der Kolonie führte zu einem Wirtschafts- und Gesellschaftssystem mit künstlichen und monopolistischen Privilegien, die in Wirklichkeit der Evangelisierung zuwider liefen".[21]

Man kann ergänzen: bereits Kolumbus schuf die Grundlagen dazu. Allerdings hat keine andere Kolonialmacht wie Spanien darüber reflektiert, wie die Auseinandersetzung zwischen Las Casas und Sepulveda und auch die *leyes nuevas* von 1542 zeigen. Sie belegen zugleich die Ohnmacht der Krone, wie die damaligen Widerstände in Mexiko und der Aufstand in Peru beweisen.[22]

Es gab jedenfalls ein Mächtedreieck: Krone – Kirche – Konquistadoren. Keine der Mächte konnte sich entscheidend durchsetzen, nicht die Konquistadoren, die eine skrupellose Ausbeutung der Kolonien wünschten, nicht die Kirche, die ihre idealen Vorstellungen nicht verwirklichen konnte, vielmehr Kompromisse einging, aber auch nicht die Krone, die wegen der für die spanische Großmachtpolitik notwendigen Edelmetalle den Konquistadoren weitgehende Konzessionen machen mußte.

Dem ruhigen und ausgewogenen Urteil des Weihbischofs von Tegucigalpa (Honduras) Oscar Rodriguez Maradiaga vom Spätherbst 1991 ist sicherlich zuzustimmen, wenn er sagt: „Weder schwarze noch rosa Legenden können uns weiterhelfen."[23] Es ist allerdings auch die in vielen katholischen Kirchengeschichtswerken vertretene These abzulehnen, daß die Kirche für die Verluste der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts in Lateinamerika reichlich entschädigt worden sei.

---

[20] Vgl. Werkmappe Weltkirche Nr. 78, Dezember 1990, S. 19.

[21] *Dussel*, S. 79.

[22] *F. Mires*, Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung: eine theologische und politische Diskussion, Fribourg 1989. – *M. Neumann*, Las Casas. Die unglaubliche Geschichte von der Entdeckung der Neuen Welt, Freiburg 1990.

[23] Herderkorrespondenz 1992/1, S. 27–32.

GERHARD B. WINKLER

Bartolomé de las Casas

Stimme eines Rufenden in der Wüste?

Der Autor, Professor für Kirchengeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät Salzburg, zeigt, wie selbstverständlich die Zeitgenossen des Christoph Columbus das Conquistadorentum empfanden. Auch der Dominikanermönch Las Casas mußte sich erst mühsam zu einer anderen Sicht durchringen. Vordergründig hat er damit nicht viel ausgerichtet. Längerfristig konnte er aber doch einen Prozeß des Umdenkens bewirken, auch wenn dieser noch heute nicht abgeschlossen ist. (Redaktion)

Das Leben

Las Casas[1] wurde 1484 in Sevilla als Sohn eines Bäckers geboren. Er gehörte also einer stadtbürgerlichen Schicht von bildungsfreudigen Aufsteigern an, für die sich in den neuentdeckten Ländern Möglichkeiten boten, zu Ruhm, Standeserhöhung und Reichtum zu gelangen. Im Hause seiner Eltern verkehrte der Genuese Christophoro Colombo, bevor er 1492 zu seiner Entdeckungsfahrt in See stechen konnte. Ein Onkel von Las Casas begleitete Columbus auf seiner zweiten Amerikafahrt. Auch sein Vater suchte sein Glück in Amerika. So wuchs der künftige Missionar und Fürsprecher der Indios in der geradezu hysterischen Entdeckungseuphorie auf, der namhafte Historiker auch heute noch ihren Tribut zollen, wenn sie von den gigantischen Leistungen der Conquistadoren schreiben, ohne das Leid zu erwähnen, das diese angerichtet haben.[2]

Für den jungen Lateinschüler von Triana bei Sevilla war das lukrative Abenteuer in der Neuen Welt für viele Zeitgenossen zunächst kein moralisches Problem. Im Gegenteil, hier boten sich nach den Wertvorstellungen der Renaissance-Zeit alle Möglichkeiten der *virtú* und Selbstentfaltung, die zuhause kaum gegeben waren. Dazu kam das Sendungsbewußtsein einer Rasse, die in Jahrhunderte währender Reconquista von der „Reinheit des Blutes" *(limpieza de sangre)* und der Sendung Spaniens überzeugt war.

Daß die frühneuzeitliche Ausbeutungsmentalität und Gier nach Gold nicht auf die Menschen der iberischen Halbinsel beschränkt war, zeigte nach 1529 die deutsche Kolonisation in Venezuela, wo das Augsburger Handelshaus der Welser zum Entsetzen Las Casas sehr brutal vorging.

Die Entdecker und Conquistadoren galten als Nationalhelden, mehr als die heutigen Raumfahrer. Von ihren Taten fasziniert, fragte auch der junge Las Casas zunächst nicht nach Sinn und Folgen dieser Unter-

[1] Zu den Lebensdaten vgl. *A. S. Tibesar*, Art. „Las Casas, Bartolomé de", in: Enc. Brit., Vol. 13, p. 733. Als saubere Kurzdarstellung ist das Büchlein von zwei jungen Dominikanern zu empfehlen: *Th. Eggensperger/U. Engel*, Bartolomé de Las Casas. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios, Mainz 1991. (= Topos TB 207). Da die *Historia general de las Indias* nicht in deutscher Sprache vorliegt, mag folgendes gut geschriebene Buch nützlich sein, dessen reiche Quellenzitate zu zwei Drittel aus der *Historia* entnommen sind: *M. Neumann*, Las Casas. Die unglaubliche Geschichte von der Entdeckung der Neuen Welt, Freiburg/Br. 1990. Vgl. auch das ganze dritte Heft der Int. kath. Zs. 20 (1991), S. 195–219. Die Gesamtproblematik, der sich Las Casas gegenübergestellt sah, wurde mit großer dichterischer Kraft aufgezeigt von *Reinhold Schneider* in seinem „Las Casas vor Karl V." (1938).

[2] *R. Konetzke*, Überseeische Entdeckungen und Eroberungen, in: Propyl. Weltg., Bd. 6, Berlin 1964, S. 535–634 fand ich äußerst hilfreich zum Verständnis der seltsamen Conquistadoren-Mentalität. Aber ich suchte vergebens nach Zahlen über die Opfer, obwohl oder vielleicht auch gerade weil sich der Verfasser vor Ideologisierung seines Gegenstandes hüten will.

nehmungen. Diese Herren wie der erste Gouverneur in Hispañola (heute Haiti), nämlich Nicolás de Ovando, waren oft imponierende Persönlichkeiten. Las Casas hatte unter ihm von 1502–1512 gedient und sich unter seiner Förderung bereichert. Auch in späteren Jahren versagte er ihm seine Zuneigung und Bewunderung nicht. Seine Gefühle waren kennzeichnend für die Gespaltenheit jener Generation: Er sagte später Ovando nach, er habe für die Spanier eine vorzügliche Politik gemacht. Für die Eingeborenen sei aber seine Verwaltung eine Katastrophe gewesen. Der kaum Zwanzigjährige bewährte sich in der Betreuung eines Gutsbesitzes (seiner *Encomienda*), dem Indios als Leibeigene „zugeteilt" waren. Man nannte das System *repartimiento*. In Rom ließ sich Las Casas 1508 zum Priester weihen. Seine Primiz beging er auf seiner Farm, wo er zur Feier des Anlasses selbstgefertigte Goldmünzen, deren Material ihm die Indios geschürft und aus den Bächen gewaschen hatten, austeilen ließ.

Ein Sinneswandel bahnte sich an, als Las Casas als Feldkaplan in Kuba ein irrationales Gemetzel an unbewaffneten Indios nicht verhindern konnte. Im Advent 1511 hatte eine Menschenrechtspredigt des Dominikaners Antonio Montesino die herrschende Schicht der Karibik aus ihrer Selbstgefälligkeit aufgeschreckt. In dieser Zeit verweigerte ein Dominikanerbeichtvater dem geistlichen Landbesitzer die Absolution.[3] In der Pfingstpredigt des Jahres 1514 erklärte Las Casas feierlich unter dem Protest seiner Gönner den Verzicht auf seine „Kommende" und nahm Kontakt mit den Dominikanern auf, die bereits versucht hatten, Reduktionen für die Indios einzurichten. 1515 fuhr er erstmals nach Spanien, um bei Hof für die Indios zu intervenieren. Der Regent Kardinal Ximénes unterstützte Las Casas und schickte eine Untersuchungskommission nach Amerika. Deren Ergebnisse und empfohlene Maßnahmen befriedigten ihn jedoch nicht. Es zeigte sich in der zum Kompromiß geneigten Politik der Regierungskommission nicht nur der böse Wille der spanischen Krone, sondern bereits das Dilemma einer politisch verfahrenen Situation. Die ursprünglich von der Königin Isabella beabsichtigte freie Vasallenschaft der Indios war nicht mehr durchführbar, ohne das gesamte bestehende Wirtschaftssystem in Frage zu stellen.

Ideell sahen die Dominikaner und Las Casas richtig: Das Schicksal der Indios konnte nur erleichtert werden durch Reservate und völlige Entlassung aus der Leibeigenschaft. Beide lieferten aber den Gegnern dieser Befreiungspolitik nur Argumente aus einer erfolglosen Praxis.

Die Dominikaner waren mit ihren Reservaten nicht so erfolgreich wie später die Jesuiten. Las Casas wurden freie Güter angeboten ohne „Zuteilung" von Indiosklaven. Sein Experiment in Venezuela scheiterte in der Praxis u. a. an einer Revolte der Indios.

Las Casas mußte 1521 bei den Dominikanern Zuflucht nehmen. Vier Jahre zuvor waren auch seine Verhandlungen mit Kardinal Ximénes gescheitert, der ihn noch mit „Protektor und Defensor der Indios" tituliert hatte. 1522 trat Las Casas in Santo Domingo in Hispañola in den Dominikanerorden ein. Jetzt widmete er sich der geschichtlichen Bewältigung seines Lebensproblems. Wie ein guter Historiker verurteilte er nicht. Er fragte eher wie ein Alexander Solschenizyn, wie es trotz unbestrittener menschlicher Qualitäten, ja Größe zu diesen fürchterlichen Verbrechen kommen hatte können. Immer wieder kämpfte er mit seinen Dominikanern um neue politische und gesetzliche Ver-

[3] *R. Konetzke*, ebd., 557. *T. Eggensperger/U. Engel*, Casas aaO., 56–59.

besserungen. Kaiser Karl V. wies den Dominikanern größere Reservate zur Betreuung zu. 1537 unterzeichnete Papst Paul III. die Menschenrechtsbulle *Sublimis Deus*,[4] nach der die Versklavung der Indios unter Exkommunikation verboten sein sollte. Unter spanischem Druck nahm er jedoch ein Jahr später das Dokument wieder zurück. Der Kaiser erließ 1542 die „Neuen Gesetze" zur Befreiung der Indios, die er aber auch auf massiven Protest der Kolonien wieder zurücknehmen mußte.

Die Scham über die Realitäten und die praktische Unfähigkeit, eine völlig neue Situation zu schaffen, kennzeichnet diese Periode. Kaiser Karl V. machte 1543 als König von Spanien Las Casas noch zum Bischof von Chiapa in Guatemala, aber schon 1546 resignierte dieser und verließ seine Diözese. 1547 zog er sich nach Spanien zurück. In Madrid starb er am 18. Juli 1566, nachdem er übrigens auch noch ein Buch über den gerechten Krieg geschrieben und seinen früheren Vorschlag, „kriegsgefangene" Negersklaven anstelle seiner geschundenen Indios für die Plantagenarbeit einzusetzen, als Irrtum tief bereut hatte.[5]

Las Casas und sein „Erfolg"

Der „Protektor der Indios" war zu Lebzeiten ein Mann der Kontroverse; kontroversiell ist er bis zum heutigen Tag geblieben. Dabei wird man heute die Meinung jener nicht mehr zu ernst nehmen, die behaupten, der eifernde Priester und Dominikaner habe durch seine Geschichtswerke die Ehre Spaniens befleckt. Mit mehr Recht könnte man sagen, er habe als Stimme eines Rufenden mit seinen Dominikanerbrüdern die Ehre Spaniens gerettet. Aber das Problem besteht darin, daß er – ähnlich wie ein Plato mit seinen Staatsutopien – in der Praxis auf allen Ebenen offensichtlich gescheitert ist. Sein Versuch einer gewaltlosen Bekehrungsarbeit wurde nicht verstanden und führte nur zu Gewalttat und Blutvergießen. Seine, auch von der Krone unterstützte Idee von Indios als freien Untertanen des spanischen Königtums blieb eine Utopie.

Auch vermochte er das Massensterben nicht zu verhindern. Er konnte nur mehr erschreckende Zahlen berichten. Wenn man heute von 100 Millionen direkt oder indirekt getöteter Indios hört, hält man das zunächst für böswillige Agitation. Aber bei näherem Zusehen und Lektüre der *Historia* zeigt sich, daß die Zahlen durchaus realistisch sind. Es ist nicht anzunehmen, daß der Historiograph Las Casas durch einen orientalischen Zahlenbegriff seine Leser beeindrucken wollte. So erzählt er von einer Million Ureinwohnern der kleinen Karibikinsel Hispañola, von denen nach einer Generation kaum 15 % übriggeblieben waren. Immer wieder sprach er in Spanien von den 7000 Kindern, die auf Kuba zugrunde gegangen seien, als er sich dort aufhielt.[6] Er spricht in der *Historia* von 80 Millionen, die in einer Generation auf 15 reduziert worden seien. Die Zahlen verlieren kaum an Schrecken, wenn man darauf hinweist, daß, trotz aller Massaker und Hinrichtungen, von der genannten Zahl nur ein minimaler Prozentsatz durch Degen, Spieße und Feuerwaffen umgekommen ist. Die Mehrzahl ging durch die Bedrückung, die Vernichtung der alten Ressourcen und durch Seuchen, vor allem die Blattern, für die körperei-

[4] *T. Eggensperger/U. Engel*, ebd., 143; *L. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 5 (Paul III. 1534–1549), Freiburg/Br.* 1925, 719–721: 29. Mai 1537 an den Erzbischof von Toledo. Breve 29. Juni 1547 an Karl V. über die milde Behandlung der Heiden, die für das Christentum gewonnen werden sollten. *M. Neumann*, Casas, aaO., 166–168.

[5] *M. Neumann*, Casas, aaO., 91–94 („Negerhandel").

[6] Ebd., 53, 33 u. a., zit. *Historia* 2, 222f; 2, 98b.

gene Abwehrstoffe fehlten, zugrunde. Den Conquistadores fehlte die Quarantäne. Sie waren zunächst oft wie die reinen Toren in eine biologische wie kulturelle Nische eingebrochen, wo sie bald auch aus Aggressionslust, Enthemmung und Angst mordeten. Es war aber auch Dummheit und Unvermögen, das angerichtete Unheil zu verstehen, dem die Indios in Massen zum Opfer fielen. Es war demnach wohl keine Schönfärberei, eher sachgemäß beschrieben, wenn der Historiograph vom „ungeheuren Unglück und Verhängnis" sprach, welches die Eingeborenen getroffen habe.

Als sichtbarer Erfolg blieb dem Propheten, allerdings auch nur längerfristig, daß durch seine Hartnäckigkeit denkerisch Entscheidendes ins Rollen kam. So hat sein Mitbruder, der Dominikaner Francisco de Vitoria[7] unter dem Eindruck des Dominikanerprotestes und der Bemühungen Las Casas seine Menschenrechtslehre entworfen, die dann um 1600 durch den holländischen Protestanten Hugo Grotius zum festen Bestand aufgeklärten neuzeitlichen Denkens wurde.

Schuldhafte Bewußtseinsverengung als Folge der Erbsünde?

Las Casas war überzeugt, daß das Unheil, das seine Landsleute angerichtet hatten, nicht nur durch individuelles verbrecherisches Verhalten verursacht war. Er wußte, daß es auch Verstrickungen des Geistes gab, philosophische und theologische Mißkonzeptionen, in deren Windschatten sich Gefühlslosigkeit, menschliche Gier und Mordlust ungehemmt austoben konnten. Die Entlarvung dieser gefährlichen ideologischen Masken machte sich der Dominikanerbischof, vor allem nach seiner Resignation, zur Aufgabe, und sie war wohl das bleibende Verdienst des äußerlich erfolglosen christlichen „Aufklärers".

Vielleicht mag es für den wissensstolzen Menschen beschämend wirken, daß die großen, von Menschen durch Krieg und Eroberung verursachten Katastrophen zunächst auch durch fragwürdige Ideen begründet, motiviert und gerechtfertigt wurden.

Der aus Benin stammende afrikanische Theologe Aboukounou konnte in seiner Regensburger Doktorarbeit überzeugend zeigen, daß die Kolonisation des 19. Jahrhunderts nicht ohne die Philosophie Friedrich Hegels und die Staatsideen, die sie repräsentierte, zustande gekommen wäre.[8] Las Casas hatte nicht nur gegen läppische Aristotelesinterpreten wie den königlichen Beichtvater Bernardo de Mesa OP zu argumentieren, der räsonierte, daß es nach Aristoteles „Sklaven von Natur aus" gäbe.[9] Solch deterministische Ideologien eigneten sich prächtig zur Beruhigung über das strukturelle Böse wie die Sklaverei, die auch im christlichen Mittelalter nie völlig außer Übung gekommen war.[10] Mit ähnlichen Theoremata hielt man die Juden in „ewiger Schuldknechtschaft". Diese Ideen wirkten besonders verführerisch auf eine Renaissancegesellschaft, die ohnedies durch Individualismus, Kraftmeierei, Erfolgsstreben und Sendungsbewußtsein gekennzeichnet war.

---

[7] *A. García y García*, Die Herausforderung der Neuen Welt und die Vordenker Francisco de Vitorias, in: Int. kath. Zs. 20 (1991), 204–213. *P. Chaunu*, Francisco de Vitoria und die Entdeckung Amerikas, in: ebd., 195–203.

[8] *B. Aboukounou*, Jalons pur une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodum dahoméen, 2 Bde, Paris 1980, 54, 66, 71, 79f, 85, 120, 163, 183, 197ff, 205, 207, 226, 242, 250ff, 302, 306; II – 153.

[9] *N. Neumann*, Casas, aaO., 79, 61, 62 u. a. *Historia* 2, 198b.

[10] Vgl. den sehr lehrreichen Unterabschnitt über den Sklavenhandel im Mittelalter bei *R. Konetzke*, Entdeckungen, aaO., 555–558.

Die Versuchung einer vermeintlichen Rationalität: Begründung der Kolonisation durch Thomas Morus

Selbst einer der größten Geister des 16. Jahrhunderts, nämlich Thomas Morus, hatte auf platonischer Basis[10a] in seiner *Utopia* (1514) wenigstens als Denkmodell vorgestellt, daß die Utopier, wenn sie bei der Propagierung ihrer vernünftigen Lebensweise auf unvernünftigen Widerstand von seiten der Barbaren stießen, diesen auch durch gewaltsame Landnahme brechen dürften:

„Sollte die Bevölkerung der Insel über das gebührende Maß anwachsen, dann bestellen sie Bürger aus jeder Stadt. Diese gründen eine Kolonie auf dem nächstgelegenen Festland, wo die Eingeborenen Land unbewohnt und unkultiviert lassen. Sie gestatten den Eingeborenen, wenn sie wollen, mit ihnen zusammenzuwohnen. Wenn solch eine Vereinigung stattfindet, wachsen die beiden Teile leicht und allmählich zusammen und übernehmen die gleiche Lebensweise und die gleichen Bräuche zum großen Nutzen beider Völker. Durch ihre Maßnahmen reicht das Land für beide Teile, obwohl es vorher für die Eingeborenen arm und unfruchtbar war."

So weit klingt die Argumentation von der Kolonisation der Utopier vernünftig und überzeugend. Doch dann folgt der Pferdefuß:

„Die Bewohner, welche sich weigerten, nach ihren Gesetzen zu leben, die vertrieben sie aus dem Land, das sie sich selbst ausersehen hatten. Gegen die, die sich widersetzten, führten sie Krieg *(adversus repugnantes bello confligunt)*. Denn das hielten sie für den allergerechtesten Kriegsgrund, wenn ein Volk, das seinen Boden nicht nützt, ihn vielmehr brach und wüst liegen läßt, trotzdem anderen verbietet, diesen zu nutzen und zu besitzen, obwohl sie nach dem Naturrecht *(ex naturae praescripto)* einen Anspruch auf Unterhalt hätten."[11]

Nebenbei gesagt, ein Onkel von Thomas More war einer der ersten Kolonisten in Nordamerika gewesen.

Hier wurde eine folgenreiche Entscheidung prinzipieller Art getroffen. Bloße Handelsstationen, wie sie ursprünglich auch von der Königin Isabella geplant waren, hätten kaum Konflikte mit den Eingeborenen hervorgerufen, wie das Beispiel der französischen Pelztierjäger und Händler in Nordamerika zeigt.

Die Dominikaner Las Casas, Paz, Soto und Bañez, um nur einige zu nennen, mußten sich mit der verlockenden Theologie auseinandersetzen, die ganze Welt gehöre der Menschheit als Gemeinschaftsbesitz und könne daher nach Belieben aufgeteilt werden.

Mißverständnis des Missionsgedankens

Las Casas mußte auch gegen eine falsche Missionskonzeption ankämpfen. Wir konnten schon bei More sehen, daß mit der Möglichkeit der Gewaltanwendung im Bekehrungswerk gespielt wurde. Der sokratische Platoniker glaubt, daß der Mensch letztlich überzeugenden Vernunftsgründen folgen würde, ja müsse. Schließlich wäre es bei aller Toleranz unverzeihlich und gefährlich, wenn Menschen der Vernunftsbegründung nicht folgten. Dieses Gedankengut der vernünftigen Glaubens- und Missionsbegründung war seit den Tagen des Franziskanertertiaren Ramon Lull und des Philosophen Nikolaus von Kues allgemein bekannt.[12]

Dazu kam damals eine theologische Vorstellung von systemimmanenter Logik, der wir heute schwer folgen können, die aber noch für die Menschen der Renaissance selbstverständlich war. Es war die volkstümliche Überzeugung, daß ein Heide oder Ketzer einfach zur Hölle fahren würde, wenn er sich nicht zum Glau-

[10a] Politeia 2, 375B – E, Nomoi 4, 707E–708D; 5, 735E–736C.

[11] The Complete Works of St. Thomas More, Ed. *E. Surtz, J. H. Hexter*, Vol. 4 (Utopia), Jale 1965, 5, 136f, 415f.

[12] Lull entwickelte einen „Katechismus" zur Bekehrung der Muslime. In seiner Nachfolge schrieb Cusanus mit ähnlichen Zielen die *Cribratio Alchorani*.

ben bekehrte. Man glaubte noch so handgreiflich an Himmel und Hölle, daß man sich ganz einfältig sagte, lieber ein bißchen Freiheitsentzug, etwas Sklaverei, ja vielleicht sogar Mißhandlung und Tod in dieser Welt, dafür aber ewige Freuden anstelle ewiger Qualen. Ähnliche Vorstellungen stellten immer noch den Missionsantrieb auch eines Weltmissionärs vom Format des hl. Franz Xaver dar. Ihm ging es darum, möglichst viele Tausende zu taufen, um sie dadurch vor der Hölle zu bewahren.[13]

Richard Konetzke[14] verwies in seinen Ausführungen über die mittelalterliche und frühneuzeitliche Sklaverei auf diesen Umstand. Noch im Alter bekam unser Streiter für die Menschenrechte vom König vier Negersklaven geschenkt, worüber er sich offensichtlich freute.[15] Noch überzeugte der Gedanke, daß diese Opfer brutalen Menschenraubs und vermeintlich „gerechter Kriege" ja dafür die einzigartige Chance des Himmels bekämen.

Die spanischen Könige hatten das Missionsvikariat inne, d. h. ihnen wurde das Recht und die Pflicht zur Organisation des Missionswerkes übertragen. Es gab damals praktisch keine missionarische Strukturmaßnahme (hinsichtlich Missionspersonal, Kirchengründung, Bischofsernennung u. a.), die nicht vom Monarchen und seinen Räten angeordnet war. Das heißt aber auch, daß die Christianisierung nicht nur heuchlerischer Vorwand für eine Eroberungspolitik, sondern vielfach ehrlich gemeintes Anliegen war. Kolumbus träumte z. B. noch davon, daß ihn seine Westpassage schließlich auf dem Rückweg nach Jerusalem führen würde, das zu befreien einem iberischen Hidalgo gut anstünde. Matias de Pas OP, einer der großen Fürsprecher der Rechte der Indios,[16] schrieb dessen ungeachtet in einem Gutachten über die Herrschaft des Königs von Spanien bei den Indios: Diese sei in dem Recht begründet, „den Glauben zu verbreiten".

Zusammenfassend bedeutet das, daß Las Casas zwar äußerlich erfolglos gestritten hat. Seine unermüdliche Auseinandersetzung darf aber als Aufklärungsarbeit aufgefaßt werden, die langfristig Früchte trug. Denn die Unbrauchbarkeit der oben besprochenen rationalistischen Theoreme, gewalttätigen Utopien und banalen Theologumena konnte nur durch wiederholte Analyse der grausamen Wirklichkeit erwiesen werden. Der Satz der Bibel „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen!" mußte im Detail durchexerziert werden. Für ein Zeugnis dieser Art waren die christliche Erfolglosigkeit und der Schmerz die angemessene Weise der Wirksamkeit.

Der Sündenfall mit den *Encomiendas*

Die Bettelorden waren im 13. Jahrhundert mit der Absage an den Pfründenbesitz angetreten. Daher versuchten sie, eine neue Form der kirchlichen Armut vorzuleben. Es ist daher kein Zufall, daß der Dominikaner Fray Antón Montesino am vierten Adventsonntag 1511 in einer programmatischen Predigt den Besitzern der spanischen „Kommenden", der Encomiendas, einer Art weltlicher Pfründen, die Verweigerung der Absolution androhte. Wir wissen bereits, daß diese Verweigerung Las Casas zum Umdenken brachte.

An sich handelte es sich bei den Kommenden um eine Wirtschaftsform, die sich in Europa bis zur Bauernbefreiung des 19. Jahrhunderts hielt. Nach diesem System

[13] *H. Tüchle*, Neuer missionarischer Einsatz. Franz Xaver, in: Geschichte der Kirche (hg. *H. J. Rogier* u. a.), Bd. 3, Einsiedeln 1965, 238–240, 240–242.
[14] *R. Konetzke*, Entdeckungen, aaO., 555–558.
[15] *M. Neumann*, Casas, aaO., 89.
[16] Ebd., 62.

gehörten zu Gutshöfen und Wirtschaftskörpern auch die entsprechenden Bauern als Untertanen (früher auch als Leibeigene). Sie hatten in schon aufgeklärterer Zeit an die Grundherren noch den Zehent, d. h. Naturalabgaben bzw. Steuern zu entrichten und Robot zu leisten. Prinzipiell waren die westindischen *Encomiendas* nichts anderes. Doch gab es einen wesentlichen Unterschied, der durch die Historie bedingt war: Das mittelalterliche System in der Alten Welt konnte auf eine tausendjährige Tradition zurückblicken, bei der sich Regeln eingespielt hatten, sodaß das System insgesamt funktionierte. Die Untertanen zahlten eben ihre Steuern nicht direkt an den „Staat", sondern an die Grundherren, die zu den „Ständen" gehörten. Vielfach hatten sich auch freie Bauern mehr oder weniger freiwillig in das Untertanenverhältnis begeben, um von der Heerfolge befreit zu sein und Rechtsschutz zu genießen. Das Verführerische an den westindischen *Encomiendas* bestand nun gerade darin, daß die Nutznießer ihr Ausbeutungssystem durch die vermeintliche Gleichheit mit dem europäischen Lehen-, Pfründen- und Zehentwesen *quasi* als legitimiert betrachteten. Das westindische System unterschied sich vom europäischen durch den vollen Geschichts- und Kulturbruch, damit durch eine völlige Traditionslosigkeit, Entwurzelung der Bevölkerung und einen gewalttätigen Neuanfang *more geometrico*. In Wirklichkeit wurden die Indios wie Sklaven eingefangen und unter erbärmlichen Bedingungen als Leibeigene gehalten in einer Zeit, in der die strenge Leibeigenschaft nur mehr in Osteuropa existierte und das ganze Untertanensystem bereits seit den Bauernkriegen in Frage gestellt war. Im Aztekenreich und bei den Inkas war zwar auch die Mehrzahl der Bevölkerung versklavt gewesen. Deshalb wurden die Conquistadores zunächst sogar als Befreier begrüßt. Aber die neue Sklaverei bewirkte, nach Las Casas, noch zusätzlich die totale Verwüstung des Landes und führte aus den verschiedenen genannten Gründen zu einem neuen Völkermord.

Zusammenfassung

Abschließend sei die Frage gestattet, ob Las Casas ein Prophet gewesen ist, und wenn, welche seiner Aussagen Gültigkeit hatten und haben.

Der Historiker und Zeuge Las Casas mag sich im einzelnen geirrt und manche Vorfälle übertrieben und manche Verhältnisse in ihrer ganzen Komplexität nicht so durchschaut haben, wie das heute möglich ist. Aber eines hat er mit seinem ohnmächtigen Protest sicher erfaßt, nämlich daß die westindischen Greuel seiner Zeit nur Symptom einer Gigantomanie waren, die im Zeitalter der Renaissance und der Reformation in der westlichen Christenheit einsetzte und einen neuen Menschen und eine neue Gesellschaft begründete, die uns heute noch zu schaffen macht. Im Mittelalter hieß es: „Non plus ultra", d. h. der Mensch beschränkte sich auf die Grenzen seines Kontinents. Die Unendlichkeit des düsteren Meeres jenseits der Hesperiden galt als Tabu. Las Casas und seine Zeitgenossen brachen dieses Tabu. Das war gewissermaßen auch eine philosophische Tathandlung. Sie fuhren als Menschen der Renaissance ins „Unendliche". Sie trugen alle etwas vom unersättlichen Doktor Faust, jener fast mythischen Symbolgestalt der beginnenden Neuzeit, in sich. Die Goldgier allein erklärt das Weltphänomen nicht. Es war vielmehr ein neues faustisches Streben, durch das sich die Conquistadoren in schwere Schuld verstrickten. Las Casas schrieb, die Schuld sei so unerhört, daß der Fluch nicht mehr von den Tätern genommen werden könne. Das war keine historische, sondern eine prophetische Betrachtungsweise.

Richtig ist an dieser Äußerung, daß das überseeische Gold den Spaniern kein Glück brachte. Möglicherweise war das schuldhaft zusammengeraffte Gold sogar eine der Ursachen für eine gesamteuropäische Krise, die die Unruhen der Reformationszeit mitbedingten.
Kaiser Karl V. und König Philipp II. von Spanien, in deren Reich „die Sonne nicht unterging", waren ja nicht beliebige Staatsmänner. Das gleiche gilt für ihre bedeutenden Räte und Minister. Umso prinzipieller war das Gewicht der Anklagen von Las Casas. Er machte geradezu mit einem barocken Verfremdungseffekt klar, wie nichtig und schuldbeladen der Glanz der neuzeitlichen Weltreiche eigentlich war. Man wird sagen können, daß Las Casas keine vordergründige oder gar anarchische Gesellschaftskritik betrieb. Er versuchte nach Art eines Hofjesuiten in der Nähe der Monarchen zu wirken, um auf die Gesetzgebung Einfluß zu nehmen. Er mußte es jedoch erleben, daß Päpste ihre geistlichen Schutzdokumente und Kaiser ihre toleranten Gesetze für die Indios wegen äußerer Zwänge wieder zurücknehmen mußten. Das westindische Drama war demnach in seiner Sicht nicht nur das Werk ausgemachter Bösewichter, sondern auch das tragische Ergebnis menschlicher Unzulänglichkeit, Beschränktheit, mangelnder Einsicht und auch verbrecherischer Dummheit.

Doch die äußere Ohnmacht von Las Casas hat einen Aufklärungsvorgang gegen einen platten Rationalismus in der scholastischen Gesellschaftslehre und gegen Engführungen in der Missionstheologie eingeleitet. Am Ende dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung stand die neuzeitliche Lehre von den Menschenrechten, die zwar auch nicht die Greuel dieses Jahrhunderts hintanzuhalten vermochte, aber immerhin das schlechte Gewissen der Menschheit bis heute wach hält.

Wäre Las Casas vordergründig „erfolgreich" gewesen, wäre vielleicht tausendfaches Leid verhindert worden. Man möchte sich das wünschen. Aber vielleicht hat gerade die „Verwüstung" Westindiens zumindest einigen denkenden Menschen die Hohlheit damaliger Ideen bewußt gemacht. Es konnte so nicht weiter gehen. Das Schwärmen von der „Reinheit des Blutes" und vom Übermenschentum mußte sich *ad absurdum* führen.

Franziska C. Rehbein SSpS, Heil in Christentum und afrobrasilianischen Kulten. Ein Vergleich am Beispiel des Candomblé.

XXIII/214 S., kart., DM 28.– ISBN 3-923946-13-9

Die Verfasserin beschäftigt sich mit dem Phänomen, daß ein Großteil der brasilianischen Katholiken afrikanischer Herkunft zugleich der Religion ihrer Väter anhängen und so in einem vielgestaltigen Synkretismus leben. Dieses Problem der Missions- und Pastoralarbeit der Kirche zu lösen, setzt einmal die Kenntnis der eher verdeckt gelebten Religiosität voraus, zum anderen die Darlegung der christlichen Heilserwartung im Gegenüber zu den afro-brasilianischen Kulten.

Verlag Norbert M. Borengässer * Am Tempelhof 6 * D-5305 Alfter

MANFRED HUTTER

„Die Götter sind noch nicht gestorben"

Bemerkungen zum indianischen Christentum in Mexiko

Trotz der Vernichtung der alten Religion in Mexiko durch die Conquistadoren lebten die Götter in vielfältiger Form im Christentum weiter.
Der Autor, Assistenzprofessor für Religionswissenschaft an der Universität Graz, weist auf dieses Phänomen hin und wirft abschließend Fragen auf, welche Konsequenzen sich daraus für die Kirche ergeben müßten. (Redaktion)

„Wohin sollen wir denn vielleicht noch gehen? Wir (sind) Untertanen, wir (sind) vergänglich, wir (sind) sterblich, wohlan, laßt uns denn sterben, wohlan, laßt uns denn zugrundegehen! Sind doch die Götter (auch) gestorben."[1]

Diese resignierende Feststellung hören wir aus dem Mund der aztekischen Adeligen, deren Religionsgespräch aus dem Jahr 1524 Fray Bernardino de Sahagún überliefert hat. Bereits fünf Jahre nachdem Hernan Cortés erstmals mexikanischen Boden betreten hatte, war das aztekische Religionssystem vernichtet gewesen. Allerdings bleibt den Vertretern der alten Religion noch ein gewisser Hoffnungsschimmer, der etwas später in diesem Gespräch anklingt:

„Und etwa nun sollen wir zerstören das alte Gesetz? Das Gesetz der Chichimeken, das Gesetz der Tolteken, das Gesetz derer von Colhuacan, das Gesetz der Tepaneken? Wir verstehen uns auf das, worin man lebt, worin man geboren wird, wodurch man aufgezogen wird, wodurch man großgezogen wird, (nämlich) wodurch die Götter angerufen, wodurch sie angebetet werden."[2]

Letztere Kenntnis haben sich die einzelnen ethnischen Gruppen Mexikos – je in verschiedener Form – bis heute bewahrt, obwohl sie nominell fast ausschließlich zum katholischen Christentum bekehrt worden sind. Auch wenn Zahlenangaben über die Größe der einzelnen Stämme problematisch sind, kann man für Mexiko mit 59 ethnischen Gruppen rechnen, wobei laut offiziellem Census des Jahres 1980 die Zahlen wie folgt zu veranschlagen sind:[3] 280.000 Otomí, 280.000 Mixteken, 350.000 Zapoteken, 1,3 Millionen Nahua, 100.000 Huasteken, 760.000 Maya, 117.000 Totonaken, 92.000 Tarasken. Derzeit kann man wohl mit insgesamt sieben bis acht Millionen Indianern, das sind 10 % der Bevölkerung Mexikos, rechnen.[4] Allen gemeinsam ist dabei, daß es sich um Nachkommen der ländlichen Bevölkerung handelt, die heute meist in schwer zugänglichen Rückzugsgebieten abseits der größeren städtischen Zentren leben, wodurch sie aber auch traditionelle Bräuche besser bewahren konnten; die früheren Oberschichten sind allerdings durch die Conquista verlorengegangen.
In religionsgeschichtlicher Hinsicht handelt es sich dabei in diesen Gebieten seit der Conquista um eine „Amerikanisie-

1 *W. Lehmann*, Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel im Mexiko 1524, Stuttgart 1949, 102.
2 *Lehmann*, Götter 105.
3 *R. Nebel*, Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus, Immensee 1983, 317; *L. Scheffler*, Ethnic Groups of Mexico, Mexico D. F. 1987, 2 und passim; vgl. auch die auf dem Stand von 1967 basierenden Angaben bei *W. Lindig/M. Münzel*, Die Indianer I: Nordamerika, München ^{3}1985, 235–237.
4 *U. Köhler*, Heutige Indianer: A. Übersicht, in: *Ders.* (Hg.), Altamerikanistik. Eine Einführung in die Kulturen Mittel- und Südamerikas, Berlin 1990, 305–310, hier 306.

rung des Christentums":[5] Die neue (christliche) Religion wurde über die alten Religionen gestülpt, deren Riten solange geändert bzw. modifiziert wurden, bis sie zur neuen Religion paßten. Ein treffendes Beispiel der recht lockeren Symbiose der Lehren der alten und der neuen Religion finden wir im 12. Kapitel des Chilam Balam von Chumayel: Nachdem zunächst die Erschaffung von Adam und Eva in der Ebene von Damaskus erzählt wird, geht der Text unmittelbar zur Erschaffung der Steine und des Landes Acantun weiter, wobei die vier Acantun-Steine in den Neujahrszeremonien die vier Bacabes (Weltträger) symbolisieren. Als weiteres christliches Element werden Gott Vater, Gott Sohn und der Heilige Geist genannt, die mit den geschaffenen Steinen in Verbindung gebracht werden, ehe das Kapitel mit einem alten Mayalied ohne Anklänge an Christliches endet.[6] Was hier literarisch bezeugt ist, lassen ethnologische Forschungen bis in die Gegenwart erkennen: Neben Kreuzen und Heiligenstatuen finden sich *idolos* oder Symbole der alten Religion; genauso werden Schamanen, Tagezähler und *curanderos* (Heiler) bis heute aufgesucht, da sie und andere Spezialisten und lokale Würdenträger für die indianische Gesellschaft eine wichtige Rolle spielen. Als zusammenfassendes Ergebnis einer Feldforschung zwischen 1977 und 1983 in einem Dorf in Guerrero, das auf dem Gebiet des ehemaligen Aztekenreiches liegt, hält M. Sundby-Sorensen[7] fest, daß Christentum und präkolumbianische Tradition in diesem Dorf zu einer eigenständigen sinnvollen Religion gekoppelt sind; der Kult wird von der Gemeinschaft organisiert, die offizielle Kirche hingegen ist in diesen Kulturen kaum mehr als ein „Dienstleistungsbetrieb", der nur dann in Anspruch genommen wird, wo er zum Nutzen der Tradition gebraucht wird. Es zeigt sich, daß im nominell katholischen Kontext indianische Vorstellungen weiterleben, so daß man berechtigt ist, zu sagen, daß die alten Götter noch nicht gestorben sind; praktisch jedes Dorf mit einer geschlossenen oder überwiegend indianischen Ethnie prägt – überspitzt gesagt – seine eigene lokale Religion; die folgenden Beispiele aus Gebieten, die ehemals unter dem Einfluß der Azteken standen, können dies näher illustrieren.

1. Götter und Heilige

Mit der Conquista ist der christliche Gott nach Mexiko gekommen, der als Gott der Spanier gilt; wo er nicht zu einem bloßen *deus otiosus* wird, der keine weitere Bedeutung für das Leben der Indianer hat, findet eine Identifizierung mit einheimischen Göttern der Natur statt: Unter den nahuasprachigen Stämmen übernimmt Tata Dios (Gott Vater) die führende Rolle, wobei er mehrfach mit dem Sonnengott (Tonantiuh bei den Azteken) bzw. der Sonne (tonaltze) gleichgesetzt wird, wie ein Indianer aus einem Gebirgsdorf der nördlichen Sierra de Puebla bekennt:[8]

„Der Sol (Sonne) und Gott ist dasselbe. Er wandert am Himmel. Der Sol kommt und sorgt und ernährt uns am Tag. Der Sol ist der gute Gott der Welt ... Sonne, Gott und Jesus Christus sind dasselbe ... Er ist im Himmel und sorgt für uns auf Erden. Tag und Nacht arbeitet er. Er schickt die

[5] *R. A. Roys*, The Books of Chilam Balam of Chumayel, Washington 1933, 201; *F. Anders*, Das Pantheon der Maya, Graz 1963, 225.

[6] Vgl. *Roys*, Books 114–116.

[7] *M. Sundby-Sorensen*, Interaction of Traditional Feasts and a National Festival in a Mexican Community, in: Temenos 25 (1989) 79–92, hier 87; vgl. auch als älteres, aber genauso treffendes „Ergebnis" längerer ethnologischer Forschung *L. Schultze-Jena*, Indiana I. Die Quiché von Guatemala, Jena 1933, 56, wo ebenfalls klar der Wert der auf vorchristlichen Traditionen beruhenden Religiosität der Quiché anerkannt wird.

[8] *Nebel*, Religion 261.

Lichtstrahlen. Man sagt, daß aus seiner Brust die Lichtstrahlen herauskommen. Er ist Mann (Hombre). Wir sehen nur das Sonnenrad."

Daß die Sonnenstrahlen aus der Brust von Gott Vater hervorkommen, ist nicht auf dieses Dorf beschränkt, sondern man findet mehrmals eine entsprechende Darstellung von Gott Vater, auf dessen Brust eine große Sonnenscheibe leuchtet, in den Kirchen. Sol ist der Lebensspender schlechthin, er schenkt Wärme und Licht, an ihn wenden sich die einheimischen Indios mit ihren Gebeten und Opfern.[9] – Stärker mit Wasser verbunden ist Tata Dios in jenem Dorf in Guerrero, das Sundby-Sorensen[10] untersucht hat: Vom fünften Freitag der Fastenzeit bis zur Osternacht dauert hier ein lokaler Festzyklus, an dessen Tagen Tata Dios gefeiert wird. Den vorläufigen Höhepunkt bildet dabei ein Ritual in einer Höhle, in der noch der Handabdruck von Tata Dios neben der Quelle, wo er seinen Gläubigen erschienen ist, gesehen werden kann. Die noch immer sprudelnde Quelle bezeugt dieses Wunder, das eng mit dem einsetzenden Regen und dem damit für die Landwirtschaft im ausreichenden Maße vorhandenen Wasser verbunden ist. Tata Dios als Regen- und Fruchtbarkeitsspender ist in diesen Tagen des agrarisch bestimmten Festes so wichtig, daß er sogar in lokalen Feiern der Semana Santa (Karwoche) die Hauptperson bleibt, so daß nicht die Auferstehungsfeier, sondern die Wasserweihe während der Osternacht das Zentrum des Kultes ist. Das Ende der Osternachtfeier ist dabei zugleich der Beginn der Saatperiode.

Wegen der Verbindung mit Sol verschwindet gelegentlich der Unterschied zwischen Gott Vater und Jesus Christus, wie der vorhin zitierte Text zeigt: Jesus als Sonne ist Kulturheros und Schöpfergott, der in vielen Fällen den Menschen gegenüber gut gesinnt ist und ihre Lebenslage verbessert. – Ein zentraler Punkt im Jesusbild ist jedoch die Kreuzesverehrung.[11] Leidende und sterbende Götter waren in der Religion der Azteken nicht unbekannt, Götter, die sich – in den verschiedenen Epochen der Weltwerdung und Weltverbesserung – selbst opferten, kennt die Mythologie.[12] Somit läßt sich der Kreuzestod Christi durchaus als Nachvollzug des Opfers der alten Götter verstehen; er opfert sich selbst für die Welt – und die einheimischen Indios, wie es einstmals die alten Götter getan haben. Christus der Geschundene erinnert an Xipe Totec, der „unser Herr, der Geschundene" ist. Dementsprechend sind auch Kreuzesdarstellungen sehr realistisch, was die Abbildung des Leidens betrifft: Je grausamer die Kreuzes- und Leidensdarstellung, desto stärker wirkt das Leiden Christi hier. Christus als Leidensfigur – die sich kasteienden Götter der Azteken – der gedemütigte und zerschundene Indio: In dieser Dreiheit gewinnt die Religion der Azteken in Symbiose mit dem Leidenschristentum sehr deutlich an Aktualität, wobei das vom Kreuz triefende Blut im Denken und Fühlen vieler Indios noch nicht allzuweit vom Blut der Altäre der Menschenopfer entfernt ist. Der Christus Mexikos ist über weite Strecken noch ein Gott der Toten und des Todes, nicht der Lebenden, wobei in diesem Punkt für eine befreiende Theologie noch eine Aufgabe zu bewältigen bevorsteht, damit es gelingt, mißverstandene Leidenshingabe und Opfermentalität zu beseitigen.

---

9 Vgl. *Nebel*, Religion 325f.
10 *Sundby-Sorensen*, Interaction 84f.
11 Vgl. *Nebel*, Religion 281–305.
12 Vgl. *U. Köhler*, Kosmologie und Religion, in: *Ders.* (Hg.), Altamerikanistik, Berlin 1990, 221–240, hier 237f; *D. Carrasco*, Städte und Symbole. Die alten mittelamerikanischen Religionen, in: *M. Eliade*, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 3/2 [hg. v. *J. P. Culianu*], Freiburg 1991, 13–54, hier 42f.

Eine hellere Gestalt ist Maria, die Virgen de Guadalupe, die Spuren an sich hat von der leuchtenden Mondgöttin und Mutter der Götter. Am bekanntesten ist sicherlich die Virgen de Guadalupe,[13] die am 9. 12. 1531 dem Azteken Juan Diego Cuauhtlahtoatzin erschienen ist, wobei fast alles an dieser Tradition aus aztekischer Überlieferung stammt: Maria ist keine Weiße (Spanierin), sondern eine Indianerin mit dunkler Haut, ihre rote Kleidung entspricht der Farbe des aztekischen Nationalgottes Huitzilopochtli, ihr blaugrüner Mantel hat die Farben des Himmels und der Erde, die nur die aztekischen Herrscher und Götter verwenden durften. Am Ort der Erscheinung – Tepeyacac nordöstlich von Tenochtitlan (Ciudad de Mexico) – befindet sich das Heiligtum der Erdgöttin und Göttermutter Tonantzin, „Unserer Mutter"; es hatte bis ins 18. Jh. Bestand. Die Kultkontinuität könnte kaum deutlicher sein. Die Verehrung der Virgen stellt eine eigene Form des Katholizismus in Mexiko dar: An sie wendet man sich, weil die ganze Kultlegende klar die Option der Virgen für die Unterdrückten und Kleinen zum Ausdruck bringt, für die sie zur Heil und Befreiung bringenden göttlichen Gestalt wird; sie hebt sich mit ihren positiven Zügen wohltuend vom sich opfernden Christus ab und drängt ihn – in der praktischen Verehrung – sogar in den Hintergrund.[14] Dies zeigen nicht nur die zahlreichen Gläubigen, die sich alljährlich bei der Basilica am 12. 12. zum Hauptfest der Jungfrau versammeln, man kann tagtäglich beobachten, wie Indios sich auf den Knien rutschend der Kirche nähern, um vor dem Kultbild der Virgen ihre – nichtspanischen – Gebete zu sprechen.

Als besondere Gruppe sind auch die Heiligen (Santos) zu nennen, die über weite Strecken Funktionen der alten Götter übernommen haben. Da die alten Kulte offiziell verboten waren, ermöglichten die christlichen Heiligen einen Ausweg, indem ihre Namen und Statuen an die Stelle der alten Idolos traten, der alte Kult notdürftig in ein christliches Kleid gehüllt und in den christlichen Festkalender übernommen wurde. Aus den Göttern wurden lokale Schutzpatrone, die sich der hingebungsvollen Verehrung sicher sein konnten, was zu einem stark natur- und erdverbundenen Christentum führte. Einige Beispiele der Identifikation aus Zentralmexiko:[15] Die Göttin Toci wird zur heiligen Anna, Telpochtli Tezcatlipoca lebt im Evangelisten Johannes weiter, Quetzalcoatl wird dem Apostel Thomas, aber auch dem Santo Jésus gleichgesetzt, der Regengott Tlaloc findet im ehemaligen Aztekengebiet sein Fortleben in Johannes dem Täufer. Solche Gleichsetzungen führen unweigerlich dazu, daß die Heiligen in den Indianerhimmel aufgenommen werden; sie stehen auf einer Ebene mit den alten Göttern, wobei ihre große Zahl zugleich eine Absicherung für ihre Anbeter bedeutet. Treffend betet ein Nahua aus der Sierra de Puebla zum Señor de las Maravillas, dem „Herrn der Wunder":[16]

„Ich möchte meine Aussaat bewahren, segne sie! Ich bringe dir zwei oder drei Kerzen! Ich schenke sie dir, dazu ein Almosen von fünf oder zehn Pesos. Danke, Herr der Wunder, daß du dieser Saat hilfst und daß du mir Kraft gibst: Hier sind einige Früchte für dich, ich bringe dir fünfzehn Maiskolben ... Wenn mir nicht der Herr der Wunder hilft, dann wende ich mich an die Jungfrau von Guadalupe. Ein Gott hilft immer."

[13] Vgl. *L. Boff*, The Amerindian Gospel. The Liberating Method of Our Lady of Guadalupe, in: Sedos 23 (1991) 42–45; *K. A. Wipf*, Contemporary Cultures, in: EncRel 9 (1987) 428–436, hier 430; *F. Horcasitas*, The Aztecs Then and Now, Mexiko D. F. 1979, 88–90; *Köhler*, Kosmologie 226.

[14] Vgl. dazu auch *Nebel*, Religion 330f mit Anm. 506.

[15] *Nebel*, Religion 242f; *Horcasitas*, Aztecs 88.

[16] Zit. nach *Nebel*, Religion 265.

2. Feste und Opfer

Für die religiösen Bräuche und den Volksglauben treten die christlich-dogmatischen Nuancen völlig in den Hintergrund, wie schon die vorausgehenden Ausführungen zeigten. Die Wahl des jeweils „richtigen" Heiligen, den man um Hilfe anruft, ist unterschiedlich, jedoch haben die Virgen de Guadalupe, Petrus und Paulus, Franziskus Xavier und Johannes der Täufer eine weite Verbreitung in ganz Zentralamerika gefunden, so daß ihre Festtage groß gefeiert werden. In unserem Zusammenhang ist aber die Bedeutung der lokalen Feste besonders zu erwähnen; da die altmexikanischen Priesterkollegien verschwunden sind, liegt die Verantwortung für die Durchführung der Riten bei der Gesellschaft. Eigene Bruderschaften mit meist für ein Jahr eingesetzten Würdenträgern haben sich um die Heiligen und die Ausrichtung ihrer Feste zu kümmern.[17] Feste sollen die Heiligen erfreuen und verbinden die Dorfgemeinschaft in ganz besonderer Weise mit den göttlichen Wesen. Jedes Dorf hat einen lokalen Kultkalender, wobei als Beispiel das schon mehrfach genannte Dorf in Guerrero angeführt sei:[18] Hier erreicht der kultische Kalender in bezug auf die Heiligenverehrung zwischen dem 13. September und dem 4. Oktober seinen Höhepunkt: In diese Periode fallen drei Feste: Virgen de Dolores (Schmerzensjungfrau, 13. bis 16. 9.), S. Miguel (27. bis 29. 9.) und S. Francisco (2. bis 4. 10.), wobei das Fest der Jungfrau den Charakter der „Freiwilligkeit" hat, während die beiden anderen verpflichtend sind; eine solche (überall zu findende) Teilung der Santos in „obligatorios" und „voluntarios" spiegelt dabei immer den Rang des Heiligen wider, wobei in diesem Dorf die Feiern zu Ehren Michaels das Hauptfest sind. Für die Durchführung des Festzyklus sind vier – in der Regel für ein Jahr gewählte – mayordomos (Verwalter) und sein fiscal (Finanzier) zuständig, die auch für die Kosten aufkommen müssen. Im Mittelpunkt der Festlichkeiten steht das Auftreten der tecuani, der „Jaguar-Tänzer", deren Tänze und Ritualkämpfe apotropäischen Zweck haben: Jetzt steht das Getreide ungeschützt auf den Feldern, so daß diese Kämpfe Tiere und Unwetter abhalten sollen, durch die die Ernte vernichtet werden könnte. An den drei Festtagen zu Ehren Michaels ist auch er in den Kampf gegen die Unbill der Natur einbezogen: Sein Schwert, das seinen Kampf symbolisiert, wird gemeinsam mit seiner Statue in das Haus des Fiscal gebracht, wo Blumenopfer dargeboten werden. In der Nacht vom 27. zum 28. 9. besucht diese Michaelstatue die Hauptstatue des Heiligen in der Kirche, wobei recht deutlich wird, daß der offizielle (kanonische) heilige Michael der katholischen Kirche und S. Miguel als lokaler Santo des Dorfes im Glauben und Fühlen der Einheimischen zwei verschiedene himmlische Wesen sind. Nach dem Fest für S. Miguel wird noch S. Francisco (von Assisi) als Dorfpatron gefeiert. Der ganze Festzyklus zeigt gut, wie in diesem Dorf präkolumbianische Riten und Christliches gemeinsam eine einzige und eigene Religion bilden, die das alltägliche Leben so sehr durchdringt, daß hier der (profane) mexikanische Unabhängigkeitstag nicht am 15. 9. gefeiert werden kann, sondern auf den 5./6. 10. verlegt werden muß; das Heilige geht dem Profanen vor.[19]

Neben diesem Bereich ist die Orientierung der Frömmigkeit an der Sicherung der Fruchtbarkeit des Ackers unübersehbar, so daß hier zahlreiche Kultpraktiken zu

[17] Vgl. *Lindig/Münzel*, Indianer I, 250f.
[18] Vgl. *Sundby-Sorensen*, Interaction 85–87.
[19] *Sundby-Sorensen*, Interaction 82.

beobachten sind.[20] Solche Riten finden v. a. zur Zeit der Aussaat, zu Zeiten der Dürre mit der Bitte um Regen sowie zur Zeit der Ernte statt, wobei der alte, 18 veintenas („Monate" zu 20 Tagen) umfassende Kalender in manchen Teilen Mexikos noch heute in Verwendung ist.[21] Die Hauptakteure sind dabei in vielen Orten Schamanen, die die entsprechenden Riten für die Gewährleistung des notwendigen Regens kennen, wobei diese Zeremonien auch mit imitativer Magie verbunden werden können, z. B. Besprengung der Felder mit Wasser aus heiligen Quellen oder Hochwerfen von Wasser, um so das Herabfallen des Regens nachzuahmen. Der Dank für Regen und Nahrung ist gekoppelt mit Opfern, wobei die Opfer nach wie vor von der Vorstellung ausgehen, daß auch die Erde selbst – um fruchtbar zu sein – Nahrung braucht. Daß sich in dieser Vorstellung altes Überlieferungsgut erhalten hat, ist völlig klar. Neben unblutigen Gaben sind die seit eh und je in den indianischen Kulturen bedeutsamen Blutopfer, die – in der Ausformung als Menschenopfer – unter den Azteken[22] ihren Höhepunkt erreichten, bis heute die bevorzugte Opfergabe geblieben; allerdings werden heutzutage zu diesem Zweck nur noch Tiere geschlachtet: Die ideologische Funktion des Opfers hat sich dabei keineswegs geändert, sondern lediglich die Art und Weise. Neben diesen Opfern steht die Darbringung von Blumen und Zweigen, deren Duft die göttlichen Wesen aufnehmen, wozu noch Aromata, Branntwein und – ein Zugeständnis an die Gegenwart – Coca Cola kommen.[23] Als Ort für die Opferdarbringung muß dabei keineswegs eine altehrwürdige Stätte aufgesucht werden, sondern v. a. im Mayahochland – aber auch im ehemaligen Aztekengebiet – läßt sich mehrfach folgendes beobachten: Vor der Kirche bzw. auf den Kirchenstufen verbrennen z. B. einzelne Quiché oder Tzotziles Copalharz, dessen dichter Qualm die Kirche in fast undurchdringlichen „Nebel" hüllt, wobei zwischen dem rauchenden Copalharz auch Kerzen entzündet werden, im Regelfall schwarze oder graue, da es sich um Gaben an die alten Gottheiten der Mayawelt handelt, während weiße Kerzen dem christlichen Kult vorbehalten bleiben. Aber diese Opfer sind nicht auf den Platz *vor* der Kirche beschränkt, sondern auch *in* der Kirche können im Mittelgang oder vor der Statue/dem Altar eines besonderen Santo Blumen, Hühner, Coca Cola oder (als sehr armselige Gabe) Wasser dargebracht werden, verbunden mit Gebeten, die keineswegs im offiziellen Gebetbuch der Kirche zu finden sind.

3. Folgen und Aufgaben

Die Reihe der Beispiele ließe sich fortsetzen, doch dürfte schon deutlich geworden sein, wie die Götter und Riten mit christlichen Glaubenselementen gekoppelt worden sind, so daß – in indigenen Gemeinschaften – von einer eigenen christlich-indianischen Religion gesprochen werden muß, die nicht immer das Wohlgefallen der offiziellen Kirche findet, wobei der Zeitfaktor hierbei nur eine ge-

---

[20] Vgl. *Nebel*, Religion 236–241 für das nahuasprachige Gebiet; weiters *L. Scheffler*, Magia y brujería en México, Mexico D. F. 1983, 114–123.

[21] Zum Kalender siehe *H. J. Prem*, Kalender und Schrift, in: *U. Köhler* (Hg.), Altamerikanistik, Berlin 1990, 241–253, hier 241f; *L. Schultze-Jena*, Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken, Stuttgart 1950, 66–69. 78–83 für die Überlieferung Sahagúns; mit diesem Kalender war bei den Azteken auch der Jahresfestkreis gekoppelt, vgl. die Festbeschreibung Sahagúns bei *E. Seler/J. Jahn*, Das Herz auf dem Opferstein. Aztekentexte, o. O., 1962, 65–250.

[22] *Köhler*, Kosmogonie 237f; *G. Lanczkowski*, Die Religionen der Azteken, Maya und Inka, Darmstadt 1989, 53–55; *Carrasco*, Städte 47–50.

[23] Vgl. *Anders*, Pantheon 60; *Schultze-Jena*, Indiana I, 55.

ringe Rolle spielt: Schon in den ersten Generationen waren Missionare wie Diego Durán[24] oder Diego de Landa[25] v. a. daran interessiert, die Sitten der Einheimischen möglichst gut kennenzulernen, um sie letztlich besser bekehren zu können bzw. um ihre Missionsmethoden, die auf die kulturellen Werte der Einheimischen keine Rücksicht nahmen, zu rechtfertigen. Aber es fehlt auch heute nicht an protestantisch-evangelikalen und römisch-katholischen Bewegungen, die diesen „heidnischen Aberglauben" aus dem Christentum verbannen möchten, womit die geistige Eroberung Amerikas weitergeht. Wie zur Zeit der Conquista die Götter der Indios als Götzen dem (europäischen) Gott bedingungslos geopfert wurden, obwohl dieser letztlich meist das Gold war,[26] so werden noch immer einheimische religiöse Traditionen ins Lächerliche gezogen.[27] Eine wirkliche Inkulturation ist bisher kaum gelungen und wird eigentlich von Indianern auch wenig gewünscht. Dennoch bleibt die Integration indianischer Religiosität in ein darübergeschichtetes Christentum eine Aufgabe, deren Lösung der ideellen Demütigung nach 500 Jahren vielleicht ein Ende bereiten könnte. Beispielgebend kann dabei die Virgen de Guadalupe sein, von der L. Boff sagt:[28]

„There is a lesson to be learned, namely, that it is possible to be fully Aztec and Christian at the same time. The Virgin-Mother demonstrated this . . . Only then will we have an evangelization characterized by liberation, which permits the growth of an Amerindian Catholic Church in our continent."

Um dies zu erreichen, sind jedoch auch einige Korrekturen des indianischen Christentums notwendig:[29] Gott müßte mehr als bisher als gütiger Vater in das religiöse Bewußtsein gehoben werden; zwar glaubt man an ihn, aber er bleibt allzuoft in der Ferne, so daß Hilfe zur Bewältigung des Lebens in der Zuflucht bei den Heiligen oder in magischen Praktiken gesucht wird. Genauso ist das Bild vom Leidenschristus zu revidieren, zumal die Imitatio seines Leidens während der Semana Santa bis zur extremen Nachahmung und Selbstkasteiung führt.[30] Die darin zutagetretende einseitige Sicht Christi führt oft zu einem magischen Ritualismus der Kreuzesverehrung, so daß die Heilsbedeutung der Auferstehung kaum mehr gesehen wird. Eine weitere Aufgabe besteht darin, jene synkretistischen Formen des indianischen Christentums, die eher versklavend als erlösend wirken, durch

---

[24] Zur Motivation, die der Abfassung von Duráns Historia de las Indias de Nueva España zugrundeliegt, vgl. *T. Todorov*, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt 1985, bes. 240–245.

[25] Zu de Landas Relacion de las Cosas de Yucatán siehe *B. Hermanns/H. J. Probst*, Bericht über die Dinge von Yucatán (1572), in: *Ch. Rätsch* (Hg.), Chactun – Die Götter der Maya. Quellentexte, Darstellung und Wörterbuch, Köln 1986, 175–211, hier 209–211.

[26] Die Geldgier der Eroberer ist ein Thema, das in religiösen Festen mehrfach aufgegriffen wird, vgl. etwa *M. Harris*, Indigenismo y Catolicidad. Folk Dramatizations of Evangelism and Conquest in Central Mexico, in: JAAR 58 (1990) 55–69, hier 59f, der anläßlich des Festes des hl. Franziskus in einem Ort in der Sierra de Puebla die Aufführung von La Danza de los Santiagos beschreibt; in diesem Tanzspiel verlangen die pilatos (= conquistadores) Geld, das sie kniend wie eine Hostie zum Mund führen. – Zur Verknüpfung Gold und Gott bei den Eroberern, vgl. auch *G. Gutierréz*, Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de las Casas, Freiburg 1990, 138ff.

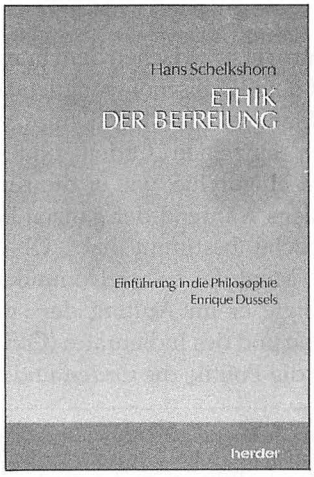
[27] Vgl. dazu auch *A. Wagua*, Heutige Folgen der europäischen Invasion in Amerika. Aus der Sicht der Ureinwohner, in: Conc 26 (1990) 477–483, hier 479f.

[28] *Boff*, Gospel 45.

[29] Vgl. dazu auch *Nebel*, Religion 349ff.

[30] Neben Selbstgeißelung ist das Durchstechen von Ohrläppchen oder der Zungenspitze zu beobachten, wobei diese Praktiken der Kasteiung schon in der aztekischen Religion (vgl. *W. Krickeberg*, Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas, in: *W. Krickeberg* u. a., Die Religionen des alten Amerika, Stuttgart 1961, 1–89, hier 48f, 56f) bezeugt sind.

religiöse Bildung zu beseitigen. Dann kann das Christentum auch den Indianern jene Würde und Wertschätzung geben, die das säkulare Mexiko aus Nationalstolz den präkolumbianischen Kulturen längst entgegenbringt. Denn die Kluft zwischen der Hochschätzung des untergegangenen Aztekenreiches und der Erniedrigung von deren Nachkommen ist noch immer unübersehbar.



Hans Schelkshorn

Ethik der Befreiung

Einführung in die Philosophie
Enrique Dussels

Die Philosophie Lateinamerikas ging in den letzten Jahren radikaler als bisher auf die spezifischen Probleme der Menschen ein. Neben kulturellen Problemen drängten vor allem ethische Fragen in den Vordergrund, die sich wieder um den Begriff der „Befreiung" sammelten. Enrique Dussels „Ethik der Befreiung" gehört dabei zu den originellsten Beiträgen auf diesem Gebiet. Der Autor konfrontiert seine Perspektiven mit der europäischen Geistesgeschichte. Somit kommt diesem Buch auch für die Befreiungsbewegungen in Mittel- und Osteuropa Bedeutung zu.

172 Seiten
Paperback
öS 198,–
DM 28,80
ISBN 3-210-25141-X

herder

NIKOLAUS KLEIN

Die Verehrung der Virgen von Guadalupe

Die Entstehungsgeschichte des bedeutendsten mexikanischen Wallfahrtsortes „Unsere liebe Frau von Guadalupe" (durch das Bevölkerungswachstum bereits innerhalb der Stadt Mexiko gelegen), ist ein Beispiel gelungener Inkulturation. Sie ist das Ergebnis einer Auseinandersetzung zwischen Religion der Indios und der spanischen Kirche. Bis heute hat die Wallfahrt nach Guadalupe einen befreiungstheologischen Gehalt. – Der Verfasser ist Jesuit und Chefredakteur der in Zürich erscheinenden Zeitschrift „Orientierung". (Redaktion)

Die ältesten bekannten und amtlichen Dokumente über die Verehrung der „Nuestra Virgen de Guadalupe" und über die Wallfahrt zu ihrem Heiligtum in Tepeyac, einem Hügel ungefähr zehn Kilometer nördlich von der Stadt Mexiko/Tenochtitlan, sind die Akten einer Voruntersuchung (información) aus dem Jahre 1556, die der damalige Erzbischof Fray Alonso de Montúfar OP (1498–1573) gegen den Provinzial der Franziskaner in Mexiko Fray Francisco de Bustamante (1485–1562) durchführen ließ.[1] Der Anlaß für diese Untersuchung war der Skandal, den Fray Francisco de Bustamante mit seiner Predigt zum Fest der Geburt Mariens (am 8. September 1556) bei seinen Zuhörern (u. a. auch dem Vizekönig und seinem Verwaltungsstab) verursacht hatte. In dieser Predigt kritisierte er die Gewohnheit der kreolischen Bevölkerung Neu-Spaniens, zur Virgen von Guadalupe zu wallfahren und ihrem dort aufgestellten, von einem Indio gemalten Bild („está allí pintada de un indio") Wunder zuzuschreiben, wie es der Erzbischof bei der Einweihung des Gnadenbildes 1555 in seiner Predigt getan habe. Diese Wallfahrt zu unterstützen, so wurde Fray Francisco de Bustamante von einer Reihe von Zeugen durchgehend wortgleich wiedergegeben, verwirre den christlichen Glauben der Indios. Denn von Anfang an hätten die Missionare bei ihrer Katechese den Indios dargelegt, daß Christen nicht an Bilder glauben, sondern nur an Gott.

Diese Kontroverse zwischen dem Franziskaner und dem Erzbischof war zuerst einmal ein Element im Machtkampf zwischen den einzelnen Orden und der kirchlichen Hierarchie, wie er die Kirche Neu-Spaniens während der ganzen kolonialen Epoche bestimmt hat:[2] Obwohl Alonso de Montúfar selber Dominikaner war, verfolgte er im Auftrag der spanischen Krone und des Indienrates (Consejo de Indias) die Politik, die Orden und ihre

[1] Forschungsberichte und Bibliographien: *P. Borges*, Historiografía de la evangelización hispanoamericana, in: *V. Vazquez de Pradat, I. Olabarri*, Hg., Balance de la Historiografía sobre Iberoamérica. Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1989, S. 187–219; *K. Maynard*, Popular Religion, in: *H. E. Hinds, Ch. M. Tatum*, Hg., Handbook of Latin American Popular Culture. Greenwood Press, Westport/Conn. 1985, S. 38–79; *F. P. Bowser*, The Church in Colonial Middle America: ‚Non Fecit Taliter Omni Nationi', in: Latin American Research Review 25 (1990) S. 137–156. Die wichtigsten Dokumente zur Geschichte der Wallfahrt zur Virgen de Guadalupe sind gesammelt in: *E. de La Torre Villar, R. Navarro de Anda*, Hg., Testimonios históricos guadalupanos. Fondo de Cultura Económica, México/D. F. 1982; zur Voruntersuchung gegen Fray Francisco de Bustamante vgl. hier, S. 36–141; die zitierten Zeugenaussagen vgl. S. 54, 58, 63.

[2] *A. Alcalá Alvarado*, Hg., Historia general de la iglesia en América Latina, Vol. V: México. Sígueme, Salamanca 1984, S. 17–164.

Missionen der bischöflichen Jurisdiktion zu unterwerfen. Hinter dieser Auseinandersetzung zwischen dem Franziskaner-Provinzial und dem Erzbischof von Mexiko verbargen sich darüber hinausgehende unterschiedliche kulturelle und theologische Optionen. Die erste Generation der Missionare wie auch der unmittelbare Vorgänger Montúfars (und erste Bischof bzw. Erzbischof von Mexiko) Fray Juan de Zumárraga OFM (wahrscheinlich 1475 geboren und 1548 gestorben, seit 1528 Bischof von Mexiko) waren noch von der sich auf Erasmus von Rotterdam berufenden Reformbewegung in Spanien geprägt.[3] Die damit gegebene skeptische Haltung gegenüber einer christlichen Bilderverehrung verband sich mit einer apokalyptisch angespannten Naherwartung[4] der ersten Missionare, die durch den Enthusiasmus bestärkt wurde, mit dem die Indios nach der Einschätzung der Missionare den christlichen Glauben angenommen haben. Die Missionsmethode sollte deshalb jede Gelegenheit einer Identifizierung von vorchristlichen, von den Missionaren als Aberglaube bezeichneten Bräuchen mit christlicher Praxis ausschließen. 1576 hat Fray Bernardino de Sahagún (ca. 1499–1590) ausdrücklich die Kritik seines Mitbruders Francisco de Bustamante noch einmal deutlich wiederholt. Er führte dazu aus,[5] daß die Verehrung der Virgen de Guadalupe „eine Erfindung des Teufels" („invención satánica") sei, denn die Indios würden nicht nur nach Tepeyac wallfahrten, weil dort vor der Zeit ihrer Bekehrung ein alter aztekischer Kultort der Muttergöttin Tonantzin gewesen sei, sondern sie würden außerdem die dort von den Christen verehrte Virgen de Guadalupe als ihre alte Göttin verehren, sei doch das Nahua-Wort für „Jungfrau" und „Muttergöttin" (Tonantzin) das gleiche.

Im Unterschied dazu setzte Alonso de Montúfar auf die Gegenposition: er knüpfte an den traditionellen Kultort an, und er akzeptierte die Identität der Namen, nahm also eine mögliche Verwechslung oder Substitution der Virgen de Guadalupe mit der früheren Muttergöttin in Kauf. Seine Haltung war der Ausdruck einer neuen Option, so weit wie möglich Bilder in der Verkündigung einzusetzen, verbunden mit der Gewißheit und auch dem Willen, sie unter Kontrolle zu haben.[6] Dazu wurde unter seinem Vorsitz auf dem ersten Provinzialkonzil von Mexiko (1555) eine ganze Reihe von Maßnahmen beschlossen, welche die Herstellung und den Gebrauch von Kultbildern bis zu formalen Vorschriften für die Darstellung selbst regeln sollten.[7] Die Errichtung eines Inquisitionsgerichtes 1571 für Neu-Spanien ermöglichte es der Kirche und den Vizekönigen, die beschlossenen Normen

---

3 Vgl. *M. Bataillon*, Érasme et l'Éspagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle. (Bibliothèque de l'École des études hispaniques, 21). Paris 1937, S. 35 ff.

4 *R. Ricard*, La „conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les Méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523–24 à 1572. (Travaux et mémoires de l'Institut d'éthnologie de l'Université de Paris, 20). Institut d'Ethnologie, Paris 1933; *G. Baudot*, Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine. (1520–1569). Privat, Toulouse 1976.

5 Als Anhang „Adición sobre supersticiones" aus dem Jahr 1576 im 9. Buch seiner „Historia general de las cosas de Nueva España", vgl. dazu *E. de La Torre Villar, R. Navarro de Anda*, S. 142 ff.

6 Die Geschichte der „Kolonisierung der Vorstellungskraft", d. h. der durch Kunst und Ästhetik vermittelten Wahrnehmung der Lebenswelt ist durch die Studien von Serge Gruzinski erschlossen worden. In diesem Zusammenhang geht er auch auf die „Bildpolitik" und die pastorale Option von Erzbischof Alonso de Montúfar ein: La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe–XVIIIe siècle. Gallimard, Paris 1988, bes. S 247–255; La guerre des images de Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492–2019). Fayard, Paris 1990, bes. S. 149–184, 192f, 202–241.

7 Vgl. *E. Dussel*, El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504–1620. CRT, México/D. F. 1979, S. 225–230; *W. Henkel*, Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I. Mexiko 1555–1897. (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen). Paderborn 1984, S. 62–78.

durchzusetzen. Bis zu den Unabhängigkeitskriegen haben die entsprechenden Kirchenbeamten (calificadores) diese Zensur über die bildende Kunst ausgeübt. Dieser Wille zur Kontrolle von Alonso de Montúfar macht deutlich, daß es ihm nicht darum ging, zwei verschiedene Kulturen in eine dialogisch-produktive Beziehung zu setzen, sondern mit Hilfe von approbierten und überwachten Wallfahrtsorten und den dort gefeierten Liturgien eine Homogenisierung der Bevölkerung zu erreichen.

1648 veröffentlichte der Priester und Lizenziat Miguel Sánchez (1606–1674) sein Buch „Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Cuidad de México" („Das Bild der Jungfrau Maria, der Muttergottes von Guadalupe, die auf wunderbare Weise in der Stadt Mexiko erschienen ist"):[8] Damit erschien zum ersten Mal und beinahe hundert Jahre nach dem Konflikt zwischen Fray Francisco de Bustamante und Erzbischof Alonso de Montúfar die bis heute als kanonisch geltende Legende über die „wunderbare Entstehung" des Bildes der Virgen de Guadalupe. Im darauffolgenden Jahre veröffentlichte der Kaplan am Wallfahrtsort von Guadalupe Luis Lasso de la Vega (ca. 1600–1660) eine Fassung der Legende in Nahuatl.[9]

Was Luis Lasso de la Vega in einem Huldigungsbrief an Miguel Sánchez 1648 feststellte, nämlich, daß es Sánchez gelungen sei, das „zu entziffern", was ihm und allen Verehrern der Virgen de Guadalupe „bislang zwar sichtbar aber unerkannt vor Augen stand", überrascht auch heute noch jeden Leser seines Buches: Sánchez gelingt es, in der Beschreibung des Bildes dessen Entstehung zu vergegenwärtigen, indem er das Gemälde in seinen bildlichen Details und Elementen als von Johannes in seiner Vision (Offb 12) vorweggenommen identifiziert. D. h. jedem Vers von Kapitel 12 der Apokalypse entspricht in der Interpretation von Sánchez ein Detail bzw. ein Element des Gnadenbildes. In diesen theologischen Rahmen hineingestellt erzählt Sánchez die Geschichte von der „wunderbaren Erscheinung" der Virgen und der „wunderbaren Entstehung" ihres Bildes.

Die von Sánchez berichtete Legende über die Entstehung des Bildes lautet zusammengefaßt so:[10] In den ersten Tagen des Dezember 1531, zehn Jahre nach der Niederlage von Tenochtitlan, d. h. der Stadt Mexiko, erscheint die Jungfrau Maria auf

---

8 Text in *E. de La Torre Villar, R. Navarro de Anda*, S. 152–281.

9 Text in *E. de La Torre Villar, R. Navarro de Anda*, S. 282–308. Bis heute ist umstritten, ob der von L. Lasso de La Vega veröffentlichte Text (nach seinen Anfangsworten als „Huei Tlamahuizoltica" zitiert) auf eine Vorlage zurückgeht. Primo Feliciano Velázquez, der 1926 die erste vollständige zweisprachige Edition von L. Lasso de La Vega vorgelegt hat, behauptet, daß die Legende in der Fassung von L. Lasso de La Vega auf einer Vorlage, dem sog. „Nican Mopohua" (vgl. den Text in *E. de La Torre Villar, R. Navarro de Anda*, S. 26–35) beruht, die von ihm aufgrund von Beobachtungen am Text und von Aussagen von Lorenzo Boturini Benaducci (1702–1755) Antonio Valeriano (1531–1605) zugeschrieben wird. W. B. Taylor faßt den neuesten Forschungsstand dazu zusammen (The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian devotion, in: American Ethnologist 14 [1987] S. 9.–33, bes. Anm. 2).

10 Clodomiro L. Siller hat in seinem Kommentar zur Erscheinungslegende auf der Basis des Nahua-Textes (d. h. des „Nican Mopohua") die darin enthaltene Bilderwelt in ihren theologischen und politisch-sozialen Implikationen erschlossen (vgl. Flor y canto del Tepeyac. Amata, Vol. 2. Ed. Servir, México/ D. F. 1981; *Ders.*, El metodo teologico guadalupano, in: Christus, September 1991, S. 37–41). Sein Kommentar bleibt zum Verständnis der Legende unerläßlich und gab mir den Anstoß, mich in diesem Text weniger auf den Inhalt als auf die politische und theologische Funktion der Legende zu konzentrieren. Die in der Legende implizierten Kommunikationsprozesse beschreibt strukturanalytisch I. Estrada (Notre Dame de Guadeloupe, expression du processus de métissage au Mexique, in: Social Compass 33 [1986] S. 23–55).

dem Hügel Tepeyac dem Indio Juan Diego. Sie spricht mit ihm in seiner Muttersprache Nahuatl, bittet ihn, der auf dem Wege in die Stadt ist, um dort die Predigt zu hören, stattdessen Bischof Juan de Zumárraga aufzusuchen. Juan Diego solle diesem ihren Wunsch mitteilen, er möge auf dem Hügel von Tepeyac zu ihren Ehren ein Gotteshaus bauen, damit sie dort Fürsprecherin der elenden und armen Indios sein kann. Zweimal spricht Juan Diego mit dem Bischof, aber es gelingt ihm nicht, den Bischof von der Erscheinung der Jungfrau und von ihrem Auftrag an ihn zu überzeugen. Schließlich verlangt der Bischof von ihm ein Zeichen, das die Wahrheit seiner Aussage bestätigen kann. Obwohl Juan Diego in großer Sorge über seinen todkranken Onkel Juan Bernardino ist und für ihn einen Priester suchen will, ist er auf Bitten der Jungfrau ein drittes Mal bereit, dem Bischof ihren Wunsch vorzutragen. Dazu fordert sie ihn aber auf, die auf dem Hügel von Tepeyac, wo sonst nur Wüstenpflanzen wachsen, plötzlich erblühten Rosen zu sammeln und dem Bischof zu bringen. Juan Diego füllt seinen Umhang mit Rosen, und zum Bischof zugelassen möchte er die Rosen vor die Füße des Bischofs schütten. Als er dazu seinen Umhang öffnet, erscheint darauf das Bild der Jungfrau. Juan de Zumárraga erkennt darin ein Wunder, und er erfüllt den Wunsch der Jungfrau, an dem Ort, wo sie dem armen Indio erschienen ist, ein Gotteshaus zu ihren Ehren zu bauen. Juan Diego findet seinen todkranken Onkel bei seiner Rückkehr genesen vor.

Daß die von Miguel Sánchez und Luis Lasso de la Vega veröffentlichte Geschichte der Entstehung des Gnadenbildes sehr schnell rezipiert wurde – 1666 wurde eine kirchliche Untersuchung darüber mit dem Ergebnis abgeschlossen, daß die von den beiden Klerikern veröffentlichte Darstellung den von altersher bezeugten Traditionen entspricht – hatte sicher auch zeitgeschichtliche Gründe: Einmal bezeugt die Erscheinungsgeschichte die Überlegenheit der Virgen de Guadalupe über die in der Stadt Mexiko verehrte Virgen de los Remedios, dann bedeutete das „außergewöhnliche Wunder" von Tepeyac eine Auszeichnung der Kreolen und der Mestizen als „der Nation" Mexikos im Unterschied zu den in Spanien geborenen Bewohnern.[11] Als der Dominikaner Fray Servando Teresa de Mier (1773–1827) in einer Predigt 1794 den „kreolischen Charakter" der Virgen von Guadalupe ausdrücklich hervorhebt, indem er ihre Verehrung auf die Predigt des Apostels Thomas bei den Indios vor seiner Missionstätigkeit in Ostindien zurückführt, muß er auf Druck der Kolonialverwaltung, die darin eine Mißachtung des Mutterlandes sah, nach Spanien ins Exil.[12]

[11] Diese von S. Gruzinski (in La guerre des images, S. 189) als „protonationalistisch" bezeichnete Mentalität fällt zusammen mit dem Höhepunkt der Verfolgung der Marranen. Das große Autodafé vom 11. April 1649 markiert das Ende der jüdischen Gemeinde in Neu-Spanien; die Juden wurden entweder auf dem Scheiterhaufen verbrannt oder sie mußten ins Exil gehen (vgl. *St. M. Horder*, The Inquisition and the Crypto-Jewish Community in Colonial New Spain and New Mexico, in: *M. E. Perry, A. J. Cruz*, Hg., Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World. Univ. of California Press, Berkeley, u. a. 1991, S. 207–217.

[12] Text in *E. de La Torre Villar, R. Navarro de Anda*, S. 732–752. In den mexikanischen Unabhängigkeitskämpfen werden sowohl der Pfarrer Miguel Hidalgo (1753–1811) 1810 wie der Pfarrer José M. Morelos (1765–1815) 1813 die aufständischen Truppen unter dem Banner der Virgen de Guadalupe gegen die spanische Kolonialmacht („los cachupines") versammeln, während Servando T. de Mier in seiner, ebenfalls 1813 im Londoner Exil veröffentlichten „Historia de la Revolución de Nueva España" seine These von der Proto-Evangelisierung Mexikos durch den Apostel Thomas wiederholen wird. Zur Geschichte der Koinzidenz von mexikanischem Nationalbewußtsein und der Tradition von Guadalupe vgl. *J. Lafaye*, Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México. Fondo de Cultura Económica, México/D. F. ²1985, vor allem S. 102–132, 224–259, 350–355.

Die von Miguel Sánchez erzählte und in der Folge als normative Tradition rezipierte Legende konnte nicht nur als Geschichte der Mestizen und Kreolen in ihrem Gegensatz zur spanischen Kolonialmacht und ihren Verwaltungsbeamten in Mexiko verstanden werden. Indem sie als Geschichte des Indios Juan Diego mit der Virgen de Guadalupe erzählt wird, indem der Hügel von Tepeyac zum Ort der Erscheinung und zur Stätte des wahren christlichen Kultus erklärt wird und nicht die Kathedrale des spanisch sprechenden Erzbischofs im Zentrum der Hauptstadt, transportiert diese Legende noch einmal eine kritische Differenz zum Überlegenheitsbewußtsein der Mehrheit ihrer Rezipienten, das sie gegenüber der indianischen Kultur und ihren Trägern in Anspruch nahmen. Fundiert wird dies durch die strukturellen Beziehungen, die in der Darstellung von Miguel Sánchez zwischen seiner Deutung des Bildes auf dem Hintergrund von Offb 12 und der von ihm erzählten Legende bestehen. Wie das von den Besuchern in der Basilika von Guadalupe angeschaute Bild in der Vision des Johannes vorweggenommen wurde, d. h. in seiner Gestalt nicht auf Menschen zurückgeführt werden kann, so bestätigt die Legende ihrerseits auf narrative Weise, daß dieses Bild keinen menschlichen Urheber kennt. Mit dem Rückgriff auf Offb 12 ordnen sich außerdem die erzählten Ereignisse von 1531 in die Tradition des Christentums und der Kirche ein. Sie lassen dadurch für den nach Guadalupe pilgernden Christen die Ereignisse von 1555 und 1556 (Aufrichtung des Bildes durch Erzbischof Alonso de Montúfar und die Kontroverse mit Fray Francisco de Bustamante) als inexistent erscheinen, obwohl die theologische, kulturelle und kirchenpolitische Option des Erzbischofs erst die kirchliche Akzeptanz dieser Wallfahrt ermöglicht hatte. Montúfars integralistisches Kultur- und Kirchenverständnis ist so in der Folge gegen dessen Intentionen immer wieder subversiv durchbrochen worden. Dies macht den befreiungstheologischen Gehalt der Verehrung der Virgen von Guadalupe auch heute noch aus.

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

EUGEN BISER

Die kulturstiftende Kraft des Glaubens

Zur Geschichte eines dramatischen Verhältnisses

Der Verfasser, emeritierter Professor für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie und dzt. Leiter des Seniorenstudiums an der Universität München, stellt sich in den folgenden Ausführungen der Frage, ob bzw. inwieweit dem Christentum ein Kulturauftrag mit auf den Weg gegeben wurde, eine Frage, auf die es zu verschiedenen Zeiten verschiedene Antworten gab. Biser kommt zum Ergebnis, daß Kulturleistungen durchaus die Qualität von Glaubenszeugnissen zukommen kann. Erfolgt in unseren Tagen wieder eine Zuwendung zum Glaubenszeugnis der Kulturgeschichte, so eröffnen sich hoffnungsvolle Perspektiven. (Redaktion)

Nach vielen Anzeichen zu schließen, ist die gegenwärtige Kirchenkrise in erster Linie durch eine „Phasenverschiebung" verursacht, die sich daraus ergibt, daß die Lehraussage der Kirchenführung glaubensgeschichtlich hinter die ins mystische Zeitalter vorandrängende Glaubenserwartung des Kirchenvolks zurückfällt.[1] Inzwischen hat der dadurch entstandene Druck und Zug einen derartigen Grad erreicht, daß Risse und Sprünge nach Art jener auftreten, die der kirchliche Sprachgebrauch mit dem Begriff „Schisma" bezeichnet. Nur handelt es sich dabei um Diastasen, die – im Unterschied zu den bisherigen – quer verlaufen und als solche den Zusammenhalt des Ganzen und die Funktionalität der Lebensbezüge betreffen. Neben der Entfremdung zwischen Spitze und Basis springt in diesem Zusammenhang die wachsende Spannung zwischen Lehramt und Theologie in die Augen, der ein ähnliches Mißverhältnis zwischen ihr und dem Kirchenvolk entspricht.[2] Ein nicht weniger fatales Schisma besteht aber auch zwischen Kirche und Kunst. Wenn man die religiösen Aussagen in Werken wie *Reinhold Schneiders* „Winter in Wien", *Bernd Alois Zimmermanns* „Liturgische Aktion" und dem Ecce-homo-Zyklus von *Hans Fronius* mit dem Grad ihrer Akzeptanz vergleicht, könnte sich diesen Künstlern geradezu das Wort aus dem johanneischen Nikodemus-Gespräch auf die Lippen drängen:

> Wir reden, wovon wir wissen und bezeugen, was wir gesehen haben; doch ihr nehmt unser Zeugnis nicht an (Joh 3,11).

Doch ist dem Christentum überhaupt ein Kulturauftrag mit auf den Weg gegeben? Besteht seine Sendung nicht vielmehr darin, seine Botschaft im Sinne des ihr eingeschriebenen Kreuzes „quer" zu allen vorgegebenen Kulturgestalten zur Geltung zu bringen?

Und konnten sich jene Gewaltakte, in denen es sich der von ihm selbst geschaffenen Bilderwelt in bilderstürmerischen Aktionen entledigte, nicht mit wenigstens partiellem Recht auf das alttestamentliche Bilderverbot berufen?[3]

Doch die Frage muß noch wesentlicher, also beim Glauben selbst, ansetzen. Im Übergang dazu muß freilich zunächst mit einem kurzen Seitenblick die Funktion einer christlichen Kulturleistung bedacht

[1] Näheres dazu in meiner Untersuchung „Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit", Graz 1991, 168–177.
[2] A. a. O., 177–189.
[3] *Gerhard v. Rad*, Theologie des Alten Testaments II, München 1957, 211–218.

werden. Wenn der Sinn der profanen Kulturarbeit darin besteht, dem Menschen zur fortschreitenden Einbürgerung in die ihm als abweisende Übermacht entgegentretende Natur zu verhelfen, so bestimmt sich der Sinn des christlichen Kulturschaffens nahezu umgekehrt dazu. Seine Aufgabe besteht dann vornehmlich darin, ihn in der zunehmend seinem Lebensentwurf angestalteten Welt, in der ihm immer deutlicher das Ebenbild seiner selbst entgegentritt, nicht aufgehen zu lassen. Das wird dem christlichen Kulturakt in dem Maße gelingen, wie er Werke hervorbringt, die den Bann der Weltimmanenz brechen und die Unruhe zu Gott wachhalten. Doch wie wirkt sich der Glaube darauf aus?

Glaubenstheoretische Einstimmung

Die Suche nach der kulturstiftenden Fähigkeit des Glaubens muß mit einer Strukturerhellung einsetzen. Seinem christlichen Verständnis nach ist der Glaube fürs erste ein Initiationsgeschehen, das aus der Selbstmitteilung Gottes in seinem Offenbarungswort hervorgeht. Hier trennen sich dann allerdings die Wege der drei großen Offenbarungsreligionen, so sehr sie in der Grundüberzeugung von einer göttlichen Selbsterschließung einiggehen. Denn für den Islam erfolgt die Gottesoffenbarung im heiligen Text des Koran, für das Judentum in der Gesetzesproklamation vom Sinai und der Botschaft der Propheten; für den Christenglauben dagegen in der „Fleischwerdung" des ewigen Wortes, also im Reden und Schweigen, Handeln und Leiden, zumal aber in der Auferstehung und damit in der Gesamterscheinung Jesu. Damit aber tritt der Glaube von seinem Ursprung her in eine hermeneutische Perspektive.

Er ist, konkreter gesprochen, ein Interpretationsakt höchster Ordnung, ein Gott-Verstehen, das als solches Einweihung ins Gottesgeheimnis, Überschreitung der Wissensgrenze und Kenntnis der verborgenen Gottesweisheit (1Kor 2,7) besagt. Von ihm gilt somit, und nicht erst von der jenseitigen Gottschau, das aus prophetischen Wendungen hergeleitete Paulus-wort:

> Was kein Auge geschaut, kein Ohr vernommen und kein Menschenherz jemals empfunden hat, gewährte Gott denen, die ihn lieben (1Kor 2,9).

Aus der Sicht des subjektiven Rückbezugs heißt das: Wenn der Glaube als Verstehensakt zu gelten hat, ist mit ihm auch stets ein Gewinn an personaler Selbstaneignung verbunden; denn „verstehen" bedeutet von seiner sprachlichen Wurzel her „für etwas einstehen" und setzt als solches die Einnahme eines festen Standpunkts voraus. Mit diesem Kompetenzgewinn geht dann aber notwendig auch die Freisetzung kreativer Energien einher. Wer glaubt, gehört sich auch in dem Sinn wesentlicher an, daß er freier über seine Fähigkeiten und Kräfte verfügt. Ergänzt werden muß dieser Befund dann nur noch durch den Zusatzgedanken, daß der als Verstehensakt begriffene Glaube die religiöse Heteronomie in Richtung auf eine partnerschaftliche Verbundenheit überschreitet. Wer verstehend auf und in das Gottesgeheimnis „eingeht", steht seinem Gott nicht mehr als zitternder Knecht, sondern als liebender Freund gegenüber. Das könnte freilich nicht behauptet werden, wenn es nicht durch ein Schlüsselwort des johanneischen Jesus „vorgesagt" worden wäre:

> Nicht mehr Knechte nenne ich euch; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Freunde habe ich euch vielmehr genannt, weil ich euch alles gesagt habe, was mir von meinem Vater mitgeteilt worden ist (Joh 15,15).

Schließlich hat der Glaube aber auch als eine „Disclosure-Erfahrung" im Sinn einer vollständigeren *Seins- und Welterschließung* zu gelten. Denn der Glaubende sieht (nach Eph 1,18) die Dinge mit

„erleuchteten Herzensaugen". Das war für den im Ersten Weltkrieg unter tragischen Umständen gefallenen Jesuitentheologen *Pierre Rousselot* Anlaß, in einem denkwürdigen Traktat von den „Augen des Glaubens" zu sprechen. Wer glaubt, hat also nicht nur *mehr* vom Leben; ihm ist vielmehr auch der Blick für das welthaft Gegebene und Geschehene auf neue Weise geöffnet. Umfassender wurde diese gläubige Weltsicht wohl niemals ausgearbeitet als in dem als „Christliche Weltanschauung" konzipierten Lebenswerk Romano Guardinis, zu dem er sich durch den Ratschlag Max Schelers veranlaßt sah, die großen Werke der Weltliteratur vom christlichen Standpunkt aus zu würdigen und daraus Rückschlüsse auf die eigene Position zu ziehen. Mit seinem Lebenswerk förderte Guardini, wie sich nunmehr zeigt, eine Möglichkeit des Glaubens zutage, die prinzipiell für einen jeden gilt und deshalb als Wegmarke für alle Glaubensversuche in dieser Zeit anzusehen ist. Insofern kann dieses Lebenswerk dann aber auch als grundsätzliche Bejahung der Frage nach der Kulturfähigkeit und kulturstiftenden Effizienz des Glaubens gelesen werden.

Im historischen Prozeß stellte sich diese Bejahung jedoch ungleich dramatischer dar, da sie sich aus einer anfänglichen Negation herausarbeiten mußte, die ihrerseits zweifach bedingt war: Einmal durch den heidnischen – nach Paulus für die Kreuzesweisheit blinden (1 Kor 2,8) – Charakter der dem Urchristentum vorgegebenen Kulturszene; sodann aber auch – und wesentlicher noch – durch die Naherwartung, die mit der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi rechnete und insofern über keinen für ein kulturelles Engagement ausreichenden Zeitraum zu verfügen schien.

Zum Prozeß der Primär-Inkulturation

Das kulturelle Engagement war dem Christentum somit keineswegs „in die Wiege gelegt"; vielmehr war es die Folge einer nur gegen beträchtliche Hemmungen durchgesetzten Umorientierung. Am Anfang stand eher ein „Unbehagen an der Kultur" (Freud), das sich unmittelbar aus den weltkritischen Äußerungen der neutestamentlichen Schriften, den johanneischen ebenso wie den paulinischen, ergab. So mahnt der Erste Johannesbrief:

> Liebt die Welt nicht und was in ihr ist . . .! Denn alles, was in der Welt ist, ist Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens . . .; doch die Welt vergeht mit ihrer Lust (1 Joh 2,15ff).

Für ein distanziertes Verhältnis zur Welt plädiert, mit derselben eschatologischen Begründung, auch Paulus, wenn er im Ersten Korintherbrief betont:

> Ich sage euch, Brüder: Die Zeit drängt! Daher soll sich der Verheiratete so verhalten, als wäre er es nicht; wer weint, als weine er nicht; wer sich freut, als freue er sich nicht; wer kauft, als besitze er nicht; wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht: denn die Gestalt dieser Welt vergeht (1 Kor 7,29ff)[4].

Und hatte sich nicht Jesus selbst mit allem Nachdruck auf die Seite der Bedrückten und Bedrängten, also der im welthaften Sinn Untüchtigen und Unkundigen gestellt, wenn er in seinem Jubelruf bekannte:

> Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen dagegen geoffenbart hast; ja Vater, so hat es dir gefallen! (1 Lk 10,21)

Von da zieht sich in langer Tradition das Lob der „Unmündigen", gipfelnd in dem

[4] Verstärkend tritt bei Paulus ein kirchensoziologischer Grund hinzu, auf den er schon zu Beginn des Briefs mit dem Hinweis auf die Minderzahl von Gebildeten und Einflußreichen in der Gemeinde (1Kor 1,26ff) zu sprechen kommt, und der sich im unmittelbaren Anschluß daran glaubenstheoretisch, in seiner Absage an die „Weltweisheit" zugunsten der „Kreuzestorheit" (1Kor 2,6–16) spiegelt.

von Bernhard von Clairvaux geprägten Satz „Frommer Glaube meidet die Diskussion – Fides piorum credit, non discutit" – durch die ganze Glaubensgeschichte hindurch, um in ironischer Verfremdung noch in der Unterstellung Max Webers nachzuklingen, daß sich mit dem Glauben und erst recht mit jeder „positiven" Theologie die „Virtuosenleistung" des sacrificium intellectus verbinde. Dabei stützt sich diese Tradition auf die – freilich längst schon als nicht- und unpaulinische Interpolation erwiesene – Stelle des Zweiten Korintherbriefs, die Glaube und Unglaube in einer Weise zu Gegenwelten erklärt, daß den Gläubigen nur der Exodus aus der verlorenen Welt offensteht:

> Geht doch nicht mit den Ungläubigen zusammen unter dem gleichen Joch! Was haben denn Gerechtigkeit und Ungesetzlichkeit miteinander zu tun? Wie vertragen sich Licht und Finsternis? Was verbindet Christus mit Beliar? Was hat ein Glaubender mit einem Ungläubigen gemeinsam? (6,14ff)

Das spitzt sich bei Tertullian, dem streitbaren Verteidiger der christlichen Sache in der Frühpatristik, zu einer grundsätzlichen Absage an die philosophische Denkwelt zu:

> Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was der Häretiker mit dem Christen? Unsere Lehre stammt aus den Säulenhallen Salomons, der versicherte, daß man den Herrn in der Einfalt des Herzens suchen müsse. Mögen sie nur, wenn es ihnen paßt, ein stoisches oder platonisches oder auch dialektisches Christentum aufbringen! Wir aber brauchen seit Jesus Christus keine Forschung mehr, und keine Wissenschaft, seitdem das Evangelium verkündet wurde.

Wie kaum ein anderer blieb Tertullian dabei freilich „im Fallstrick" seiner eigenen Worte gefangen (Nietzsche). Denn deutlicher als mit dieser Absage hätte er seine Schulung durch die antike Rhetorik und insbesondere durch die von ihm verworfene „Dialektik" schwerlich bekunden können. Nicht umsonst baute sich schon zu seinen Lebzeiten in Alexandrien die erklärte Gegenposition zu der seinen auf. Gestützt auf einen philosophisch interpretierten Logosbegriff entwickelten hier der Laientheologe Klemens und sein genialer Nachfolger Origenes eine Theologie, die, wie das Augustin mit dem Bild der von den Juden beim Auszug aus Ägypten „entliehenen" goldenen und silbernen Gefäße verdeutlichte, bewußt die Denkformen der philosophischen Spekulation übernahm und in den Dienst der Schriftauslegung stellte. Von Akten einer formellen „Inkulturation" kann jedoch bei ihnen so wenig wie bei den Denkern der Folgezeit die Rede sein. Bei aller Bereitschaft zur intellektuellen „Einwurzelung" in der hellenistischen Denkwelt blieb es bei der grundsätzlichen Distanz.

Eine hinreichende Erklärung bietet dafür wohl nur die von Karl Löwith herausgearbeitete Geschichtstheorie Augustins.[5] Im Bruch mit der antiken Vorstellung von einem zyklischen Weltenlauf hatte er, so Löwith, erstmals ein konsequent lineares Geschichtsbild entworfen, wie es den biblischen Daten entsprach. Bei dem Versuch, ein Modell zur epochalen Gliederung zu finden, griff er einmal auf das Sechs-Tage-Werk des biblischen Schöpfungsberichts, dann aber auch auf das Modell des menschlichen Lebenslaufs zurück, beide Male mit negativen Folgen für die Frage nach möglichen Kulturleistungen. Denn im ersten Fall war ein geschichtlicher Fortschritt schon deshalb ausgeschlossen, weil nach der göttlichen Innovation in Gestalt der Menschwerdung Christi nichts auch nur annähernd Vergleichbares mehr geschehen konnte. So konnte sich Augustin noch nicht einmal zu einer positiven Bewertung der Konstantinischen Ära verste-

[5] *K. Löwith*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie (Sämtliche Schriften 2). Stuttgart 1983, 173–187.

hen. Denkbar war ein geschichtlicher Fortschritt (progressus) allenfalls im Sinn der „Pilgerschaft" (peregrinatio) des Gottesvolkes, verstanden als „fortschreitende" Annäherung an sein eschatologisches Endziel. Doch führte auch im zweiten Fall das an den menschlichen Altersstufen abgelesene Geschichtsbild zu einer pessimistischen Einschätzung der Spätzeit. Als das Greisenalter der Welt (senectus mundi) begriffen, ist die bis zum Weltende währende Epoche nach augustinischem Verständnis durch Schwäche und Verfallserscheinungen gekennzeichnet, so daß von ihr höchstens Niedergänge und Katastrophen, aber keine positiven Hervorbringungen zu erwarten sind.[6]

Der Schritt zur konstruktiven Bewertung des Verhältnisses von Christentum und Kultur war offensichtlich an zwei Voraussetzungen gebunden: Einmal an die Verdrängung des Gedankens von der alternden Welt durch ein jugendliches Lebensgefühl, wie es sich dann, nach einigen Vorklängen im Mittelalter, vor allem im Bewußtsein der Renaissance und des Humanismus Bahn brach; sodann – und vor allem – an die Einsicht in die tatsächliche Wechselbeziehung von Welt- und Glaubensgeschichte. Als Protagonist dieses heilsgeschichtlichen Verständnisses der Weltgeschichte hat nach den Erkenntnissen Löwiths der kalabrische Abt Joachim von Fiore zu gelten. Ausgehend vom Mysterium der Trinität unterscheidet er in grandiosem Durchblick drei Weltzeitalter, die er im Sinn seiner prophetisch-mystischen Methode geistvoll charakterisiert. Danach steht das erste, das Zeitalter des Vaters, im Zeichen des Gesetzes, der Knechtschaft und der Furcht. Demgegenüber steht das zweite, das Zeitalter des Sohnes, im Zeichen der Gnade, der Pietät und des Glaubens; das in seiner – Joachims – Gegenwart anhebende Zeitalter des Geistes dagegen im Zeichen der Gnadenfülle, der Freiheit und der Liebe. Dem Zustand der Plagen, die im ersten Zeitalter herrschen, entspricht die Wissenschaft, dem Zustand der Aktion, die das Antlitz der Folgezeit bestimmt, die Weisheit und dem kontemplativen Status im dritten und krönenden Zeitalter die Fülle des Wissens. Die Epoche des Kindes – die erste – ist die des Sternenlichts, die Zeit der Jünglinge – die zweite – die der Morgenröte und die dritte, die Stunde der Greise die der vollen Tageshelle. Die Frühzeit des Vaters bringt Nesseln, Halme und Wasser, die Hoch-Zeit des Sohnes Rosen, Ähren und Wein, und die Endzeit des Geistes Lilien, Weizen und Öl.

Mit der noch offenen Frage nach dem Welt- und Heilsgeschichte verklammernden Prinzip befaßt sich nach Löwith erst Bossuet, der dieses Prinzip im Vorsehungsgedanken gegeben sah.[8] Danach brachte es die über und in allem waltende Vorsehung Gottes dahin, daß die Weltreiche, wie dies schon Eusebius und Leo der Große für das Imperium Romanum behauptet hatten, unwissentlich der christlichen Sache dienten. Durch diesen – hochtheologischen und spirituellen – Ansatz kommt in das Wechselspiel der geschichtlichen Ereignisse eine innere Kontinuität, die von dem im Weltgeschehen durchgeführten Heilsplan Gottes herrührt. So gesehen liegt der seltsamen „Mischung von Zufall und Schickung eine planvolle Ordnung zugrunde, wobei das Endziel schon in den entferntesten Ursachen vorbereitet ist", auch wenn dies in der Regel „den Agenten der Geschichte selbst unbe-

[6] Noch in der dichterischen Geschichtsschau Hölderlins ist ein Nachklang dieser pessimistischen Einschätzung zu vernehmen, besonders in seinen späten Christushymnen (Patmos, Der Einzige), wobei als kritische Vermittlung vor allem Schillers Gedicht „Die Götter Griechenlands" in Betracht zu ziehen ist.

[7] *Löwith*, a. a. O., 158–172.

[8] A. a. O., 150–158.

kannt" bleibt (Löwith). Indessen ist das damit im Grunde der Geschichte entdeckte Gesetz nicht wie man annehmen könnte, der Fortschritt, sondern – das Kreuz; denn das Leben Jesu, auf das der gesamte Geschichtsgang nach Bossuet hinführte, stand nicht im Zeichen des Erfolgs, sondern der Enttäuschung und Verlassenheit:

> Jesus Christus stirbt, ohne Dankbarkeit bei denen zu finden, die er dazu verpflichtet hatte, ohne Treue bei seinen Freunden, ohne Gerechtigkeit bei seinen Richtern. Seine Unschuld, obwohl anerkannt, rettet ihn nicht; selbst sein Vater, auf den er alle Hoffnung gesetzt hatte, entzieht ihm alle Erweise seines Schutzes. So wird der Gerechte seinen Feinden ausgeliefert, und er stirbt, verlassen von Gott und den Menschen.

Wenn der Welt damit, wie Bossuet sich ausdrückt, eine Tugend zum Vorbild gegeben wurde, die „nichts besitzt und nichts erwartet", ist das Walten der Vorsehung eher noch dort zu ersehen, wo nichts dafür zu sprechen scheint, als in den Erweisen ihrer Macht und Weisheit. Dieser erst von der Geschichtstheologie Gertrud von le Forts eingeholte Gedanke beweist aber mehr, als eine triumphalistische Konzeption es je vermöchte, daß bei Bossuet das Modell der Kompenetration – und Kooperation – an die Stelle des augustinischen Konzepts der bloßen Koexistenz der beiden „Reiche" trat. Ohne daß es den „Agenten der Geschichte" zu Bewußtsein kommt, arbeiten sie der christlichen Sache in die Hand. Das heißt dann aber auch umgekehrt, daß diese weit mehr, als dem Spiel der Erscheinungen zu entnehmen ist, dem Profanbereich zugute kommt. Wenn man Bossuets Einsicht in das „Gesetz des Evangeliums", das Kreuz, hinzunimmt, wird man sogar folgern können, daß der Einfluß gerade dort am stärksten ist, wo die christliche Sache im Aspekt der Verlorenheit erscheint. In der Gemengelage der welthaften Gegebenheiten wird sie dann von diesen geradezu überwuchert; denn die „Sache Christi liegt" nach dem berühmten Gebetswort John Henry Newmans „wie im Todeskampf". Ist unter diesen Umständen aber die Suche nach Kulturleistungen, denen die Qualität von Glaubenszeugnissen zukommt, überhaupt noch sinnvoll?

Das kulturelle Glaubenszeugnis

Die Suche nach Kulturleistungen als Glaubenszeugnissen ist sinnvoll, sofern man sich nur mit dem Fortgang des Newman-Wortes daran erinnert, daß das Erliegen der christlichen Sache die Bedingung ihres fruchtbaren „Aufgangs" ist. Newman spricht eben nicht nur vom „Todeskampf der Sache Christi", sondern auch davon, daß *dennoch* Christus „nie mächtiger durch die Erdenzeit schritt" als gerade jetzt. Tatsächlich kann man das Schicksal der religiösen Ideen in der nach Bossuet anbrechenden Zeit der Aufklärung und Säkularisierung als eine fortwährende Leidensgeschichte mit unverhofftem Ausgang sehen; denn in der Deformation, die das christliche Ideengut in der Folge – oft bis zur Unkenntlichkeit – erleidet, gewinnt es eine Einflußbreite, die es in seinem angestammten Geltungsraum niemals erlangt hätte.[9] Im Unterschied dazu war es in den Jahrhunderten zuvor, also in der christlichen Antike, im Mittelalter und dann nochmals in dem vom Barock geprägten Versuch einer Wiederherstellung der christlichen Einheitskultur der seiner Kreativität bewußte Glaube, der das kulturelle Leben bestimmte und beflügelte. Was in diesem bis tief in die Neuzeit währenden Zeitraum entstand, ist bis auf wenige Ausnahmen wie dem Tristan-Epos ohne die inspirative Kraft des Glaubens nicht zu denken.

---

[9] Zum folgenden mein Beitrag „Das Schicksal der religiösen Ideen im Säkularisierungsprozeß", in: Stimmen der Zeit 207 (1989), 697–709.

Anders verhält es sich freilich mit der bis in die Gegenwart heraufreichenden Folgezeit, vor allem angesichts der Tatsache, daß die christlichen Prinzipien von ihrem Gang ergriffen und mit in den Säkularisierungsprozeß hineingerissen wurden. Dabei erfuhren sie eine mehr oder weniger verzerrende Umwidmung, gleichviel, ob sie ihre verbale Identität behielten oder nicht. So erlebte, um es am krassesten Beispiel zu verdeutlichen, der Schlüsselbegriff der Verkündigung Jesu, die Reich-Gottes-Idee, die selbst noch in ihrer Abwandlung zum Gedanken von einem dritten Reich der Freiheit und Gottesfreundschaft bei Joachim von Fiore vom Impuls des Ursprungs getragen war, in ihrer politischen Bedeutungsgeschichte eine Pervertierung, die das mit ihr angesagte Heil in das denkbar schlimmste Unheil verkehrte.[10] Kaum weniger folgenschwer gestaltete sich diese Umwidmung dann erst recht in den Fällen, in denen mit der Sache auch der Name verlorenging. Das veranschaulichte Löwith vor allem am Beispiel der Hoffnung, die, von ihrem endzeitlichen Erfüllungsziel abgekoppelt und auf innerweltliche Zielsetzungen zurückgenommen, nun in Gestalt der Fortschrittsidee zur Triebfeder des modernen Zivilisationsprozesses wurde, bis sie sich schließlich zum Selbstzweck erhoben, gegen sich selber kehrte und den Charakter eines weltweit gefürchteten „Verhängnisses" annahm. Indessen bilden diese beiden Extreme nur die negativen Grenzmarken eines weitgespannten Bedeutungsfeldes, innerhalb dessen auch positive Entwicklungen zu verzeichnen sind. Zwar minderte sich die in den Sog des Säkularisierungsprozesses geratene Freiheit zur Liberalität und die dem gleichen Schicksal verfallene Liebe zur Toleranz; doch wurden beide in dieser Umsetzung zu Gestaltprinzipien des menschlichen Zusammenlebens, die aus dem Kontext einer demokratischen Gesellschaftsordnung nicht mehr wegzudenken sind. Hier wie dort ging mit dem unbestreitbaren Sinnverlust, bezeichnend für eine ganze Reihe von vergleichbaren Fällen, eine Universalisierung einher, die den ursprünglichen Impuls auch dort noch wirksam werden ließ, wo der Glaube auf unüberwindliche Grenzen stößt. Aufgrund dieser Vorüberlegung ist nun aber der Blick für die in der Menschheits- und Christentumsgeschichte geschaffenen Glaubenszeugnisse definitiv frei.

Wenn von „Glaube" zunächst in einem weiteren Sinn gesprochen werden darf, wird dieser Blick auch die antike Vorgeschichte des Christentums einbeziehen müssen. Denn dort bestätigt sich erst recht die Annahme, daß die künstlerischen und literarischen Kulturleistungen, angefangen von den ägyptischen Tempel- und Pyramidenbauten, der griechischen Skulptur, dem Gilgamesch-Epos und den homerischen Dichtungen bis hin zu den Werken der großen Tragiker der religiösen Sehnsucht, wenn nicht geradezu der altorientalischen und griechischen Religiosität entstammen. Erst recht gilt das von den altchristlichen Mosaikzyklen, den mittelalterlichen Domen, dem Parzival-Epos und der Divina commedia, die, wie insbesondere auch die Gipfelwerke der Musikgeschichte, beginnend mit Bachs Motetten und Passionsmusiken, Händels „Messias", Beethovens Missa solemnis, und den „religiösen Momenten" in den Werken Schuberts, bis hin zu den herausragenden Tonschöpfungen dieses Jahr-

[10] Als Markstein dieser Sinnverkehrung hat der Satz aus *Kants* Schrift „Zum ewigen Frieden" (von 1795) zu gelten, der die Mahnung der Bergpredigt „Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit" (Mt 6,33) in das Postulat abwandelt: „Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohltat des ewigen Friedens) von selbst zufallen."

hunderts wie Pfitzners „Palestrina", Hindemiths „Mathis der Maler", Franz Schmidts Oratorium „Das Buch mit den sieben Siegeln" und Alban Bergs „dem Andenken eines Engels" gewidmetem Violinkonzert der christlichen Glaubensvorstellung entstammen. Gleiches gilt aber auch, nur mit stärkerer Nuancierung, von Schlüsselwerken der neueren Literatur und Malerei wie von Brochs „Der Tod des Vergil", Faulkners „A Fable", le Forts „Schweißtuch der Veronika", Bergengruens „Am Himmel wie auf Erden" oder Schneiders „Winter in Wien" und ebenso Marcs „Tirol" (mit der nachträglich eingearbeiteten Madonnenfigur), von Beckmanns Argonauten-Triptychon und Chagalls „Engelsturz".

Der intuitive Zugang

In ihrer vollen Bedeutung werden diese Werke indessen erst dann erkennbar, wenn sie nach dem von ihnen erstatteten Glaubenszeugnis befragt werden. Ein Glaubenszeugnis spezifisch künstlerischer Art kann ihnen aber nur unter der Voraussetzung entnommen werden, daß der Künstler und Dichter über einen eigenen Zugang zum Welt- und Glaubensgeheimnis verfügt. Wenn die Suche danach auf festen Boden kommen soll, wird man sich dabei an dem biblischen Modell orientieren müssen, das im Entstehungsgrund der nachgestalteten Jesus-Worte vorliegt. Wie kam es zur Gestaltung dieser Redestücke, die vor allem im Johannesevangelium und in den Sendschreiben der Apokalypse enthalten sind? Die Apokalypse antwortet darauf mit der Eingangsvision, die in die Beauftragung des Verfassers durch den in überdimensionaler Größe erscheinenden Christus ausmündet. Da eine derartige Vision im Evangelium zu einer unerträglichen Verdoppelung geführt hätte, antwortete der Verfasser der Reflexionsteile mit der Einarbeitung einer Figur, die dem Tatbestand seiner Autorisierung, aber auch dem des „impliziten Lesers" nahekommt: mit der Figur des von Jesus geliebten Jüngers, der schon bei seinem ersten Auftauchen während der Verratsszene, ebenso aber auch bei seinem Auftritt unter dem Kreuz als der in das Lebens- und Sterbensgeheimnis Jesu Eingeweihte erscheint.[11]
Dem entsprechen im Bereich der Literatur und Kunst visionäre Erlebnisse, die insbesondere den Schlüsselwerken der christlichen Literatur und Theologie zugrundeliegen.

Dazu gehört schon die Damaskus-Vision des Apostels Paulus, die nach Christian Dietzfelbinger als der „Ursprung seiner Theologie" zu gelten hat.[12] Mitte und vermutlicher Ursprung der „Confessiones" Augustins ist die Ostia-Vision, die dem Schöpfer des Werkes, zusammen mit dem Durchblick durch die Ordnung der Welt, zweifellos auch den durch die eigene Lebensgeschichte vermittelte. Dante berichtet in seiner „Vita Nuova" (c. 42), daß er durch ein wunderbares Gesicht befähigt worden sei, von Beatrice zu sagen, „was noch nie von einer gesagt worden ist". Am Schluß seiner „Docta ignorantia" versichert Nikolaus von Kues, daß er in einer ihm vom „Vater der Lichter" gewährten Schau dazu geführt worden sei, das „Unbegreifliche auf überbegriffliche Weise" auszusagen. Im Prolog zu seinem „Proslogion" berichtet Anselm von Canterbury von einer nächtlichen Eingebung, der er die Idee zu seinem Gottesbeweis verdanke. Martin Luther verweist in seinen autobiographischen Äußerungen auf das „Turmerlebnis", das ihn zu seinem reformatorischen Glaubensverständnis geführt habe. Pascal wurde durch das Erlebnis seiner „Feuernacht" auf den Denkweg gebracht, der ihn zur Ausarbeitung seiner umfassenden Apologie des Christentums veranlaßte. Schleiermacher klagt Henriette Herz, daß er die ihm „im Kopfe liegenden Ideen" zur Fortführung seiner „Reden" solange nicht niederschreiben könne, als ihm die dafür erforderliche „Inspiration" fehle. Für Hamann hat das „Londoner Erlebnis" (von 1758) annähernd dieselbe Bedeutung. Für Kierkegaard bildet das österliche Erweckungserlebnis (von 1848) den inspiratorischen Anstoß zur Ausarbeitung seiner „Einübung im Christentum". Ebenso gehen Solowjews „Zwölf

[12] *Dietzfelbinger*, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 1989, 90–137.

Vorlesungen über das Gottmenschtum" (1877–1881) auf die Schau seiner „himmlischen Freundin", der göttlichen Sophia, zurück. Daß er von seinem „Zarathustra" in Form eines ausgesprochenen Inspirationserlebnisses „überfallen" worden sei, betont Nietzsche im Zarathustra-Kapitel seines „Ecce homo".

Weit seltener sind dagegen die Entsprechungen zur johanneischen Gestalt des Vorzugsjüngers, wenngleich auch dafür einige Belege angeführt werden können.

Dazu gehört schon die fiktive, von Rulan Mervin geschaffene Gestalt des „Gottesfreundes vom Oberland", der Leitfigur der spätmittelalterlichen Mystik. Und dazu zählen insbesondere die Geniusgestalten der deutschen Dichtung bei Goethe (Mignon, Euphorion, der Knabe Lenker), Eichendorff (die Figur des Erwin in „Ahnung und Gegenwart") und Thomas Mann (das Kind Echo im „Doktor Faustus"). Mit Vorbehalt sind in diesem Zusammenhang auch die „Schlüsselfiguren" in herausragenden Dichtungen und „Denkspielen" der Vergangenheit und Gegenwart zu nennen, angefangen von dem Wächter-Engel am Fuß des Läuterungsberges in der Dichtung Dantes über den den Eingang der Gotteswohnung bewachenden Verstandes-Geist bei Cusanus bis hin zu dem „hinter uns" stehenden Cherub in Kleists „Marionettentheater" und dem Türhüter in Kafkas Parabel „Vor dem Gesetz".[13] Schließlich sind bei Gertrud von le Fort die Titelfiguren zentraler Werke so angelegt, daß sie darunter gleichzeitig die zur angemessenen Rezeption verhelfende Schlüsselfunktion ausüben.[14]

Bewegende Direktiven

Sofern diese Zeugnisse als repräsentativ gelten können, liegt in den literarischen und künstlerischen Äußerungen religiöser Art tatsächlich ein Glaubenszeugnis im strengen Sinn des Wortes vor, so daß die Frage danach nicht nur legitim, sondern unter dem Gesichtspunkt der Glaubensvergewisserung geradezu unerläßlich ist. Unter diesem Gesichtspunkt antwortet die Katakombenmalerei in den Figuren des Jona, der Jünglinge im Feuerofen und des Guten Hirten mit dem Hinweis auf die Zentralposition der Auferstehung, die römische und ravennatische Mosaikkunst mit eindrucksvollen Darstellungen der Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten (San Clemente), dem erhöhten (Galla Placidia) und dem sakramentalen Christus (Baptisterium Neonianum), aber auch mit der Widerspiegelung heterodoxer Sehweisen (so der christologische Zyklus in Sant' Apollinare Nuovo), die Göttliche Komödie mit einer menschlichen Sicht der jenseitigen Läuterung und (in der Schlußszene) der göttlichen Selbstoffenbarung. Demgegenüber läßt sich die Bedeutung der vom religiösen Genius in der Neuzeit hervorgebrachten Werke am besten in Form von – offenen – Rückfragen klären. Wie hätte sich vermutlich, so ist dann zu fragen, die Geschichte der christlichen Konfessionen entwickelt, wenn der von Bach in seiner Motette „Jesu, meine Freude" vollzogene Rückgriff von der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf den paulinischen Gedanken der Neuschöpfung rezipiert worden wäre? Wäre sodann nicht auch von dem aus mystischer Versunkenheit hervorbrechenden „Et incarnatus est" im Credo von Beethovens Missa solemnis eine vergleichbare Wirkung zu erwarten gewesen; hätte nicht die Feuerbachsche Religionskritik entscheidend an Stoßkraft verloren, weil bei Berücksichtigung dieses Glaubenszeugnisses kein Anlaß bestanden hätte, das menschliche Interesse gegen den Gottesglauben auszuspielen?

Hätten des weiteren, um damit auf das Zeugnis der christlichen Dichtung einzugehen, die von le Fort und Bergengruen gebotenen Deutungen der Angst, ihre angemessene Würdigung vorausgesetzt, der theologischen Reflexion nicht klar machen

[13] *Wilhelm Emrich*, „Protest und Verheißung. Zur klassischen und modernen Dichtung", Bonn 1963, 15; 68–75; ferner *Martin Buber*, „Zwei Glaubensweisen", Zürich 1950, 169f.

[14] Dazu die abschließenden Ausführungen meiner Studie „Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts", Regensburg 1980, 232ff.

können, daß sie, die Angst, und nicht der Unglaube als der wirkliche Gegensatz des Glaubens zu gelten hat und daß sich die Glaubensverkündigung heute in erster Linie um Angstüberwindung mühen müßte? Hätte insbesondere auch eine theologische Rezeption – anstatt der tatsächlichen Anfeindung – des le Fortschen Romanwerks „Das Schweißtuch der Veronika" nicht verhindern können, daß das große – und hochaktuelle – Thema der Stellvertretung in der Einseitigkeit, wie es dann durch Dorothee Sölle geschah, in die theologische Diskussion eingeführt wurde? Und hätte schließlich eine einfühlsame Beschäftigung mit Schneiders „Winter in Wien" nicht die traditionelle Fundamentaltheologie von ihrer triumphalistischen Linie abbringen und zur Berücksichtigung vergeblicher und gescheiterter Glaubensversuche bewegen können, zu schweigen von dem gerade in diesem Werk wiederentdeckten Zusammenhang von Gebet und Glaube, ohne den die fundamentaltheologische und katechetische Hinführung auf die Dauer nicht auskommen wird?

Im Schatten neuer Entfremdung

Der Durchgang verfiele jedoch in eine illusionäre Endperspektive, wenn er nicht abschließend auf die in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts einsetzende Entfremdung einginge, die das Verhältnis von Glaube und Kultur bis in die Gegenwart hinein belastet. Wie so oft in der Christentumsgeschichte war der Prozeß theologisch verursacht: durch den Konflikt der romantischen Theologie mit der siegreich emporstrebenden Neuscholastik, der mit der Niederlage des universal denkenden Martin Deutinger auf der Münchner Gelehrtenversammlung (von 1863) zugunsten der restaurativen Denkweise entschieden wurde. Wie in einer Reprise wiederholte sich damals die schon im christlichen Altertum einsetzende Abtrennung des ästhetischen, des sozialen und des therapeutischen Bereichs im Interesse der Ausgestaltung einer strengen Systematik, zu der sich die unter den Druck der Philosophie und Wissenschaft geratenen Theologie veranlaßt sah. Dabei stand Deutinger selbst für die verlorene Bildhaftigkeit, auf die er in seinen Vorlesungen „Über das Verhältnis der Poesie zur Religion" (1861) wie auf ein verlorenes Paradies zurückblickte:

> Aber die Türe jenes Paradieses scheint uns leider für immer verschlossen, sobald sie einmal hinter der berechnenden Klugheit ins Schloß gefallen ist. Die Sorgen und die Klugheit bauen eine unübersteigliche Mauer um jenen Garten. Der Zweifel steht mit seinem zweischneidigen Schwerte vor dem Eingang und verwehrt uns die Rückkehr. Die Fruchtlosigkeit unserer Bemühungen macht uns ängstlich und scheu, und wir schämen uns, im Alter Kinder zu sein; schämen uns jener Begeisterung, die nicht einen augenblicklichen, praktischen klingenden Gewinn bringt. Die Jahre selbst scheinen sich gegen jene Welt der Gefühle, die uns in den träumerischen Tagen der Jugend erfreute und beglückte, verschworen zu haben.[15]

Ebenso vergeblich hatte sich zuvor schon Johann Adam Möhler für die soziale Weite und Verantwortung des Glaubens ausgesprochen, während Friedrich Pilgram – gleichfalls erfolglos – seine Heilkraft gegenüber der Zerrissenheit und „Verfinsterung der Seele" zur Geltung zu bringen suchte.

Von den Folgen ist das Verhältnis von Glaube und kultureller Lebenswelt bis heute schon deshalb noch belastet, weil die Ursachen allenfalls ansatzweise überwunden sind. Von den Quellen poetischer Kreativität abgehalten, verfiel die christliche Kunst der nazarenischen Imitation ihrer großen Vergangenheit, während sie gleichzeitig die Fühlung mit dem stürmi-

[15] *Deutinger*, Über das Verhältnis der Poesie zur Religion (Ausgabe *Muth*), Kempten und München 1915, 32.

schen Fortgang der künstlerischen Entwicklung verlor. Auf die Sicherung des subjektiven Heils bedacht, verfehlte die Christenheit den Anschluß an den sozialen Aufbruch und damit an die zu weltpolitischer Bedeutung gelangende Arbeiterbewegung, die ihr wohl erst heute wieder, nach dem Zusammenbruch der marxistischen Systeme, in offener Erwartung gegenübersteht. Und schließlich ging die Sache der Heilung so sehr an die Instanz der wissenschaftlichen Medizin über, daß die Behauptung nicht zu hoch gegriffen ist, wonach die „Wunder Jesu in die Hände der Ärzte gefallen" sind, während die Theologie kaum erst erfaßte, welch immense Aufgabe ihr mit der wachsenden Zahl chronisch Kranker zufällt, denen die medizinische Kunst allenfalls Linderung, nicht aber Heilung zu bringen vermag.[16]

Verheißungsvoller Ausblick

Im Hinblick darauf ist es mehr als ein bloßes Hoffnungszeichen, daß neuerdings im Feld der Theologie ein Prozeß der Selbstkorrektur in Gang kam, der auf die Wiedereinholung der abgestoßenen Bereiche abzielt: des sozialen in der politischen Theologie und des therapeutischen in den erst in Ansätzen gegebenen Entwürfen, die anstelle einer bloßen Lehre vom Heil dessen wirkmächtige Vermittlung nach dem Vorbild der Praxis Jesu anstreben. Für das Verhältnis von Kirche und Kunst kommt jedoch die größte Bedeutung der ästhetischen Theologie zu, sofern sie Bild und Symbol für den theologischen Gedanken zurückzugewinnen sucht.

Seine zeitgeschichtliche Bestätigung findet dieser Prozeß in jenen Diagnostikern, für welche die Gegenwart im Zeichen der wiederkehrenden Prinzipien steht: im Zeichen des wiedererstehenden Mythos (Weber), der sich realisierenden Utopien (Freud) und der in Gestalt der elektronischen Medien wiederkehrenden Schriftlichkeit (Wimmel). Wenn daraus überdies auf eine Wiedererweckung des Religiösen geschlossen werden darf, ist auch eine Regenerierung des gestörten Verhältnisses von Glaube, Kultur und Kunst zu erhoffen.

Dafür spricht vor allem das Zentralereignis der sich vollziehenden glaubensgeschichtlichen Wende: die Neuentdeckung Jesu, die geradezu als seine spirituelle Auferstehung im Glauben – und Unglauben – der Gegenwart beschrieben werden kann.[17] Sie hatte ein ebenso beziehungsreiches wie kurzlebiges Vorspiel in der durch die Namen le Fort, Bergengruen, Langgässer, Bernanos und Claudel gekennzeichneten Literatur, die sich bewußt auf Themen der Glaubenswelt bezog. Nur scheinbar versagt es sich die vorwiegend sozial und zeitkritische Literatur und Kunst der Folgezeit dem religiösen Interesse. Das Gegenteil bewies Günter Rombold, der in einem kunsthistorischen Kraftakt das „Christusbild im 20. Jahrhundert" vergegenwärtigte, und Karl-Josef Kuschel, der in wiederholten Anläufen die Bezeugung Jesu durch die von Böll, Frisch, Kaschnitz und Celan repräsentierte Gegenwartsliteratur aufrief.[18]

Und auch diesmal folgte darauf eine Wiederbelebung des theologischen „Disputs um Jesus" (Kern), nachdem dieser eine Zeitlang hinter kircheninternen und lebenspraktischen Fragen zurückgetreten war.

Wenn daraus auf eine Erneuerung der

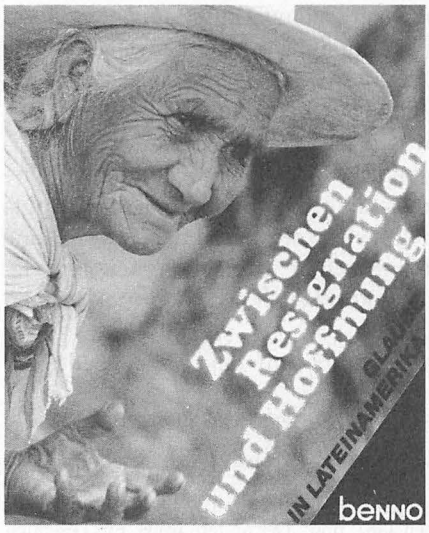
[16] Näheres dazu in meiner Studie „Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension", Heidelberg 1985.

[17] Näheres dazu in meiner Untersuchung „Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung", Graz 1986, 209–266.

[18] Dazu außer dem von *G. Rombold* und *P. Baum* herausgegebenen Katalog (Linz 1981) *K.-J.-Kuschel*, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, München 1987, und „Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte", München 1987.

kulturstiftenden Energie des Glaubens geschlossen werden darf, dann nur mit dem Zusatz, daß Initiativen im Interesse dieser Reaktivierung ergriffen werden müssen. Ein erster Schritt dazu wäre in der Form zu tun, daß die durch den Säkularisierungsprozeß ans Licht gehobenen – und weithin zu Selbstverständlichkeit gewordenen – Prinzipien des gesellschaftlich-kulturellen Lebens wie „Freiheit", „Menschenwürde", „Solidarität" und „Toleranz" aus ihrer biblischen Herkunft begriffen und nicht zuletzt als Früchte der Lebensleistung Jesu wiederentdeckt würden. Wirksamer als durch jeden Appell würde dadurch der defätistischen Tendenz „Zurück ins Getto!" gewehrt und der Kulturwille der Glaubenden geweckt. Denn der Glaube wird nicht nur (nach Gal 5,6) durch die Liebe wirksam, sondern (nach 2Kor 4,13) nicht weniger auch durch das Bekenntnis. Von seinem Ursprung in der göttlichen Selbstmitteilung her verpflichtet er zum Zeugnis: des Wortes, der Tat und nicht zuletzt des künstlerischen Werks. So sehr er in eine bedrohliche Krise gerät, wenn er verstummt, wäre ein Erlahmen der künstlerischen Zeugniskraft für ihn kaum weniger verhängnisvoll. Doch das Zeugnis des Dichters und Künstlers muß im Sinne der eingangs angesprochenen Johannesstelle auch „angenommen" werden. Deshalb bedarf es einer neuen Zuwendung zum Glaubenszeugnis der Kulturgeschichte. Wenn dieses Interesse neu geweckt wird und die Theologie im Vorgriff darauf das dichterisch-künstlerische Zeugnis in den Dienst ihrer Glaubensinterpretation stellt, kommen zweifellos in noch größerem Umfang als bisher Werke zustande, die dieser erneuerten Bereitschaft entsprechen.

Lateinamerika – 500 Jahre nach seiner Entdeckung – ein buntes Lesebuch



W. Kraning / J. Meier / R.Pfafferodt (Hrsg.)

Zwischen Resignation und Hoffnung

Glaube in Lateinamerika

264 Seiten, 69 Schwarzweißfotos und 6 Karten
Format 19,5 x 22 cm
Zellophanierter Pappband,
DM 36,00
ISBN 3-7462-1003-8

Aus dem Inhalt:
Lateinamerika –eine vielversprechende Realität /
Kirche auf der Seite der Armen /
Eine neue Weise, Gemeinde zu leben /
Evangelisierung und Erfahrung mit der Bibel /
Zur Theologie der Befreiung

Bitte bestellen Sie über Ihre Buchhandlung!

benno VERLAG

Thüringer Straße 1-3
7033 Leipzig
Telefon 47 41 61, Fax 47 08 02

IGNACY DEC

Zur Philosophie in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg

Grundrichtungen und Forschungszentren

Der Autor, Professor für Philosophie in Breslau, berichtet über die Hauptströmungen der Philosophie in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg. Er geht ein auf die konkrete Situation und die durch diese bedingten philosophischen Richtungen. Schließlich zeigt er aktuelle Entwicklungstendenzen und Zukunftsperspektiven auf. (Redaktion)

I. Faktoren, die die Gestaltung der polnischen Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg beeinflußt haben

Die polnische Philosophie wurde nach dem Zweiten Weltkrieg im großen und ganzen von zwei grundlegenden Faktoren – durch die politische Situation und die Tradition – bestimmt.[1]

Der politische Faktor ist gleichbedeutend mit der neuen politischen Macht in unserem Lande. So hat die kommunistische Staatsgewalt, ihrem eigenen Bekenntnis zufolge, ihre Praxis auf die marxistisch-leninistische Doktrin und eine Zeit lang auf den Marxismus-Leninismus-Stalinismus gestützt. Mit dessen Herrschaftsantritt wurden die grundlegenden Produktionsmittel im Lande verstaatlicht bzw. vergesellschaftet. Diese umfaßten all das, was nach marxistischer Auffassung die „Basis" des gesellschaftlichen Lebens bildet.

Die neuen Machthaber erinnerten die Bürger ununterbrochen daran, daß in der polnischen gesellschaftlichen Wirklichkeit „Relikte" des alten Systems noch immer weiterwirken, daß also das neue System ständig dem Druck feindlicher Kräfte ausgesetzt sei. Damit begründeten sie ihre Erklärung, daß die die Errungenschaften des Sozialismus verteidigende Regierungsgewalt stark sein und entschlossen handeln müsse. Sie müsse also nicht nur über die Produktionsmittel verfügen, sondern auch den gesamten „Überbau", d. h. die Kultur, Moral, Religion und Wissenschaft in Schranken halten. Im „Überbau" – so ihre Behauptung – bestünden nämlich die alten bourgeoisen Inhalte weiter fort, gerade diese aber müßten ständig bekämpft und unterdrückt werden. Zum wirksamen Mittel, die „Basis" zu beherrschen und den entsprechenden "Überbau" zu schaffen und zu formen, wurde von der unumschränkt herrschenden Partei die Philosophie des Marxismus und Leninismus erklärt. Diese – so die Pioniere des polnischen Marxismus – hatte die Aufgabe, „vom patriotischen und internationalen Standpunkt aus die zeitgenössische morbide Philosophie des Imperialismus, der als ideologische Waffe der Kriegshetzer diffamiert wurde, zu bekämpfen, die imperialistische anglo-amerikanische Philosophie und Soziologie, die als Zentrum aller fortschritts- und menschenfeindlichen Doktrinen angeprangert wurde, zu unterdrücken und die Diversionsideologie als obskuren vatikanischen Sozialdemokratismus, Nationalismus und Kosmopolitismus zu bekämpfen."[2]

Der im Dienste der Parteiideologie stehende Marxismus wurde im Lande zur offiziellen, programmatischen Ideologie er-

[1] Vgl. *J. Tischner*, Polski ksztalt dialogu (Die polnische Gestalt des Dialogs), Paris 1981, S. 17.
[2] Von der Redaktion „Mysl Filosoficzna", 1951, Nr. 1–2, S. 15

klärt, an den Hochschulen als Pflichtfach eingeführt und drang auch auf verschiedene Art und Weise in die Programme der Ober- und Grundschulen ein. Diese Doktrin wurde bis zum Überdruß in den polnischen Medien propagiert. Sie konnte nicht frei gewählt werden, sondern wurde dem Volk mit administrativen Mitteln aufoktroyiert. Dieser Umstand beeinflußte ganz deutlich die Herausbildung der gesamten Philosophie im Polen der Nachkriegszeit.

Als zweiter, die Atmosphäre der polnischen Philosophie der Nachkriegszeit bestimmender Faktor ist die philosophische Tradition der Zwischenkriegsjahre zu nennen. Hier traten die Strömungen der analytischen Philosophie, vertreten durch die „Lemberger-Warschauer-Schule", und die der christlichen Philosophie, vor allem der Thomismus, hervor.

Die Lemberger-Warschauer-Schule, die erste philosophische polnische Schule von Weltbedeutung, spielte in der geistigen Kultur unseres Landes eine besondere Rolle. Ihr Begründer war der Franz-Brentano-Schüler *Kazimierz Twardowski*. Als ihr Entstehungsdatum gilt das Jahr 1895. Damals übernahm Twardowski an der Lemberger Universität den Lehrstuhl für Philosophie und gründete zwei Jahre später die erste philosophische Zeitschrift „Przeglad Filozoficzny", die sich zum berühmtesten polnischen philosophischen Periodikum entwickelte und bis auf den heutigen Tag besteht.

Diese Schule hat vier Entwicklungsphasen durchgemacht und war durch vier Philosophengenerationen vertreten,[3] auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Wir stellen lediglich fest, daß ihre Blütezeit in die vierte Phase, d. h. in die dreißiger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts fällt.

Damals haben ihre Vertreter, insbesondere die Warschauer Logiker, ihre wichtigsten Untersuchungen veröffentlicht und internationale Anerkennung gefunden. Zu den Hauptvertretern der Schule gehörten: Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czezowski, Tadeusz Kotarbinski, Wladyslaw Witwicki, Leopold Blaustein, B. Nawroczynski, Izydora Dambska und Wladyslaw Tatarkiewicz. Eine besondere Gruppe bildeten die Logiker, die die sog. „Warschauer Schule" schufen. Es waren: Jan Lukasiewicz, Stanislaw Lesniewski und Alfred Tarski, der als Schöpfer einer revolutionären logischen Wissenschaft gilt aufgrund seiner Untersuchungen über den Wahrheitsbegriff, mit denen er in den formalisierten Sprachen den Grund zur Semantik gelegt hat, die bis heute aktuell ist. Die Untersuchungen der Warschauer Logiker fanden seinerzeit auch in vielen ausländischen Zentren, besonders im „Wiener Kreis", einen starken Widerhall.

Außer der Warschauer logischen Schule weckten Vertreter aus dem Kreis der Lemberger-Warschauer-Schule mit Untersuchungen in anderen Bereichen ein starkes Interesse: Hugo Steinhaus, Zygmunt Janiszewski und K. Kuratowski – in der Mathematik, Roman Ingarden in der Phänomenologie, J. Drewnowski, A. Panski, E. Poznanski in der Methodologie, Leopold Blaustein, Tadeusz Witwicki in der Psychologie, Stanislaw Woloszyn in der Pädagogik, Mieczyslaw Milbradt, Stanislaw Ossowski, M. Wallis-Walfisz in der Ästhetik. Das für diese Forscher, wie auch für die ganze Schule, bezeichnende Merkmal war die Sorge um höchste sprachliche Präzision, um analytische Zergliederung dessen, was sprachliche Bedeutungen beinhalten, um Toleranz, Exaktheit und Zuverlässigkeit. Durch die formalisierte Art des Philosophierens näherte sich die Lemberger-Warschauer-Schule der analytischen britischen Schule (Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russel, Georg Edward Moor), obwohl ihre Ergebnisse voneinander unabhängig erarbeitet worden waren.

Die Lemberger-Warschauer-Schule übte auf die Gestaltung der polnischen Philosophie der Nachkriegszeit einen überaus starken Einfluß aus. Sie wirkte deutlich auf die Marxisten, die Phänomenologen, die Thomisten und auf Philosophen verschiedener Provenienz.

Die zweite, zwar weniger aktive, doch nicht unbedeutende Strömung, die im gewissen Grade auf die Herausbildung der

[3] Vgl. *J. Wolenski*, Filozoficzna szkola Iwowsko-warszawska (Die philosophische Lemberger-Warschauer Schule), Warszawa 1985, S. 10 ff.

Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg eingewirkt hatte, war die Neuscholastik. Diese zerfiel damals in eine logische, historische und eine metaphysisch-ethische Gruppe.[4] Die erstgenannte – zu ihr gehören J. Drewnowski, Inocenty Bochenski und Jan Salamucha – die unter dem Einfluß der Lemberger-Warschauer-Schule gestanden hatte, versuchte die traditionelle Philosophie mit Hilfe der Logik zu formalisieren. Die zweite, durch Konstanty Michalski, Aleksander Birkenmajer und Stefan Swiezawski vertretene Gruppe, betrieb intensive historische, insbesondere mediävistische Studien; die dritte – mit Stanislaw Adamczyk, Jan Stepa und Jacek Woroniecki – befaßte sich mit Fragen der Metaphysik und Ethik.

In der Zwischenkriegszeit haben drei Philosophische Tagungen (Lemberg 1923, Warschau 1927, Krakau 1936) und ein Internationaler Thomisten-Kongreß (Posen 1934) stattgefunden. Diese großangelegten internationalen Veranstaltungen trugen wesentlich zur Pflege und Kultur des Philosophierens bei. Ihre veröffentlichten Ergebnisse haben bis auf den heutigen Tag ihren Wert behalten. Es kann also behauptet werden, daß die Zwischenkriegsjahre eine Blütezeit der polnischen Philosophie gewesen sind. Manche Historiker vertreten die Meinung, daß sich – wenn nicht der Zweite Weltkrieg ausgebrochen wäre – die polnische Philosophie, insbesondere im Bereich der Logik, Mathematik und einiger Aspekte der christlichen Philosophie, in Europa und in der Welt durchgesetzt hätte. Der Krieg traf also nicht nur das biologische Leben des Volkes aufs empfindlichste, sondern auch die polnische Kultur, darunter auch die Philosophie.

II. Hauptrichtungen der polnischen Philosophie in der Nachkriegszeit

Die überaus starken Verluste, die der Zweite Weltkrieg auch in der Philosophie herbeigeführt hatte, hatte den Verfall der Lemberger-Warschauer-Schule zur Folge. Ein großer Teil ihrer Mitglieder fiel dem Krieg zum Opfer, ein Teil wurde im ganzen Lande versprengt, ein Teil schließlich ins Ausland vertrieben. Unter den Emigranten ist der Warschauer Logiker *Alfred Tarski* berühmt geworden. Als Professor für Logik an der Kalifornischen Universität schuf er die heute weltweit bekannte, sogenannte kalifornische Schule der Logik. Im Lande dagegen lebte die christliche Philosophie wieder auf. *Roman Ingarden* entwickelte die Phänomenologie. In das politische und kulturelle Leben aber drang vor allem die marxistische Philosophie ein, mit deren Präsentation wir beginnen wollen.

1. Die marxistische Philosophie – der Marxismus

Wie bereits erwähnt, war im nachkriegszeitlichen Polen der Marxismus von Anfang an eine dem polnischen Volk aufoktroyierte Richtung. Es lag in der Absicht der kommunistischen Machthaber, die bisherigen philosophischen Strömungen zu verdrängen und durch den Marxismus zu ersetzen, diesen zur ausschließlichen Weltanschauung zu machen und das polnische Volk zur Anerkennung und zum Bekenntnis des Materialismus und Atheismus zu führen. Hierbei muß betont werden, daß die marxistische Philosophie erst nach dem Zweiten Weltkrieg in Polen aufgetreten ist, daß es diese Richtung in der Vorkriegszeit im Lande einfach nicht gegeben hat und daß sie dem Volk von der Sowjetunion aufgezwungen worden ist. *Vier Zeitabschnitte* heben sich in dieser Entwicklung ab.[5] *Der erste* dauerte bis zum

[4] Vgl. *W. Chudy*, Filozofie wieczyste w czasie przelomu (Ewige Philosophien in der Zeit des Umbruchs), Lublin-Warszawa-Krakow 1986, S. 64.

[5] Vgl. *A. B. Stepien*, Rys rozwoju filozofii marksistowskiej i problem dialogu filozoficznego z marksizmem od roku 1945 (Entwicklungsabriß der marxistischen Philosophie und die Frage des philosophischen Dialogs mit dem Marxismus seit 1945). In: Wobec filozofii marksistowskiej (Angesichts der marxistischen Philosophie), hg. *A. B. Stepien*, Rom 1987, S. 20ff.

Jahre 1949. Es ist die Zeit, in der sich der Marxismus als akademische Philosophie den Weg zu bahnen suchte. Seine führenden Vertreter waren Adam Schaff und Wladyslaw Krajewski. Damals setzte eine von den Marxisten mit den Vertretern der christlichen Idee, den Theologen J. Piwowarczyk, Kazimierz Klosak und dem Publizisten Jerzy Turowicz geführte einleitende Polemik ein.

Im *zweiten* Zeitabschnitt, der in die Jahre 1949–1956 fällt, ging die kommunistische Führung mit administrativen Methoden und mit Publikationen zum ideologischen Angriff über. Die nichtmarxistischen Philosophen wurden „unfreiwillig pensioniert" oder flüchteten in die Logik oder aber beschäftigten sich mit der Übersetzung von Klassiker-Texten. Wegen ihres hohen Ansehens, das sie im Lande als Wissenschaftler genossen, wurden in erster Linie die Vertreter der Lemberger-Warschauer-Schule zur Zielscheibe und zum Opfer der marxistischen Angriffe. Wissenschaftler vom Rang eines Roman Ingarden, Wladyslaw Tatarkiewicz, Tadeusz Kotarbinski wurden öffentlich angefeindet. Eine Hetze, die an Gehässigkeit und Perfidie ihresgleichen sucht, setzte gegen Intellektuelle aus katholischen Kreisen ein. Daß dabei nicht sachlich argumentiert, sondern das christliche Gedankengut und die gesamte polnische Kultur systematisch beschimpft und primitiv angegriffen worden sind, gehört zu den bezeichnenden Methoden dieser Polemik.

Die *dritte* Phase fällt in die Jahre 1956–1968. Dank der gesellschaftlich-politischen Wandlungen im Oktober 1956 konnte die polnische Kultur aufatmen und sich wieder beleben. Die Veränderungen wirkten auch auf den Marxismus selbst positiv ein. Ihre Vertreter nahmen mit anderen Richtungen, auch mit dem Thomismus, einen konstruktiven Dialog auf; entwickelt wurde die Doktrin des dialektischen historischen Materialismus. Man begann aufzuarbeiten, was in Wissenschaft und Philosophie des Westens geleistet worden war. Die Vertreter anderer Orientierungen konnten auf ihre Lehrstühle zurückkehren und ihre Untersuchungsergebnisse veröffentlichen. Durch den Dialog mit anderen Richtungen erreichte der polnische Marxismus ein hohes methodologisches Niveau und den Rang einer akademischen Philosophie. Nicht ohne Übertreibung kann gesagt werden, daß die polnische marxistische Philosophie in dieser Zeit das höchste Niveau unter allen volksdemokratischen Staaten erreicht hat. Damals haben sowjetische Philosophen Handbücher aus Polen eingeführt, diese übersetzt und für ihre eigenen Arbeiten verwertet. Unter den polnischen Marxisten hoben sich zwei Orientierungen ab: die wissenschaftliche, auch Engels'sche genannt (Wladyslaw Krajewski, Helene Eilstein, S. Amsterdamski) und die humanistisch-anthropologische, auch hegelianisierende genannt, die Leszek Kolakowski, Bogdan Baszko, Krzysztof Pomian und Tadeusz Jaroszewski vertraten.

Im Jahre 1968 setzte die *vierte* Etappe des Marxismus ein. Polen erlebte die berühmte Märzumwälzung, die vor allem die marxistische Philosophie traf. Führende Marxisten mußten das Land verlassen oder im Untergrund untertauchen. Die personellen Umbesetzungen unter den Marxisten zogen auch sachliche Veränderungen nach sich. Aufgenommen wurde eine Diskussion zum Charakter der marxistischen Philosophie selbst und zur Art, wie diese betrieben werden soll. Zum westlichen Marxismus wurde ein engerer Kontakt aufgenommen, Arbeiten zur Methodologie der marxistischen Philosophie weitergeführt. In Posen entstand eine methodologische Schule (J. Kmita, L. Nowak). Dieser Übergang von sachlichen Fragen zu methodologischen und forma-

len Überlegungen ermöglichte es vielen Marxisten, einem Konflikt mit ihrem ideologischen Arbeitgeber, der Polnischen Kommunistischen Arbeiterpartei, zu entkommen. In diesem letzten Zeitraum der Geschichte des polnischen Marxismus wurde auch mit den polnischen Thomisten Mieczyslaw Gogacz, Tadeusz Slipko, Antoni Stepien, Zofia J. Zdybicka, Stanislaw Kowalczyk, aber auch mit Jozef Tischner, der sich vor allem zu anthropologisch-ethischen Fragen über die Arbeit[6] aussprach, eine rege Diskussion geführt.

2. Die thomistische Philosophie – der Thomismus

Als zweite, lebendig pulsierende Strömung ist im nachkriegszeitlichen Polen der Thomismus zu nennen.[7] Kreativ wurde und wird er vor allem an der Katholischen Universität in Lublin und an der Akademie für Katholische Theologie in Warschau betrieben, wobei sich in Polen drei thomistische Abwandlungen herausgebildet haben, und zwar der traditionelle, der Löwener und der existentielle Thomismus. Der erstgenannte trat in den ersten Nachkriegsjahren auf, wurde von Stanislaw Adamczyk und Feliks Bednarski (Kath. Universität Lublin) vertreten und betonte die Rolle des Wesens im Sein, des Bezugs zum Seienden und dem, was aktuell ist. Die Erkenntnisse trug man in der Form von Handbüchern vor, dabei bediente man sich einer scholastischen, schwer lesbaren Form des Vortrages.

Der durch Kardinal D. Mercier initiierte Löwener Thomismus war gekennzeichnet durch seine Aufgeschlossenheit gegenüber den zeitgenössischen philosophischen Richtungen und Einzelwissenschaften, besonders den Naturwissenschaften. In Polen hatte er in Kazimierz Klosak (Katholische Universität Lublin, Akademie für Katholische Theologie, Päpstliche Theologische Akademie) einen bedeutenden Vertreter, der – wie bereits erwähnt – auch zu den Hauptdiskussionsrednern mit den polnischen Marxisten gehörte.

Als bekannteste und führende Abwandlung des Thomismus im nachkriegszeitlichen Polen ist der existentielle Thomismus zu nennen. In der Zeit eines starken Drucks seitens der Marxisten, die den christlichen Gedanken auf jede nur mögliche Art mit administrativen Methoden zu isolieren und unterdrücken suchten, entwickelte sich an der Katholischen Universität in Lublin eine sehr aktive Gruppe, die Stefan Swiezawski, Mieczyslaw Albert Krapiec, Jerzy Kalinowski und Karol Wojtyla initiierten und der die Entstehung der sogenannten Lubliner philosophischen Schule zu verdanken ist, aus der bis heute nicht wenige Vertreter hervorgegangen sind und die im Inland, und zum Teil auch im Ausland, zunehmende Beachtung findet.[8] Für diese Schule sind zwei Merkmale

---

[6] Vgl. seine Untersuchungen: Polski ksztalt dialogu (Polnische Gestalt des Dialogs), a. a. O., Etyka solidarnosci (Zur Ethik der Solidarität), Krakow 1981, Vgl. auch: *W. Lebiedzinski*, W krzywym zwierciadle ks. Tischnera (Im Zerrspiegel Jósef Tischners), „Mysl Marksistowska", 1 (1985) 127–144.

[7] Über die thomistische Philosophie in Polen zwischen den Kriegen berichten u. a.: *A. B. Stepien*, O stanie filozofii tomistycznej w. Polsce (Zur thomistischen Philosophie in Polen). In: W nurcie zagadnien posoborowych (In der Bewegung von postkonziliaren Fragen) Band II, Warszawa 1968, S. 97–126; *ders.*, La filosofia tomistica nella Polonia contemporanea, „Sapienza", 21 (1968) 509–528; *M. Gogacz*, Filozofia chrzescijanska w Polsce Odrodzonej 1918–1968 (Christliche Philosophie im souveränen Polen 1918–1968), „Studia Philosophiae Christianae", 5 (1969) 49–77; *ders.*, Tomizm w polskich srodowiskach uniwersyteckich XX wieku (Der Thomismus in den polnischen Universitätszentren des 20. Jh.), in: Studia z dziejów mysli sw. Tomasza z Akwinu (Studien zur Geschichte der Ideen der St. Thomas von Aquin), Lublin 1978, S. 335–350.

[8] Vgl. *Z. J. Zdybicka*, O wiernosc rzeczywistosci i pelna prawde o czlowieku – Polska Szkola Filozofii Klasycznej (Um Treue der Realität und volle Wahrheit über den Menschen – Die Polnische Schule der Klassischen Philosophie), „Summarium", 9 (1980) 109–115; *T. Szubka*, R. Wierzchoslawski, Lubelska Szkola Filozoficzna (die Lubliner philosophische Schule), „W drodze", 1987, Nr. 6, S. 92–99.

bezeichnend: der Methodologismus und der Historismus (das heißt die methodologische und die historische Sicht).[9]

In der Lubliner Schule wird die Philosophie nach den Grundsätzen der zeitgenössischen Methodologie betrieben. Man bemüht sich um logische Exaktheit und Präzision in Problemstellung und -lösung, aber auch darum, daß ein System die Kriterien erfüllt, die die zeitgenössische Methodologie vom Philosophieren erwartet (Jerzy Kalinowski, S. Kaminski, J. Herbut, A.B. Stepien).

In ihren Untersuchungen basieren ihre Vertreter auf der historischen Erfahrung, daher gehen sie zurück auf den Ursprung, insbesondere auf die Ideen des Thomas von Aquin, analysieren die gesamte thomistische Tradition, um keine Irrtümer zu wiederholen (Stefan Swiezawski, M. Kurdzialek, Mieczyslaw Albert Krapiec). Diese beiden Postulate verwirklichend, spricht sich die Lubliner Schule für die klassische Konzeption der Philosophie aus. Ihr Gegenstand ist die gesamte Realität, alles was existiert. Ihr Ziel ist die Erklärung dieser durch die Empirie gegebenen, sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit. In dieser so aufgefaßten Philosophie nimmt die Metaphysik mit einer realistischen Seinskonzeption, in der der Akt des Seins betont wird, einen zentralen Platz ein. Die Affirmation des Seienden wird zum ersten, bedeutungsvollsten Erkenntnisakt in der Philosophie. Erfaßt werden weiterhin die Eigenschaften, die allen Seinsformen (sogenannte transzendentale Eigenschaften) zukommen, gedeutet die Gesetze, die alles Seiende regieren und die innere Seinsstruktur und ihre Ursachen zu erkennen versuchen. Im letzten Erklären der Seinsformen gelangt man zur Affirmation der Existenz des Absoluten als einzigem Grund der letztlich zu erklärenden, veränderlichen, nicht notwendig existierenden Seinsformen. Aus dieser Sicht werden alle Seinskategorien, mit dem Menschen an der Spitze, erfaßt und erklärt. In der Förderung dieses Philosophierens – diese Orientierung wird mit dem Begriff existentieller Thomismus bezeichnet – haben Mieczyslaw Albert Krapiec und Stefan Swiezawski die größten Verdienste erworben. Die jungen Vertreter dieser Schule, die hauptsächlich in Lublin und in Warschau tätig sind, versuchen heute die Seinsphilosophie mit anderen Orientierungen, besonders mit der Phänomenologie (Antoni B. Stepien, Karol Wojtyla, Marian Jaworski) zu verbinden. Mit Ausnahme von Krakau, wo die Phänomenologie vorherrscht, wird dieser Typus der Philosophie an den meisten Diözesan-, Priester- und Ordensseminaren gelehrt.

3. Die Phänomenologie

Über die Art der Phänomenologie hat in Polen *Roman Ingarden* (1893–1970) entschieden, der als einer der bedeutenderen Phänomenologen und als der wohl bedeutendste polnische Philosoph einzuschätzen ist. Er gehörte zur realistischen Orientierung der E. Husserl'schen Schule, studierte bei Husserl in Göttingen und in Freiburg, war vor dem Weltkrieg in Lemberg und nach dem Krieg in Krakau tätig und schrieb in deutsch und polnisch. Seine Hauptwerke sind: Das literarische Kunstwerk (Halle 1931); Spor o istnienie swiata (Der Streit um das Bestehen der Welt, Band I, Krakau 1947, Band II, Krakau 1948); U podstaw teorii poznania (Zu den Grundlagen der Erkenntnistheorie). In seinen Werken geht Roman Ingarden mit großer Eindringlichkeit unter anderen auf folgende Probleme ein: auf die Konzeption der Philosophie, auf die Voraussetzungen für die Beschäftigung mit der

[9] Vgl. *M. A. Krapiec*, Czlowiek, Kultura, Uniwersytet (Mensch, Kultur, Universität), Lublin 1982, S. 289–291.

Erkenntnistheorie, die allgemeine Gegenstandstheorie, die Theorie der Materie und der Form, Theorie der Wesenheit, der Relation, der Identität der einzelnen Seinsgestalten, z. B. der Theorie der Idee, des intentionalen Seins, des Kunstwerks, die Sprachtheorie, Bewußtseinstheorie, Zeittheorie, Kausalitätstheorie, Organismustheorie, Theorie der Welt, Analyse des Streites zwischen Idealismus und Realismus, kritische Analyse von Husserls Idealismus u. ä.[10]
Zu den originellen und herausragenden Leistungen Ingardens gehören: die Formulierung der Voraussetzungen für eine maximalistisch aufgefaßte Erkenntnistheorie, Unterscheidung zwischen „modus existentiae" und „momentum existentiale", eine neue Theorie der Idee, die philosophische Grundlegung für eine Ästhetik mit Hilfe der Strukturanalyse und Arten der Existenz von einzelnen Kunstwerkgattungen sowie Analyse ihrer Perzeption, vertiefte Analyse des Streites über die Existenz der realen Welt und Husserls diesbezüglicher Standpunkt, klassische Kritik des Neupositivismus des „Wiener Kreises" u. a. m.

Roman Ingarden hat sich zudem als Organisator des philosophischen Lebens, Übersetzer von Klassikern der Philosophie (unter anderem der Werke von Immanuel Kant) und Redakteur philosophischer Zeitschriften verdient gemacht, hielt Vorlesungen in vielen westlichen Ländern, in deren Fachzeitschriften er eine Reihe seiner Untersuchungen veröffentlichte, war Mitglied und Mitarbeiter polnischer und ausländischer wissenschaftlicher Gesellschaften und schuf in Krakau die polnische phänomenologische Schule, zu deren bedeutenderen Schülern Danuta Gierulanka (Erkenntnistheorie), Jozef Tischner (Bewußtseinstheorie), Andrzej Poltawski (Erkenntnistheorie), Maria Golaszewska (Ästhetik), Wladyslaw Strozewski (Metaphysik und Ästhetik), J. Szewczyk (Axiologie) und andere gehören. Ingarden und seine Schüler wirkten auch auf andere philosophische Orientierungen ein, insbesondere auf manche polnische Thomisten wie Karol Wojtyla, A. B. Stepien, Wladyslaw Strozewski.

4. Andere philosophische Richtungen im nachkriegszeitlichen Polen

Außer den hier besprochenen drei Hauptströmungen in der polnischen Philosophie sind noch zwei weitere Orientierungen, die sich in der polnischen Geisteskultur in den letzten Dezennien abgezeichnet haben, zu nennen. Die der Epigonen der Lemberger-Warschauer-Schule (Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbinski, Leon Chwistek) war analytisch-positivistisch orientiert. Vertreten wurde sie vor allem von Tadeusz Kotarbinski, der den sogenannten semantischen Reismus und die Theorie wirksamen Tuns (Praxeologie) schuf. Ihre Vertreter polemisierten lebhaft mit den Phänomenologen.
Mit der vorgenannten Richtung in gewisser Hinsicht verwandt sind einige polnische Wissenschaftler, die sich mit der logischen Sprachtheorie und der logischen Wissenschaftstheorie beschäftigen. Zwei aktive formal-logische Forschungszentren – eines in Warschau und eines in Breslau – haben sich in den letzten Jahren herausgebildet. In beiden sind Logiker, Semiotiker, Mathematiker und Methodologen kreativ tätig, manche von ihnen sind inzwischen weltweit bekannt geworden.
Die Philosophen der zweiten Orientierung sympathisieren mit dem Existentialismus. Dieser ist in Polen nicht als selbständige Strömung aufgetreten, hat aber unter christlichen und marxistischen Den-

[10] Unsere Angaben zitieren wir nach: *A. B. Stepien*, Fenomenologia w Polsce (Die Phänomenologie in Polen), „Studia Philosophiae Christianae", 2 (1966) 29–47.

kern erklärte Sympathisanten, z. B. in Leszek Kolakowski, Bogdan Suchodolski, Jozef Tischner, Andrzej Grzegorczyk.
Schließlich sind jene Philosophen zu nennen, die vor allem den hl. Augustinus (Jozef Pastuszka, Stanislaw Kowalczyk), Mounier (Wincenty Granat), Teilhard de Chardin (Kazimierz Klosak, Czeslaw Bartnik, Ludwik Wciorka), Heidegger (Krzysztof Michalski, Andrzej Wawrzyniak), Levinas (Jozef Tischner) folgen.

III. Die neuesten Entwicklungstendenzen und Zukunftsperspektiven

Bei einer Analyse der neuesten Entwicklungstendenzen in der polnischen Philosophie kann der Umbruch, der in Polen im letzten Dezennium eingetreten ist, nicht unerwähnt bleiben.[11] Als herausragende Ereignisse, die in den letzten Jahren den Lauf der polnischen Geschichte – aber auch des ganzen „Ostblocks" – verändert haben, sind die Entstehung der „Solidarnosc" im August 1980 und der im Dezember 1981 verhängte Kriegszustand anzusehen. Die Ursache dieser Ereignisse liegt einerseits in der ungerechten wirtschaftlich-gesellschaftlichen Lage, die durch das marxistische System verursacht worden ist, und in der damit zusammenhängenden Wirtschaftskrise, andererseits auch in den Geistesströmungen, die zu reformerischen Handlungen inspirierten. Diese Geschehnisse haben in Polen zur endgültigen Abwendung von der marxistischen Philosophie beigetragen. Es wurde offenbar, daß das auf dieser Richtung aufgebaute Wirtschaftssystem unumgänglich auf den Ruin zutrieb. Die mehrfachen Versuche, dieses System zu reformieren, scheiterten. Der Marxismus hat sich durch seine eigenen Waffen zugrunde gerichtet. Die Praxis, die nach Auffassung der Marxisten die Geschichte verifizieren sollte, hat die Schwächen ihrer Philosophie aufgedeckt. Der Marxismus hat sich in Polen und in den osteuropäischen Ländern kompromittiert, was nicht besagt, daß er mit einem Schlag von der Bildfläche verschwunden ist. Die Ereignisse trugen dazu bei, daß diese Philosophie in den letzten Jahren zu einer absterbenden, defensiven Richtung herabgesunken war. In den Ländern Osteuropas hat sie – wie es scheint – im großen und ganzen keine größeren Zukunftsaussichten mehr. Möglich ist lediglich die Aufrechterhaltung von Untersuchungen zu einigen Problemen und deren Entwicklung.
In dem in Polen eingetretenen Umbruchsprozeß, d. h. im Bestreben, vom Marxismus abzurücken, spielten – wie es scheint – die mit einer weit aufgefaßten Philosophie des Subjekts verbundenen Geistesströmungen eine wichtige Rolle. Hier ragen zwei Orientierungen heraus: der ethische Personalismus, der mit dem Institut „Johannes Pauls II." an der Katholischen Universität in Lublin eng verbunden ist, und die Philosophie der Begegnung (des Dialogs, des Dramas) in Krakau. Die erstgenannte Richtung bildete sich an der bereits erwähnten Lubliner Schule heraus. Die unmittelbare Anregung zu ihrer Entstehung gab die Philosophie des Kardinals Karol Wojtyla und seine Lehre als Papst. Der von den Denkern des Lehrstuhls für Ethik an der Katholischen Universität in Lublin und am Institut „Johannes Pauls II." vertretene polnische Personalismus war in letzter Zeit sehr dynamisch und behielt seine Originalität gegenüber dem zur „Politik" neigenden Personalismus von Mounier.

Seine führenden Vertreter sind Kardinal Karol Wojtylas Nachfolger – Tadeusz Styczen in Lublin,

[11] Einige Informationen zur Präsentation der neuesten Richtungen in der polnischen Philosophie nach dem zweiten Weltkrieg stammen aus der Reihe: „Znak – Idee". Jezyk i metafizyka. Dzis i jutro filozofii polskiej („Zeichen – Ideen". Sprache und Metaphysik. Das Heute und Morgen der polnischen Philosophie), hg. von *J. Gowin, H. Wozniakowski*, Krakow 1990.

außerdem Jerzy Halkowski, A. Szostek, W. Chudy. Ihre Untersuchungen korrespondieren mit denen der Krakauer Philosophen M. Jaworski und A. Poltawski. Die Zeit wird zeigen, inwieweit sich diese Richtung auf die Dauer in das philosophische Gedankengut in Polen einordnen wird, bzw. inwieweit sie nur aus einer Faszination und Pietät für das Werk des Kardinals Karol Wojtyla resultiert.

Die zweite, im Umfeld der Philosophie des Subjekts verbleibende, neueste Orientierung vertreten die Denker um Jozef Tischner und W. Strozewski in Krakau. Ihre Anschauungen gingen aus der Krakauer phänomenologischen Schule hervor, die – wie bereits erwähnt – von Roman Ingarden begründet wurde. Ihre Untersuchungen konzentrierten sich auf die ontologische, axiologische und anthropologische Thematik. Jozef Tischner erforscht das, was man als Philosophie der Begegnung, des Dialogs, des Dramas bezeichnen kann. Seine Philosophie entspringt konkreten Erfahrungen und reagiert feinfühlig darauf, was die Menschen beschäftigt und bewegt. Seine Opponenten werfen ihm Subjektivismus, Irrationalismus und geistige Unverantwortlichkeit vor, das Aufwerfen von Scheinproblemen und die Suche nach ihrer Lösung in Geistesrichtungen, die der intellektuellen Tradition des Westens fremd sind. Manche beanstanden mangelnde Präzision bei der Durchführung der Analysen und völlige Ablehnung des Thomismus. W. Strozewski, der zweite Vertreter dieses Zentrums, schuf die sogenannte dialektische Phänomenologie, die gekennzeichnet ist durch die Aufnahme von Forschungen in fast allen Bereichen der Philosophie, durch Verwurzelung mit der Tradition bei gleichzeitiger Aufgeschlossenheit für die Gegenwart und Verbindung einer phänomenologischen Einstellung mit einer dialektischen, die die Phänomene multidimensional erfaßt.

Unter den Gruppen mit neuesten philosophischen Entwicklungstendenzen ist die am Interdisziplinären Forschungszentrum der Päpstlichen Theologischen Akademie in Krakau unter der Leitung von Michal Heller und Jozef Zycinski zu nennen. Die von diesen entwickelte Idee liegt im Schnittpunkt von Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie und führt teilweise die von Kazimierz Klosak vertretene philosophische Einstellung fort. Der Denkstil der Genannten beruht auf der Aufnahme von traditionellen philosophischen Fragen im Kontext der neuesten naturwissenschaftlichen Leistungen, wobei diejenigen Untersuchungsmethoden angewandt werden, die für die analytische Philosophie bezeichnend sind. Kurz gesagt, es ist ein Philosophieren im Kontext der zeitgenössischen Wissenschaft. Dieser Gruppe gab A. N. Whitehead's Philosophie des Prozesses eine wichtige Anregung. Vor dem Hintergrund dieses Überblicks entsteht die Frage nach dem Morgen der polnischen Philosophie und danach, welche Richtungen in der nächsten Zukunft sich entwickeln werden. Wenn hier überhaupt prognostiziert werden kann, so haben folgende Orientierungen Aussicht auf eine Weiterentwicklung:

1) der Personalismus – die Philosophie der Person, der Kardinal Karol Wojtyla wichtige Denkanstöße gegeben hat;

2) einige Gebiete der Hegelschen Philosophie (Philosophie der Kultur, Gesellschaft, Kunst);

3) manche nicht orthodoxe Strömungen des Marxismus, die z. B. die Frankfurter Schule mit den Gedankengängen Ernst Blochs oder die die italienischen Marxisten inspiriert haben;

4) die Philosophie des Dialogs, der Begegnung, im Krakauer Milieu;

5) wahrscheinlich wird man von Wissenschaftstheorien abrücken, in denen nicht Ethik, sondern eine Meta-Ethik, nicht Metaphysik, sondern eine Meta-Metaphysik betrieben wird.

IV. Zusammenfassung

Über die nachkriegszeitliche Philosophie Polens läßt sich also zusammenfassend sagen:

1) In der Nachkriegszeit koexistierten in Polen zwei Strömungen: die christliche (Thomismus, Philosophie des Dialogs, teilweise der Existentialismus) und die marxistische. Die erste ist bis heute sehr aktiv, der Marxismus hingegen geriet in eine deutliche Krise.

2) Die polnische Philosophie der Nachkriegszeit ist pluralistisch. Durch die Existenz von verschiedenen Orientierungen besteht die Möglichkeit zur Diskussion, zum Dialog und zur gegenseitigen Anregung. Durch die Zensur wurde der Druck vieler Werke lange hinausgezögert und manche Polemik erschien zwei bis fünf Jahre nach ihrer Entstehung.

3) Die Philosophie der Nachkriegszeit hat in Polen einen rationalistischen Charakter. Ihre Quelle ist die Ratio, der Verstand. Daher konnten sich Logik und theoretische Philosophie gut entwickeln. Das marxistische Postulat, die Erkenntnis auf die gesellschaftliche Praxis zu stützen, hat in Polen nicht Fuß gefaßt.

4) In der Nachkriegszeit, wie überhaupt im Laufe der vorhergehenden Jahrzehnte, war die polnische Philosophie in gewisser Hinsicht eine rezeptive Philosophie und wurde von westlichen Ideen (Marxismus, Thomismus, Phänomenologie) inspiriert. Eine Ausnahme bildet die Lemberger-Warschauer-Schule, deren Originalität offenkundig ist. Doch wurden – was hervorzuheben ist – die von außen angenommenen Konzeptionen in Polen kreativ weiterentwickelt und manche von ihnen wurden recht originell (z. B. die Leistungen der Lubliner Schule und die von Roman Ingarden).

5) Angesichts der im Westen festzustellenden Krise der Kultur und auch der Philosophie kann die zeitgenössische polnische Philosophie durch ihre Spezifik, die sich im Realismus, Methodologismus (Präzision, Exaktheit) und in der Treue zur christlichen Kultur ausdrückt, dem Westen eine wertvolle Alternative anbieten.

PRÄMONSTRATENSER CHORHERRENSTIFT SCHLÄGL

- Seminarzentrum – Haus der Begegnung Stift Schlägl
- Bibliothek und Bildergalerie, geöffnet von Mai bis Oktober, November bis April. Führungen nach Voranmeldung.
- Orgelkonzerte und Musikseminare
- Stiftskeller, Vereinshaus und Café-Konditorei (Aigen) mit dem Schlägl-Bier aus der eigenen Stiftsbrauerei.

A-4160 Aigen, Schlägl 1, Tel. 0 72 81 / 88 01-0

MANFRED SCHEUER

Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen

Heilige, die ihre „Reinheit" verteidigt haben, stehen heute nicht sehr hoch im Kurs. Die Rede von sittlicher Reinheit klingt „abgeschmackt". Sie ist kaum noch ein anzustrebendes Gut oder Ideal. „Reinheit" oder auch „Jungfräulichkeit" lösen ein Achselzucken oder ein Lächeln aus. Wenn es auch einige wackere Kämpfer gegen Schmutz und Schund gibt (Schmutz ist dort alles, was mit Sexualität zu tun hat), sie scheinen auf verlorenem Posten zu stehen. Reinheit als sittlicher Wert, so die Spötter, komme aus einem leibfeindlichen Ressentiment, aus der Verdrängung seelischen Angeknacktseins und aus moralischer Repression.

In anderen Bereichen hingegen ist „Reinheit" wieder zu einem Markenzeichen geworden. Vor einigen Jahren schrien die Bayern auf, weil ihr „Reinheitsgebot" für das Bier nicht mehr europakonform war. „Darf ich dir reinen Wein einschenken?" – dieses Wort hatte um 1986 in Österreich (Glykol-Skandal!) einen besonderen Beigeschmack. „Nicht bloß sauber, sondern porentief rein" zu waschen, versprechen Waschmittelkonzerne. Bei einem Blick in Kochbücher für gesunde Ernährung findet man eine ganze Reihe von Nahrungsmitteln als „unrein" qualifiziert. „Rein" sind jene ohne chemische Zusätze, die „natürlich" und „ursprünglich" belassen sind. „Reinheit" und „rein" haben in der Sprache der Werbung, die ja auch ein Reflex des öffentlichen Wertebewußtseins ist, einen Platz in den vordersten Reihen. Die Verunreinigung, Verschmutzung und Vergiftung der Gewässer, des Bodens, der Luft und des Lebensraumes insgesamt wird zu einer Bedrohung, die den Menschen in seinem Lebensnerv trifft.

Kahlschläge

Das Ideal der Reinheit, Klarheit und Lauterkeit schlägt in allen Dimensionen der Wirklichkeit immer wieder durch. Die Mystiker, und nicht nur sie, suchen die reine Selbstlosigkeit der Liebe, Immanuel Kant die Reinheit der sittlichen Gesinnung. Beim frühen Wittgenstein führt der Impuls zur Sprachreinigung zur sprachlichen Askese. In der Architektur der 60er und 70er Jahre setzte sich im Protest gegen Industriekitsch, gegen Eklektizismus und Historismus die instrumentelle Vernunft mit ihrem Funktionalismus durch. Die ästhetische Reinigung war durchaus mit einem moralischen Anspruch verbunden. Alle Bilderstürme der Geschichte wollten auf das Wesentliche reduzieren.

Alle diese Suchbewegungen hatten ihre z. T. katastrophalen Kehrseiten. Die Bilderstürme führten zur Zerstörung aller Symbole; sie nahmen dem Menschen die emotionale Beheimatung und endeten in Kälte. Die Suche nach der reinen Selbstlosigkeit der Liebe in neuplatonischen Traditionen verzerrte den Menschen zum „purum nihil". Die fiktive Kristallreinheit in der Sprachphilosophie schlug um in die Hypostasierung einer naturwissenschaftlich technischen Rationalität, die den Menschen mit Gewalt in ihr Korsett der Manipulation, der Bürokratie und Technologie preßte[1]. Der Purismus in der Architektur

[1] Vgl. dazu *W. Welsch* (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, bes. 254–258.

kann zur Selbstverstümmelung des Menschen führen, der dabei auf ein bloß funktionierendes, geschichtsloses Wesen reduziert wird. Auch kirchlich gibt es die Versuchung der ideologischen Kahlschläge, die nach plakativen Schwarzweiß-Mustern vorgenommen werden und mit Feindbildern agieren. Alle Versuche, die reine Kirche eigenmächtig herauszudestillieren, enden letztlich in sektenhafter Vereinzelung. Ganz zu schweigen von den barbarischen Konsequenzen des Ideals der Rassenreinheit mit seinen Endlösungen!

Die Idee der Reinheit ist eine Ausformung des Todestriebes, wenn sie zur Selbstauflösung des Subjektes führt (purum nihil), sie verkommt zur barbarischen Rohheit[2], wenn sie aus der Unfähigkeit zu unterscheiden heraus, alles, dem sie begegnet, auf das eigene Wesen reduziert und den anderen totalitär vereinnahmt. Sie gleicht zum Teil die Lebens- und Sprachwelt fetischistisch an die moderne Naturwissenschaft an. Verknüpft mit einem univoken Begriff von Einheit werden alle „wohltuenden Unterschiede" (G. Fuchs) zwischen Ich und Du, zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen, zwischen Mensch und Gott aufgehoben. Das Resultat einer solchen Reinigung ist nicht zuletzt eine Verarmung an Lebendigkeit, der Verlust des Individuellen, die Auflösung der Buntheit des Lebens.

Biblische Dimensionen

Das Alte Testament kennt eine Fülle von Reinheitsgesetzen (Lev 11,1–15,33). Tiere werden als rein oder unrein qualifiziert. Frauen gelten während der Menstruation als unrein, aber auch, wenn sie gebären. Unrein wird einer, sobald er wildes Fleisch an sich zeigt, solange er eine Krankheit an sich hat oder wenn er einen Toten berührt . . .

Reinheit ist jedoch im AT nicht verdinglicht, ritualisiert und auf den Kult beschränkt. Der alttestamentliche Beter braucht reine Hände, ein reines Herz, um Gott gegenübertreten zu können (Ps 24,4; 5,12; 73,1). Grundbedingung für die Teilnahme am Gottesdienst war ein reines Herz. Unrein, d. h. unfähig zum Gottesdienst, machen Götzendienst (Ez 22,4) oder auch Meineid. Jahwe sagt dem Volk die Gabe eines neuen, reinen Herzens zu (Ez 36,26). Von aller Schuld und von allen Sünden soll Israel rein werden (Jer 33,8; Lev 16,30).

Für Jesus ist an und für sich nichts unrein (Mk 7,19; Lk 11,41). Er hat Macht über unreine Geister (Mt 10,1) und heilt Menschen von ihren unreinen Geistern (Mk 1,23ff; 3,11; 5,2.8.13; 9,25; Lk 4,33; 6,18; 8,29; 11,24). Jesus lehnt jede heuchlerische, weil bloß äußerliche Reinheit ab. Er schaut auf die Innenseite des Bechers (Lk 11,39), es geht um die Gesinnung, die Motivation. Die Grundhaltung des Denkens (Zorn auf den Bruder; Du Dummkopf; Du gottloser Narr) ist der Keim für das Tun (z. B. für Mord). Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen (Mt 5,28). Aus dem Herzen kommt das, was den Menschen verunreinigt, aber auch in einem wesentlichen Sinn rein machen kann (Mk 7,15ff).

Jesus preist die lauteren und aufrichtigen Menschen selig, die sich absichtslos und rückhaltlos an Gott hingeben können und auch den Umgang mit Mitmenschen nicht verzwecken. Das reine Herz ist schon Ps 51,12 nicht zuerst Ergebnis menschlicher Moral und Anstrengung. Gott ist es schließlich, der durch Tod und Auferstehung Jesu den Menschen in der Kirche reinigt (Eph 5,24; Hebr 9,14.22) und das Herz öffnet. Das Endziel ist die Liebe aus reinem Herzen (1 Tim 1,5; 2 Tim 2,22).

[2] Vgl. dazu *Th. W. Adorno*, Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt 1983, 111.

Bis zur eschatologischen Schau Gottes, in der die Kirche „reine Jungfrau für Christus" (2 Kor 11,2) und als Stadt „reines Gold gleich reinem Glas" (Offb 14,4) ist, bleibt sie der Reinigung von Sünde und Ungerechtigkeit bedürftig (vgl. LG 8).
Die Reinigung erfolgt für die Schrift durch das Wort Jesu (Joh 15,3), durch den Glauben (Apg 15,9) und die Taufe (Hebr 10,22)[3].

Reinheit des Herzens

In eine Sackgasse gerät eine asketisch-moralisch verengte oder eine auf die Sexualität fixierte Reduzierung des Begriffs Reinheit. Dualistische, mit Leibfeindlichkeit verbundene Tendenzen sind mit der biblischen Tradition nicht zu vereinbaren. Auch mystische Aufstiegsschemata (Läuterung-Erleuchtung-Vereinigung) sind dann nicht zielführend, wenn sich der Mensch darin durch Selbstreinigung mechanisch-magisch Gottes bemächtigen will.

„Die dunkle Nacht des Liebesfeuers reinigt sowohl im Dunkeln und zugleich entflammt sie auch im Dunkeln. Wie im andern Leben die Geister durch ein stoffliches Feuer geläutert werden, so läutert sie hienieden ein liebendes, dunkles geistiges Feuer. Es besteht somit dieser Unterschied, daß drüben durch Feuer gereinigt, hier hingegen durch Liebe allein geläutert und erleuchtet wird . . . Denn Herzensreinheit ist nichts anderes als Liebe und Gnade Gottes. Deshalb werden die, die reinen Herzens sind, von unserem Gott seliggesprochen, denn Seligkeit wird nur durch Liebe gewährt."[4]

Der Liebe selbst wohnt die Läuterung inne. Reinheit und Reinigung kann im Horizont der Liebe und Gnade ein Programm der Bekehrung und des geistlichen Lebens darstellen, das in der Nachfolge Jesu den Weg der aktiven und passiven Läuterung geht.

In der Tradition der „via purgativa" steht der Kampf mit den Lastern[5]. Die Wüstenväter nennen unter den Lastern die Völlerei, d. h. übermäßiges Essen oder andere orale Ersatzbefriedigungen, die Unzucht, die Habsucht, wo der Mensch nicht lassen und nicht weggeben kann. Geistiger Herkunft sind die Laster der Traurigkeit, des Zornes und der Acedia, eine innere Müdigkeit, Lustlosigkeit und Langeweile. Den auf dem geistlichen Weg Fortgeschrittenen greifen die Laster der Ruhmsucht und des Stolzes an. Für die Reinigung von den Lastern ist es zunächst notwendig, auf die Ursachen zu schauen. Die Völlerei wurzelt in Angst, in unnötiger Sorge oder in der Fixierung auf Gesundheit bzw. Krankheit. Unzucht kann z. B. durch Phantasie gefördert werden. Die Habsucht kann auf infantile Bedürfnisse zurückgehen, die nicht befriedigt worden sind, von Angst und Kleinmut herkommen und Ersatz für fehlenden inneren Schwung sein. Die Traurigkeit ist eine Schwester von frustrierten Wünschen, des Zorns, einer übertriebenen Angst oder der Anhänglichkeit an die Welt. Wie Traurigkeit aus dem Zorn kommen kann, so der Zorn aus der Traurigkeit.
Die Acedia folgt auf Unzufriedenheit mit der Arbeit, aber auch auf die Suche (Sucht) nach je Neuem und Interessantem. Selbstmitleid, Minderwertigkeitsgefühle und Verlassenheitsgefühle verbünden sich mit ihr.
Die Ruhmsucht ist eine Versuchung des Tugendhaften; Angst oder Selbstüberschätzung können die Ursachen sein. Auch der Stolz wurzelt in Selbstüberhebung (ohne Gott), die mit einem Realitätsverlust verbunden ist.
Als Methoden im Kampf gegen die Laster

[3] Vgl. dazu *H. Geist*, Art. Reinheit des Herzens, in: PLSp 1044–1046.
[4] *Johannes vom Kreuz*, Die dunkle Nacht und die Gedichte (Sämtliche Werke 2), Einsiedeln 1978, 111f.
[5] Wir folgen dabei *M. Schneider*, Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute, Köln 1987, 87–100.

empfehlen die Wüstenväter äußeres Maß (gegen Völlerei), die Entlarvung falscher Motivation, bzw. die Suche nach der stärkeren Motivation (z. B. bei Unzucht): „Ein Bruder befragte den Altvater Agathon wegen der Unzucht. Er erklärte ihm: Wohlan, wirf dein Unvermögen vor Gott, und du wirst Ruhe finden."[6] Das „Agere contra" gegen die Habsucht besteht in der Freigebigkeit. Als Therapie gegen Traurigkeit und Acedia gelten das Bleiben in der Zelle,[7] Musik (Psalmengesang), geistliche Lesung (antirrhetische Methode)[8], ein geregelter Alltag und auch das Schauen auf Notleidende. Gegen die Ruhmsucht kann ein Blick auf das letzte Gericht und die Liebe zu Gott helfen. Der Stolz ist durch die Erinnerung an eigene Fehler und Sünden, durch Humor, d. h. durch eine gesunde und gute Distanz zu sich selber, durch Demut, Liebe und Regeltreue zu überwinden. Das Mitleben in einer Gemeinschaft, der Besuch bei Mitmenschen haben oft eine läuternde Wirkung. Ein wichtiges Mittel im Kampf mit den Lastern ist schließlich das Gebet, und hier vor allem das Jesusgebet: „Besiege durch Jesu Namen die geistigen Feinde. Du wirst keine anderen Waffen finden als diese." (Johannes Klimakos)[9] Reinheit ist für die Wüstenväter nie rein geistig im Sinne einer Leere, eines Vakuums oder der Nacktheit des Verstandes. Es geht ihnen nicht primär um moralische Reinheit, sondern um die Bereitschaft, die Lauterkeit der Absicht, die Empfänglichkeit für die Begegnung mit Gott. Reinheit ist eine Weise der inneren Aufmerksamkeit: „Der Mönch muß sein wie die Cherubim und Seraphim: ganz Auge."[10]

Reinheit und Erkenntnis

Thomas von Aquin stellt in seiner Summa die Frage, ob Dummheit eine Sünde sei. Die Torheit, bzw. Dummheit (stultitia), welche Stumpfsinnigkeit und Herzensblödheit einschließt, ist nicht frei von Sünde, wenn der Mensch sich so sehr in die irdischen Dinge versenkt, daß er untauglich wird, die göttlichen Dinge aufzunehmen. Das Laster der Torheit entstammt für den Aquinaten zumeist gerade der Unkeuschheit (luxuria). Thomas geht es nicht um eine Leibfeindlichkeit oder um eine Verunglimpfung der Lust. Die Suche nach Reinheit oder Keuschheit führt zur Ordnung der Triebwelt, nicht zur totalen Abtötung.[11] Wenn Askese als Übung auf die Ordnung des Lebens gerichtet ist, ist sie nicht Ausdruck des Ressentiments oder des Nihilismus. „Rate ich euch, eure Sinne zu töten? Ich rate euch zur Unschuld der Sinne . . . Wahrlich, es gibt Keusche von Grund aus: sie sind milder von Herzen, sie lachen lieber und reichlicher als ihr."[12]

Erkenntnis ist an eine sittliche Haltung gebunden. Moralische Unreinheit macht zur Erkenntnis unfähig.

„Etwas von sexueller Rohheit, der Unfähigkeit zu unterscheiden, lebt in den großen spekulativen Systemen des Idealismus, allen Imperativen zum Trotz, und kettet deutschen Geist und deutsche Barbarei aneinander. Bauerngier, nur mühsam von der Pfaffendrohung im Schach gehalten, verficht als Autonomie in der Metaphysik ihr Recht,

---

6 Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Eingeleitet und übersetzt von *B. Miller* (Sophia. Quellen östlicher Theologie 6), Freiburg i. B. 1965, Nr. 103.

7 Weisung der Väter Nr. 49.

8 Vgl. dazu auch *A. Grün*, Der Umgang mit dem Bösen, Münsterschwarzach 1980.

9 Zitiert nach: Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers. Hg. und eingeleitet von *E. Jungclausen*, Freiburg i. B. 1974, 209.

10 Weisung der Väter Nr. 166.

11 Summa Theologiae II–II, 46 art 2 und 3; vgl. *O. H. Pesch*, Thomas von Aquin. Größe und Grenze mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, 254ff.

12 *F. Nietzsche*, Also sprach Zarathustra (WW 6/1), Berlin 1968, 65f.

alles Begegnende auf sein Wesen so unterschiedslos zu reduzieren wie Landsknechte die Frauen der eroberten Stadt. Die reine Tathandlung ist die auf den gestirnten Himmel über uns projizierte Schändung. Der lange, kontemplative Blick jedoch, dem Menschen und Dinge erst sich entfalten, ist immer der, in dem der Drang zum Objekt gebrochen, reflektiert ist. Gewaltlose Betrachtung, von der alles Glück der Wahrheit kommt, ist gebunden daran, daß der Betrachtende nicht das Objekt sich einverleibt: Nähe an Distanz."[13] In der Reinheit der Wahrnehmung geht es also um die Ehrfurcht vor dem Anderen, um eine „Zartheit als das Bewußtsein von der Möglichkeit zweckfreier Beziehungen."[14]

Mit einer inneren Reinheit und Aufmerksamkeit sollen nicht „neue Dinge begriffen" werden, „sondern durch immer größere Geduld, Anstrengung und Methode" soll man dahin gelangen, die „offenkundigen Wahrheiten mit seinem ganzen Selbst zu begreifen."[15]

Die Reinigung der Motive in der Erkenntnis, die durchaus mit radikaler Askese verbunden sein kann, bedeutet nicht die absolute Vorurteilslosigkeit auf seiten des Subjekts, auch nicht die Leugnung der aktiven Rolle des Subjektes in der Erkenntnis. Wenn das Subjekt sich seiner ethischen Bedeutung bewußt ist, kann es nüchtern seine eigenen Voraussetzungen hinterfragen, die subjektiven Bedingungen eingestehen und die eigenen Grenzen bewußt annehmen. Reinheit der Erkenntnis meint die Bereitschaft zur unbestechlichen Selbstkritik, die Haltung der Redlichkeit und die wache Sensibilität für die Erfahrung von außen.

Gottesfrage

Eine auf Herrschaft und Macht basierende Anthropologie, Technokratie und Bürokratie, die Existenzweise des Habens und des Konsums, der Versuch des Menschen, sich durch Arbeit und Wissen selbst zu produzieren, führen zur Auflösung individueller Einmaligkeit, zur Verhexung zwischenmenschlicher Beziehungen, zur Zerstörung ökologischer Grundlagen und zur Verdunklung unseres Gottesbewußtseins. Mit der Immanenz „als gleichsam universalem Tabu"[16] leisten die Menschen Verzicht auf Sinn. Die Herzensreinheit als Bereitschaft zur Läuterung und Entstrahlung des Bewußtseins kann in diesem Zusammenhang der Verblendung zur ideologiekritischen Kraft werden, durch die die Sinn- und Gottesfrage wach gehalten wird. Durch sie wird die bleibende Offenheit auf den je-größeren Gott und die Verankerung des Menschen in Gott (was ja die Bedeutung des Glaubens ist) existentiell und zeugnishaft gelebt. Diese Herzensreinheit ist nicht unverwundbar, sie will sich nicht vor dem Dreck der Welt und auch nicht vor dem Tod rein bewahren, ja sie immunisiert sich nicht einmal gegen das Böse. „Jedes ihr angetane Böse macht sie (die Reinheit) leiden und jede Sünde, die sie berührt, wird in ihr zu Leiden."[17]

Das Glaubensbewußtsein ist nicht nur von außen durch Tabuisierungen, Immunisierungen und Sinnverzicht bedroht. Der Glaube wird beschmutzt und verschmutzt, wenn er der Versuchung des Fideismus oder Fundamentalismus nachgibt, sich in herrschaftlichem Triumphalismus verleiblicht und im negativen Sinn vor der Kenose „rein" bewahrt. Die Lieder werden zum Katzengejammer, wenn Glaube oder Unglaube bloß als Sache des Gefühls oder Geschmacks gelten und damit jede Verantwortung der Hoffnung (1

[13] *Th. W. Adorno*, Minima moralia Nr. 54.
[14] A.a.O. Nr. 44.
[15] *S. Weil*, Schwerkraft und Gnade, München ³1981, 158.
[16] *M. Horkheimer/Th. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1969, 18.
[17] *S. Weil*, Schwerkraft und Gnade 106.

Petr 3,15) und Kommunikation im Sinne guter Zeitgenossenschaft aufgegeben wird. Umgekehrt führt es zu einem langsamen Absterben der Zellen, wenn sich christliches Bewußtsein an die „Welt" anpaßt (vgl. Röm 13,2) und anbiedert, nur weil es die Andersheit mit ihren kreativen Spannungen nicht aushält. Ein purer Pluralismus, eine repressive Toleranz, ein bloß dilettantischer Umgang mit der Glaubenstradition, das Dogma der individuellen Ungebundenheit, die unbedingte Abneigung vor allem Unbedingten können weder humane Würde bewahren noch dem Glauben zum Überleben helfen.[18] Theologie und Glaubensvollzug sind mit der Kirche „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig", sie müssen „immerfort den Weg der Buße und der Erneuerung" gehen. (LG 8)

[18] Wichtige Überlegungen bietet dazu *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991.

Oberösterreichische
LANDESBANK
HYPO BANK
Die gute Hand fürs Geld

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

SEVERIN LEDERHILGER – HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Die von Peter Gradauer durch viele Jahre betreute Rubrik „Römische Erlässe und Entscheidungen" wird auch in Zukunft in der bewährten, von ihm eingeführten Form weitergeführt. Im vorliegenden Heft wurde der Schwerpunkt auf den Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium gelegt, andere „römische Erlässe" des Jahres 1991, etwa das für die katholische Soziallehre wichtige päpstliche Lehrschreiben Centesimus annus zum 100. Jahrestag von Rerum novarum vom 1. Mai 1991 (AAS 83 (1991), 793–867; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 101) werden im übernächsten Heft gewürdigt.

1. CCEO – Die neue Rechtssammlung des katholischen Kirchenrechts

Als ein „Werkzeug der Liebe im Dienst der Kirche" bezeichnet Papst Johannes Paul II. den neuen Codex für das gemeinsame Recht der insgesamt 21 katholischen Ostkirchen, der nach jahrzehntelanger Vorbereitung am 18. Oktober 1990 promulgiert wurde und mit 1. Oktober 1991 in Kraft getreten ist. Damit liegt nun – unter Einbeziehung der Apostolischen Konstitution über die Neuordnung der Römischen Kurie *Pastor bonus* (1988) – für die gesamte katholische Kirche eine grundlegende, im Sinne des II. Vatikanums erneuerte Gesetzgebung als umfassendes *Corpus Iuris Canonici* vor.

Die Entstehungsgeschichte des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) basiert auf einem gründlichen Quellenstudium, begonnen bereits vor dem I. Vatikanum, und war geprägt von dem Auftrag, eine Latinisierung der bedeutenden orientalischen Tradition weitgehend zu verhindern. Unmittelbarer Anlaß für die Kodifizierung war schließlich die Fertigstellung des Rechtsbuches für die lateinische Kirche (CIC/1917). Doch allzu sehr unter dem massiven Eindruck dieses Werkes ging die Redaktionskommission seit 1935 an die Ausarbeitung der Schemata, denen gegenüber bald Kritik laut wurde, sodaß Papst Pius XII. zwischen 1949 und 1957 einzeln nur jene Teile, die auf einen gewissen Konsens hoffen konnten, *ad experimentum* promulgierte. Er schuf damit die bis ins Vorjahr geltende Rechtsgrundlage, etwa auch für die wichtige Materie des Eherechts durch das *Motuproprio Crebrae allatae*. Unter Papst Johannes XXIII. sollte das gesamte Ostkirchenrecht in Kraft gesetzt werden, doch sollten zunächst noch die Ergebnisse der Beratungen auf dem II. Vatikanischen Konzil abgewartet werden. Zurecht, denn tatsächlich kam es hierbei zu einem tiefgreifenden Umdenken hinsichtlich des Reichtums und der Berechtigung des orientalischen Traditionsgutes und des Dialogs mit den Schwesterkirchen der Orthodoxie, das seinen Niederschlag fand einerseits in den Dekreten über die Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum* und andererseits über den Ökumenismus *Unitatis Redintegratio*. Deshalb hatte eine 1972 von Papst Paul VI. neukonstituierte Revisionskommission alle bisherigen Vorlagen entsprechend zu überarbeiten.

Man hielt sich dabei an eigens dafür beschlossene Prinzipien, wonach es einen einzigen gemeinsamen Codex für alle Ostkirchen, unter Wahrung der Selbständigkeit der einzelnen Rituskirchen, geben sollte, der deren Rechtsdenken aufgreift und eine Brückenfunktion hin zur orthodoxen Kirche erfüllen könne. 1988 wurde nach vielen, mit größtmöglicher Transparenz durchgeführten Beratungen ein völlig neues Schema – damals noch als *Codex*

Iuris Canonici Orientalis bezeichnet – zur abschließenden Diskussion vorgelegt. Um dem Mißverständnis von vornherein entgegenzutreten, es handle sich dabei bloß um einen „Zusatz" zum neuen CIC/1983 der lateinischen Kirche, wurde die Umbenennung in den jetzigen Titel vorgenommen und das Werk am 28. 1. 1989 dem Papst übergeben. Wie schon beim CIC für die Westkirche arbeitete dieser dann mit einer kleinen Expertengruppe den CCEO durch, wobei insbesondere die Bestimmungen über den Rechtsschutz mittels Verwaltungsgerichten auf der unteren kirchlichen Ebene herausgenommen wurden. Mitte Oktober 1990 promulgierte der Papst die 1546 Canones des CCEO mit der Apostolischen Konstitution *Sacri Canones* aufgrund seiner primatialen Kompetenz für die Universalkirche. Um der eigenberechtigten orientalischen Jurisdiktionsgewalt annäherungsweise Rechnung zu tragen, präsentierte er am 25. 10. 1990 den Codex in feierlicher Weise bei der Generalversammlung der zu dieser Zeit tagenden Bischofsynode unter Anwesenheit der Vertreter der Ostkirchen.

Der Geltungsbereich des CCEO wird mit den katholischen Ostkirchen umschrieben, d. h. mit jenen Teilen der Universalkirche, die den christlichen Glauben hinsichtlich ihrer Liturgie, Ordnung und dem spirituellen Erbe entsprechend in einer der fünf großen orientalischen Traditionen leben (dem alexandrinischen, antiochenischen, armenischen, chaldäischen oder konstantinopolitanischen Ritus) und deren Gemeinschaften hierarchisch zusammengeschlossen sind, unter einem legitim gewählten und in Einheit mit Rom stehenden Oberhaupt (Patriarch, Erzbischof, Metropolit), der zusammen mit seiner Synode innerhalb der selbständigen Kirche die höchste Leitungsgewalt besitzt unter Wahrung der Rechte des Ökumenischen Konzils und des päpstlichen Primats in Einzelfällen (Vgl. für einen kurzen Überblick: R. G. Roberson, *The eastern christian churches: a brief survey*, 3. Aufl., Rom 1990).

Aus praktischen Erwägungen und Gründen der Gleichbehandlung der vielsprachigen Ostkirche wurde für den CCEO die Abfassung in Latein gewählt. Die Gliederung erfolgte entsprechend deren alter kirchenrechtlicher Tradition in 30 „Titeln" (Es sei hier u. a. an die bedeutende Sammlung der *Nomocanones in XIV Tituli* sowie an die großen Rechtsgelehrten des Ostens Johannes Scholasticus, Johannes Zonaras und Theodor Balsamon erinnert). Dabei erscheint es ekklesiologisch bezeichnend, daß nach den sechs einleitenden Canones der Titel I die Grundrechte und Pflichten der Christen festschreibt, bevor im einzelnen die rechtlich-institutionellen Verfassungsnormen und die Bestimmungen hinsichtlich der kirchlichen Funktionen des Leitens, Lehrens und Heiligens folgen.

Gerade in der anderen Akzentuierung des Rechtsverständnisses besteht die Bedeutung für die katholische Gesamtkirche. Seit jeher kannte der Osten nie jenen Abstraktionsgrad von Verrechtlichung und rechtssystematischer Strukturierung im Sinne der lateinischen Kirche, und es „fehlte" – wie der Papst (aus westlicher Sicht) sagte – „seit vielen Jahrhunderten ein Codex, der das gemeinsame Recht aller katholischen orientalischen Kirchen enthält, ein Codex, der nicht nur deren rituelles Erbe widerspiegelt und dessen Bewahrung gewährleistet, sondern auch und vor allem deren Lebenskraft, Wachstum und Stärke bei der Erfüllung der ihnen anvertrauten Sendung wahrt, sichert und fördert". Die Ostkirchen haben immer aufgrund der historischen, „heiligen" Bestimmungen den sakramentalen Charakter der Kirche als *Corpus eucharisticum et mysticum* herausgestellt und versucht, ihm durch Synodalentscheidungen und das Prinzip der „Oikonomia" im Einzelfall gerecht zu werden.

Der Beginn des Promulgationsdekretes mit *Sacri Canones* wurde daher keineswegs zufällig gewählt, sondern es drückt sich darin ganz wesentlich der Glaube des Orients aus, „daß all das heilig ist, was die Heiligen Hirten, die mit der von Christus verliehenen und unter der Führung des Heiligen Geistes ausgeübten Gewalt bekleidet sind, zum Wohl der Seelen derer festlegen, die, durch die Taufe geheiligt, die eine und heilige Kirche bilden".

Einige Besonderheiten des neuen Rechtsbuches, die treffend als „katholische Alternativen" (C. G. Fürst) verstanden werden können, seien – notwendigerweise stichwortartig – angeführt:

a) Ein starkes Moment der Dezentralisation und des Subsidiaritätsgedankens kann in der Figur und der rechtlichen Stellung des Patriarchen gesehen werden, die untrennbar mit der hohen Bedeutung des synodalen Elements verbunden ist. Dies beginnt bereits bei der Bischofsbestellung, insofern hier große Mitwirkungsrechte eingeräumt werden. Das Verfahren innerhalb der Patriarchate (cc. 180–189) sieht ein freies Wahlrecht der jeweiligen Synode für alle Bischöfe innerhalb ihres Territoriums vor. Dabei ist für die Kandidaten vom Hl. Stuhl lediglich ein *Assensus* einzuholen. Wurde diese Einverständniserklärung durch Rom bereits früher einmal aufgrund einer Kandidatennennung erteilt, bleibt sie aufrecht. Lediglich in Diasporagebieten und bei Bischofsernennungen in metropolitanen Kirchen eigenen Rechts ernennt der Hl. Stuhl aufgrund eines Dreiervorschlages der Synode (cc. 149, 155, 168).

In diesem Zusammenhang ist auch auf einen der Streitpunkte dieser Kodifikation, nämlich die Beschränkung der Jurisdiktion des Patriarchen auf ihre traditionellen Territorien hinzuweisen. Gläubige eines orientalischen Ritus außerhalb dieser Gebiete unterstehen eigenen Oberhirten bzw. der Kongregation für die Ostkirchen. Dem dringenden Wunsch nach Aufhebung dieser Bestimmung wurde im CCEO nicht entsprochen, allerdings wies Papst Johannes Paul II. in seiner Präsentation generell darauf hin, er werde sich „freuen, die von den Synoden erarbeiteten, ausführlichen und klar auf die Normen des Codex bezogenen Vorschläge zu studieren, von denen man meint, es wäre zweckmäßig, wenn sie durch ein *ius speciale* und *ad tempus* spezifiziert würden".

b) Im Klerikerrecht wird auf die Wertschätzung des Zölibats hingewiesen, aber zugleich bestimmt, daß der Stand der verheirateten Kleriker, welcher durch die Praxis der frühchristlichen Kirche und der Ostkirchen durch Jahrhunderte anerkannt wird, „in Ehren zu halten sei" (c. 373). Einen Pflichtzölibat wie in der lateinischen Kirche kennen nur zwei in Indien beheimatete Kirchen, nämlich die malabarische und die malankarische.

c) Bereits in den Richtlinien von 1974 war die Aufhebung aller selbsteintretenden Strafen gewünscht worden, weil diese lateinische Form in der orientalischen Tradition nicht bekannt ist. Daher finden sich keine *poenae latae sententiae* im CCEO. Unter den Straftatbeständen fällt u. a. jener der physischen und psychischen Folter auf (c. 1451).

d) Besonders praktisches Interesse in Zeiten der Migration verdient das Eherecht im neuen Ostkirchenkodex (cc. 776–866). Ehe wird in der orientalischen Tradition nicht unter dem Gesichtspunkt des Vertrages gesehen, sondern vorrangig unter dem sakramentalen Aspekt, nach dem die Ehepartner im Ehebund „vor Gott nach dem Vorbild der unzerstörbaren Einheit Christi mit der Kirche geeint und durch die sakramentale Gnade gleichsam geheiligt und gestärkt werden" (c. 776 § 2). Deshalb hat ein *minister sacer*, d. h. ein Priester oder Bischof, der Eheschließung nicht bloß zu assistieren, sondern sie auch zu segnen (c. 828 § 2).

Abweichend vom CIC bestehen folgende Hindernisse: Entführung ohne Einschränkung auf die Frau (c. 806); Schwägerschaft bis zum 2. Grad der Seitenlinie (c. 809 § 1); „geistliche Verwandtschaft" mit dem Taufpaten (can. 811). – Eine Eheschließung ist unter keiner wie auch immer gearteten Bedingung möglich (c. 826). – Die Formpflicht entfällt nicht bei einem Abfall von der Kirche durch formalen Akt (vgl. c. 1117 CIC; c. 824 § 1 CCEO).
Hervorzuheben ist ein in cc. 780–781 CCEO enthaltenes interkonfessionelles Kollisionsrecht hinsichtlich der Anerkennung des Rechts der getrennten Kirche bei der Beurteilung von Ehen nichtkatholisch Getaufter. Diese Bestimmung, die im lateinischen Ritus fehlt, wendet sich vor allem an die orthodoxen Kirchen, deren ursprüngliche Fähigkeit, „sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren", seit dem II. Vatikanum anerkannt ist (UR 16; vgl. Apostolisches Schreiben *Euntes in mundum* vom 25. 1. 1988, Nr. 10). Erwähnenswert ist auch, daß die Einhaltung der katholischen Formpflicht bei Ehen mit Orthodoxen nur zur Erlaubtheit gefordert ist, zur Gültigkeit aber die Segnung durch einen *minister sacer* ausreicht (vgl. OE 18, c. 834 § 2 CCEO). Diese Berücksichtigung des ökumenischen Gedankens, näher ausgeführt in einem eigenen Titel XVIII *de oecumenismo seu de christianorum unitate fovenda*, stellt ein wesentliches Charakteristikum der Rechtssammlung dar.
Der neue Ostkirchenkodex gibt ein beeindruckendes Zeugnis von der möglichen Vielfalt rechtlicher Gestaltung innerhalb der Einheit der katholischen Kirche, die – um mit den einprägsamen Bildern des Papstes im Promulgationsdekret zu sprechen – nunmehr mit „den zwei Lungen des Ostens und Westens atmet und gleichsam mit einem Herzen aus zwei Herzkammern in der Liebe Christi brennt". (*Sacri canones* und CCEO in: AAS 82 (1990), 1034–1363; Ansprache des Papstes bei der Präsentation: Oss. Rom. dt. 20, 1990, Nr. 50).

2. Missionsenzyklika Redemptoris missio vom 7. 12. 1990

Das II. Vatikanische Konzil wurde Ausgangspunkt für eine Neuorientierung missionarischer Tätigkeit. Die positive Würdigung der nicht-christlichen Religionen, mit dem Bekenntnis zur Religionsfreiheit sowie der Proklamation des universalen Heilswillens Gottes verlangte eine theologische Aktualisierung dieses Weltbezuges. Zentrale Aufgabe der Missionstheorie ist dabei die jeweilige Konkretisierung des Missionsauftrages im Kontext des vielschichtigen interreligiösen Dialogs.
35 Jahre nach dem Missionsdekret *Ad Gentes* des II. Vatikanischen Konzils und 25 Jahre nach dem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* Papst Pauls VI. veröffentlichte Papst Johannes Paul II. am 7. 2. 1990 die Enzyklika *Redemptoris missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages: In diesem aus acht Kapiteln bestehenden Lehrschreiben wird inhaltlich an die Texte des II. Vatikanischen Konzils angeknüpft und eine zeitgemäße Bestandsaufnahme der nachkonziliaren Missionstheologie versucht.
Grundanliegen dieser Enzyklika ist die Erneuerung des missionarischen Eifers gegenüber den Nichtchristen. Die Befolgung des missionarischen Auftrages sei immer „Zeichen kraftvollen Lebens" gewesen, eine Vernachlässigung der *missio ad gentes* deute auf eine Glaubenskrise hin. Unter Berufung auf die Anerkennung der Religionsfreiheit im Dekret *Dignitatis humanae* des II. Vatikanischen Konzils wird fragwürdigen Missionskonzepten eine deutliche Absage erteilt. Alle Formen der Missionstätigkeit dienten der Förderung der Freiheit des Menschen. Die Kirche wende sich an den Menschen im vollen Respekt

vor seiner Freiheit. „Die Mission bezwingt die Freiheit nicht, sondern begünstigt sie. Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf".
Im zentralen 5. Kapitel dieses Lehrschreibens skizziert Papst Johannes Paul II. die „Wege der Mission". Vorrangig im Rahmen der Evangelisierung ist das persönliche Zeugnis und die Verkündigung mit dem Ziel der christlichen Bekehrung. Es sei notwendig, Ortskirchen zu bilden, wobei Papst Johannes Paul II. auch die Bedeutung kirchlicher Basisgemeinden als „Zeichen für die Lebendigkeit der Kirche, Hilfe für die Ausbildung und bei der Verkündigung des Evangeliums und wertvollen Ausgangspunkt für eine neue Gesellschaft" würdigt. Ausdrücklich bekennt sich der Papst Johannes Paul II. zum Prinzip des interreligiösen Dialogs und zur Inkulturation. Inkulturation wird verstanden als „innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung ins Christentum und die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen", wobei auf die „Gefahr des unkritischen Übergangs von einer Form der kulturellen Entfremdung zu deren Überbewertung" hingewiesen wird.
In Anerkennung der bestehenden Bindungen zwischen ökumenischer und missionarischer Aktivität wird ein verstärktes Bemühen um die Einheit der Christen gefordert, um die missionarische Aktivität überzeugender zu gestalten. Auch die Notwendigkeit einer Verbindung von Entwicklungshilfe und Evangelisierung wird anerkannt, wenn auch vorrangig auf die „Formung der Gewissen, durch das Reifen der Einstellung und Gebräuche" hinzuwirken sei. Gegen Ende des Lehrschreibens wendet sich Papst Johannes Paul II. gegen einen vorherrschenden allgemeinen Pessimismus und beschwört „einen großen christlichen Frühling ... dessen Morgenröte man schon ahnend erkennen kann".
(AAS 83 [1991], 249–340; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 100).

3. Meßstipendien *(Dekret der Kleruskongregation vom 22. 2. 1991)*

In diesem Dekret wird nach einer einleitenden Begründung der Meßstipendien eine Klarstellung getroffen hinsichtlich sogenannter „kollektiver Intentionen". In einem ersten Artikel wird auf die Grundregel vom c. 848 CIC hingewiesen, wonach Messen nach den Meinungen zu applizieren sind, für die je ein, wenn auch geringes Stipendium gegeben und angenommen wurde. In Artikel 2 wird schließlich auf die Möglichkeit hingewiesen, eine einzige Messe mit mehreren (bezahlten) Intentionen zu feiern, die dann zusammenfassend „kollektive" genannt wird. Diese Form ist – um Mißbräuchen Einhalt zu gebieten – nur erlaubt, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind: Einverständnis des Stipendiengebers nach vorheriger und ausdrücklicher Information, öffentliche Ankündigung, höchstens zweimal in der Woche. Der Priester darf gem. Art 3 für sich und die Kirche nur den Betrag des Diözesanstipendiums entnehmen und muß den übersteigenden Betrag an den Ortsordinarius abliefern, der ihn zweckentsprechend zu verwenden hat (c. 946).
Da es sich hier um eine Ausnahmeregelung insbesondere für jene Länder handelt, die auf diese Einnahmen angewiesen sind, wurde seitens der Österreichischen Bischöfe „dringend empfohlen", von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch zu machen. (ABl. ÖBK Nr. 6 vom 9. 12. 1991, S. 9 f; Nr. 7 vom 4. 5. 1992, S. 7).

Der Gott der Armen

Ein Literaturbericht zur „Bibliothek Theologie der Befreiung"

Was für die westliche Welt in den vergangenen fünf Jahrhunderten Ausdruck von Abenteuerlust, Eroberungswillen und ökonomischer Expansion war, entpuppte sich für die Ureinwohner des amerikanischen Subkontinents und ihre Nachkommen zum gigantischen Genozid. Die Theologie der Befreiung ist die aktuellste Antwort lateinamerikanischer Christen auf diese nach wie vor anhaltende Unrechtsgeschichte. Ihre theologische Artikulation – so kann nach gut zwanzig Jahren seit ihren Anfängen geurteilt werden – hat sich etabliert. Sie ist nicht – wie viele theologische Entwürfe – zur modischen Zeitströmung geworden, sondern hat, wie kaum eine andere Theologie, Kirche und Theologie beeinflußt bzw. verändert. Ihr Grundgedanke ist prägnant und einfach: Gottes erlösendes Handeln in der Geschichte seines Volkes Israel und in Jesus Christus vollzieht sich beispielhaft als Rettung der Verarmten und Verfolgten. Die daraus folgende Option für die Befreiung der Armen ist die Konsequenz eines Glaubens, der in solchen gesellschaftlich-politischen Vorgängen die Vorzeichen des anbrechenden Reiches Gottes erblickt.

Eine neue Rede von Gott ist also das Unterscheidende der Befreiungstheologie zur traditionellen bzw. modernen Theologie. Diese Rede entspringt der Reflexion einer alltäglich erfahrenen Herausforderung: Wie kann angesichts des Lebens der Armen, das nichts anderes ist als ein Sein auf einen frühzeitigen und grausamen Tod hin, Gottes allumfassende Liebe und Erlösung angesagt und geglaubt werden?

Die Antwort der Befreiungstheologie umfaßt die gesamte Breite theologischer Theoriebildung. Das Projekt einer „Bibliothek Theologie der Befreiung" dient nun – in einem auf gut fünfzig Bände angelegten Werk – genau dem Zweck, alle relevanten Themen der Theologie zu erfassen. Es ist der Versuch, das *mysterium salutis* christlichen Glaubens als ein *mysterium liberationis* zu interpretieren. An dem Projekt sind praktisch alle namhaften Befreiungstheologen beteiligt, womit für Qualität und Authentizität gesorgt ist. Nach sechs Jahren ist nun etwa ein Viertel des Gesamtwerkes erschienen, das nach sieben Sektionen gegliedert ist (Gotteserfahrung und Gerechtigkeit; Gott, der sein Volk befreit; Die Befreiung in der Geschichte; Die Kirche, Sakrament der Befreiung; Herausforderungen: das Leben in der Gesellschaft; Herausforderungen: die Kultur; Herausforderungen: die Religiosität des Volkes). Der folgende Literaturbericht greift nur jene Bände auf, die eine Rede von Gott explizit thematisieren.

Vor einer jeweiligen inhaltlichen Skizzierung seien zunächst die Bücher bibliographisch vorgestellt:

- RONALDO MUÑOZ, *Der Gott der Christen*. (232). Patmos, Düsseldorf 1987. Kt. DM 44,80.
- LEONARDO BOFF, *Der dreieinige Gott*. (280). Patmos, Düsseldorf 1987. Kt. DM 44,80.
- JOSÉ COMBLIN, *Der Heilige Geist*. (236). Patmos, Düsseldorf 1988. Kt. DM 44,80.
- PEDRO TRIGO, *Schöpfung und Geschichte*. (320). Patmos, Düsseldorf 1989. Kt. DM 44,80.

Muñoz legt einen erfahrungsorientierten Zugang zur befreiungstheologischen Rede von Gott vor. Zunächst wird der hermeneutische Ort einer *Gottrede* aus dem Blickwinkel Lateinamerikas vorgestellt. Der Autor betont, daß die eigentliche Frage nicht das Atheismus-, sondern das Idolatrieproblem ist: Der Götzendienst, die ideologische Verwendung des Glaubens für die Aufrechterhaltung von Herrschaft und Reichtum im katholischen Süd- und Mittelamerika (und nicht nur dort) – das ist die eigentliche Herausforderung jeder Rede von Gott (25). Demgegenüber steht die zentrale Perspektive einer neuen Solidarität der Kirche mit den Armen und ihrer

Option für sie. Dieser Hinwendung ist der umgekehrte Vorgang eines „Einbrechen(s) der Armen in die Kirche" (33) vorausgegangen. Das bedeutet zugleich eine neue Erfahrung mit dem alten Glauben. Diese ist einmal eine *spirituelle Erfahrung der Armen selbst*, daß nämlich Gott mitten in ihrem Kampf um Befreiung anwesend ist, weil er immer schon dort ist, wo Menschen alle Nöte der Existenz ausstehen müssen. Ethische Empörung, radikales Staunen über so viel Solidarität aus dem Glauben und prophetische Forderung sind die Mittel der Armen in ihrem Exodus aus dem Elend. Das Volk entdeckt „Gott als den Gott der Geschichte und Befreier der Unterdrückten, als Gott der Armen" (54). Dieser Entdeckung korrespondiert sodann eine *soziale Auswirkung:* In der Gemeinschaft wird ein neues Menschsein möglich und ein politisches Handel realisierbar. Teil 2 und 3 entfalten diese kontextuelle Rede von Gott in den Fragebereichen „Gott und Welt" (69–94) und „Gott und Mensch" (95–129). Teil 3 bietet schließlich einen Überblick über die fundamentalen Strukturen und Gehalte biblischer Gotteserfahrung: Transzendenz und kommunikative Gegenwart, Universalität und Solidarität, universaler Sinn und verbürgte Hoffnung für ein Leben in Gerechtigkeit und Fülle sind Bestimmungen, die Muñoz herausarbeitet.

Leonardo Boff vertieft diesen Ansatz in einem lesenswerten und herausragenden Buch über den trinitarischen Gottesglauben. Er schlägt damit auch ein neues Kapitel in den großteils komplizierten trinitätstheologischen Reflexionen auf. Sein Ansatz präsentiert sich als Programm und Korrelation des Befreiungsprozesses der unterdrückten Völker mit der Grundaussage des christlichen Gottesglaubens, daß Gott dreifaltig ist. Boff denkt diese Dreifaltigkeit Gottes radikal vom Gemeinschaftsaspekt aus: Der Name „Gott" steht für Unterschiede, „die sich nicht ausschließen, sondern einbeziehen, die nicht gegeneinander, sondern in Gemeinschaft miteinander stehen" (15). Dogmengeschichtlich verankert Boff seinen Entwurf in der Rede von der *Perichorese* bzw. circuminsessio, was bedeutet, daß jede göttliche Person die andere durchdringt, ohne sie aufzuheben. Daraus ergibt sich theologisch eine Zurückweisung der monotheistisch zentrierten Modelle, die die Einheit Gottes auf Kosten der Dreiheit überbetonen. Mit der Grundaussage, daß Gott im innersten Wesen Gemeinschaft ist, ist darüber hinaus aber ein befreiungstheologisch zentrales Interesse und Kriterium angesprochen: „Aufgrund des Glaubens an den dreieinigen Gott fordern die Christen eine Gesellschaft, die Bild und Gleichnis der Dreifaltigkeit sein kann" (24). „Die Dreifaltigkeit ist unser wahres Gesellschaftsprogramm" (29). Gegen den Verdacht, hier werde eine ideologische politische Theologie getrieben, zeigt Boff die *politisch-ideologischen* Tendenzen des Monotheismus auf, die im Absolutismus, im „Pyramiden-Modell von Kirche", im Patriarchat und im Paternalismus realisiert wurden.

Boffs Studie entfaltet nun dieses kurz skizzierte Programm. Einen großen Umfang nimmt die Rekonstruktion der Entstehung und Ausbildung der Trinitätslehre ein (40–130); Boff erwähnt gerafft gegenwärtige Versuche einer Neuinterpretation (Schoonenberg, Barth, Rahner u. a.), um hierauf die *theologischen* Prämissen der gesellschaftspolitischen Relevanz der Trinitätslehre zu erörtern. Zentral sind dabei – wie schon bei Muñoz – spezifische Bestimmungen des Seins Gottes: In seinem ewigen Lebendigsein (146ff), in seinem unendlichen Kommunizieren (157ff) und in seinem vollkommenen Durchdrungensein von der Wirklichkeit der Personen ist Gott der Dreifaltige „nicht ein Mysterium reiner Kontemplation", sondern „ein Geheimnis der Transformation des Menschenlebens, des Einbruchs neuer Lebensformen, die jenem Leben immer ähnlicher werden, das sich in den göttlichen Dreien konkretisiert" (122). Der Glaube an die dreifaltige Gemeinschaft wird somit zur Kritik und Inspiration menschlichen Lebens und gesellschaftlichen Existierens. Für Boff bedeutet das, daß das Dreieinigkeitsmodell eine geschwisterliche, egalitäre und offene Gesellschaft inspiriert. Er schließt seine Neuinterpretation der Trinitätslehre mit einer ausführlichen Darlegung der trinitarischen Gebetsdoxologie „Ehre sei dem Vater . . ." (180–267), in welcher gerade auch die

mystischen Wurzeln einer befreiungstheologischen Rede von Gott zum Vorschein kommen: Ist der Vater Ursprung und Ziel aller Befreiung, der Sohn deren Mittler, so ist der Heilige Geist die umfassende Kraft, die zur universalen geschichtlichen Befreiung treibt. Der letzte Aspekt wird in einem eigenen Band aufgenommen und entfaltet.

José Comblins Pneumatologie interpretiert gerade das Entstehen der kirchlichen Basisgemeinden und die Aufbruchsbewegungen der Armen als Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes. Zugleich bedauert Comblin das Fehlen der Geisterfahrung in der westlichen Kirche und Theologie und macht die Zukunft des Christentums davon abhängig, wieweit es diesem gelingt, die Quellen authentischer pneumatisch-spiritueller Erfahrungen wiederzugewinnen. Vieles, was der Autor über den Heiligen Geist bedenkt, entspringt den fundamentalen Arbeiten Yves Congars. Wiederum ist es der Kontext, von dem her Befreiungstheologen die klassische Theologie rezipieren. In diesem Falle ist es die Verbindung des geschichtlichen Gestaltungswillens der Armen mit den Dimensionen einer Rede von Gott als Geist. Solche Geisterfahrung ist eben nach Comblin „innerhalb der Geschichte, im Handeln des Geschichtssubjektes" (64) gegeben. Der Gehalt dieser Erfahrung ist aber die Freiheit, das Leben, die Gemeinschaft. Diese Erfahrungen bilden auch die Basis für die Entstehung von Kirche, bzw. der Hoffnungsimpulse auf eine vollendete, umgestaltete Neuschöpfung, sichtbar in der Gestaltungskraft der Armen. Die Dimensionen des vorzeitigen Todes der Armen befragen eine weitere Glaubensaussage: daß Gott Schöpfer dieser Welt ist. Welchen Stellenwert hat der erste Artikel unseres Glaubensbekenntnisses für eine Befreiungstheologie?

Pedro Trigo, Angehöriger der Gesellschaft Jesu in Caracas, reflektiert diese Frage in umfassender und differenzierter Weise in seinem Buch „Schöpfung und Geschichte". Wiederum sei hier nur das Programm angerissen: Schöpfung ist für Trigo nicht Ausgangspunkt einer rationalen Beweisführung, sondern der Ankunftspunkt einer prozessualen Glaubenserfahrung. Schöpfungsglaube ist Kritik und Bekenntnis: Kritik dagegen, „daß diese Erde ein Tränental sei", das Gott selbst geschaffen habe (19), und Bekenntnis zur Befreiung der Armen als Gestaltwerdung einer Wirklichkeit, die noch nicht ist. Nicht das Staunen über das Seiende ist der lateinamerikanische Ausgangspunkt über die Frage nach dem Woher aller Dinge, sondern der Schrecken über „das Nichts unseres Volkes (Nichts als Mangel und, schlimmer, als unrechte Beraubung)" (24). Deshalb liegt auch der Gehalt eines befreiungstheologischen Schöpfungsglaubens im Allereinfachsten, im Heiligsten: im „Leben. Genau das ist das Ziel der geschichtlichen Schöpfung in Lateinamerika heute" (37). Damit ist der Schöpfungsglaube eingebunden in den umfassenderen Kontext von Geschichte. Aber läßt Trigo damit nicht die Lehre von der Schöpfung in einer Geschichtstheologie aufgehen? Dieser Gefahr widersteht er durch eine scharfe Differenzierung. Im Kapitel „Das Böse in der Geschichte" (111–142) wird jede prometheische Weltgestaltungsgeste zurückgewiesen. Der konkrete Dienst am Armen „ist unser Kampf gegen das Böse, nicht die Utopien einer Erde ohne Böses" (116). Es geht um eine Welt der Gerechtigkeit – das ist „Zielpunkt unserer Hoffnung, nicht unserer Geschichtsprojekte" (ebd.).

Die konkrete Durchführung dieses schöpfungstheologischen Programms sei nur mit dem Hinweis auf die Strukturierung der Themenkreise angedeutet: „Schöpfung in der Geschichte", „Natur und Schöpfung", „Leben und Geschichte", „Die Person und ihr ‚Wert' " bilden den thematischen Leitfaden einer befreiungstheologischen Rede von Schöpfung und Geschichte.

Mit diesen grundlegenden Reflexionen bringt sich die Theologie der Befreiung kompetent und originär ein in den globalen theologischen Diskurs. Wer glaubt, hier werde ein radikaler Bruch mit der großen jüdisch-christlichen, bzw. europäischen Glaubenstradition vollzogen, wird eines Besseren belehrt. Im Gegenteil: Die genuinen Gehalte des Glaubens kommen hier in einer Brisanz und Aktualisierung zum Ausdruck, wie es europäischer Theologie derzeit nicht (mehr)

möglich ist. Die Theologie der Befreiung hat schon jetzt ihren festen Ort in der Geschichte der Theologie. Mit der „Bibliothek der Theologie der Befreiung" ist ein theologischer Meilenstein gesetzt. Die Theologie und Kirche des dritten Jahrtausends werden an ihm nicht vorübergehen können, denn die Befreiungstheologie entspringt vielleicht aus einem tieferen Grund als die traditionell-wissenschaftliche Theologie, die den Glauben zum Verstehen führen will. Leonardo Boff hat diesen Grund bei seinem Besuch 1991 in Linz genannt: „Wir müssen Theologie treiben, um täglich in unserer Welt überleben zu können."

Linz *Franz Gruber*

Besprechungen

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

SCHWERPUNKTTHEMA

■ GUTIÉRREZ GUSTAVO, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob.* Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein. (Fundamentaltheologische Studien 15.) Kaiser Verlag-München, Grünewald Verlag-Mainz 1988. (156). Kst. DM 24,80.

Gutiérrez, der selber unter den Armen von Peru lebt, illustriert mit seiner Gesamtschau des Buches Ijob Methoden und Anliegen der Befreiungstheologie, auf dem Erfahrungshintergrund der Leiden und Hoffnungen Lateinamerikas von Gott zu sprechen. Nach Teil I (Die Wette: 22–45) geht es bereits im Prosarahmen um die Möglichkeit der rechten Rede über Gott ‚vom Müllhaufen der Stadt aus', d. h. in der äußersten Grenzsituation von Leid, Ungerechtigkeit und Unschuld; das Ijobbuch vermittelt einen Prozeß des Reifens des Glaubens an die Ungeschuldetheit und Freiheit der Liebe Gottes – zwischen den Versuchungen, den Menschen zu verurteilen, um Gott in Schutz zu nehmen bzw. Gott zu verdammen, um den Menschen zu verteidigen (41).

Ijob lernt vorerst unterscheiden zwischen seiner persönlichen Erfahrung der Unschuld und der Lehre der Freunde von der Vergeltung, einer Theologie, die auf Ijobs Situation keine Rücksicht nimmt. Eine entscheidende Erweiterung der Perspektive Ijobs geschieht durch den Blick auf die Armen, deren Not die Schuld von Ausbeutern ist (K. 21,6–9.13–18; 24). Ijobs Unschuld besteht in der Solidarität mit den Armen (vgl. K. 29–31), ohne nur an seine eigenen Probleme zu denken. Diese Betonung der prophetischen Sprache Ijobs (46–83), die den Blick für sonst weniger beachtete Texte öffnet, erwächst aus den Erfahrungen Lateinamerikas bzw. des Autors selber. Nach G. führt dieses Engagement Ijobs für die Armen auch einen Schritt im Sprechen über Gott weiter, von dem er weiß, daß er Gerechtigkeit will, auch wenn viele Fragen dazu bleiben. Eine zweite Redeweise Ijobs, eng mit der prophetischen verbunden, ist die Sprache der Mystik, der Betrachtung (84–137), der vertrauensvollen Annahme der Pläne Gottes. Die leidenschaftlichen Bitten an Gott, zu Ijob zu kommen, der Wunsch nach einem Schiedsrichter im Rechtsstreit (K.9.13.16; 19, 25ff; 23,4-7), versuchen das Bekenntnis des Volksglaubens des Prologes (1,21; 2,10) einzuholen und zu vertiefen. Gottes Antwort, der Hinweis auf den Ratschluß seiner freien ungeschuldeten Liebe und auf seine Gerechtigkeit, die die Freiheit des Menschen respektiert, führen zur Veränderung Ijobs, der Gottes Plan anerkennt und – als letzte Konsequenz seines Betens – durch die Begegnung gewandelt wird und auf die Haltung der Klage verzichtet.

Die untrennbare Verbindung von prophetischer und mystischer Sprache, von Verpflichtung für die Armen und dem Ausdruck der verdankten ungeschuldeten Liebe Gottes in der Deutung des Ijobbuches durch G. macht den zutiefst spirituellen Ansatz der Theologie der Befreiung deutlich (142).

Auch der Exeget wird trotz mancher Fragen etwa zum Verständnis der Gottesreden – auch das nicht behebbare unverschuldete Leid klingt eher am Rande an – die aus Auseinandersetzung mit der Ijobliteratur geschriebene Gesamtschau mit Gewinn und Betroffenheit lesen: das darin begegnende Ernstnehmen des Leides des Unschuldigen und das Leben des Kreuzes im Licht von Ostern vermag davor zu bewahren, daß aus unserer Theologie „windige Worte" (Ijob 16,3) werden.

Graz *Johannes Marböck*

■ GUTIÉRREZ GUSTAVO, *Gott oder das Gold.* Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990. (217). Geb. DM 38,–.

1492 wird der Entdeckung und/oder der Invasion wie auch der Evangelisierung (und/oder der Kolonisation) Lateinamerikas gedacht. Für die einen ist es ein Anlaß für triumphalistische Feiern, andere hingegen können angesichts des unsagbaren vergangenen und gegenwärtigen Leids nur trauern und anklagen. Die „Memoria" ist ein zentral christlicher Vollzug. Das Gedächtnis der Toten, die Erinnerung an die Leidenden ist ein Grundvollzug der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, die sich nicht als Gesellschaft derer versteht, die in der Geschichte als Sieger obenauf geblieben sind.

Gustavo Gutiérrez, dem die Theologie der Befreiung im wesentlichen ihr theologisches Fundament verdankt, leistet mit diesem Buch über Las Casas (1474–1566) einen wichtigen Beitrag zum Gedächtnis des Leidens in Lateinamerika. Gutiérrez arbeitet hier einen erschütternden und beschämenden Abschnitt christlicher Geschichte auf. Ausbeutung, Unterdrückung motiviert durch die Gier nach Gold und den Zynismus der Macht führten zu einem Genozid

und pervertierten so das Christentum, unter dessen Fahne die Eroberer auch gekommen waren.
Las Casas kam zunächst auch als Eroberer nach Amerika. Überwältigt von der Unterdrückung der Indios, ergriff er für diese Partei und wurde so zu einem Vorkämpfer für die Menschenwürde und ein Anwalt der Armen. Gutiérrez arbeitet besonders auch sein theologisches Profil heraus. In den Kontroversen des 16. Jh. (Verhältnis Gold und Evangelium, Rettung der Ungläubigen, Recht zum Krieg, Rechtsansprüche der spanischen Krone . . .) argumentiert er weniger philosophisch oder juridisch (z. B. mit dem Naturrecht wie Francisco de Vitoria), sondern christologisch und biblisch. Gott oder das Gold entspricht der alttestamentlichen Alternative Jahwe oder Baal. Habsucht – gerade von Christen – ist Götzendienst. Die Habsucht der Eroberer hat in einem Jahr mehr Menschenopfer gekostet als die Menschenopfer der Indios an ihre Götter in 100 Jahren. Zentral ist der arme Jesus (Mt 25,31–46): „Denn ich hinterlasse in Westindien Jesus Christus, unseren Gott, gegeißelt und bedrängt, geohrfeigt und gekreuzigt, und zwar nicht einmal, sondern Tausende von Malen, insofern die Spanier die Menschen dort niedermachen und zerstören" (208).
Es ist zu hoffen, daß dieses historisch reich belegte Buch nicht durch den Sog anderer Ereignisse dem Vergessen überlassen wird. Gerade die Länder der „dritten" und „vierten" Welt werden unter den Konsequenzen gegenwärtiger Krisen und Kriege zu leiden haben. „Gott oder das Gold", Solidarität oder Habsucht sind keine bloß vergangenen Alternativen.
Linz *Manfred Scheuer*

■ NEUMANN MARTIN, *Las Casas.* Die unglaubliche Geschichte von der Entdeckung der Neuen Welt. Herder, Freiburg 1990. (286). Geb. DM 38,–.

Die Länder Lateinamerikas bilden noch heute einen Schauplatz der Unterdrückung und Ausbeutung. Ihre Opfer sind die Indios, die Ureinwohner. Die „perpetuidad de la encomienda" – die „immerwährende Zuteilung zur Zwangsarbeit" der Indios –, welche Philipp II. nach langem Widerstreben den einflußreichen Kolonisten seinerzeit noch gewährte, hat bis heute ihre Nachwirkungen.
Aber wie schon zur Zeit der Conquista, so verteidigen auch heute mutige Männer die Menschenrechte der unterdrückten Indios. Die „Theologie der Befreiung" hat ihre großen Vorboten. Einer ihrer bedeutendsten ist Bartolomé de Las Casas. 1484 in Sevilla als Sohn des Kaufmannes Pedro de las Casas geboren, wandte er sich nach der Kathedralschule dem Studium der alten Sprachen, der Geschichte und der Philosophie zu. Als Kleriker empfing er zunächst die niederen Weihen. Im Banne des Entdeckers Columbus brach er als Soldat und Seefahrer auf in die Neue Welt, wurde Priester und erhielt als Kolonist eine „encomienda" zugeteilt, die von Indios in Zwangsarbeit bearbeitet wurde. Die Predigt eines Dominikaners über die Ungerechtigkeit der Behandlung der Indios rüttelte Las Casas aus dem bisherigen angenehmen Leben auf, er änderte radikal seinen Lebensstil und wurde zum Vorkämpfer für die Freiheit und die Rechte der ausgebeuteten Indios. Wie ein Don Quichote stritt er trotz ständiger Intrigen, Enttäuschungen und Rückschlägen als Priester und Einzelkämpfer, als Mitglied des damals mächtigen Dominikanerordens, später als Bischof von Chiapa und zuletzt als Prokurator der Indios am Hofe Karls V. und seines Nachfolgers Philipps II. für die Rechte seiner Indios. In beiden Herrschern fand er Unterstützung in seinen Forderungen, wenngleich sich auch diese nicht immer in entsprechendem Maße gegen die Vertreter der „encomienda" durchzusetzen vermochten. Über seinen Einsatz für die Menschenrechte hat Las Casas ein umfangreiches, schriftliches Werk hinterlassen. Der Fernsehautor und Regisseur beim Westdeutschen Rundfunk, Martin Neumann, hat sich in jahrelanger Arbeit mit den Problemen der spanischen Kolonisation, vor allem aber mit der Person und dem Werk von Las Casas befaßt. In dieser Biographie über Las Casas zeichnet der Autor ein anschauliches Bild der spanischen Eroberung der Neuen Welt, vor allem aber den unermüdlichen Kampf des Dominikaners Las Casas für die Unterdrückten.
Seite für Seite begegnet der Leser den Originaltexten von Las Casas. Er erfährt aus ihnen, wie Las Casas seine Forderungen nach Freiheit und Gerechtigkeit aus dem Alten Testament und dem Evangelium begründet. Nie begnügte sich Las Casas mit bloßen Hinweisen auf die jenseitige Vergeltung, entschieden vertrat er die eigene Verantwortung des Gewissens, die Freiheit der Religion, auch der Missionierung und Bekehrung, vor allem die soziale Gerechtigkeit. Er verurteilte den Einsatz von Gewalt in der Missionierung, scheute aber nicht zurück, zur Durchsetzung der Freiheit und Gerechtigkeit „mit dem Terror der Waffen ungehorsame und aufrührerische Christen zur Ordnung zu rufen". „Die Anfänge der Befreiungstheologie reichen . . . somit . . . in Zeiten zurück, da sie selbst noch in mancher Hinsicht einer Befreiung bedurfte" (220).
Diese Biographie bietet für das Verständnis auch der gegenwärtigen Befreiungstheologien, die ja vorwiegend im lateinamerikanischen Raum beheimatet sind, einen nicht unwesentlichen Beitrag.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ EGGENSPERGER THOMAS/ENGEL ULRICH, *Bartolomé de las Casas.* Dominikanerbischof – Verteidiger der Indios. (TOPOS Tb.). Grünewald, Mainz 1991. (156). Kart., DM 12,80.

Bartolomé de las Casas (1484–1566) läßt sich nach kriegerischen Jahren im Kampf mit den Mauren und den Indios nach 1506 in Rom zum Priester weihen. Er erhält für seine Verdienste um die Conquista in Mittelamerika eine „Encomienda", d. h. einen „verliehenen" Gutsbesitz mit der entsprechenden indianischen Landbevölkerung für die Robotleistung. Durch einen Dominikanerbeichtvater, der ihm wegen seines Besitzes von leibeigenen Indianern die Absolution verweigert, kommt er zur Besinnung, verzichtet 1514 auf seine Pfründen und schließt sich 1522 den Dominikanern an. Im Einklang mit der Mehrzahl seiner amerikanischen Ordensbrüder wurde er in Wort und Schrift, schließlich durch rastlose Interventionen bei der spanischen Krone zum

leidenschaftlichen Fürsprecher der Indios und zu einem der bekanntesten ersten Verfechter der Menschenrechtslehre. Auch wenn ihm im Politischen nur Teilerfolge beschieden waren, so blieb er bis zu seinem Tod ein beredter Zeuge für eine gewaltlose Mission in einer Zeit, da die Fürsten über die Religion ihrer Untertanen bestimmten.

Folgende Einzelheiten werden nicht allgemein bekannt sein: Las Casas war nicht der erste Befürworter der Negersklaverei in Amerika. Er bedauerte im Alter seine Fehleinschätzung, man solle „echte" afrikanische Kriegsgefangene zur Entlastung der Indios einsetzen. Der Dominikaner Montesino geriet schon 1511 durch seine Menschenrechtspredigten in schweren Konflikt mit den Machthabern. Die Dominikaner gründeten schon über 100 Jahre vor den entsprechenden Reservaten der Jesuiten einen Missionsstaat für Indios, wo die Spanier keinen Zutritt haben sollten. Die päpstliche Menschenrechtsbulle *Sublimis Deus* (1537) mit Androhung der Exkommunikation für Zuwiderhandelnde wird 1538 auf kaiserlichen Druck wieder rückgängig gemacht. Die Zahl der von den Conquistatoren Getöteten kann nur vage geschätzt werden.

Das Büchlein, das hochaktuell zum Jubiläum 1492–1992 erschienen ist, wurde von zwei jungen, noch in Ausbildung befindlichen Dominikanern geschrieben. Ihnen gebührt ganz besonderer Dank. Sie faßt die Forschungsliteratur intelligent zusammen.

In einer vertieften Studie würde Rez. u. a. etwa folgende Fragen noch intensiver nach den tieferen Ursachen untersuchen: War die „Kommende" als europäisches Verwaltungs- und Herrschaftssystem wirklich etwas so Monströses oder waren es nicht vielmehr die neuen Umstände in Amerika? Was waren die Gründe der schwankenden Politik der spanischen Krone zwischen Abschaffung der Sklaverei, Schutzgesetzen für die Indios und deren Stornierung? Was war die Rolle des aristotelischen Barbarenbegriffs für die Rechtfertigung der Kolonisation? Wußten die Verfasser, daß schon Thomas Morus in seiner *Utopia* die Kolonisation dort vorsieht, wo die „Barbaren" selbst nicht in der Lage sind, eine „vernunftsgemäße" Gesellschaft aufzubauen. Ich hätte dieses Motiv für platonistisch gehalten.

Salzburg *Gerhard B. Winkler*

■ KLINGER ELMAR, *Armut.* Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen. Benziger, Zürich 1990. (336). Brosch. DM 32,–/sfr 31.–.

Daß europäische Theologie zur kreativen Begegnung mit der Befreiungstheologie fähig ist, stellt Elmar Klinger auf eindrucksvolle Weise heraus. Seite für Seite werden die Grundbegriffe von Existenz und Glaube im vorbehaltlosen Gespräch mit der Theologie der Befreiung neu durchgearbeitet und dabei verwandelt. Um so bemerkenswerter ist das Ergebnis: Glaube, Kirche, Pastoral, Theologie können nicht fruchtbar im europäischen Kontext gelingen, wenn sie nicht durch die Schule befreiungstheologischen Denkens gegangen sind. Wie kommt Klinger zu diesem Urteil?

In einem ersten Abschnitt behandelt der Autor den lateinamerikanischen Ort von Theologie (15–70): als theologische Reflexion eines „gesellschaftlich abhängigen Seins" (27) ist ihr Ort der Arme selbst, sein Glaube, sein Existenzkampf. Notwendigerweise wird solche Theologie zur Theologie der Politik. Politik ist ein Gegenstand von Theologie, genauso wie Politik theologisch ist. Das bedeutet, daß der Glaube politische Konsequenzen nach sich zieht: er ist gemeinsames Handeln für Gerechtigkeit und Gemeinwohl. Politisches Handeln als Einsatz für menschenwürdiges Leben ist nicht bloß eine ethische Konsequenz des Glaubens: es hat eine unverzichtbar dogmatische Dimension. Die Option für die Armen ist ein genuiner Glaubensakt an Gott selbst (50). Damit gewinnt Kirche einen neuen Standpunkt, den der Armen und der Bibel. Der Ort der Armen gibt den Ort Gottes in der Welt frei. Was aber Europa anlangt, so verhindert die fehlende pastorale Option eo ipso eine mögliche dogmatische Erneuerung des Glaubens – ein Imperativ, der unermüdlich seit dem 2. Vatikanischen Konzil erhoben worden ist. Eben dieses Konzil aber kann als gemeinsamer Maßstab für europäische und lateinamerikanische Kirche und Theologie überhaupt dienen. Der Streit um die wahre Theologie entscheidet sich dann an der authentischen Interpretation und Fortführung der Impulse und theologischen Gehalte des Vatikanums.

Der zweite Abschnitt widmet sich einer Analyse der Grundaussagen dieses Konzils (71–154). Klinger zeigt auf, daß die Konstitution „Gaudium et spes" Schlüssel für das Selbstverständnis von Kirche ist. Die Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott ist die Grundaussage des Konzils. Der Mensch wird in seiner existentiellen, sozialen und theologischen Dimension wahrgenommen. Das bedeutet die Verschränkung von Pastoral und Dogmatik, oder mit Klinger gesagt: „Der Glaube an Gott ist ein Bekenntnis zum Menschen" (102). Ein dualistisches Zuordnungsverhältnis von Kirche und Welt ist damit zurückgewiesen, die Polarität weist sich in den Texten des Konzils eindrücklich aus. Wenn das Konzil eine Theologie der konkreten Existenz des Menschen als eines zur Gemeinschaft mit Gott Berufenen ist, dann muß die Befreiungstheologie als eine genuine, in neuen Kontexten entwickelte Theologie des Konzils interpretiert werden. So wendet sich der dritte Abschnitt dem Glauben des Konzils in Lateinamerika (155–266) zu und expliziert nun inhaltlich die Grundmomente einer Theologie der Befreiung. Der Themenbogen umspannt Schöpfungs- und Erlösungstheologie, das Verständnis des Menschen im Kontext von Armut und aus der Gleichheit von Gottes- und Nächstenliebe heraus. Der Schlüssel zur Befreiungstheologie aber liegt in der Botschaft vom Reiche Gottes durch Jesus, was schließlich ein neuartiges Prinzip von Kirche ergibt: die Armen „sind das Objekt und Subjekt der Verkündigung des Reiches Gottes" (224), die Hinwendung zu ihnen ist nicht pastorale Erneuerung, sondern Glaubensvollzug. Wo aber sich solcher Glaube ereignet, dort findet sich auch Kirche. Nun hat diese schöpferische kontextuelle Interpretation des Konzils durch die Kirche Lateinamerikas und die Befreiungstheologie dieser aber bisher nur härteste Kritik und Konflikte von seiten des Lehramtes eingebracht. Mit deutlichen Worten weist Klinger die lehramtlichen Einwände

zurück und stellt das Lehramt selbst vor die Frage, wie es zum Konzil steht. So kommt er zur Auffassung, daß die „Glaubenskongregation die zentralen Aussagen des Konzils bisher nicht zur Grundlage des eigenen Lehramts gemacht" (263) hat, daß die ausdrückliche Anerkennung der Pastoralkonstitution noch immer aussteht.
Aber nicht bloß das lehramtliche Reden von Kirche wird unter den Maßstab des Konzils und der Theologie der Befreiung gestellt, sondern auch europäische Theologie in ihrer fundamentaltheologischen Standortgewinnung. Das leistet der vierte, kurze Schlußabschnitt (267–291). Wiederum wird eine klare Option für eine Theologie des Konzils erhoben: „Das Konzil ist Ort und Prinzip von Theologie überhaupt" (272). Ist aber seine Grundaussage die Berufung des Menschen, und ist pastorales Handeln Glaubensvollzug, dann muß auch für die Theologie selbst der geistlich-weltliche Einsatz für die Würde und Existenzmöglichkeit der Armen zum Ort und Prinzip ihres Denkens werden. Heutige Fundamentaltheologien sind jedoch „keine Fundamentaltheologie des Konzils" (276), weder können sie die Theologie des Konzils entscheidend zur Geltung bringen noch eine fruchtbare Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung leisten. Zweifellos hat Klinger damit einen wunden Punkt fundamentaltheologischer Reflexion berührt: denn in der Tat war die Befreiungstheologie entweder Gegenstand dogmatischer Reflexionen oder eines pastoraltheologischen Interesses, (noch) nicht aber Ausgangspunkt für das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis von Theologie überhaupt.
Daß die Befreiungstheologie den theologischen Diskurs in den Ländern der „Dritten Welt" verändert hat, ist längst zur Tatsache geworden. Weil sie den Glauben an Jesus Christus als den Befreier der Armen in Fortführung und Konkretisierung des Konzils authentisch deutet, darum muß es Klinger zufolge auch eine „Theologie der Armen" in Europa geben. Klingers Ausführungen skizzieren somit Linien, wie Kirche und Theologie das umsetzen können, was das Konzil begonnen hat. Worin das unausgeschöpfte Potential dieses Konzils liegt, das hat eigentlich erst die Theologie der Befreiung und die Kirche der Armen ans Tageslicht gefördert – ein Potential, das von der europäischen Kirche und Theologie noch unzureichend erkannt und kontextuell verwirklicht werden konnte.
Linz *Franz Gruber*

■ METZ JOHANN BAPTIST/BAHR HANS-ECKEHARD, *Augen für die Anderen.* Lateinamerika – eine theologische Erfahrung. Kindler, München 1991. (160). Kart. DM 19,80.

Daß man Augen für andere habe – das läßt sich leicht behaupten. Wie weit dies wahr ist, erweist sich an Reaktionen. Das vorliegende Buch ist zur Gänze eine betroffene Reaktion: es besteht aus Reiseerfahrungen zweier namhafter bundesdeutscher Theologen: J. B. Metz, der sprachgewandte Münsteraner Fundamentaltheologe, buchstabiert hier besonnen seine Erlebnisse. „. . . so viele Antlitze, so viele Fragen . . .". Der protestantische Kollege H.-E. Bahr nimmt die eigenen europäischen Erfahrungen mit in die neuen Erlebnishorizonte: Wenn er die „staunenden Kinder von La Paz" vor sich hat, wenn er über Frauenwiderstand in Lateinamerika nachsinnt, wenn er die historischen Persönlichkeiten Las Casas und Martin Luther als befreiende Reformatoren vergleicht.
„Omnis cognitio incipit a sensibus" – auch Theologie-treiben schöpft aus Erfahrungen, die an einen herantreten. Aus den hier referierten Erfahrungen kann auch dem traditionellen theologischen Denken etwas Neues erwachsen, wenn man mutig genug ist, sich auf andere Erfahrungen einzulassen, wenigstens nach-lesend.
Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ KOOPMANS JOOP, *Das Leben umarmen.* Befreiungstheologie in der Praxis. St. Gabriel, Mödling, und Südwind, Wien 1990. (224). Kart. S 189.–/DM 26,–.

Der Autor, hierzulande durch Vorträge und TV-Diskussionen bekannt, legt mit diesen Reflexionen aus der Praxis der politischen und pastoralen Realität Brasiliens ein Buch vor, das beeindruckt und betroffen macht. Reflexion und Bericht geben einen authentischen Einblick in die erschütternde Welt der Verarmung und Unterdrückung. In einer engagierten und direkten Sprache beläßt es aber Koopmans nicht mit Schilderungen, sondern hebt gleich von Beginn an die ökonomischen und politischen Ursachen der Marginalisierung der Völker der sog. Dritten Welt hervor: Die kapitalistische Weltwirtschaftsordnung, deren Zweck nicht der Wohlstand des Volkes ist, sondern der Gewinn (16), trifft in letzter und gnadenloser Konsequenz die Armen des Südens. Das gilt auch für das Problem der Auslandsschulden: Nicht die Armen haben diese Schulden verursacht – und doch haben sie die Last der Verschuldung zu tragen.
Von dieser Wirklichkeitserfahrung und -analyse geht Koopmans einen Schritt weiter: Eine Einführung in die befreiungstheologische Bibelexegese stellt den dynamischen Zirkel lateinamerikanischer Bibellektüre heraus: „Von der Wirklichkeit zur Bibel – von der Bibel zur Wirklichkeit" (49). Ein reflektierter Wirklichkeitsbegriff (4 Dimensionen: politische, ökonomische, soziale, kulturell-ideologische Dimension) dient als Raster, biblische Texte, anthropologisch-existentielle Situationen, das Leben Jesu von Nazareth hermeneutisch erschließen zu können.
Der dritte Teil kann durchaus als *Herz*stück des Buches betrachtet werden. Es ist ein Stück narrativ-existentielle Theologie, wenn der Autor aus dem „alltäglichen Leben eines Priesters in Brasilien" (75ff) erzählt. Szenenhaft bedenkt Koopmans Ereignisse, die seine Option für die Armen zur Herausforderung, Überforderung und Erfüllung werden lassen.
Bibeltheologische Reflexionen über die Propheten des Alten Testamentes (111ff) und Jesus von Nazareth führen in den letzten beiden Teilen nochmals inhaltlich zu dem zurück, was die theologisch-spirituelle Inspiration Lateinamerikas ausmacht: daß Gottes Handeln sich am solidarischen und kritischen Wort der Propheten manifestiert und daß er so sein wahres Gottsein offenbart. Dieses vermittelt sich in konkreten sozialen und politischen Kontexten, damals wie heute – Dimensionen, die im Laufe der Kirchenge-

schichte leider vergessen, bzw. für Herrschaftssprüche mißbraucht wurden.
Mit diesem Buch leistet Koopmans einen wichtigen Beitrag zum Zugang zu den Impulsen der Befreiungstheologie. Dafür ist ihm als engagierten Priester, der unermüdlich in der konkreten Praxis steht und zugleich nicht die wichtige Aufklärungsarbeit im Westen vergißt, zu danken. Schon allein der Umstand, daß die Praxis einer befreienden Pastoral vom Praktiker selbst *theologisch* reflektiert wird, wäre für uns bedenkenswert. Ohne pastorale Optionen für ein befreites Menschsein bleibt aber hierzulande Theologie praxislos und pastorales Handeln konzeptlos. So ist die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie m. E. für die Gläubigen Europas notwendiger denn je.
Linz *Franz Gruber*

■ CODINA VICTOR, *Vorwärts zu Jesus zurück.* Von der modernen Theologie zur solidarischen Nachfolge. Otto Müller, Salzburg 1991. (272). Kart. S 248.–.

Codina, ein in Bolivien tätiger spanischer Theologe, stellt in diesem Band wichtige Aufsätze zusammen, die den Ansatz der Befreiungstheologie bereichern und vertiefen. Nicht so sehr neue Aspekte machen das Buch interessant, sondern die Konzentration auf den wesentlichen Grundaspekt: Die Armen sind nicht bloß der evangelisierende Faktor der lateinamerikanischen Kirche, sondern auch der Theologie selbst. In diesem Sinne lautet eine der prägnantesten Aussagen: „Die Armen aber sind der hermeneutische Schlüssel – notwendiger denn je, um zu verhindern, daß die Theologie ihren evangelischen Geschmack verliert. Die Armen sind das Salz der christlichen Theologie" (28). Sie sind auch jene, welche die weitere Entwicklung der Theologie bestimmen. Es geht Codina darum, gerade diesen Schritt von der modernen Theologie, in deren Kontext auch das 2. Vatikanische Konzil steht, zur solidarischen Theologie reflexiv nachzuvollziehen. Das geschieht hauptsächlich im Blick auf das Thema Kirche (43–108), in der Erarbeitung einer befreiungstheologischen Sicht der Sakramente (109–140), in der Konkretisierung von Spiritualität und Ordensleben durch die Welt der Armen und Unterdrückten (157–195). Abgeschlossen wird der Band mit einer Präsentation von Glaubenszeugen der lateinamerikanischen Kirche (197–245). Behandelt wird die hierzulande vielfach unbekannte Rolle der Schutzbischöfe der Indios in der Kolonialzeit und das Zeugnis von Erzbischof Oskar Romero und Luis Espinal.
Glaube als Nachfolge Jesu ist vorbehaltlose Solidarität mit den Armen – so könnte das spirituell-praktische und theologische Anliegen Codinas zusammengefaßt werden.
Linz *Franz Gruber*

FESTSCHRIFTEN

■ REITERER FRIEDRICH V. (Hg.), *Ein Gott – eine Offenbarung.* Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS für Notker Füglister OSB zum 60. Geburtstag. Echter, Würzburg 1991. (624). Brosch. DM 78,–.

Die stattliche Festschrift zu Ehren des Salzburger Alttestamentlers N. Füglister umfaßt 25 fast ausschließlich deutschsprachige Beiträge von AutorInnen vorwiegend aus Österreich und Deutschland. Ihre Hauptthematik liegt entsprechend den Arbeitsschwerpunkten des Geehrten auf Untersuchungen zu den Psalmen (zehn exegetische und drei spirituelle Artikel) bzw. zu Deuterojesaja (drei Titel). Je zwei Beiträge beschäftigen sich mit sonstigen prophetischen Texten bzw. Themen aus dem Pentateuch oder den „Schriften", drei weitere widmen sich neutestamentlichen Problemen.

In einem grundlegenden Artikel zur Psalmenexegese („Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?") formuliert *E. Zenger* vier Forderungen, von denen die ersten drei im Grunde redaktionsgeschichtliche Schritte beinhalten (Beachtung der Beziehungen zu den Nachbarpsalmen bzw. der übergreifenden kompositionellen Einheiten und der Psalmenüberschriften) und erst die vierte, daß alle innerbiblischen semantischen Bezüge mitzuhören sind, Tore ins Neuland öffnet. Die weiteren Beiträge beschäftigen sich teils mit Einzelpsalmen (*A. Cody* mit Ps 120,7; *F. L. Hossfeld* mit Ps 50; *O. Keel* mit Ps 127; *N. Lohfink* mit Ps 26; *R. Mosis* mit Ps 93; *J. Scharbert* mit Ps 48; *A. Stadelmann* mit Ps 87) und teils mit Einzelthemen (*G. Langer* über „Umgang mit Macht" und *J. Schreiner* mit „Gottes Verfügen durch ‚Geben' und ‚Nehmen'"), während *H. Horn, Th. Lutz* und *V. Stebler* den Beziehungen des Psalters zur benediktinischen Spiritualität nachgehen. – Über Deuterojesaja handeln die Beiträge von *J. Marböck* („Der Gott des Neuen und das neue Lied"), *G. Vanoni* („Die Tora im Herzen" [Jes 51,7]) und *B. Baldauf* (Jes 42,18–25). Im Horizont des Jesajabuches liegt auch *H. Irsiglers* Untersuchung über die Vorstellung von „Gott als König in Berufung und Verkündigung Jesajas". *F. D. Hubmann* „geht" mit Jer 13,1-11 zweimal „Euphrat retour" und zeigt anhand seiner Strukturuntersuchung der Geschichte von Jeremias' Symbolhandlung mit dem Gürtel auf, „wie ‚man' einen Propheten fertig macht" (103), indem ‚man' ihn erst beauftragt, Heil, dann aber Unheil zu verkünden. – Mit dem Pentateuch beschäftigen sich zwei redaktionsgeschichtliche Untersuchungen von *G. Braulik* („Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums") und *K. H. Walkenhorst* („Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis. Im Sinne der priesterschriftlichen Redaktion von Ex 7–14"). Einen Abschnitt in der Gottesrede des Ijobbuches (Ijob 40,6–8.9–14) behandelt *F. Gradl*, und der Hg. greift das in der atl. Forschung wenig behandelte Thema der „Arbeit" anhand des Buches Sirach und seiner verschiedenen Textüberlieferungen auf. Zwei ntl. Beiträge (*P. Arzt* über die sog. „Danksagung" bei Paulus und *M. Ernst* über Analogien zu den ntl. Gleichnissen) stellen formgeschichtliche Vergleiche mit der griechischen bzw. hellenistischen Literatur an, während *W. Beilner* sich mit einer Untersuchung zum Gesetzesverständnis Jesu bes. nach dem Matthäusevangelium der vom Geehrten oft gestellten Frage stellt, ob die Verheißung in Jer 31 vom Neuen

Bund heute „schon in Erfüllung gegangen" ist (439). Acht Seiten Bibliographie und ein Stellenregister beschließen den inhaltsreichen Band.

Innsbruck *Josef M. Oesch*

■ ALAND KURT, *Supplementa zu den Neutestamentlichen und den Kirchengeschichtlichen Entwürfen.* Zum 75. Geburtstag hg. v. B. Koester, H. U. Rosenbaum u. M. Welte. Walter de Gruyter, Berlin 1990. (VI, 516). Ln. DM 198,–.

Zum 75. Geburtstag des Verfassers haben sich die Herausgeber entschlossen, im Anschluß an die früher erschienenen „Neutestamentlichen Entwürfe" (1979) und einen kirchengeschichtlichen Sammelband (1960) eine breite Auswahl von seither veröffentlichten Aufsätzen aus den bevorzugten Arbeitsgebieten Alands zu einer Jubiläumsschrift zu vereinen. Maßgeblich für die Auswahl war dabei, daß es auch heute noch aktuelle Beiträge zu wichtigen Fragen sein sollten. So ziehen sich die Themen von einem Bericht über Aufbau und Arbeit des von Aland gegründeten Münsteraner Instituts für Neutestamentliche Textforschung, speziellen Untersuchungen zur ntl. Textkritik und patristischen Abhandlungen zu den kirchen- und konfessionsgeschichtlichen Aufsätzen Alands, dem zweiten Pfeiler seiner langjährigen und intensiven wissenschaftlichen Tätigkeit. Der erste Aufsatz, ein Rechenschaftsbericht über die Tätigkeit des erwähnten und von vielen Institutionen geförderten Instituts, bringt einen Einblick in die organisatorischen Anstrengungen und Leistungen und berichtet u. a. darüber, daß der Großteil der ntl. Handschriften (fast 5000) auf Foto oder Mikrofilm aus aller Welt gesammelt werden konnte und nun als relativ leicht erreichbares Quellenmaterial der Forschung zur Verfügung steht. Derselbe Bericht informiert auch über die Publikationen des Verfassers und seiner Mitarbeiter, unter ihnen die heute jedem Theologen geläufige 26. Auflage des Nestle-Aland-Textes des NT, der Synopsis quattuor Evangeliorum (13. revidierte Auflage), der 6., neu bearbeiteten Auflage des griechischen Wörterbuchs von W. Bauer und der dreibändigen Konkordanz zum NT sowie der Computerkonkordanz, von speziellen textkritischen und textgeschichtlichen Arbeiten ganz abgesehen. Daneben ist der Aufsatz zum Kodex Bezae Cantabrigiensis (D) von besonderem Interesse, der die Zugehörigkeit zum Westlichen Text bestreitet und ihn aufgrund seiner besonderen Eigenschaften zu einer Gruppe der paraphrasierenden Texte rechnet. Zwei Beiträge befassen sich mit der Identifizierungsmöglichkeit von Handschriftenfragmenten mit Hilfe des Computers, was besonders durch die von Aland völlig abgelehnten Thesen J. O'Callaghans zu den Papyri aus Höhle 7 von Qumran von Bedeutung geworden ist (angebliches Fragment eines MkEv schon um 50 n. Chr.). Von ntl. Seite ist auch noch von Interesse, daß Aland pseudonyme Verfasserschaft von Schriften als die normale Fortsetzung urchristlicher prophetischer Tätigkeit betrachtet und damit verschiedentlich auf starke Kritik gestoßen ist (B. Metzger, N. Brox etc.). Im zweiten, kirchengeschichtlichen und konfessionsgeschichtlichen Teil des Buches sind vier Artikel M. Luther gewidmet, vier weitere verschiedenen Facetten des Pietismus (Ph. J. Spener, A. H. Francke in Halle, etc.). Schließlich wird A. Harnack als wissenschaftlicher Organisator vorgestellt; eine Bibliographie Alands rundet den Band ab. Insgesamt ist diese Aufsatzsammlung in ihren beiden Teilen sehr informativ, wenn auch die ntl. Beiträge dem Leser wegen ihrer Spezialisierung größere Aufmerksamkeit und Konzentration abverlangen werden.

Linz *Albert Fuchs*

■ DEGENHARDT JOACHIM (Hg.), *Die Freude an Gott – unsere Kraft.* Festschrift für Otto Knoch zum 65. Geburtstag. KBW, Stuttgart 1991. (512). Efalin. DM 78,–.

Dieser geistige Gratulationsstrauß von Kollegen und Freunden an den langjährigen Direktor des Katholischen Bibelwerks, Otto B. Knoch, em. Professor für Biblische Einleitungswissenschaften und Biblische Kerygmatik an der Universität Passau, ist dreigegliedert und umfaßt den thematischen Horizont der Fragen der Bibelübersetzung (9–33), der atl. und ntl. Beiträge einer wissenschaftlich verantworteten Auslegung (37–296) und der existentiell-praktischen Orientierung der biblischen Botschaft (299–444). Ein Verzeichnis der Veröffentlichungen des Jubilars und ein Stellenregister beschließen die Festschrift. Die Vielfalt der Beiträge von unterschiedlicher Thematik und Gewichtung demonstriert in einem breiten exegetischen „Märzfeld" die methodischen Einzelschritte, die an atl. und ntl. Perikopen oder Schrifttexten forschungsgeschichtlich und inhaltlich als fachimmanente und fächerübergreifende Fragestellungen ausdifferenziert werden. Den Jubilar ehren heißt in dieser Festschrift, ihn in seiner text-, geschichts- und praxisbezogenen Arbeit in und an der Bibelwissenschaft ehren. In der Erhebung spezifischer Themen in Anwendung historischer und traditionsgeschichtlicher Analysen zeigt diese Aufsatzsammlung, welch konstitutive Bedeutung der biblischen Wissenschaft für die Darstellung des Glaubens zukommt. Die vielfältigen Einzelbeiträge dokumentieren in einem die verschiedenen Arbeitsgebiete, an denen sowohl die Problemstellungen wie auch der kerygmatische Gehalt und seine Glaubensaussagen ihre Darstellung finden. Der Titel der Festschrift enthält die Schlüsselworte „Freude" und „Kraft" und bezeichnet damit jene Spannungsmomente, die die schriftlich gewordene Offenbarung als unerschöpflichen Brunnen ausweisen, von dem das Wort Pius XII. gilt: Sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt: Durch das Studium der Heiligen Schrift werden die theologischen Wissenschaften immer wieder neu. Es gilt, sich immer wieder am ursprünglichen Glaubensdenken der Zeugen des getreuen Zeugen Jesus Christus zu orientieren. Einen Beitrag dazu will dieses Eucharisterion leisten.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ 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,–).

Eine stattliche Zahl von Freunden und Schülern (28)

aus dem Bereich der ntl. Wissenschaft hat sich zusammengetan, um F. Hahn zu seinem 65. Geburtstag eine umfangreiche und wichtige Festschrift zu überreichen. Thematisch schließt sie an die 1963 erstmals erschienene Dissertation des Jubilars „Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum", an, die in der Erforschung der ntl. Christologie von großem Einfluß gewesen ist. – In der heutigen exegetischen Situation erübrigt es sich, darauf hinzuweisen, daß die Autoren, von der Ostkirche abgesehen, aus allen christlichen Konfessionen kommen. Wichtiger ist, daß fast alle Beiträge das Thema bzw. die Grenze einer christologischen Fragestellung beinhalten, die um Probleme der Entstehung der ntl. Christologie im allgemeinen ebenso kreist wie um einzelne spezielle Sektoren dieses weiten Forschungsgebietes. Ohne daß hier alles aufgezählt werden kann, kommt einerseits der Einfluß des AT ausführlich zur Sprache, wie auf der anderen Seite auch die christologische Relevanz von Schriften, die außerhalb des NT zu finden sind (Thomasevangelium; Jakobusevangelium; Oden Salomos), ausführlich erörtert wird. Innerhalb dieses Rahmens werden alle wichtigeren Strömungen behandelt (paulinische Überlieferung und deuteropaulinische Entwicklung, Synoptiker, johanneischer Kreis, Katholische Briefe, etc.). Zu erwähnen sind auch ein Freundesbrief von *Schalom ben Chorin* als Einleitung und eine sehr bedenkenswerte Stellungnahme von *P. Stuhlmacher* zur Historizität und Theologie der Passion als Abschluß. Mit Entschiedenheit vertritt dieser den messianischen Anspruch Jesu als den entscheidenden Grund für den Prozeß und die Verurteilung Jesu, ein Element, das u.a. von der Quaestio disputata „Der Prozeß gegen Jesus" (Freiburg 1988) viel zu wenig berücksichtigt wird (vgl. z. B. auch die Kritik, die *J. Becker* in der Festschrift Schnackenburg [Neues Testament und Ethik, Freiburg 1989] vorbringt). Sehr wertvoll ist auch die umfangreiche, von *Chr. Hoegen-Rohls* zusammengestellte Bibliographie F. Hahns aus den Jahren 1959–1989, die über die Vielseitigkeit des Autors und seine intensive exegetische Arbeit Zeugnis ablegt. Zusammenfassend kann man diesen Sammelband den systematischen und biblischen Theologen empfehlen.

Linz *Albert Fuchs*

■ KERTELGE KARL / HOLTZ TRAUGOTT / MÄRZ CLAUS-PETER (Hg.), *Christus bezeugen.* Für Wolfgang Trilling. Herder, Freiburg 1990. (312). Geb.

Vorwort und Grußwort geben einen kurzen Einblick in das vom „Dienst am Wort" gekennzeichnete Leben des engagierten Seelsorgers und international angesehenen Leipziger Neutestamentlers W. Trilling, dessen 65. Geburtstag der Anlaß für diese Festschrift ist. Sie enthält Beiträge von 24 Autoren, deren überkonfessionelle Zusammensetzung auch eine Würdigung für das Bemühen des Geehrten auf dem Gebiet der Ökumene bedeutet. Neun Beiträge behandeln spezielle Themen und Texte aus den synoptischen Evangelien, sechs Aufsätze befassen sich mit Paulus, einer mit den johanneischen Schriften. Zwei Aufsätze betreffen die frühchristliche Auslegungs- und Wirkungsgeschichte. Die weiteren sechs Beiträge beziehen sich auf hermeneutische Grundsatzfragen und allgemeinere bibeltheologische Themen. Daß die größere Zahl der Beiträge den synoptischen Evangelien und Paulus gewidmet ist, darf gesehen werden als Hinweis auf die Forschungsschwerpunkte von W. Trilling. Den Abschluß der Festschrift bildet das umfangreiche Verzeichnis der Veröffentlichungen des Geehrten.

Exemplarisch seien zwei Beiträge kurz vorgestellt. *H. J. Klauck* vertritt in seiner Abhandlung „Der Antichrist und das johanneische Schisma. Zu 1 Joh 2,18–19" (237–248) die verbreitete Auffassung, daß sich in 1 Joh Anzeichen für ein durch christologische Kontroversen verursachtes Schisma in der johanneischen Gemeinde erkennen lassen. Das Bild der Gegner, die eine doketische Christologie vertreten, wird mit Hilfe der mythologischen Antichristvorstellung ins Dämonische verzerrt. Diese Art des Umganges mit Gegnern ist vergleichbar der Verteufelung des Judas und der Juden im Johannesevangelium. Klauck entfaltet auch die Wirkungsgeschichte und die mitunter polemischen Aktualisierungsversuche dieser Antichristvorstellung bis in die Neuzeit und kommt zu dem Schluß, daß bei allem Respekt für Quellen und Wirkungsgeschichte das in 1 Joh gegebene Beispiel einer Auseinandersetzung mit Dissidenten heute nicht mehr als nachahmenswert gelten kann.

F. Mußner, der bereits in zahlreichen Veröffentlichungen das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum behandelt hat, betont in seinem Beitrag „Warum muß es den Juden post Christum noch geben? Reflexionen im Anschluß an Röm 9–11" (67–73) den bleibenden Heilswillen Gottes gegenüber Israel und beschäftigt sich mit dem „Warum" der andauernden Verstockung der Juden dem Evangelium gegenüber. Im Grunde geht diese Verstockung in geheimnisvoller Weise von Gott selber aus, um an Israel auch die Übermacht seines Erbarmens zu manifestieren. Bis ans Ende der Zeiten braucht die Kirche das Judentum als den lebendigen Hinweis auf die noch ausstehende Heilsvollendung und als Zeugen der überströmenden Gnade Gottes, die für Paulus auch der theologische Grund für die erhoffte künftige Rettung ganz Israels ist.

Innsbruck *Martin Hasitschka*

■ KLEBER KARL-HEINZ / PIEGSA JOACHIM (Hg.), *Sein und Handeln in Christus.* Perspektiven einer Gnadenmoral. (Moraltheologische Studien, System. Abt., Bd. 15). (231). EOS, St. Ottilien 1988. Geb. DM 48,–.

Mit diesem Band würdigen deutsche und polnische Theologen das Wirken des emeritierten Mainzer Moraltheologen Josef Georg Ziegler zu dessen 70. Geburtstag. Der Titel macht das moraltheologische Konzept Z. s namhaft, wonach christliche Sittlichkeit als eine Vollzugsweise des In-Christus-Seins des Getauften zu verstehen ist und sich darum kurz als „Gnadenmoral" charakterisieren läßt.

Die in zwei Abteilungen (Reflexionen und Konkretionen) behandelten „Perspektiven" sind vielfältig und nehmen immer wieder auf aktuelle Themen der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion Bezug (und beziehen dabei auch kritisch Position, so zur ausschließlich teleologischen Normenbegrün-

dung). Ein besonderer Akzent liegt erwartungsgemäß auf der (hier von polnischen Theologen dargestellten) christlichen Moralanthropologie, ergänzt durch einen historischen Beitrag über „Vernunft und Offenbarung in der Moraltheologie nach Georg Hermes" *(H. Zeimentz)* sowie eine Darlegung der „Kompetenz des kirchlichen Lehramtes im Bereich des natürlichen Sittengesetzes" *(J. Piegsa)*. Auch die konkrete Thematik hat ihr Gewicht: Migration *(H. Juros)*, die Bedeutung von Firmung *(H. Borok)* und Buße *(A. Nossol)*, die Unverfügbarkeit des Lebens *(K.-H. Kleber)* und die christliche Politik *(J. Reiter)*.
Diese Festschrift reiht sich an jene, die Z. zu seinem 60. Geburtstag dargeboten wurde (Bd. 7 dieser Reihe). Sie bezeugt einmal mehr die verdiente Wertschätzung des Lehrers und Kollegen Z., der in einer Zeit großer Umbrüche das Fach Moraltheologie umsichtig und engagiert vertreten hat (vgl. das Schriftenverzeichnis, 9–20). Den guten Wünschen schließt man sich gerne an.
Linz *Alfons Riedl*

■ GARHAMMER ERICH / GASTEIGER FRANZ / HOBELSBERGER HANS / TISCHLER GÜNTER (Hg.), *... und führe uns in Versöhnung*. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension. (386). Wewel, München 1990. Kart. DM 38,–.

Die 29 Beiträge dieses Bandes, die dem Pastoraltheologen K. Baumgartner gewidmet sind, befassen sich mit dem Thema Versöhnung. Sie sind vier Überschriften zugeordnet (Biographische Spuren, Zugänge, Versöhnung innen, Exemplarische Herausforderungen) und bringen eine Vielfalt von Gesichtspunkten zur Sprache; auch dann, wenn sie auf grundsätzliche Zusammenhänge und theologische Hintergründe eingehen, sind sie getragen vom Interesse an der praktischen Lebenswirklichkeit.
Es geht um die Versöhnung im zwischenmenschlichen Bereich, um die Versöhnung in der gesellschaftlichen Realität und um das Versöhntsein mit dem eigenen Leben und dem, was es gebracht hat. In den Blickpunkt kommen die humanwissenschaftlichen Zusammenhänge, aber ebenso die in der biblischen Offenbarung begründete Kraft der Versöhnung und die kirchliche Versöhnungspraxis, die im Sakrament der Buße ihren offiziellen sakramentalen Ausdruck findet.
Versöhnung im christlichen Sinn hat mit erlebter Konfliktlösung zu tun, sie muß sich orientieren an dem, was die Humanwissenschaften zu diesem zentralen Thema menschlichen Lebens zu sagen haben, und geht zugleich darüber hinaus. Versöhnung ist ein Urbedürfnis des Menschen, ihre Formen sind vielfältig wie das Leben selbst; letztlich ist sie Ausdruck einer Integrität, die aus der Versöhnung des Menschen mit Gott kommt und die Urbild und tragender Grund der vielen Formen des menschlichen Versöhntseins ist. Mit Fragen, die das menschliche Leben so existentiell betreffen und in denen sich das reale Schicksal des Menschen so sehr spiegelt, kommt man allerdings nie zu einem abschließenden Ende; das Leben selbst stellt die Fragen immer wieder neu und verlangt nach neuen Antworten.
Versöhnung ist immer in Gefahr, aufgelöst zu werden in Gleichgültigkeit, in Distanz zum anderen oder in eine oberflächliche Harmonisierung, die sich der Schwere eines Konfliktes oder einer Gegensätzlichkeit gar nicht bewußt wird.
Versöhnung ist geglaubte Erfahrung und erfahrener Glaube; sie ist empirisch gewordene Gnade, Verkörperung der Gnade in bestimmten Lebenssituationen, und sie sprengt zugleich den Bereich der Erfahrung, indem sie immer auch den nicht mehr greifbaren Hintergrund der menschlichen Existenz mit berührt.
Naturgemäß weisen nicht alle Beiträge dieselbe inhaltliche Dichte auf. In ihrer Gesamtheit bieten sie jedoch mehr als eine Fülle bedenkenswerter Gesichtspunkte zu einem wichtigen Thema; sie schaffen eine Atmosphäre der Versöhnung.
Linz *Josef Janda*

■ BRAUN KARL, *Aus Liebe zur Kirche*. Festschrift. Brönner u. Darntler, Eichstätt 1990. (334). Geb.

Bischof Karl Braun von Eichstätt hat am 13. Dezember 1990 sein 60. Lebensjahr vollendet. Aus diesem Anlaß hat das Bischöfliche Ordinariat als Festgabe eine Auswahl von Predigten und Ansprachen herausgegeben. In der Einleitung skizziert Generalvikar Johann Limbacher in knappen Zügen die Persönlichkeit des Bischofs, wobei er sich (u. E. zu kurz) nur auf die Lebensstationen als theologischer Lehrer in seiner Heimatdiözese Augsburg beschränkt. Er hebt vor allem die Treue von Bischof Karl Braun zum 2. Vatikanischen Konzil hervor.
Der Vorsitzende der bayerischen Bischofskonferenz Kardinal Friedrich Wetter von München, der Metropolit Elmar Maria Kredel von Bamberg und der Heimatbischof Josef Stimpfle von Augsburg widmen dem Jubilar jeweils ein Geleitwort. Der Dogmatiker der Theologischen Fakultät Eichstätt, Michael Seybold, versucht in seiner Einführung zu dieser Auswahl von Predigten und Ansprachen als Grundanliegen das Mysterium der Kirche herauszuarbeiten, welches Bischof Karl Braun seinem gesamten pastoralen Bemühen zugrundelegt.
Die Predigten und Ansprachen nehmen nicht nur Bezug auf die Liturgie des kirchlichen Jahresablaufes, sondern auch auf Anlässe des öffentlichen und kirchlichen Lebens. Der Modus dieser Predigten und Ansprachen ist sowohl zeit- wie auch volksnah. Sie sind ein lebendiges Zeugnis der echten Verbundenheit mit dem Volk wie auch der Besorgnis um eine gedeihliche Fortentwicklung der Kirche inmitten einer vielseitig bedrängten Zeit.
Ein kurzes Stichwortverzeichnis ergänzt diese reiche Sammlung und ermöglicht zugleich einen raschen Zugang auch für den Seelsorger, dem sie Anregung für seine Predigttätigkeit zu geben vermögen.
Linz *Josef Hörmandinger*

PHILOSOPHIE

■ 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,–.

Nachdem Kant lange Zeit einseitig als Erkenntnistheoretiker, dann als Philosoph menschlicher Frei-

Neue theologische Literatur



Siegfried Schmitt

Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951–1960

Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution

Trierer Theologische Studien, Band 53
584 Seiten, kt., 98,– DM
ISBN 3-7902-1281-4

PAULINUS VERLAG

Der vorliegende Band behandelt die internationalen liturgischen Studientreffen der Jahre 1951 bis 1960, deren Ergebnisse thematisch in engem Zusammenhang mit der Liturgiekonstitution stehen. Veranstalter und Teilnehmer der liturgischen Studientreffen hatten bis zur Ankündigung des II. Vaticanums ohne Wissen von einem künftigen Konzil gearbeitet. Als die Praeparatoria-Kommission 1960 ihre Arbeit aufnahm, kannte sich ein großer Teil der Mitglieder durch die langjährige Zusammenarbeit persönlich und war mit den grundlegenden theologischen Positionen des anderen vertraut. Von besonderer Bedeutung waren dabei die Kontakte zwischen der französischen und der deutschen Liturgischen Bewegung, die in der Zusammenarbeit zwischen dem Centre de Pastorale Liturgique Paris und dem Liturgischen Institut Trier einen festen Rahmen erhielten. Bedeutsam waren ferner der rege Gedankenaustausch mit der belgischen und niederländischen Liturgiebewegung sowie mit der Liturgischen Bewegung in Österreich, der Schweiz und Italien. Der Konsens in Reformfragen, der sich bei den internationalen Studientreffen herausgebildet hatte, konnte seine Wirkung voll entfalten, als es darum ging, dem Weltepiskopat auf dem II. Vatikanischen Konzil zum ersten Mal in der Geschichte der Konzilien ein Dokument über die Liturgie der Kirche und ihre Reform zu präsentieren.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 5500 Trier

heit und sittlicher Autonomie betrachtet worden ist, beginnt die neueste Forschung sich zunehmend mit der religiösen Dimension seines Denkens zu beschäftigen. Die vorliegende Studie, eine bei Max Seckler in Tübingen vorgelegte Dissertation, ist ein Markstein in dieser Richtung. Es mag überraschen, daß das „Reich Gottes", der Zentralbegriff der Verkündigung Jesu, in dieser Studie als ein „Thema des Denkens" bei Kant vorgestellt wird. Voraussetzung dafür ist der Nachweis, daß „Denken" bei Kant eine vielschichtige Bedeutung hat und sich beileibe nicht nur auf theoretische Erwägungen oder praktisches Handeln bezieht, sondern auch dem religiösen Hoffen zugeordnet werden kann. Noch überraschender ist das Ergebnis der Untersuchung, daß das Gottesreich bei Kant eine „integrative Figur religiösen Hoffens bei Individuum und Gattung" sei (224).

Auf dem Weg zu diesem Ergebnis sind einige Hindernisse zu überwinden. Da ist zunächst einmal die Tatsache, daß die Textbasis für eine Behandlung der Reich-Gottes-Thematik schmal ist. Es handelt sich um eine Stelle in der Ethikvorlesung aus der Zeit um 1775–1780, um ein ungleich wichtigeres Zitat in der „Kritik der praktischen Vernunft" und um einige Belege in der Spätschrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Zur Überwindung dieser Schwierigkeit wählt der Verfasser eine „kontextuelle" Methode, d. h. er bezieht verwandte Begriffe, wie „das höchste Gut" oder „das Reich der Zwecke" in die Untersuchung ein. Den inneren Zusammenhang dieser Begriffe legt jener Teil der Untersuchung dar, der die historisch-genetische Entwicklung der Reich-Gottes-Idee bei Kant verfolgt. Dabei spielen nicht nur die drei „Kritiken" eine wichtige Rolle, sondern auch die geschichts-philosophischen Werke, wodurch eine Individualethik in den größeren Zusammenhang der Geschichte der Menschheit gerückt wird. Schon hier erweist sich, daß Kant dem Fortschrittsoptimismus der Aufklärung zunehmend kritisch gegenüberstand.

Doch erst in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" gelangt diese Entwicklungslinie in seinem Denken zum Abschluß. Kant geht nun vom „radikal Bösen" in der menschlichen Natur aus. Diese ist nur durch eine „Revolution der Gesinnung" zu überwinden, zu der der Mensch aus sich heraus allein nicht fähig ist. Hier ist nun der Ort, wo die Reich-Gottes-Idee entscheidend wichtig wird. Die Überwindung des Bösen kann nur von Gott her erfolgen. Kant geht es allerdings nicht nur um den einzelnen Menschen, sondern auch um das Schicksal der Menschheit. Das „Reich Gottes auf Erden" wäre „ein Volk Gottes unter ethischen Gesetzen". Ob es hier auf Erden je dazu kommen wird, läßt Kant offen. Nach dem Gesagten ist es nicht überraschend, daß der Verfasser die „Reich-Gottes-Idee" als „Schlußstein" dieser Philosophie bezeichnet. Ob ihm die Forschung darin folgt, wird sich zeigen.

In einem letzten Teil werden unter dem Titel „Systematische Konnotationen" die Ansätze Kants weitergedacht und in den Kontext der heutigen Theologie gestellt. Habichler übt Kritik am gängigen Verständnis des angeblich bloß „funktionalen" Gottesbildes Kants und weist auf dessen soteriologische Bedeutung hin. Im Kontext dieses Denkens ist Erlösung freilich nicht nur von außen *durch* Gott, sondern nur *in* Gott möglich, als innere Annahme durch den Menschen. Autonomie und Theonomie werden von Kant nicht als Widerspruch begriffen; Kant denkt das Wesen Gottes als das Heil des Menschen. Das Reich Gottes ist die Antwort auf die Frage: „Was dürfen wir hoffen?"

In keiner Weise wird damit geleugnet, daß Kant zwischen dem Reich Gottes und der Kirche unterscheidet (was gut biblisch ist). Ohne die Notwendigkeit der Kirche als „Zeichen" für das Reich Gottes zu leugnen, bleibt Kant zur konkreten Kirche auf Distanz.

Kant läßt manche Fragen offen. Zu den Fragen, die weiter bedacht werden müßten, gehört die Vermittlung der Perspektive der individuellen Vollendung mit der gattungshaften.

Abschließend kann gesagt werden, daß es dem Verfasser gelungen ist, die „mancherorts kolportierte These von einer bloßen ‚Säkularisierung' der Reich-Gottes-Idee bei Kant" zu widerlegen und zu zeigen, daß sein Ansatz auch von höchster theologischer Relevanz ist.

Linz *Günter Rombold*

■ SEIFERT JOSEF, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion.* Eine systematisch-kritische Analyse. Zweite, korrigierte und erweiterte Auflage. (327). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989. Geb.

Hier handelt es sich um die verbesserte und um nahezu 100 Seiten erweiterte 2. Auflage des 1979 erschienenen Werkes, dem ganz neu erarbeitete Kapitel hinzugefügt wurden. Damit ist schon näherhin angesagt, was Absicht und Bedeutung dieser Auflage ist. Es ist allgemein bekannt, in welchem Maß heute wieder das Leib-Seele-Problem abgehandelt wird. Der Grund liegt nicht zuletzt darin, daß sich vor allem auch naturwissenschaftlich ausgerichtete Forscher und Autoren dieses alten Themas in neuer Weise annehmen. Diese Weise muß freilich vor allem auch wissenschaftstheoretisch diskutiert werden. Denn in vielen Fällen werden hier naturwissenschaftliche und philosophische (wie auch theologische) Sichtweisen und Methoden verwechselt, durcheinander verwendet bzw. die eine oder andere schlicht außer Betracht gelassen. So diskutiert Vf. das heute auch vielfältig aus anderer Sicht verhandelte Leib-Seele-Problem unserer Tage ausgesprochenerweise mit philosophischer Blickrichtung und entsprechendem philosophischen Interesse. Das hat seinen besonderen Vorteil, weil auf diese Weise viele der heute begegnenden Mißverständnisse vermieden werden bzw. aufgedeckt werden können. Liegt doch die Problematik sehr oft nicht eigentlich in der Sache, sondern eher in unzureichendem Ansatz wie zu wenig bedachter Folgerichtigkeit des Nach-Denkens jener Wirklichkeit, auf die das Sprechen von Leib und Seele abzielt. Daher tut eine solche Unterstützung heute besonders not, und es ist dem Autor zu danken, daß und wie er die Frage prinzipiell angeht, um so zu entsprechend gültigen Einsichten zu gelangen.

Wegen des geringen, hier zur Verfügung stehenden

Raumes seien die Kapitelüberschriften kurz angegeben, da sie schon hinreichend deutlich aussprechen, was im einzelnen verhandelt wird, und so einen Überblick gewähren. Nachdem das „Leib-Seele-Problem auf dem Hintergrund allgemeiner erkenntnistheoretischer und metaphysischer Probleme" herausgestellt wurde, wird nach „Wesensverschiedenheit oder Identität von physischen und psychischen Gegebenheiten" gefragt und Argumentationen wie Einwände und Einsichten diskutiert (5–81). Es folgen Erwägungen „zur Kritik des Epiphänomenalismus durch H. Jonas", die sehr zur Situationsklärung des heutigen Problems beitragen (82–110). Im Kapitel „Leib und Seele – Identität oder reale und substantielle Verschiedenheit?" wird diese Frage in vielerlei Richtungen besprochen, u. a. gegen monistische und „dualistische" Einwände, um für eine gewisse dualistische Zwei-Substanzen-Auffassung zu plädieren (111–152). Folgerichtig wird „das Leib-Seele-Problem im engeren Sinn – Die Einheit des Menschen und die Beziehungen zwischen Leib und Seele" näher diskutiert, indem verschiedene philosophische Positionen gegeneinander abgewogen werden, auf die oft äquivoke Verwendung des Ausdrucks „Dualismus" mit allen Folgen wie auf die Vielschichtigkeit der Leib-Seele-Beziehungen ausführlich hingewiesen wird und zeitgenössische Auffassungen besprochen werden (153–179). Das Kapitel „Leib/Seele – Gehirn/Seele, Ergebnisse moderner Gehirnforschung und ihre philosophische Relevanz: Zum Werk Sir J. Eccles – Philosophischer Realismus, kritischer Rationalismus und Phänomenologie" ist von besonderer Bedeutung, zumal wenn man an die lebhafte Diskussion der Auffassungen von Eccles denkt, wobei auch die Beteiligung Poppers zur Sprache kommt (180–214). Etwas kurz fällt die Diskussion des (meist als scholastisch oder neuscholastisch apostrophierten) Verständnisses der „Einheit des Menschen und die Verschiedenheit von Leib und Seele in der Anima-Forma-Corporis-Lehre" aus (215–223); hier hätte man sich einiges mehr und tiefer versprochen, und zwar in ähnlicher Eindringlichkeit, wie es in der Diskussion heutig-neuer Auffassungen der Fall ist. Schließlich werden Fragen diskutiert, die altes und heutiges Person-Verständnis (224–234), die neuerdings als „normativ" angesprochene Todesdefinition („Hirntod") (235–255), sowie „Tod und die Frage nach Unsterblichkeit: Philosophische Kritik der Ganztodthese" (256–281) im Blick auf die Lösung der Leib-Seele-Problematik stellen. Für eine möglichst weitgehende Vermeidung von Äquivokationen u. ä. mit allen Folgen für die wissenschaftliche Diskussion werden in einem Anhang dankenswerterweise Wörter und Definitionen usw. zusammengestellt, die der (der Lektüre am besten vorgängigen) Klärung der damit gemeinten „Sachen" dienen (283–306). – Ein reichhaltiges Literaturverzeichnis sowie ein Register vervollständigen die Arbeit.

Aus dieser Zusammenstellung wird einsichtig, in welchem Maß die Lektüre dieser Untersuchung in vielerlei Weise der heutigen Diskussion über „Leib und Seele" gute Dienste leisten kann und manches zur Klärung und zur (hoffentlich auch erfolgenden) Beachtung beiträgt. Auch dem Theologen, der über den heutigen Stand der Auffassungen und ihrer jeweiligen Begründungen Auskunft wünscht, ist ein guter Dienst geleistet.

Wien *Raphael Schulte*

■ RAFFELT ALBERT (Hg.), *Martin Heidegger weiterdenken*. Mit Beiträgen von Thoms M. Seebohm, Hans-Martin Gerlach, Ute Guzzoni, Marco M. Olivetti, Jean Greisch. (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg). (127). Kart DM 24,–.

M. Heidegger, dessen hundertster Geburtstag 1989 gefeiert wurde, wird in der vorliegenden Vortrags-Sammlung von Beiträgen unter dem Aspekt seiner philosophischen Wirkungsgeschichte in der mittel-, westeuropäischen und angloamerikanischen Philosophie sowie in seiner pluralen Rezeption in der Philosophie und den Fachwissenschaften dargestellt. Heideggers Einfluß auf die philosophischen Strömungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist vielfältig und erstreckt sich auf Phänomenologie, Lebensphilosophie, Existentialismus, hermeneutische Philosophie, Sprachphilosophie, konstruktive Wissenschaftstheorie, Neuscholastik, die alle von seinen Denkansätzen her mehr oder weniger mitbeeinflußt sind. Er reicht sogar bis hin zu den neuen wissenschaftlichen Paradigmen: zu nennen sind Psychiatrie („Daseinsanalyse": V. E. v. Gebsattel; L. Binswanger), Psychologie (F. J. J. Buytendijk), Pädagogik (Th. Ballauff), Literaturwissenschaft (E. Staiger), evangelische und katholische Theologie (R. Bultmann, P. Tillich, H. Schlier, B. Welte, K. Rahner), allgemeine Sprachwissenschaft (J. Lohmann). Die Untersuchungen dieser kritisch-verwandelnden Rezeption Heideggers setzen mit einem Perspektivenvergleich zum Lingualismus Quines ein (Th. M. Seebohm) und stellen die beiden Denker so gegenüber, daß gewisse „Übersetzungen" möglich werden. Ausgangspunkt dabei ist die Existentialanalytik Heideggers, die den Menschen als Dasein, als In-der-Welt-sein bestimmt, wobei In-sein den besorgenden Umgang mit Welt bedeutet und als „sorgendes" sich immer schon vorweg, d. h. zukünftig, ist. „Bei Heidegger ist es der Bereich des Begegnenlassens von innerweltlichem Sein im besorgenden Umgang. Bei Quine ist dieser Bereich durch die Analyse der Umgangssprache zu erschließen" (S. 28) und zwar in bezug auf ihre hermeneutische Funktion, die nicht von einem „an sich" her determiniert ist. Der zweite Beitrag behandelt die Metaphysik-Kritik bei Marx und Heidegger (H.-M. Gerlach) und klingt mit der Paraphrase eines Heidegger-Satzes aus dem „Humanismusbrief" aus, ob nicht auch das ganz Andere der Metaphysik letztendlich nur die Metaphysik des ganz Anderen sei? (S. 62). Der dritte Beitrag stellt Überlegungen zum Denken bei Heidegger und Adorno an (U. Guzzoni). Geht es Adorno darum, „sich in die Sachgehalte zu versenken, um in ihnen, nicht über ihnen, des Wahrheitsgehalts innezuwerden", so sucht Heidegger den Wahrheitsgehalt in dem Geschehen ihres Entborgenwerdens und Geborgenseins in der Offenheit (S. 83). In dieselbe Richtung zielt die Titelfrage von M. M. Olivetti: „Denken ohne Vorstellung?" (S. 89ff), das an das eigentlich Denkwürdige denkt, bzw. das eigentlich Fragwürdige in Frage stellt. Im letzten Beitrag geht es um das Seinsverständnis und den Leib des Anderen (J. Greisch), das Phänomen des Leiblichen,

das sich zeigen kann, weil das Dasein in der „Welt-Offenständigkeit" steht (S. 124), konfrontiert es aber mit der Frage Levinas', ob es nicht über diese Welt-Offenständigkeit hinausliegende Weisen der Transzendenz gebe?
Wie in einem Kristall spiegeln sich in den Beiträgen die verschiedenen Facetten des Denkens Heideggers, werden befragt, hinterfragt, weitergedacht, rezipiert, neu appliziert, dabei aber der Intention dieses „Klassikers" der Philosophie folgend, den Denker dadurch zu ehren, daß man denkt.
Graz *Karl M. Woschitz*

■ TROCHOLEPCZY BERND, *Rechtfertigung und Seinsfrage.* Anknüpfung und Widerspruch in der Heidegger-Rezeption Bultmanns. (Freiburger theologische Studien, Bd. 146). Herder, Freiburg. 1991, (170). Kart.

Die an der Theologischen Fakultät Freiburg verfaßte Inauguraldissertation geht der Frage nach, was Bultmann von der Philosophie des frühen M. Heidegger aufnimmt und was er mit dem Offenbarungsansatz der dialektischen Theologie in Beziehung setze, wonach die Rede von Gott nur aus Offenbarung möglich sei. Jede vom Menschen und seinem Philosophieren ausgehende Rede über Gott verfehle das Thema und spreche von einem selbsterfundenen Götzen, denn vom Menschen aus könne nichts über Gott gesagt werden. Was der Mensch ohne das Evangelium ist, wird durch die Philosophie, insbesondere die M. Heideggers deutlich, die in ihrer ersten Phase in der Analyse der spezifisch menschlichen Weise des Daseins besteht. Da die Theologie auch vom Menschen sprechen muß, bedarf sich jener Methode der phänomenologisch-existentialen Analyse, die den Menschen beschreibt und ihn lehrt, worauf es ankommt, nicht auf Vorstellungen des Weltbildes, sondern auf das Verstehen meiner je eigenen Existenz und den Überschritt aus der Uneigentlichkeit in die Eigentlichkeit. R. Bultmann schreibt über die Begegnung mit der Existentialphilosophie M. Heideggers: „Hier fand ich die Begriffe, mit denen es möglich wurde, angemessen von menschlicher Existenz und damit auch von der Existenz des Glaubenden zu sprechen." Im Rahmen der Frage nach Glauben und Denken ist die Frage von Glaube und Mythos mit dem damit zusammenhängenden Entmythologisierungsprogramm aktuell, um für den modernen Menschen das weltbildliche Ärgernis zu beseitigen. Der zunächst gegebene natürliche Zustand als das verfehlte Selbstverständnis des Menschen ist ein Zustand der Uneigentlichkeit, der dem Sein im Glauben als dem Zustand der Eigentlichkeit gegenübergestellt wird. Der Glaube, als Annahme von der Gnade Gottes, besteht im Sich-Preisgeben an Gott, was den Verzicht auf die Eigenmächtigkeit und das Sich-Rühmen bedeutet. R. Bultmann schreibt: „Das aber ist der Sinn der christlichen Verkündigung, daß sie je mir die Gnade Gottes zuspricht", welches Zusprechen sich im Wort der Verkündigung ereignet. Demnach ist das Kerygma selbst als Anrede der Vollzug des Heilsgeschehens in Christus und somit die fundamentalste Aufgabe und das Auszeichnende der Kirche. In einer Schlußüberlegung stellt Trocholepczy sein Thema in den Horizont der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie, wobei die Theologie das Rechtfertigungsgeschehen als allein von Gott gewährtes bedenkt (147), die Philosophie aber nach dem Sinn von Sein überhaupt fragt (148). Darin wird die Notwendigkeit des Widerspruches gesehen: „Des Grundsatzes der Rechtfertigung und des Grundsatzes der Fraglichkeit wegen kann es keine Anknüpfung ohne Gegensatz geben, denn Theologie geht unter dem Vorzeichen radikalen Rechtfertigungsdenkens von der Entzogenheit, Philosophie als Seinsdenken von grundsätzlicher Gewähr des Sinnes von Sein aus" (149f). Der philosophische Ausgangspunkt zeige, daß das Dasein begabt sei mit dem Sinn von und für das Sein, die Theologie aber „weiß das Dasein angesprochen im Augenblick, so daß es seiner heillosen Lage inne und in eins mit dem Sinn begabt wird, dessen es wesenhaft entbehrt. Nichts ist ihm eigen, alles aber gewährt ... Das Schicksal in seiner Anonymität entrissen und trägt einen Namen – den Namen des Glaubenden" (150). Bei allem Informativen gleitet der Verfasser der Arbeit des öfteren in einen geborgten Sprachjargon ab und in den Unschärfebereich einer theologischen Gedankenlyrik.
Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ SCHENK HEINRICH (Hg.), *Philosophie, Religion und Wissenschaft.* Dokumentation der Eröffnung des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover am 23. September 1988. (Philosophie und Religion, Bd. 1). Bernward, Hildesheim 1989. (83). Kart.

Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, eine Kirchliche Stiftung öffentlichen Rechtes, errichtet durch den Bischof von Hildesheim, stellt sich mit dieser Schriftenreihe der Öffentlichkeit vor (nähere Angaben im Anhang S. 70–83). In den Ansprachen und Grußworten wird meist der Stiftungszweck unterstrichen, „insbesondere durch philosophische Grundlagenforschung im Horizont und im Geist katholischen Glaubens einen Beitrag zu einer umfassenden und normativen Theorie der Gesamtwirklichkeit des Menschen und der Gesellschaft zu leisten" (80).
Philosophischer Hauptinhalt des 1. Bandes sind die Antrittsvorlesungen der beiden Direktoren. *P. Koslowski* bringt in seinem Beitrag *Christliche Gnosis und Philosophie unter Bedingungen der Postmoderne* (23–47) den theoretischen Aspekt des Gründungsziels des Institutes zur Sprache. Gegenüber der als „Philosophismus" und „Gnostizismus" bewerteten Vorrangstellung der Philosophie vor dem Glauben bzw. der Auflösung christlicher Dogmatik in Philosophie, plädiert er für eine „christliche Gnosis" als spekulative Deutung des singulären Offenbarungsgeschehens, die bewußt innerhalb der Kirche bleiben will. Ihre erkenntnistheoretische Möglichkeit als „Theorie der Gesamtwirklichkeit" und ihre wissenschaftstheoretische Stellung angesichts der vorgeschlagenen „spekulativen" Methode (auch in Abgrenzung von der systematischen Theologie) wird jedoch einer genaueren Begründung bedürfen, soll diese „christliche Gnosis" unter den Bedingungen der Postmoderne nicht selbst nur eine der vielen „Kleinen Erzählun-

gen" sein, deren man sich nach Belieben bedienen kann.

R. Löw stellt in seinem Beitrag *Christentum und Ökologie* (49–67) einen normativen „christlichen Standpunkt" als Alternative zur Begründung ökologischer Maßnahmen aus anthropozentrischen Gesichtspunkten, einem Rekurs auf die „Natur an sich" oder durch Tabuisierung bestimmter Bereiche heraus. Beachtung verdient dabei die Analyse gegenwärtigen Sprechens von der „Schöpfung", wofür besser „Natur" stünde. Recht kurz wird dagegen die christliche Alternative dargestellt, die offenbar von einer Einheit von Sein und Sollen ausgeht, die erst in einem adäquaten Handlungsbegriff erarbeitet werden müßte, und in der Metapher der „Freundschaft mit der Natur" gipfelt.

Regensburg *Ulrich G. Leinsle*

■ SCHÖNBERGER ROLF, *Was ist Scholastik?* Mit einem Geleitwort von Peter Koslowski. (Philosophie und Religion, Bd. 2). Bernward, Hildesheim 1991. (125).

Den landläufigen Vorurteilen gegen „die Scholastik" (unnütze Subtilitäten, Weltfremdheit, Begriffsfanatismus etc.), aber auch einer ideologieverdächtigen Inanspruchnahme als Norm und Richtschnur der Philosophie und Theologie, wie sie unterschwellig auch im Geleitwort festzustellen ist, begegnet man am besten durch eine genaue Begriffserklärung. Einen wichtigen Beitrag zur Klärung des in der Fachwelt umstrittenen Begriffs „Scholastik" liefert diese Publikation. Sie beschränkt sich auf die mittelalterliche Scholastik, sieht aber wenigstens in Einwänden und Anmerkungen auch die nicht-theologische Scholastik (Jurisprudenz, Medizin) und die Scholastik des 17./18. Jahrhunderts.

Wer sich auf die Was-ist-Frage allerdings eine einfache Definition erwartet, wird begründetermaßen enttäuscht. Sie kann angesichts der vor allem an deutschsprachigen Veröffentlichungen nachgezeichneten Diskussionslage nicht gegeben werden, da das Problem der Einheit der mittelalterlichen Philosophie und Theologie nicht im Sinne einer univoken Verwendung des Terminus „Scholastik" zu lösen ist. Statt dessen werden in der im Stil einer „Quaestio" konzipierten Schrift (dann müßte allerdings die „Conclusio" eine „determinatio magistralis" der Frage enthalten oder einen ausdrücklichen Verzicht) bescheiden nur „einige Grundzüge der Scholastik vorgestellt" (52–115), die zumeist zur Methode gehören: Quaestio, Kommentar als „Denken am Text" (gut in ihren verschiedenen Varianten dargestellt), das Problem der Autorität (primär für autoritative Texte) und das Verhältnis zur Sprache, das gerade in der Spätscholastik in den Vordergrund tritt.

Die ansprechende, sehr kenntnisreiche und deshalb z. T. anspruchsvolle Darstellung ist als Handreichung jedermann zu empfehlen, der sich Orientierung über die „Scholastik", nicht aber sogleich eine exakte Definition erwartet, sondern mit dem status quaestionis leben kann.

Regensburg *Ulrich G. Leinsle*

■ PIEPER JOSEF, *Philosophie – Kontemplation – Weisheit.* (Kriterien 86). Johannes-Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991. (92). Kart. DM 16,–.

In diesem Büchlein sind Aufsätze aus der Zeit zwischen 1955 und 1990 gesammelt. Der einende Aspekt ist der ursprüngliche Wortsinn von „Philosophie": liebende Suche nach der Weisheit zu sein, die Gott nicht wie eine Eigenschaft besitzt, die er vielmehr kraft seines Wesens selber ist. „Irdische Kontemplation" (9–18) ist nicht an die Voraussetzung von Kreuzgang und Klosterzelle gebunden, sie kann im alltäglichen Leben von jedermann geschehen. Entscheidend am Philosophie-Begriff Platons (19–49) ist, daß es der Philosophierende per definitionem mit dem Ganzen zu tun hat und daß es ein geschlossenes System der Philosophie nicht geben kann. Angesichts des Siechtums der Philosophie und hinsichtlich einer „möglichen Zukunft der Philosophie" (51–69) hält es P. für sinnvoll und notwendig, Theologie und Philosophie voneinander zu unterscheiden; sie voneinander zu trennen, bedeutet jedoch Sterilität für die Theologie, für die Philosophie aber ist es tödlich. „Die Lernenden" (71–85): der in Wahrheit Philosophierende lernt niemals aus. In „Philosophie und Weisheit" (87–91) betont P. nochmals die Bedeutung der theoria, der contemplatio, der liebenden Betrachtung, der Verehrung und Anerkennung. In diesen philosophischen Meditationen leuchtet Weisheit durch. Es geht ihnen nicht direkt um einen Diskurs mit zeitgenössischen philosophischen oder philosophiekritischen Strömungen. Pieper denkt von der Voraussetzung, daß alles, was ist, gut ist (14). Der Riß, der durch die Ordnung der Welt geht, die konkrete Unversöhntheit, die Klage und die Frage nach Gott angesichts des Leids werden weniger bedacht.

Linz *Manfred Scheuer*

■ LOTZ JOHANNES B., *Die Grundbestimmungen des Seins* – vollzogen als transzendentale Erfahrung: Einheit, Wahrheit, Gutheit, Heiligkeit, Schönheit. (96). Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1988. Engl. Broschur S 188.–.

Unter „Erfahrung" versteht Lotz, daß uns Seiendes als Vorgegebenes entgegentritt, indem es sich zeigt, uns anspricht, sich uns mitteilt, uns bestimmt und überwältigt (11). In dieser „ontischen" Erfahrung geschieht „ontologische" Erfahrung, insofern das Sein als der das Sein ermöglichende Grund athematisch mit-erfaßt wird. Heidegger, so Lotz, bleibt bei der Erfahrung des Seins des Seienden stehen, überwindet also die Seinsvergessenheit bezüglich des innersten Selbst des Seins nicht. Doch bleibt dieses Sein in der Schwebe (ob es sich nämlich darin erschöpft, das Seiende als dessen Grund zu tragen und an das Seiende gebunden zu bleiben) und drängt so vermöge seiner ureigenen Dynamik – in der „metaphysischen" Erfahrung – über sich hinaus zu dem Sein hin, das jeder Schwebe überlegen und damit in sich selber stehend, subsistierend ist (15). Mittels des Seins in der Schwebe west das subsistierende Sein an (17). Diese alle Sonderbezirke des Seins übersteigende Erfahrung heißt transzendental.

Nun erfaßt aber diese transzendentale Erfahrung mit dem Sein auch dessen sämtliche transzendentale Be-

stimmungen (61). In ihnen geschieht die Selbstauslegung des Reichtums des Seins (7f). Es sind die ständig anderen (unter sich aber verschränkten) Aspekte des Seins, die seinen Gehalt allmählich bestimmter auslegen (18): die Einheit, identisch mit dem Sein (30), das Sein in seiner Selbsterhellung (40), in seiner Selbstliebe (69), in seiner Unversehrbarkeit (63), in seiner Schönheit, welche die Wahrheit, die Gutheit, die Heiligkeit in ihrer vollendenden und durchleuchtenden Einheit ausprägt (70).

Damit ist nur das Gerippe eines umsichtigen Denkens angedeutet. Der schmale Band hat immerhin so etwas wie eine geraffte Summe eines Weges von 50 Jahren zum Inhalt. Die innere Einheit zwischen transzendentaler Erfahrung und den Transzendentalien aufzuzeigen, „ist das Hauptanliegen dieses Unternehmens" (23), die innere Einheit beider Fragebereiche bedurfte noch der eingehenden Entwicklung (7).

Die von Lotz weitergeführte Denktradition stellt ohne Zweifel ein kritisches Potential für andersgeartete Entwürfe dar und läßt gewiß auch weiterfragen etwa in dem Sinn, ob der Autor auf den von ihm selbst gemachten Einwurf, das Sein werde vom Menschen in die Erscheinung hineingelegt statt aus ihnen herausgelesen, genügend eingegangen sei; ob es sich beim „Sein" nicht doch um eine Re-ontisierung des logisch abstrahierten Begriffs „Sein" handle; ob nicht die „explikative Schlußfolgerung" (17) zum „esse subsistens" hin den schon anderswoher bekannten Gott im Hintergrund habe. Wird nicht bei einem Gott, der „subsistierende Selbstliebe" ist (vgl. 60), der Mensch zu einem Umweg der Selbstliebe Gottes, zu einem Mittel zum Zweck eines anderen? Ist dies der Gott Jesu, der „Agape" ist (1 Joh 4,8.16)? Wie verhält sich überhaupt die ontisch-ontologisch-metaphysische Erfahrung zur geschichtlichen?

Linz *Johannes Singer*

■ VETTER HELMUTH/POTACS MICHAEL (Hg.), *Beiträge zur juristischen Hermeneutik.* (140.) Literas Universitätsverlag, Wien 1990. Brosch. S 290.–/DM 41,–.

Die im vorliegenden Kompendium edierten Beiträge zur juristischen Hermeneutik entspringen einem interdisziplinären Seminar 1987/88 am philosophischen Institut der Universität Wien.

Die Pluralität der Ausgangspositionen eröffnet der Auseinandersetzung jenen Bereich, in dem das hermeneutische Problem nicht nur als universale Theorie der Kommunikation behandelt werden kann, sondern von seinem Wesen selbst her den Weg der Interpretation bestimmt.

Da den einzelnen Beiträgen dieses Sammelbandes kein einheitliches Verständnis des Begriffs „Hermeneutik" zugrundeliegt, wird zunächst der Eindruck einer gewissen Inhomogenität erweckt. Die Herausgeber intendieren indes, die Vielfalt der Standpunkte als Anregung für die Diskussion über die Grundlagen der Rechtswissenschaft anzubieten. Darüber hinaus ergeben sich aber gerade durch die differenzierten Abgrenzungen der verschiedenen Positionen auch Aspekte, die im Sinn der angeregten Diskussion Reflexionen von einem theologischen Ausgangspunkt her evozieren, da ja primär die Voraussetzungen des Verstehens zur Sprache gebracht werden sollen. Neben der Bereitschaft, das Fremde und Gegnerische im Festhalten der eigenen Gründe gelten zu lassen, bedeutet Verstehen immer die Erhebung zu einer größeren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des anderen überwindet. Der Hinweis schließlich, daß es keine an sich richtige Auslegung geben könne, weil dies ein gedankenloses Ideal ohne Erkenntnis der Bedeutung der Überlieferung wäre, bringt einen wesentlichen Aspekt der dialogischen Hermeneutik in den Blickpunkt.

Franz Danksagmüller *St. Martin/Ried i. I.*

■ GALANTINO NUNZIO/MOLINARO ANICETO/PORTINARO PIER PAOLO, *L'agire responsabile.* Lineamenti di etica filosofica. (Filosofia per problemi (Bd. 5). Edizioni Augustinus, Palermo 1991. (230). Ppb. L. 26.000.–.

Die Gestalter der Reihe machen darauf aufmerksam, daß es sich bei der Reihe „Filosofia per problemi" – „Philosophie nach Problemen" um den ersten „in Italienisch gedachten" Versuch handelt, sich mit den philosophischen Problematiken nicht in einer historisch-chronologischen, sondern in einer thematischen Ordnung auseinanderzusetzen. Die Reihe, die etwa dem „Grundkurs Philosophie" in den Urban-Taschenbüchern vergleichbar wäre, richtet sich in erster Linie an Studenten und sieht nach einer einheitlichen Abhandlung des Themas durch einen Autor vor, der Basis-Abhandlung „Kontrapunkte" zweier Koautoren entgegenzusetzen, die von anderen Gesichtspunkten aus zum Thema Stellung nehmen und u. U. die vorangegangene Darstellung kritisch angehen bzw. ergänzen.

Der vorliegende Band trägt den Titel „Das verantwortliche Handeln. Grundzüge einer philosophischen Ethik". Der erste Teil (21–94) stammt von *N. Galantino*, z. Z. Dozent für phil. Anthropologie und Spezialethik an der Theolog. Fakultät der Universität Neapel, und könnte sich deutsch wohl am besten so anhören: „Heute von ‚Wert' sprechen" (Dire „valore" oggi). Galantino sorgt sich um eine kritische Anerkennung der ethischen Reflexionsversuche von heute und meint, man müsse dasjenige hermeneutische Modell besonders ernst nehmen, das der Epoche der Entzauberung der Welt am adäquatesten ist. In Anlehnung an den franz. Philosophen E. Lévinas fordert er als Basis einer heute lebbaren Ethik das Prinzip der gegenseitigen Verantwortung von zwei Subjekten, die auf rational nicht ausschöpfbare Weise füreinander Bedeutung, Signifikanz, in diesem Sinne Werthaftigkeit besitzen.

Der „erste Kontrapunkt" (95–177) nennt sich „Ethik der Anerkennung und stammt von *A. Molinaro*, Ordinarius für Metaphysik an der Lateranuniversität in Rom, der dort auch phil. Ethik dozierte. Für ihn ist das Prinzip, auf das sich Ethik gründet – er vergewissert sich zuerst der Ansätze von Aristoteles, Thomas und Kant – der Mensch als Bedürfniswesen. Er geht dabei einen gewissermaßen „klassischen Gang" zur Begründung einer Pflicht- und Wertethik auf dem Wege über Interpersonalität und Verantwortung zum ethischen Erstprinzip der Anerkennung „(riconoscimento") – im transzendentalen Sinne

kann sich Freiheit erst in der Anerkennung von Werten konstituieren (175).
Den „zweiten Kontrapunkt" (179–221) steuert *Portinaro* bei, Lehrer für Politikwissenschaft und Soziologie an den Universitäten Turin, Freiburg i. B. und Mainz. Sein mehr materialethischer Beitrag nennt sich „Per un'etica laica" – „Um eine Laienethik", was hier nur Ethiken kennzeichnen will, die nicht von Theologen stammen. Nach Abhandlung der neuzeitlichen ethischen Wege des Utilitarismus und Kontraktualismus (J. Rawls) wendet sich der Autor, mehr im Sinne von J. Habermas und K. O. Apel, dem „postmetaphysischen Kognitivismus" zu. Gemäß diesem bestimmen zwei Imperative die Weltsituation von heute: die Kommunikationsgemeinschaft zu erhalten (= das Überleben des Menschengeschlechts zu sichern) und die Emanzipation voranzubringen. Hier plädiert Portinaro für das Prinzip Verantwortung des H. Jonas, das heute zwischen zwei Ethiken steht: jener, die sich auf die „Sakralität des Lebens" gründet, und jener, die sich auf den Begriff der „Qualität des Lebens" stützt, eine Unterscheidung, die die „Wasserscheide" in der aktuellen bioethischen Diskussion bildet.
Die breit geführte Auseinandersetzung sowohl mit der Tradition wie mit der Moderne und der „postmodernen" Gegenwart machen das Buch zu einer anregenden Orientierungslektüre für Kenner und Anfänger.
Linz *Georg Wildmann*

■ TROMBINO MARIO/MACAUDA ANTONELLA/GUARNERI ENRICO, *Pensare il bello.* Lineamenti di estetica filosofica. (Filosofia per problemi, Bd. 6). Edizioni Augustinus, Palermo 1991. (232). Ppb. L. 27.000.–.

Der 6. Band der Reihe „Philosophie nach Problemen" betitelt sich auf Deutsch mit „Das Schöne denken. Grundzüge der philosophischen Ästhetik". Sein formaler Aufbau ist derselbe wie der des oben besprochenen 5. Bandes derselben Reihe (Galantino u. a., Das verantwortliche Handeln. Grundzüge der philosophischen Ethik). Man muß den Herausgebern der Reihe das Kompliment machen, daß sie die von ihnen den Studenten, Kunstschaffenden und Kunstbetrachtern empfohlene Einführung in die phil. Ästhetik zu einem nachgerade spannend zu nennenden Unternehmen im Sinne eines studium generale der Ästhetik überhaupt gestalten.
M. Trombino, Forscher in Sachen Humanwissenschaften an der Universität Rom und Dozent an Kunstakademien, z. Z. in Bologna, gibt unter dem Titel „Die Ästhetik: Geschichte und Probleme" (21–133) eine didaktisch glänzend aufgebaute Übersicht über die abendländische Denkbemühung zum ästhetischen Phänomen. Zwischen die Kapitel über das einschlägige Denken bei Platon, Aristoteles, Plotin, Vico, Kant, Schopenhauer, Kierkegard und Nietzsche plaziert er Kapitel reflexiv-systematischen Inhalts, die er, im Anschluß an die behandelten Denker, mit präzisen Thesen und ebensolchen Problemstellungen ausstattet: vom Kennenlernen zur kritischen Rezeption also. Etwas irritiert registriert man den völligen Ausfall Schellings wie überhaupt der Romantik.
Der erste „Kontrapunkt" (137–171) stammt von *A. Macauda,* Dozentin in Palermo, und greift in zwei engagiert geschriebenen Kapiteln die These Trombinos an, die meint, die Ästhetik sei eine humanistische Disziplin, weil sie die Selbstdarstellung („espressione") des Menschen im Kunstwerk studiere. Die Autorin stellt unter dem Titel „Um eine ontologische Ästhetik" die Frage, ob nicht die Auffassung Martin Heideggers vom Ursprung des Kunstwerkes und vom Wesen der Dichtung die Situation der Kunst in der Ära der Postmoderne adäquater interpretiere, wo sie im Kunstwerk das Ereignis und die Enthüllung des Seins und in der (wahren) Poesie das „Seinsverständnis" sehe. Dazu das abschließende Bedauern, daß die Kunst als bevorzugter „Ort der Wahrheit des Seins" ihren Primat gegenüber den zuhandenen Seienden gegenwärtig verliert, weil sie in den Status multiplizierbarer Ware hineingleitet . . .
Völlig anders der zweite „Kontrapunkt" (173–226) „Materie und Form" von *E. Guarneri,* Ordinarius am Lyzeum „Meli" in Palermo. Er plädiert heftig für das Postulat, daß die Ästhetik von der Philosophie zu lösen und als Wissenschaft zu betreiben sei und verfolgt, vom Formalismus Kants ausgehend, die einschlägigen Bestrebungen im 19. und 20. Jahrhundert, von J. F. Herbart über die Gestaltpsychologie, zu dem „reinen Hören" (Hanslick) und „reinen Schauen" (Wölfflin), zum Strukturalismus, dem russischen Formalismus und zur Prager linguistischen Schule. Im 2. Kapitel bringt er den „Beitrag des Marxismus", da er sich zu den Prinzipien des „klassischen Marxismus" bekennt. Kunst besitzt für ihn einen „integral geschichtlich-sozialen Charakter" (197). In gedrängter Form kommen L. Trotzky, A. Gramsci, G. Lukacs und Th. W. Adorno zu Abhandlung mit einer abschließenden Herausarbeitung der Antithetik und Dialektik, die zwischen Stoff und Form des Kunstwerkes herrscht.
Man muß auch diesem Band der Reihe bescheinigen, nebst der notwendigen Basisinformation über die markanten Stationen der Denkbemühung zur Ästhetik eine ansprechende, in ihrer kontroversiellen Form geradezu spannende Einführung in die Probleme und Positionen heutiger Ästhetik zu bieten.
Linz *Georg Wildmann*

KIRCHENGESCHICHTE

■ MOLLAT DU JOURDIN MICHEL/VAUCHEZ ANDRÈ (Hg.), *Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449).* (Die Geschichte des Christentums Bd. 6). Herder, Freiburg 1991. (912, zahlr. Abb.). Ln. DM 248,–; Subskription DM 198,–.

Sehr bewußt wird hier keine Geschichte *der* Kirche, sondern eine Geschichte des Christentums geboten. Nicht nur die römisch-katholische Kirche, sondern auch die „anderen Zweige der christlichen Familie" kommen ausgiebig zur Darstellung, nicht nur Päpste und Kirchenpolitik, sondern auch Fragen der Evangelisation und des religiösen Lebens werden eingehend berücksichtigt.
Von dem auf insgesamt 14 Bände berechneten Werk wurde zunächst Band 6 vorgelegt, der die Epoche von 1274 bis 1449 erfaßt. Mit den beiden angeführten

Jahreszahlen wird auf Konzilien verwiesen, auf das Zweite Konzil von Lyon und auf das Ende des Konzils von Basel – Ferrara – Florenz. Damit ist auch schon zum Ausdruck gebracht, daß die behandelte Epoche, die die Herausgeber zutreffend als eine „Zeit der Zerreißproben" bezeichnen, maßgeblich von Konzilien bestimmt wurde. Es erwies sich damals als außerordentlich mühsam, im Ringen zwischen Konziliarismus und Papalismus, zwischen Ost- und Westkirche gangbare Wege und Auswege zu finden. Die päpstliche Macht, die unter Innozenz III. einen triumphalen Höhepunkt erlangt hatte, aber die nötigen Reformen nicht zustande brachte, wurde durch „konziliare Ansprüche angefochten" (1), und das große abendländische Schisma sowie der Bruch zwischen lateinischer und griechischer Kirche wurden als schmerzendes Dilemma erlebt, aus dem man herauskommen wollte. Die Konzilien brachten Lösungen, die freilich teils am Rande der Häresie verliefen (Konziliarismus), teils (wie die Unionen zwischen Ost- und Westkirche in Lyon 1274 und Florenz 1439) nicht rezipiert wurden.

Band 6 ist nach den Anfangsworten der Bulle „Unam sanctam catholicam", womit eine Formulierung des Credos aufgegriffen wird, gegliedert. Dementsprechend wird in drei Teilen versucht, die Fragen zu beantworten, ob und wieweit damals die Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche(n) gegeben waren. Dieses Gliederungsprinzip erschwert allerdings ein Auffinden der behandelten Sachbereiche, weil ja, um nur zwei Beispiele zu nennen, nicht von vornherein klar ist, ob Ausführungen über „Konzeptionen von Kirche" bzw. über „Die orientalischen Kirchen" unter „Einheit" oder „Katholizität" eingeordnet sind. Auch wird nicht selten um der Gliederung willen Zusammengehörendes auseinandergerissen. Das Konzil von Vienne habe ich in dem Abschnitt, der Avignon behandelt, vergeblich gesucht. Erst mit Hilfe des Personenregisters (nur ein solches ist diesem Band beigegeben) bin ich über Jacques de Molay auf das Konzil gestoßen, das im 3. Teil unter der Überschrift „Kirche und weltliche Macht" behandelt wird, und zwar nur unter dem Aspekt der Templer-Affäre. Übrigens gibt es auch kein geschlossenes Kapitel über Avignon und die Avignonenser Päpste. (Das Biographische tritt ganz allgemein stark zurück). Dort, wo man am meisten zum Thema findet, nämlich im Kapitel über „Aufbau und Institutionen der römischen Kirche", steht z. B. nichts über die Auseinandersetzungen Johannes XXII. mit Ludwig dem Bayern bzw. über den Armutsstreit.

Im Kapitel „Das Schisma und die Konzilien 1378–1449" wird das Wiener Konkordat von 1448 kaum gestreift, obwohl es eine maßgebliche Rolle beim Übergang Friedrichs III. zum römischen Papst gespielt hat. Hier kommt natürlich auch der Umstand zum Tragen, daß es sich bei dem Werk um eine Übersetzung aus dem Französischen handelt, sodaß auf Frankreich bezogene Personen und Ereignisse stärker akzentuiert werden, so wie seinerzeit in dem von H. Jedin herausgegebenen „Handbuch der Kirchengeschichte" deutsche Probleme im Vordergrund standen.

Als sehr wertvoll erweisen sich die vielen Tabellen, Karten und Abbildungen, die wichtige Informationen sozusagen auf einen Blick zugänglich machen. Ich verweise z. B. auf die Übersicht „Herkunft der zwischen 1278 und 1375 ernannten Kardinäle" (43), die sofort die starke Ausrichtung der damaligen westlichen Kirche auf Frankreich erkennen läßt, oder auf die Karte über die „Obödienzen des Abendländischen Schismas", die das Faktum der gespaltenen Kirche überaus anschaulich macht. (Bei Österreich wird freilich die tatsächliche „Zweiteilung" nicht berücksichtigt, anerkannten doch nur Ober- und Niederösterreich sowie die Vorlande den römischen Papst Urban VI.).
Druckfehler habe ich kaum gefunden. Auf S. 110 muß jedoch zwischen Z. 4 und 5 ein Passus ausgefallen sein.
Daß die Erschließung des Bandes *nur* durch ein Personenregister erfolgt, ist solange bedauerlich, als das Gesamtregister nicht vorliegt. Die Päpste findet man übrigens nicht unter ihren Namen alphabetisiert, sondern unter dem Stichwort „Päpste" zusammengefaßt.
Trotz einiger Mängel besticht das Buch durch seine Materialfülle, sein hohes Niveau, die Kraft der Darstellung und die gute Lesbarkeit. Mit Sicherheit läßt sich voraussagen, daß es Lehre und Forschung bereichern und befruchten wird.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ MAY GEORG, *Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung?* Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen. Christiana, Stein am Rhein 1991. (752, 32 Bildtafeln). Geb. DM 90,–.

Der aus Schlesien stammende Vf. ist der bekannte Mainzer Kirchenrechtler, der sich auch durch zahlreiche historische Arbeiten einen Namen gemacht hat.
Er legt hier eine engagierte Lebensarbeit zu einem Thema vor, das seit Beginn der sechziger Jahre viel umstritten ist und auch trotz wichtiger Quellenpublikationen der letzten dreißig Jahre im allgemeinen Bewußtsein noch nicht jene Ausgeglichenheit des Urteils gefunden hat, die es verdiente. So wird auch in katholischen Kreisen stillschweigend immer noch die Komplizenschaft oder gar geistige Nähe der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus vertreten. Vielleicht darf man das vorliegende Buch als dialektische Reaktion auf dieses Phänomen politisch motivierter Volksverdummung verstehen. Man wird allerdings dem Vf. trotz des eindrucksvollen Materials von fast 700 Seiten nicht einen annähernd so publikumswirksamen Erfolg versprechen können, wie er dem Stückeschreiber Rolf Hochhuth 1963ff beschieden war. Aber so ist einmal das Leben.
Der nicht sehr ökumenisch klingende Buchtitel stammt aus einer Bemerkung des Berliner Bischofs Schreiber aus den frühen dreißiger Jahren (530). Die katholische Minderheit Deutschlands fürchtete damals eine Verschärfung ihrer Spannungen zum Nationalsozialismus durch den Einfluß national-protestantischer Politiker im Kabinett Hitler-Hugenberg. Tatsächlich wollte Hitler die christlichen Kirchen ge-

geneinander ausspielen, wobei er die Katholiken als Feinde wesentlich ernster nahm als die Protestanten. Ja, Hitler fürchtete mit einer „sonderbaren Witterung" für Gefahren, daß er nicht einem kommunistischen Attentäter, sondern einem katholischen zum Opfer fallen könnte.
Vf. verficht demnach die These, daß die katholische Kirche als ganze, nicht die evangelische als solche von den Nationalsozialisten verfolgt wurde. Die Verfolgung protestantischer Pastoren und Christen sei im wesentlichen auf innerprotestantische Parteiungen zurückzuführen. Die These vereinfacht naturgemäß, mag aber durch folgendes Beispiel aus der Dissertation von Alexander Seibold veranschaulicht werden: Als anläßlich der Reichskristallnacht auch evangelische Pfarrer im fränkischen Wunsiedl wegen ihrer Predigten über das Alte Testament insultiert wurden, forderte der Sohn des betroffenen evangelischen Pfarrers, ein Heidelberger Korpsstudent, den schuldigen Nazibonzen zum Duell heraus. D. h., dieser junge Protestant glaubte noch 1938 an eine Rechtsordnung, die trotz des Unrechtssystems für evangelische Christen bestünde.
Die protestantismuskritischen Töne des Buches hätten m. E. unterbleiben können, da wir gerade von evangelischen Forschern derzeit eine große Anzahl von überaus selbstkritischen Monographien und Quellensammlungen vorgestellt bekommen. Ich denke hier in Österreich besonders an die einschlägige Quellenedition von Superintendent Reingruber. Ich hielte es auch aus methodischen Gründen für richtig, daß jede Konfession ihre eigenen Fehlleistungen selbst aufarbeitet – nach dem Grundsatz, daß meist nur der fair ist, der liebt.
Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ LEIDL AUGUST u.a. (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken*. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1991. (323, 14 Bildtafeln). Brosch.

Den vor 900 Jahren verstorbenen hl. Altmann würdigt *A. Leidl* als „Bischof im Widerstreit". Das Porträt des Bischofs wird vor dem Hintergrund seiner Zeit entworfen und kritische Anfragen werden an ihn gerichtet. Zum Abschluß seiner Ausführungen verweist Leidl auf die Altmann-Statue an der Westfassade des Passauer Doms, die den Bischof mit Hirtenstab und Zuchtrute zeigt. „Ich kann mir vorstellen, daß manche so einen Bischof auch für unsere Zeit wünschen", meint der Autor, und fügt hinzu: „Ich nicht." Mit den Martyrerdiakonen Felicissimus und Agapitus und der Translation ihrer Reliquien nach Isarhofen befaßt sich *J. Hofmann*. Er kann die Überführung von Gebeinen in die Zeit um 827/33 festlegen und den Niederaltaicher Abt Gozbald mit guten Gründen als die Persönlichkeit benennen, die die Reliquien von Papst Gregor IV. erhalten hat. Das 850-Jahr-Jubiläum der Kirchweihe von St. Jakob in Burghausen benützt *H. W. Wurster*, um prinzipielle Fragen über die Probleme von Geschichte, Geschichtsschreibung und „Vergangenheitsbewältigung" zu erörtern. Er zeigt auf, wie selbst so „einfache Daten" wie die Kirchweihe durch Bischof Roman von Gurk „am 19. September 1140" voller Probleme stecken. Der didaktisch vorzügliche Beitrag könnte manchem helfen, die Schwierigkeiten seriöser Geschichtsforschung besser erfassen zu können. In einem interessanten Beispiel konfrontiert *H. Kalhammer* erzählende Geschichtsquellen mit urkundlicher Überlieferung. Es geht dabei um den Rechtsstreit zwischen den Klöstern Aldersbach und Zwettl (NÖ) über die Pfarre Thaya im ausgehenden 13. Jh. Im Anhang werden die einschlägigen Urkunden im Volltext oder in Regestenform geboten. Die sorgfältige Analyse eines Notariatsinstrumentes von 1424 durch *L. Kolmar* gewährt Einblicke in die Bereiche Tod, Begräbnis und Totengedächtnis. Mit dem betrüblichen Kapitel eines angeblichen jüdischen Hostienfrevels von 1337/38 beschäftigt sich der Artikel von *E. Friedl* über die „Deggendorfer Gnad", worunter ein 1401 dem Ort des Geschehens gewährter, unter bestimmten Bedingungen zu erlangender vollkommener Ablaß zu verstehen ist. Die anklagende Tendenz des Artikels ist von der Sache her zwar verständlich, doch hätte die kirchliche Entfernung aller Hinweise auf einen Zusammenhang mit den Juden in den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts und der Versuch, statt des Gedächtnisses an legendäre Vorkommnisse des Spätmittelalters nun eine „Eucharistische Gnadenwoche" einzuführen, m. E. auch positiv gesehen werden können. *A. Epple* beschreibt die Altarbilder von J. G. Bergmüller in Aldersbach, geht den zugrundeliegenden Vorbildern nach, aber auch der Vorbildwirkung Bergmüllers für andere Maler.
Da im Kontext dieser Zeitschrift nur die kirchenhistorischen Artikel gewürdigt werden konnten, sei wenigstens summarisch darauf hingewiesen, daß auch Beiträge zur Volks- und Heimatkunde aufgenommen wurden, sodaß eine große Reichhaltigkeit gegeben ist. Daß sich der Rezensent über positive Besprechungen von zweien seiner Veröffentlichungen gefreut hat, sei dankbar erwähnt. Eine eingehende Bibliographie über die Neuerscheinungen zur Geschichte und Landeskunde von Niederbayern 1989 von *M. T. E. Seitz* bildet den Abschluß des wertvollen Bandes.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ MAYRHOFER FRITZ/KATZINGER WILLIBALD, *Geschichte der Stadt Linz*. 2 Bde. Wimmer-Verlag, Linz 1990. (392 u. 403, zahlr. Abb.)

Im Rahmen dieser Zeitschrift kann nur der (übrigens erfreulich stark berücksichtigte) kirchenhistorische Aspekt des vorliegenden Werkes, welches zum 500-Jahr-Jubiläum der oberösterreichischen Landeshauptstadt Linz erschien, gewürdigt werden. 1490, mit Urkunde vom 10. März, wird Linz erstmals als Landeshauptstadt bezeugt. Kaiser Friedrich III. hatte schon 1484/85 auf der Flucht vor Matthias Corvinus in der Burg zu Linz seinen Aufenthalt genommen und kehrte, nach umfangreichen Um- und Ausbauten, 1489 dorthin zurück. Auch nach dem Tod des ungarischen Königs (1490) blieb der Kaiser in Linz, das also mehr war „als eine bloße Verlegenheitsresidenz" (60).
Doch wenden wir uns den kirchengeschichtlichen

Aussagen des *1. Bandes* zu. Für den Bestand einer römerzeitlichen Christengemeinde in „Lentia" gibt es zwar keine direkten Belege, auch kommt der Ort in der Vita Severini, der wichtigsten Quelle für das 5. Jh., nicht vor. Aufgrund unserer Kenntnisse der Gesamtsituation ist jedoch das Vorhandensein von Christen auch im Linz der Römerzeit ohne weiteres anzunehmen. Besser bestellt ist es um unser Wissen für die Bayernzeit. Markante christliche Zeugnisse stellen die bekannte Urkunde über die Martinskirche von 799, jüngst erzielte Grabungsergebnisse bei ebendieser Martinskirche (Zentralbau) und ein Goldblattkreuz aus einem Gräberfeld in Linz-Zizlau dar. Die Urkunde von 799 dokumentiert übrigens eine ganze Reihe wechselnder Besitzer und ist dadurch ein wichtiges Zeugnis für das damals vorherrschende Eigenkirchenwesen. Zwischen 985 und 991 wird Linz als „Taufkirche" erwähnt (Pilgrimsynode in Mistelbach). Als nach dem Investiturstreit das Pfarrsystem (flächendeckendes Pfarrnetz) eingeführt wurde, dürfte die Martinskirche den Rang der „Pfarrkirche" von Linz eingenommen haben. Nachdem im Bereich des babenbergischen Linz eine Kirche errichtet worden war, wurden *vor* 1286, wie eine Urkunde aus diesem Jahr belegt, die Pfarrechte dorthin übertragen; das Gotteshaus war fortan freier bischöflicher Verleihung. Im Spätmittelalter entstanden im Raum der heutigen Landeshauptstadt mehrere Kirchen, an denen auch Stiftungen errichtet wurden. Einen weiteren zusätzlichen Stützpunkt für die Seelsorge bildete das um 1236 gegründete Minoritenkloster. Die Bettelorden stellten damals ein belebendes Element städtischer Seelsorge dar, stießen aber auch auf vielfache Widerstände. Die hier angedeuteten Entwicklungen hat *F. Mayrhofer* aufgrund vorhandener Literatur und umsichtiger Quellenbenützung klar und sorgfältig dargestellt.

Die Zeit des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit wird von *W. Katzinger* farbig und facettenreich behandelt. Im Kapitel über die Reformation werden die geschilderten Abwehrvorgänge gegen die „Ketzer" geschichtlich überzeugend als Zusammenspiel von Reich und Kirche interpretiert. Unerwähnt bleibt, daß die päpstliche Konstitution „Cum postquam", welche die kirchliche Lehre vom Ablaß gegen Luther „definierte", durch den berühmten Kardinal Cajetan in Linz a. D. publiziert wurde (13. Dez. 1518). Wenn aus Aleander, dem päpstlichen Legaten zu Worms (1521), ein Alexander geworden ist (149), so ist dies sicherlich als Druckfehler zu werten. Im Zusammenhang mit dem spätmittelalterlichen Pfründenschacher, der zumindest teilweise für den Niedergang der Religion verantwortlich war (149), hätte es Erwähnung verdient, daß Linz – neben dem noch reicheren Enns – die einträglichste Pfarre des Landes war, wie sich aus den in den Passauer Bistumsmatrikeln angeführten Kollationsgebühren erschließen läßt. Die wichtige Rolle von Linz für die Verbreitung des Täufertums wird entsprechend gewürdigt (150f). Die Anhänger der Täufergemeinden rekrutierten sich fast ausschließlich aus dem Handwerkerstand. Der Niedergang des Minoritenklosters, das schließlich 1562 an die Stände verkauft wurde, ist symptomatisch für die konfessionelle Situation, desgleichen das Leben des Pfarrers Martin Purgleitner (1552–1580), der noch als gut katholisch galt, aber mehrere Kinder von seinen zwei Haushälterinnen hatte. Das weitere Vordringen der Reformation, das Einsetzen der katholischen Erneuerung, woran besonders die Jesuiten Anteil hatten, sowie die Maßnahmen der politischen Gegenreformation werden plastisch geschildert (154–165). Als Resultat aus diesem Ringen wurde Linz eine Stadt des Barocks und der Barockklöster, was in umfangreichen Abschnitten (282–301, 301–323) dargestellt und mit vielen Beispielen aus der Seelsorgepraxis, dem Pfarrleben und der Volksfrömmigkeit illustriert wird.

Auf dem sozialen Sektor (358–367) kam der kirchlichen Komponente damals keine führende Rolle mehr zu, während ihre Leistungen auf dem Gebiet von Bildung und Kultur (367–385) unübersehbar sind. In diesen Zusammenhang gehört auch der Beginn theologischer Vorlesungen in Linz (369).

Der *2. Band* des Werkes reicht von der Aufklärung bis zur Gegenwart, wobei die kirchengeschichtlich relevanten Abschnitte für die Zeit von Maria Theresia bis zur Revolution von 1848 von *W. Katzinger* und jene für die Periode von 1848/49 bis zur Gegenwart von *F. Mayrhofer* stammen. Der Wandel im Schulwesen zur Zeit Maria Theresias und Josephs II. betraf, auch das Theologiestudium, was nur kursorisch erwähnt wird (14). Dagegen sind die Themenbereiche Pfarrregulierung, Klosteraufhebungen, Diözesangründung, Toleranz und Freimaurer ausreichend behandelt. Daß die 1794 von Bischof Gall erworbene Deutschordenskommende als Stätte des Theologiestudiums dienen sollte (32), war zunächst nicht zutreffend; sie fand nur als Priesterseminar Verwendung und beherbergte die Theologie erst ab 1853. Die Restauration der katholischen Kirche unter Bischof Ziegler kommt im Zusammenhang mit den Parteigründungen zur Sprache. Unerwähnt bleibt die Vertreibung der Jesuiten im Revolutionsjahr 1848. Auf die Rolle Bischof Rudigiers (1853–1884) bei der Entstehung des „politischen Katholizismus" im Konflikt mit dem Liberalismus wird kurz, aber zutreffend eingegangen (131, 175). Der Sekretär des katholischen Volksvereins Friedrich Scheibelberger (1838–1881) wird irrtümlich „Ferdinand Scheiblhuber" genannt (131). Die differenzierte Haltung Bischof Rudigiers zur Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, die Entstehung des Altkatholizismus und die Los-von-Rom-Bewegung werden erfreulich präzise behandelt (175f), desgleichen der Ausbau der kirchlichen Organisation (177f). Auch werden die Haltung Bischof Gföllners (1915–1941) beim Rückzug des Klerus aus der aktiven Politik 1933 und die von ihm eingeleitete Überführung des Volksvereins in die Katholische Aktion zurecht als letztlich antidemokratische Maßnahmen interpretiert (264). Mayrhofer ordnet diese Vorgänge einer „Demontage der Demokratie" zu. Als sehr mutig gilt hingegen der Hirtenbrief desselben Bischofs gegen den Nationalsozialismus (1933). Knapp, aber markant werden die antikirchlichen Maßnahmen des Nationalsozialismus charakterisiert, freilich hätte man sich gerade hier noch weitere Beispiele von Verfolgung und Widerstand gewünscht. Die stürmische organisatorische Entwicklung der Kirche von Linz seit Kriegsende wurde leider nicht behandelt.

Zusammenfassend darf nochmals festgestellt werden, daß in dieser Stadtgeschichte kirchliche Begebenheiten in Text und Bild eine erfreulich starke Berücksichtigung und grundsätzlich auch eine sehr exakte Behandlung erfahren. Dafür gebührt den beiden Autoren großer Dank.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ OBERÖSTERREICHISCHES LANDESARCHIV (Hg.), *Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs Bd. 16.* (420). OÖ. Landesarchiv, Linz 1990. Kart.

Dieser neue Band der „Mitteilungen" enthält auch mehrere kirchengeschichtlich einschlägige Beiträge, die hier vor allem gewürdigt werden sollen. *R. W. Schmidt* geht der Überlieferung der Ranshofener Stiftstraditionen nach und macht Vorbemerkungen zu einer künftigen Neuedition. An Einzelbeispielen zeigt er, daß es über die bisher vorliegenden Editionen hinaus möglich ist, Korrekturen einzubringen und Umdatierungen vorzunehmen, obwohl die Originalhandschrift nicht erhalten ist. Für problematisch halte ich den Hinweis auf die Pfarrerhebung Ranshofens „spätestens vor 1070" (S. 9), was übrigens auch die Abhandlung von *H. Schopf* über die innere Struktur des Augustiner Chorherrenstiftes Ranshofen im Mittelalter zutrifft (S. 17). Die von Schopf vermittelten Einblicke in Leben und Organisation des Klosters sind sehr anschaulich und sicher in vielfacher Hinsicht typisch für die spätmittelalterlichen Konvente. Einige Schreib- und Druckfehler fallen nicht besonders ins Gewicht, erwähnt sei jedoch die zweimalige Schreibung „Gelübte" statt „Gelübde" (S. 27, 31). *F. Grill-Hillbrand*, die schon mehrmals zur Chronik von Goisern Stellung genommen hat, widmet dieser ältesten Dorfchronik Österreichs, deren erster Verfasser Koloman Mühlwanger und deren Kopist Lorenz Mittenauer war (es handelt sich bei den beiden um interessante Priestergestalten des späten Mittelalters bzw. der frühen Neuzeit), erneut eine Abhandlung, die sich auch durch gute Lesbarkeit auszeichnet. Einen beachtlichen Beitrag zur oberösterreichischen Exulantenforschung bietet *W. W. Schnabel*, der für das erste Drittel des 17. Jahrhunderts jenen Exulanten in Regensburg nachgeht, die aus Linz, Steyr und Wels kamen. (Die Beschränkung auf die drei Städte geht aus der Überschrift nicht hervor). Im einzelnen werden 192 Personen namentlich erfaßt. Zu begrüßen ist die Erschließung durch ein Register, zu bedauern das Fehlen eines Literaturverzeichnisses. Die umfangreichste Arbeit stammt aus der Feder von *G. Otruba*, der den Erbhuldigungen der oberösterreichischen Stände für Karl VI. (1732), Karl Albert (1741) und Maria Theresia (1743) nachgeht. Ein reiches Quellenmaterial wird erschlossen, zahlreiche Abbildungen illustrieren die Darstellung. Die an den Erbhuldigungen beteiligten Personen werden dankeswerterweise auch in Tabellenform erfaßt. Ich verweise hier auf die Liste der Prälaten (272), in der allerdings nur die Vornamen angegeben wurden. Welch große Ausstrahlung das von Erzherzog Maximilian in Linz errichtete Befestigungssystem auf andere Städte hatte, zeigen *E. und F. Hillbrand* am Beispiel von Piacenza. *M. John* untersucht die Veränderungen in Oberösterreich zur Zeit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert. Er kann zeigen, daß die Entwicklung in mancher Hinsicht (z. B. kleineres Bevölkerungswachstum) von anderen Kronländern abweicht. Auf den Weltpriester Franz Fischer geht das oö. Gemeindevermittlungsgesetz von 1889 zurück, dessen Sanktionierung er allerdings persönlich nicht mehr erlebte. Über das Entstehen dieser Rechtsquelle handelt *P. G. Mayr;* ein späterer Beitrag soll nachweisen, welche bedeutsame Rolle im oö. Rechtsleben die Gemeindevermittlungsämter, die der Schlichtung von Streitfällen dienten, gespielt haben.

Der abwechslungsreiche Band bietet wichtige Bausteine zur Diözesan- und Landesgeschichte von Oberösterreich.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

MYSTIK

■ CHÁVEZ ALVAREZ, FABIO, »*Die brennende Vernunft*«. Studien zur Semantik der »rationalitas« bei Hildegard von Bingen. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abteilung I: Christliche Mystik, Bd. 8). frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991. (282). Ln. DM 68,–.

Die vorliegende Arbeit untersucht den für den inneren Zusammenhang des Gesamtwerkes der Hildegard von Bingen zentralen Begriff der „rationalitas". Sie erschließt darin ein tragendes Fundament der dynamischen Entsprechung von Theologie und Anthropologie, wie sie in Hildegards Schau der Wirklichkeit immer wieder zum Tragen kommt. Sie bietet ebendarin aber auch einen Schlüssel zur Bestimmung des spezifischen Charkters dieser visio selbst, die zugleich intellektueller Vollzug und göttliches Offenbarungsgeschehen ist: „eine in der ‚rationalitas' sich vollziehende Erfahrung des Absoluten" (227). So präzisieren die Ergebnisse der Untersuchung nicht zuletzt auch die Antwort auf die immer wieder neu gestellte Frage nach der „Mystik" in Hildegards visionären Zeugnissen.

In einem ersten Teil der Arbeit („Die möglichen Quellen des Begriffes ‚rationalitas'", 22–130) werden in einer breiten, differenzierten und kenntnisreichen begriffsgeschichtlichen Untersuchung die antiken und mittelalterlichen Traditionsstränge entfaltet, an die Hildegards Verständnis der „rationalitas" hätte anknüpfen können. Chávez Alvarez akzentuiert die trinitätstheologischen Überlegungen des Augustinus und die augustinische Rezeption im Mittelalter, zeigt aber zugleich, wie es im Verlauf der mittelalterlichen Entwicklung zu einer anthropologischen Eingrenzung des Begriffes kommt. Eine methodische Engführung der Ergebnisse wird dadurch vermieden, daß die begriffsgeschichtliche Untersuchung immer auch zugleich thematisch orientiert wird: „Diese Thematik betrifft in erster Linie die Spekulation um die trinitarische Seinsweise, die sich zwar im absoluten Sein urbildlich verwirklicht, im endlichen Vernunftwesen aber genauso aufzufinden ist" (92). Es wird festgehalten, daß zwar keine „unmittelbare Quelle für den Begriff ‚rationalitas' bei Hildegard" (130) benannt werden kann, daß Hildegard jedoch in einer originellen und kreativen Weise traditionelle Bezüge aufnimmt, um sie in einer eigenständigen

Zusammenschau zugleich neu zu qualifizieren.
Dies belegen in überzeugender Weise die Untersuchungen des zweiten Teils der Arbeit („‚Rationalitas' bei Hildegard von Bingen", 131–221). In immer textnahen, sorgfältig belegten und subtilen Einzelanalysen entfaltet Chávez Alvarez den vieldeutigen und doch stimmigen Gebrauch des Begriffes in Hildegards Schriften. Die Interpretation bleibt schwierig, da die Grenzen zwischen Begrifflichkeit und Symbolik fließend sind. „Um dieser Darstellungsweise gerecht zu werden, müssen wir beide Aspekte ihres Denkens, das Bildliche und das Begriffliche auseinandernehmen und versuchen, die Systematik sowohl ihrer bildlichen Darstellung als auch ihrer begrifflichen Argumentation im Text zu prüfen" (17). – „Rationalitas" meint die trinitarisch strukturierte Dynamik der Selbstmitteilung und Selbstäußerung im Vollzug der vernünftigen Erkenntnis. „Die Vernunft ist ihrem Wesen nach Bewegung, dynamischer Seinsvollzug in der reflektierenden Selbstoffenbarung des eigenen Wesens als Wissen und Denken" (178). In dieser dynamischen Struktur expliziert „rationalitas" sowohl die trinitarische Wirklichkeit der innergöttlichen Selbstmitteilung wie deren Selbstäußerung in der durch Schöpfung, Erlösung und Vollendung bestimmten Heilsgeschichte als auch die geschaffene Vernünftigkeit des Menschen, insofern diese abbildhaft der ungeschaffenen göttlichen rationalitas entspricht, in der sie gründet und auf die sie im lebendigen Vollzug bezogen bleibt.
Der dritte Teil der Arbeit („‚Rationalitas' und das Visio-Verständnis Hildegards", 222-249) bündelt die gewonnenen Ergebnisse in einer „philosophisch-theologischen Einordnung" (223) der prophetisch-visionären Selbstzeugnisse Hildgards. Dort, wo der Selbstvollzug der geschaffenen rationalitas sich öffnet und durch die Inspiration des Heiligen Geistes Teilhabe erlangt am Selbstvollzug der ungeschaffenen rationalitas Gottes, wird sie offen für die Wahrheit des göttlichen Logos: „Die Gabe der Prophetie ist für Hildegard ein besonderer Vollzug der menschlichen ‚rationalitas' in Entsprechung zu Gottes sich offenbarender Vernunft" (241).
Sowohl in den für die Bildwelt Hildegards offenen Einzelanalysen als auch in der systematischen Zusammenschau erschließt Chávez Alvarez einen neuen, die bisherige Hildegard-Forschung in einem entscheidenden Punkt weiterführenden Zugang zum Verständnis der philosophisch-theologischen Implikationen des Werkes. Mit Recht fand die von B. Schleißheimer betreute und von der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Kath. Universität Eichstätt im Juli 1990 als Dissertation angenommene Untersuchung Aufnahme in die verdienstvolle Reihe der „Mystik in Geschichte und Gegenwart". Nachzutragen bleibt, daß nicht nur die Bibliographie, sondern auch ein umfassendes Sach- und Personenverzeichnis nützliche Hilfen bei der Erschließung der komplexen Thematik leistet.

Mainz *Werner Simon*

■ SPITZLEI SABINE B., *Erfahrungsraum Herz.* Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abteilung I: Christliche Mystik, Bd. 9). frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991. (201). Ln. DM 58,–.

Es handelt sich bei der vorliegenden Veröffentlichung um eine von H. Riedlinger betreute und von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Freiburg/Br. im Herbst 1990 als Dissertation angenommene Untersuchung. Sie schließt eine wichtige Lücke in der Erforschung der Geschichte der christlichen Spiritualität und rekonstruiert in einer sorgfältigen Analyse der historischen Quellen „ein Kernstück der mystischen Spiritualität" (11) des nicht nur für die Frömmigkeitsgeschichte der 2. Hälfte des 13. Jh.s hochbedeutsamen Helftaer Zisterzienserinnenkonvents. Die Analyse konzentriert sich dabei vor allem auf den „Legatus divinae pietatis" Gertruds d. Gr. und den „Liber specialis gratiae" der Mechthild von Hackeborn. Spitzlei interpretiert die Einzelzeugnisse als Beispiele einer durch die monastische Lebensform der Klosterfrauen bestimmten sapientialen Theologie, die sie als eine „Theologie aus gelebter Erfahrung" qualifiziert: „als Zeugnisse lebendiger Gotteserfahrung, die konkrete Sprachgestalt angenommen hat und in der Brechung theologischer Reflexion den so erfahrenen Gott bekennt und verkündet" (12). Sie folgen dabei weniger der Begriffssprache einer systematisierenden Theologie als vielmehr der Topik einer biblisch fundierten poetischen Bildsprache, die Spitzlei exemplarisch an der für den „Helftaer Theologinnenkreis" (46) zentralen Metaphorik des Herzens als eines „Erfahrungsraumes" der Begegnung von Gott und Mensch untersucht und auslegt.
Eine knappe „Einleitung" (11–18) informiert über Ziel, Methode und Gang der Untersuchung und ordnet den Beitrag in die bisherige Forschung ein. Der erste Teil der Untersuchung („Helfta – Eine Form religiösen Gemeinschaftslebens von Frauen im Mittelalter", 19–80) erschließt die Kosterkultur des Konvents als Lebensform, die die Spiritualität der Nonnen entscheidend prägt und trägt. Die liturgisch-sakramentale Feier und das betrachtende Hören des Wortes Gottes führen in die Gleichzeitigkeit der Begegnung mit dem gegenwärtigen Herrn. „In der Aktualisierung . . . bilden liturgisches Geschehen und mystisches Erleben eine Einheit" (77). Der zweite Teil der Untersuchung („Das Herz – Raum der Begegnung von Gott und Mensch", 81–179) entfaltet in einer weitgehend textimmanenten Interpretation die Bedeutungsschichten und den Sinnzusammenhang der in der Herzensmetaphorik ausgelegten „dynamischen Wirklichkeit der Begegnung von Gott und Mensch" (112): als ‚Raum' der Verwiesenheit des Menschen auf Gott und die Welt, als ‚Ort' der Begegnung und des freundschaftlichen Umgangs mit dem menschgewordenen ‚Wort Gottes', als ‚Erfahrungsraum' jener Gleichgestaltung (conformatio), die den Kern der Mystik und der mystischen Theologie des Helftaer Konvents bildet. Spitzlei beschreibt die „objektiv-liturgische", die „subjektiv-persönliche" und die „praktisch-asketische" Dimension dieser conformatio. Eine im Anhang beigegebene Bibliographie (185–197) und ein Personenregister (198–201) beschließen die Arbeit.
Die von Spitzlei vorgelegte Arbeit überzeugt durch

ihren klaren Aufbau und die methodisch reflektierte und kontrollierte Durchführung der einzelnen Untersuchungsschritte. Die thematische Konzentration und die auf den Kontext einer Lebensform bezogene Interpretation erweisen sich als sinnvoll und fruchtbar. Exemplarische Textanalysen belegen und erschließen zentrale Motive und Topoi des wenig systematischen Werkes der beiden ausgewählten Theologinnen. Andererseits bleiben die Zusammenfassungen und Auswertungen der gewonnenen Ergebnisse allzu knapp. Nur vereinzelt werden traditionsgeschichtliche Bezüge hergestellt und diskutiert. Spitzleis Untersuchung bündelt kritisch die bereits vorliegenden Einzelforschungen, führt in ihrem eigenen Beitrag weiterführend über diese hinaus und legt so eine erste zusammenfassende Darstellung der Theologie des Helftaer Konvents vor. Darin wird sie bleibend bedeutsam sein. Sie markiert zugleich bleibende Forschungslücken, deren Schließung zukünftigen Untersuchungen aufgegeben ist: vor allem die traditionsgeschichtlichen Fragen nach den Voraussetzungen der Helftaer mystischen Theologie im „Symbolismus" des 12. Jh., sowie nach der Wirkungsgeschichte des Ansatzes im 14. Jh., ferner nach dem Verhältnis zu dem in der nichtmonastischen Lebensform einer Begine verwurzelten Werk der Mechthild von Magdeburg, die 1270 im Konvent der Helftaer-Schwestern Aufnahme gefunden hatte.

Mainz *Werner Simon*

■ UNGER HELGA (Hg.), *Der Berg der Liebe.* Europäische Frauenmystik. (Frauenforum). Herder, Freiburg 1991. (280). Geb. DM 38,–.

Dieses Buch über europäische Frauenmystik holt erfreulicherweise große Gestalten aus dem Schatten der Vergangenheit und läßt sie in der lebendigen Sprache Ungers zu vertrauten Zeitgenossinnen werden. Nach einer sorgfältigen Einführung der Herausgeberin in Nähe und Distanz zur Glaubensgeschichte von Frauen im Mittelalter, stellt Unger in fünf Kapiteln Frauengestalten vor, die wir zu kennen meinen und doch nicht kennen: die niederländische Mystikerin Hadewijch, die Beginen Mechthild von Magdeburg und Margarete Porete, Birgitta von Schweden und Katharina von Siena.

Soweit geschichtliche Daten über Leben und Schicksal dieser Frauen noch greifbar sind, werden sie jeweils an den Anfang der Kapitel gestellt, danach folgen Texte der Mystikerinnen. Aus einem Halbdunkel oft fremder Sprache oder unverstandener Bilder werden uns unerwartet konkrete Tatsachen vorgestellt. Wir erkennen selbständige, schöpferische Frauen, die trotz Behinderung ihrer Ausbildung im Vergleich zu den Männern, zu großen, bahnbrechenden Taten fähig waren.

Die Niederländerin Hadewijch beeinflußte ihren bekannteren Landsmann, den Mystiker Jan van Ruusbroec stark. Zusammen mit der Mystikerin Beatrijs von Nazareth begründete sie die niederländische Literatursprache und schuf die Gattung der mystischen Minnelyrik. Die Begine Mechthild von Magdeburg aus Deutschland lebte die Spannung zwischen Existenz und Theologie, Wissen und Erfahrung, Gottesentfremdung und Gottesnähe. Kühner als Bernhard von Clairvaux brachte sie ihre mystische Erfahrung in Beziehung zum Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes. Nicht erst nach dem Tod ihres Mannes führte Birgitta von Schweden ein geistliches Leben, sondern inmitten einer kinderreichen Familie und in partnerschaftlicher Absprache mit ihrem Mann. Birgitta veranlaßte die Übersetzung des Pentateuchs ins Altschwedische, sie wirkte als Oberhofmeisterin und Ratgeberin am Hof des Königs. Erschütternd ist das Schicksal der selbständig denkenden Begine Margarete Porete aus Frankreich. Wegen ihres mystischen Traktates „Der Spiegel der einfachen und vernichteten Seelen" wurde sie 1310 als rückfällige Häretikerin von einem kirchlichen Gericht in Paris verbrannt. Ihr Name wurde verschwiegen, ausgelöscht – bis zur Erforschung der geschichtlichen Daten 1946. Ihre Schriften aber wurden von kontemplativen Klöstern, von Kartäusern und Königinnen in Übersetzungen verbreitet. Die Italienerin Katharina von Siena endlich verband Mystik und Politik. Sie wollte die Kirche an Haupt- und Gliedern mit ihrer leidenschaftlichen Sprache reformieren. Sie diktierte zahllose Briefe und Abhandlungen, um die Menschen für den Dialog mit Gott wachzurütteln. Ähnlich wie die Südamerikanerin Rosa von Lima war sie der Überzeugung, der Mensch verliert seine Kontemplation nicht auf den Straßen dieser Welt, wenn er sein Herz zur Zelle für Gott bereitet.

Obwohl diese Frauen es noch wie ein Schicksal hinnahmen, daß sie nicht zur gleichen Beauftragung wie die Männer in Kirche und Gesellschaft gerufen waren, übten sie eine von der Liebe zu Christus getragene scharfe Kritik an Mißständen in Kirche und Politik, die uns heute ganz abhanden gekommen zu sein scheint.

Diese großartigen Frauengestalten des Mittelalters können uns, trotz des so anders gearteten Zeithorizonts, heute helfen, in unserer veränderten Glaubenssituation neue Wege des Evangeliums zu beschreiten.

Tübingen *Waltraud Herbstrith*

■ WALDSCHÜTZ ERWIN, *Denken und Erfahren des Grundes.* Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts. (369). Herder, Wien–Freiburg–Basel 1989. Ppb. S 428.–/ DM 62,–.

Erwin Waldschütz, Assistenz-Professor am Institut für Philosophie der Universität Wien, legt die gekürzte und überarbeitete Fassung seiner mit dem Kardinal-Innitzer-Förderungspreis ausgezeichneten Habilitationsschrift vor. Sie versucht in einer systematischen Vorgehensweise und im Rückgriff auf sowohl die lateinischen wie auch die deutschen Werke Eckharts den philosophischen Grundgedanken des Gesamtwerkes zu rekonstruieren: das Denken jenes Grundes, der sich als Ursprung und Ziel („principium et finis idem") alles Seienden seinsverleihend und seinsbegründend in Erfahrung bringt. Es geht in diesem Zusammenhang um das Nach-Denken einer „Grund-Erfahrung", die gegenüber der Reflexion einen ontologischen Vorrang besitzt: „Es wird nicht vom Denken her erfahren, sondern von der bedachten Erfahrung her, oder anders: von der Grunderfahrung her, insoferne sie sich im Modus und Modell

des Denkens vollzieht, aber geradezu nicht, um zu denken im Sinne des Begreifens, Schließens, Urteilens, sondern geradezu denkend sein zu lassen." (13) In konsequent aufeinander aufbauenden Untersuchungsschritten gelangt der Verf. auf der Grundlage zahlreicher Einzelanalysen und in einer auf einer breiten Textkenntnis basierenden Zusammenschau zu einer in sich stimmigen Gesamtinterpretation. Der auf die „Einleitung" (11–36) folgende 1. Teil der Arbeit beschreibt Intention und Methode des Eckhartschen Ansatzes („Das philosophische Anliegen Eckharts als Einweisung in das Bedenken des Grundes", 37–106). Der zweite Teil entfaltet in einer vorwiegend werkimmanenten Interpretation und Systematisierung Eckharts Rede von „Grund" und „principium" als Schlüssel zum Verständnis des Gesamtzusammenhangs („Denken von Grund und principium", 107–285). Der 3. Teil sammelt den Ertrag der Untersuchung und bestimmt in einem phänomenalen Aufweis Grundzüge und in einer abschließenden Zusammenfassung „Strukturen" der „Grund-Erfahrung" („Erfahren des Grundes", 286–351). Der Verf. rekonstruiert die seinsverleihende Ursprungsbeziehung als eine dynamische Einheit des Vollzugs, als Beziehungsgeschehen. „In Eckharts Grund-Denken und Grund-Erfahren ist die Dichotomie von Sein und Erkennen verschwunden, weil in der Einheit der Erfahrung aufgehoben." (312) Dies hat Konsequenzen für die Vermittlung: Eckhart spricht so, „daß seine Hörer sich auf den Weg machen können, daß er sie ermutigt, sich einzulassen auf Erfahrung, statt sich im Wissen auszuruhen." (329) Es hat auch Konsequenzen für die Auslegung: „Eckhart ‚verstehen' . . . kann nur, wer seine Gedanken nicht nur ‚begreift', sondern nachvollzieht" (170). Die vorliegende Untersuchung lädt zu solchem Nachvollzug ein und dies auf einem hohen Niveau der Reflexion. Ihre Stärke liegt in der Rekonstruktion. Die Auseinandersetzung mit alternativen Interpretationen steht nicht im Vordergrund (vgl. jedoch 302–324). Das systematische Interesse läßt den historischen und traditionsgeschichtlichen Aspekt, die philosophische Interpretation – trotz Betonung der „‚Konkordanz' und ‚Konsonanz' von philosophischen und theologischen Überlegungen" (99) – die theologische Interpretation in den Hintergrund treten. Diese methodisch bedingte Selbstbegrenzung mindert jedoch nicht den Wert der vorgelegten Untersuchung. Zukünftige Forschung, die sich mit Eckhart befassen will, wird sich mit der hier vorgetragenen Interpretation seiner „Grund-Erfahrung" auseinandersetzen müssen. Ein Wunsch zum Abschluß: Bei einer Neuauflage sollte unbedingt ein Stellenregister der Zitate und Verweise nachgetragen werden.

Mainz *Werner Simon*

PRIESTER UND ORDEN

■ HILLENBRAND KARL (Hg.), *Priester heute*, Anfragen—Aufgaben—Anregungen. Zum Gespräch mit Eugen Drewermann. Echter, Würzburg 1990. (256). DM 29,–/S 226.–.

Jeder, der als Betroffener Drewermanns Kleriker gelesen hat, wird bei aller Kritik doch hin und wieder für sich gedacht haben: Ja, so ist es bei mir gewesen, so denk ich auch, diese Erfahrung habe ich auch gemacht. Das Interesse an Drewermann kommt nicht bloß aus antikirchlichen Affekten oder aus reiner Bosheit. Dahinter steckt eine echte Krise des Priesterberufes mit vielen persönlichen Nöten und Mängeln. Ob allerdings die Deutemuster Drewermanns für diese Erfahrungen hilfreich, aufbauend und heilend wirken, ist eine andere Frage.

Der vorliegende Band will die Anfragen Drewermanns aufgreifen und in eine differenziert kritische Auseinandersetzung ohne Polemik und Polarisierung treten. „Gemeinsam ist allen Beiträgen die Grundüberzeugung, daß im Priesterberuf eine Lebensmöglichkeit liegt, die gerade als Dienst in der konkreten Kirche und in aller menschlichen Vorläufigkeit dazu beitragen kann, ‚Übersetzungshilfe' für Gottes liebende Zuwendung zur Welt zu geben." (9) *G. Greshake* bringt sehr persönlich gefärbte Impressionen bei der Lektüre D's. Dabei kritisiert er an D. den Mangel an echter Vermittlung zwischen Psychologie und Theologie wie auch einen total einseitigen Begriff von Institution. D. lasse den analysierten clericus hilflos im Regen stehen. Neben positiven Therapievorschlägen (Einübung in gegenseitiges Vertrauen, vita communis, wahrhaftiges Wahrnehmen seiner selbst, Ich-Stärkung, Glaube und Christusbeziehung) sind einige konkrete Forderungen interessant und provokant: keine Weihe unter 30 Jahren, Abschied von Privilegien für Seminaristen (Lebensstil, Militärdienst), Fähigkeit zur Zusammenarbeit, zum Dienst an der Einheit und an der Versöhnung als Zulassungskriterien. *W. Beinert* behandelt die Theologie des kirchlichen Amtes, wie sie sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil darstellt. Amt als Amt der Kirche hat „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit zu sein" (LG 1). *F. J. Steinmetz* geht den evangelischen Räten nach. An D. richtet er vor allem die Frage nach dem Zusammenhang von Freiheit, Bindung und Lebensentscheidung. Hervorzuheben ist besonders der Beitrag von *U. Niemann* SJ (Arzt für Neurologie und Psychiatrie, Psychoanalytiker). An D. kritisiert er die Überschätzung der Psychoanalyse in bezug auf die Heilung von Geistlichen und auch die Zweideutigkeit, mit der D. mit der psychoanalytischen Abstinenzregel umgeht. Empfehlenswert sind seine Ausführungen zur somatischen Dimension (Beweglichkeit, Ausdauer), zur psychischen Dimension (Liebe und Verzicht, Genuß und Arbeit) und zur „finalen" Dimension (Gelassenheit und unendliche Sehnsucht). *M. Hofmann* fragt nach Eignungskriterien und priesterlichen Grundhaltungen. *H. Wieh* geht dem Wandel der Kriterien bei der Ausbildung der Priester seit dem Konzil von Trient nach. *K. Hillenbrand* skizziert Grundlinien heutiger Priesterausbildung. Im Dienst an der Lebenswirklichkeit sieht er die zentrale Dimension des Amtes. *L. Mödl* stellt pastoraltheologische Überlegungen zu Priesterausbildung und menschlicher Reife an. Wie man Kleriker wird, fragt H. Geist. P. Deselaers richtet seinen Blick auf die ersten Kaplansjahre (zwangsläufig ausgebrannt?). Den Abschluß bietet *B. Dittrich* mit „Der Priester als Mystagoge und Missionar". Der Band ist allen zu empfehlen, die in der Priesteraus-

bildung, -fortbildung und -begleitung stehen. Er stellt einen wichtigen Diskussionsbeitrag in der Auseinandersetzung mit D. dar. Dabei kann er zu einem differenzierten Urteil verhelfen.

Linz *Manfred Scheuer*

■ RATZINGER KARDINAL JOSEPH/SCHEELE PAUL WERNER, *Unser Auftrag*. Besinnung auf den priesterlichen Dienst. (96). Echter-Verlag, Würzburg 1990. Kart. DM 14,80.

Das bischöfliche Priesterseminar zu Würzburg feierte 1989 sein 400jähriges bestehen. Aus diesem Anlaß wurde eine Festwoche vom 6. bis 13. Mai 1989 veranstaltet. Als Erinnerungsgabe sind die Festansprache und die Predigten dieser Festwoche, welche von Joseph Kardinal Ratzinger, von Bischof Paul Werner Scheele, vom gegenwärtigen und von früheren Regenten, vom Spiritual, von Domkapitularen und auch von Weihbischof Alfons Kempf gehalten worden sind, im vorliegenden schmalen Band herausgegeben worden.

Das Anliegen der Priesterausbildung, der Führung des Priesterseminares, der Grundhaltungen priesterlicher Existenz und des priesterlichen Dienstes bildet das durchgehende Thema dieser Vorträge, Predigten und Kurzreferate.

Kardinal Joseph Ratzingers Gedanken kreisen um die Auferbauung eines geistlichen Hauses, um die Einformung in Gottes Familie, um das Stehen zur Wahrheit und eben auch das Erleiden derselben, um den Dienst am Logos incarnatus wie auch um die Feier des Kultes, insbesondere der Eucharistie.

Bischof Paul Werner Scheele greift auf den Namen des Würzburger Priesterseminares als „Seminar zum Guten Hirten" zurück und zeigt als Wesensmoment priesterlicher Existenz die Freundschaft mit Jesus auf. Regens Karl Hillenbrand faßt in seinem Beitrag die praktischen Aufgaben des Seminarlebens als ein Hineinwachsen in den Dienst an der Einheit, begründet im Einssein mit dem eucharistischen Herrn zusammen. In den weiteren Predigten werden Gedanken zu Priestersein und Ordensberuf, zu Christsein und Priestersein, zu „Priester, Mensch unter Menschen", Berufung und Erwählung, zur Verwaltung der Geheimnisse Gottes und letztlich über die Früchte des Geistes erörtert.

Diese „Besinnungen auf den priesterlichen Dienst" bieten trotz ihrer Kürze einen echten Reichtum an Gedanken priesterlicher Sendung. Gerade wegen ihrer Kürze und Prägnanz eignen sie sich vorzüglich für die persönliche Meditation wie auch als Anregung für Predigten.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ DEMMER KLAUS, *Zumutung aus dem Ewigen*. Gedanken zum priesterlichen Zölibat. Herder, Freiburg 1991. (94). Geb. DM 19,80.

Die heftige Auseinandersetzung um den Zusammenhang von Priestertum und Ehelosigkeit kommt nicht durch Tabuisierungen und Schweigegebote zur Ruhe. Idealisierungen werden weder der Not der Priester, noch der Not der Gemeinden gerecht.

Kommunikationsverweigerung gibt es aber auch auf der anderen Seite, wenn man zunehmend den Eindruck gewinnt, daß nicht wenige erst dann wieder in den kirchlichen Diskurs einsteigen wollen, wenn das Zölibatsgesetz gefallen ist. Dem Wert der Ehelosigkeit wie auch der Amtstheologie kommen weder eine positivistische Selbstbehauptung, noch eine apodiktische Ablehnung zugute. Die Amtstheologie wird durch das niedrige Niveau der Zölibatsdiskussion kontaminiert. Klaus Demmer, Moraltheologe an der Gregoriana in Rom, will in seinem Buch (einer erweiterten Fassung seines Artikel in der HK) weniger die Frage aufgreifen, ob die Verbindung von Zölibat und priesterlichem Dienst notwendig ist. Er bietet zum einen eine realistische Situationsanalyse. Ein Verschließen der Augen vor dem faktischen Ausfall an Akzeptanz dieser Lebensform durch die Gesellschaft, wie auch durch große Teile des Kirchenvolkes, würde das Scheitern geradezu beschwören. Zum anderen geht es Demmer um das Selbstverständnis des Priesters in dieser Situation. Dieses Selbstverständnis muß nach seiner Ansicht ein theologisches sein. Der Priester darf sich nicht den Stil der denkerischen Auseinandersetzung von außen aufzwingen lassen, sondern muß Herr im eigenen Hause bleiben. Würde das Feld allein den Humanwissenschaften überlassen, käme das einer Bankrotterklärung der Theologie gleich. Das Herzstück des Buches sind die Ausführungen zur „theologischen Persönlichkeit", für die Gott im Mittelpunkt des Denkens steht und der es um Existenzdenken geht. „Die Ehelosigkeit als Lebensform wählt bewußt das Fragment" (46) und will gerade im Fragment und in der Verwundung Hoffnung bezeugen. Hilfreich sind auch die Anregungen zu einer Kultur der Freundschaft, des Gesprächs und einer Lesekultur. Wer wie der Rez. in der Priesterausbildung steht, läßt sich gern ins Stammbuch schreiben: „Nichts tötet mehr als Wehleidigkeit, das sollte die Seminarausbildung erkennen lassen." (90) Die provokante indirekte These des Buches lautet, daß die Krise des Zölibats eine Krise der Theologie und der Gottesfrage ist. Es ist Demmer leider zuzustimmen, daß theologische Argumentation leider in vielen kirchlichen Vollzügen und auch im Selbstverständnis der Amtsträger kaum eine Rolle spielt.

Das Buch leistet so auch keine unmittelbare Hilfestellung für Krisensituationen. Es kann aber den Boden dafür bereiten, auf längere Sicht von einem theologischen Selbstverständnis aus mit solchen Krisen umzugehen.

Linz *Manfred Scheuer*

■ AZEVEDO MARCELLO, *Vision und Herausforderung*. Ordensleben heute. (260). Tyrolia, Innsbruck 1989. Brosch. DM 198,–/S 29.–.

Die Einstellung von Kirche und Gesellschaft zu den Orden ist ambivalent. In wichtigen sozialen, kulturellen und theologischen Fragen und Problemen waren und sind die Orden Vortrupps, die neue Situationen exemplarisch einleben. Anderseits sind die Orden in einer Krise. Zumindest im europäischen Raum hat es in allen Gemeinschaften gegärt. Zum rapiden Mitgliederschwund kam ein Unverstandensein durch die Gesellschaft und eine gewisse Gleichgültigkeit selbst von kirchlichen Kerngruppen.

In dieser Situation kann man dankbar zur deutschen Übersetzung der im brasilianischen Original bereits

in 4. Auflage erschienenen Aufsatzsammlung von M. Azevedo greifen. Seine Darstellung des Ordenslebens mit den Schwerpunkten: Eine apostolische Berufung; Das Gelübde der Armut; Ordensleben und Vorrang der Armen; Das Gelübde der Keuschheit; Das Gelübde des Gehorsams; Eine neue Sicht des religiösen Gehorsams; Menschliche Entscheidung und der Wille Gottes; Gehorsam, Option für die Armen und Gewissensvorbehalt; Grundpfeiler einer religiösen Gemeinschaft; Der Sendungsauftrag – Evangelisation; Ordensleben und Evangelisierung in der Welt; Die Ordensfrau in der Kirche, ist weder idealisierend, noch utopisch oder romantisch, aber auch nicht destruktiv kritisch. Nüchtern und ehrlich stellt er sich den Schwierigkeiten, Verzerrungen und ideologischen Verfremdungen, welche die evangelischen Räte wie ein Schatten begleiten. Wichtig ist ihm dabei die Wahrnehmung der Realität, die Annahme der konkreten Herausforderungen und die situative Verwirklichung der Nachfolge Jesu. Azevedos eigener Sitz im Leben ist Lateinamerika mit der Erfahrung und der Praxis der Theologie der Befreiung, zu der ja die Ordensgemeinschaften (und darunter – in Europa weniger wahrgenommen – besonders die Frauenorden) einen wesentlichen Beitrag geleistet haben. Er schaut aber auch über den eigenen Horizont hinaus. So sind seine Erwägungen zum Gehorsam recht hilfreich. Gerade dem, der sich mit einem desillusionierenden Psychogramm eines Ideals auseinanderzusetzen hat, ist dieses Buch zu empfehlen.

Linz *Manfred Scheuer*

■ METZ JOHANN BAPTIST/PETERS TIEMO RAINER, *Gottespassion* — Zur Ordensexistenz heute. (104). Herder, Freiburg 1991. Geb. DM 17,80.

Inmitten einer Krise des Gottesglaubens, des Christentums, der katholischen Kirche und damit auch der Ordensgemeinschaften versuchen die beiden Autoren Klärungen und Perspektiven für eine neue Zukunft der Orden zu bieten.

J. B. Metz legte bereits 1977 in seinem Beitrag „Zeit der Orden" gewichtige Gedanken zur Situation und zu weiteren Aussichten der Orden vor. Unter sechs Aspekten versucht er hier die gegenwärtige Lage der Orden zu durchleuchten und Ausblicke in die Zukunft zu eröffnen. In einer Zeit mit mythisch-religiösen Tendenzen ohne echtes Bekenntnis zu Gott seien gerade die Orden zu echter Gotteszeugenschaft aufgerufen, zugleich zu einem eschatologisch begründeten Zeugnis für die Armut. Unsere Zeit mit ihrer „Unfähigkeit zu trauern" sollte die Orden anregen, die Sehnsucht nach der eigentlichen Heimat des Menschen bei Gott aufzuzeigen und sie offen werden zu lassen für echte Utopien. Das „Ichwerden im Andern", gelebt in aufrichtiger „vita communis", müßte ebenso wie die Option für die Armen in einer Kirche, die zum erstenmal in der Geschichte zu einer „realen Weltkirche" wird, zu den weiteren Zielen gehören.

T. R. Peters führt im Rückgriff auf Gedanken des evangelischen Kirchenhistorikers Franz Overbeck († 1905) und in der kritischen Auseinandersetzung mit Positionen, die Eugen Drewermann in seinen Publikationen bezieht, aus, worin die eigentliche Prägung des Ordenslebens nach den Evangelischen Räten bestehen soll. Die Wurzeln des christlichen Ordensideals sieht er in der exilischen Glaubenssicht des Judentums. Es müßte stets vorwiegend aus der „praktischen Lesung des Evangeliums" und weniger aus der Theologie geformt sein, da letztere nicht selten zu einer gnostischen Umdeutung neige. Echtes christliches Ordensideal wäre stets eine Reaktion auf die jeweilige geschichtliche Herausforderung der Kirche, zugleich spirituell und politisch in seiner Lebensweise geprägt, indem es einen kreativen Verzicht auf Schutz und Sicherheit bedeute, eben in einem Leben, welches bereit wäre sich auszusetzen, berühren zu lassen und nicht bloß sich „rein" bewahren will.

Diese Überlegungen, in sprachlich dichter Form dargeboten, bieten sicher zahlreiche Anregungen für eine Auseinandersetzung mit dem derzeit gelebten und vorgestellten christlichen Ordensideal. Sie aber umzusetzen in die Realität, bedarf es existentiell bezogener Reflexion, aber auch eines Wagemuts im Sinne des Petrus-Wortes: „Herr, auf dein Wort hin will ich die Netze auswerfen." (Lk 5,5)

Linz *Josef Hörmandinger*

KRIEG UND FRIEDEN

■ BEESTERMÖLLER GERHARD, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg.* Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae. („Theologie und Frieden", Band 4). (260). J. P. Bachem, Köln 1990. Geb.

Mit der vorliegenden theologischen Dissertation promovierte der Autor unter seinem Moderator Prof. P. Philipp Schmitz an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen/Frankfurt. Er ist Mitarbeiter im Institut für Theologie und Frieden in Barsbüttel, das unter der Leitung von DDr. Ernst Nagel steht.

Thomas von Aquin zählt in der Frage, ob es einen gerechtfertigten Krieg geben kann, neben Augustinus zu den großen traditionsbildenden Autoren. Beestermöller beschränkt den Interpretationsrahmen seiner Arbeit auf die Summa Theologica des hl. Thomas in der begründeten Annahme, in der Summe die ausgereifte Lehre des großen Dominikaners vor sich zu haben. Seine Arbeit verfolgt ein zweifaches Ziel: Einmal will er die genaue Begründung der bekannten thomasischen Bedingungen, die die Führung eines gerechten Krieges rechtfertigen, rekonstruieren; dann will er auch die Relativierungen ergründen, die die thomasischen Bedingungen durch ihre Einbettung in die hochmittelalterlichen sozio-kulturell selbstverständlichen Wertvorgaben erfahren.

Die Arbeit ist mit einer klaren Sachlogik durchkomponiert und führt daher den Leser mit ihren Argumenten und Interpretationen, die sehr säuberlich und minutiös aufgegliedert sind, zum Ergebnis, dem man kaum die Zustimmung versagen kann.

Der erste Hauptteil bringt die theologisch-ethische Grundlegung, innerhalb derer Gewaltanwendung sinnvoll erscheint: Die Realisierung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen mittels des menschlichen Gesetzes (der lex humana), das aus dem natürlichen Sittengesetz (der lex naturalis) hergeleitet oder in dessen Rahmen festgelegt wird. Das höchste sittliche

Ziel ist nach Thomas das freundschaftliche Zusammenleben, das zu seinem Ziel hat, das (übernatürliche) Heil des Menschen zu gewährleisten. Der Mensch partizipiert – in besonderer Weise als Autoritätsträger – an Gottes Heilsfürsorge.
Der zweite Hauptteil weist zunächst auf, daß Kirche und Gesellschaft in der Sicht des Mittelalters, der Thomas strikt folgt, eine integrale Größe bilden, sofern Gott das Heil aller Menschen will, so daß die Menschheit actualiter oder potentialiter eine geistlich-politische Einheit der „respublica fidelium" bildet (66 et passim). Somit hat auch der ordo der lex humana die Bestimmung, „die nach außen in Erscheinung tretende Sünde" (67), vor allem in ihrer ärgernishaften verführerischen Kraft, möglichst zu unterbinden. Die vom ordo caritatis geforderte Dringlichkeit der Heilsfürsorge bedingt ein – in unseren Augen – recht rigoroses Strafrecht. B. stellt diesen Aspekt – Krieg als heilsfürsorglicher Strafvollzug an Übeltätern in Auftrag und Stellvertretung Gottes – besonders deutlich heraus. Von hier aus werden die drei thomasischen Bedingungen eines gerechten Krieges deutlich. Die Rechtserzwingung ist Sache des Fürsten als des zuständigen Richters, der in der Urteilsfindung, da es um den heilsorientierten Frieden geht, letztlich dem Papst als der Spitze der geistlichen Gewalt untersteht. Die gerechte Sache (iusta causa) bemißt sich an der Größe der gesellschaftlich in Erscheinung tretenden Sünde und ihrer Verführungskraft, wobei die Kriterien der Proportionalität, der ultima causa und der Schonung der Unschuldigen zu beachten sind.
Nach dieser Demonstration der beeindruckenden Konsistenz der Lehre des Thomas unternimmt der Autor den u. E. gelungenen Versuch, nachzuweisen, daß in den Augen des hl. Thomas der Krieg gegen Heiden, Häretiker und Apostaten ein gerechter Krieg sein kann, und daß diese alle in den Augen des Thomas auch den übrigen Kriterien eines gerechten Krieges folgen müssen. Er kommt somit u. a. zum argumentativ gut belegten Ergebnis, daß, anders als R. Bainton es behauptet, der Kreuzzug als „heiliger Krieg" durchaus auch dem gewaltbeschränkenden Kodex unterliegt (168ff). Es wird deutlich, daß nach Thomas Kreuzzüge, Kriege der Ritterorden gegen die Heiden, der Krieg gegen die Albigenser und die Beauftragung Karls von Anjou zur Bekämpfung des der Apostasie beschuldigten Kaisers Friedrich II. bei Einhaltung der naturrechtlichen Kriterien gestattet sind, wiewohl Thomas versteckte Kritik an der Art der Kriegsführung gegen die Albigenser übt.
Die Arbeit basiert, wie ihre bestechende Durchführung zeigt, auf einer gründlichen Kenntnis der Summa Theologica und zeigt zudem, wie fruchtbar eine adäquate Benützung der modernen Hilfsmittel, in diesem Falle des Index Thomisticus, sein kann. Die souveräne Verfügung über die ethischen Grundgedanken der Summa ermöglichen dem Autor eine Darstellung der thomasischen Lehre von bestechender Konsistenz. Erfreulich auch und dem wissenschaftlichen Fortschritt dienlich die Frische, mit der er sich auf die Interpretationsprobleme der zitierten Stellen einläßt, was darauf hinweist, daß er sich mit der einschlägigen Literatur gründlich befaßt hat. Das Literaturverzeichnis am Schluß der Arbeit umfaßt denn auch beinahe dreißig Seiten. Die sehr detaillierte Gliederung macht ein Sachverzeichnis überflüssig; ein Personenregister indes hätte die Praktikabilität des Buches zweifellos erhöht.
Linz *Georg Wildmann*

■ JUSTENHOVEN HEINZ-GERHARD, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden.* („Theologie und Frieden", Band 5). (214). J. P. Bachem, Köln 1991. Geb.
Heinz-Gerhard Justenhoven ist wissenschaftlicher Mitarbeiter von Prof. DDr. Ernst Nagel, dem Leiter des Instituts für Theologie und Frieden und Lehrer an der Universität der deutschen Bundeswehr in Hamburg, und legt mit dieser Arbeit seine von P. Philipp Schmitz SJ moderierte und von der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen/Frankfurt angenommene Dissertation vor.
Der spanische Dominikaner Francisco de Vitoria (1483–1546) gilt als Begründer der „Schule von Salamanca" und als Gründervater der Spanischen Neuscholastik (der Autor spricht etwas unüblich von „Spätscholastik") des 16. Jahrhunderts. Er ist Zeitgenosse Michelangelos, Macchiavellis, Luthers und Karls V. sowie besorgter Beobachter der osmanischen Expansion und sieht sich gerade angesichts der Kämpfe Karls V. mit Franz I. sowie der bereits 30 Jahre laufenden Unterwerfung der Indios durch die Spanier zur Neuerörterung der Frage nach der Rechtfertigung von Kriegen innerhalb der Christenheit und der Rechtmäßigkeit spanischer Herrschaft in Amerika als Moraltheologe herausgefordert.
Der Autor rekapituliert zunächst den Forschungsstand und kommt zum Ergebnis, daß die bisherige Forschung nur einzelne Aspekte der Lehre Vitorias vom gerechten Krieg untersuchte. Er stellt sich daher die Aufgabe, die Normen Vitorias zum gerechten Krieg nicht nur darzustellen, sondern auch in ihrer Begründung nachzuvollziehen. Dies aber kann nur geschehen, wenn – wie es der Autor versucht – das moraltheologische System Vitorias in seinem Begründungszusammenhang aufgewiesen wird.
Bestens herausgestellt erscheint uns in vorliegender Arbeit die Tatsache, mit welcher geistigen Souveränität Vitoria die Lehre des hl. Thomas von Aquin vom gerechten Krieg in seine Zeit übersetzt. Der Autor zeigt, nachdem er Vitorias grundsätzliche Position zur Gewaltanwendung herausgestellt hat (27–38), in drei Kapiteln, wie Vitoria die drei thomasischen Kriterien einer gerechtfertigten Kriegsführung aufgreift und neuinterpretiert: die rechtmäßige bevollmächtigte Autorität (auctoritas principis, 39–83), wobei auffällt, mit welcher Selbstverständlichkeit Vitoria das Volk als den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt reklamiert; den gerechten Grund (iusta causa, 85–125), wobei die Forderung der Verhältnismäßigkeit bei Kriegserwägung, die vorsichtige Einschätzung des Missionsrechts und die Verantwortung der politischen Entscheidungsträger besonders auffallen; schließlich die rechte Absicht (recta intentio, 127–163), d. h. die Normierung der Gewaltanwendung, der Tötung Schuldiger und Unschuldiger, der Sachbeschädigung, der Bestrafung und der Landwegnahme, wobei stets das Gemeinwohl des unschuldigen Staates und die

Schwere des erlittenen Unrechts die maßgebenden Kriterien sind.
Um aber – und das wird vom Autor sehr klar herausgearbeitet – die thomasischen Kriterien überhaupt in den politischen Horizont des frühen 16. Jahrhunderts übertragen zu können, muß Vitoria eine im Naturrecht begründete politische Universalordnung entwerfen, die sowohl die Alte wie die Neue Welt umspannt. An die Stelle der nicht mehr existierenden Einheit der Kirche als dem umfassenden Ordnungsrahmen setzt Vitoria seine Vision der Einheit der Völkergemeinschaft, aus derem rechtverstandenen Wohl allein der Fürst sich zu einem Krieg bevollmächtigt sehen kann. So wird Vitoria zum Promotor der neuentstehenden Idee eines allumfassenden Völkerrechts und zu einem Ideenlieferanten für Hugo Grotius.
Das Buch ist wissenschaftlich sauber gearbeitet, befleißigt sich eines klaren und gut lesbaren Stils, bringt in den Fußnoten stets die wesentlichen Stellen aus dem Werke Vitorias in der (zumeist lateinischen) Originalsprache und wertet behutsam die, auch spanische, Sekundärliteratur aus. Die Kritik an Vitorias Naturrechtskonzeption, die sich auf heutige Autoren stützt, ist sehr moderat und knapp gehalten (176f), bringt indes Licht in die wesentlichen Schwierigkeiten, die sich uns Heutigen zeigen. Vielleicht wäre die geistesgeschichtliche Bedeutung Vitorias stärker zu betonen gewesen. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis erhöht den Wert der Arbeit, die u. E. Fachleuten wie Laien in Sachen Friedensethik gleichermaßen empfohlen werden darf. Von besonderem Interesse ist angesichts des 500-Jahr-Termins der Entdeckung Amerikas der Blick auf das damalige Ringen eines verantwortungsbewußten Ethikers um eine kritische Rechtfertigung der Unterwerfung und Missionierung der Indios.
Linz *Georg Wildmann*

■ DREWERMANN EUGEN, *Die Spirale der Angst*. Der Krieg und das Christentum. Mit vier Reden gegen den Krieg am Golf. (Herder/Spektrum, Band 4003). (448). Herder, Freiburg 1991. Kart. DM 19,80.
Der Herder-Verlag hat unter obigem Titel die 1982 erschienene Schrift Eugen Drewermanns „Der Krieg und die Kirche", versehen mit vier Reden gegen den Krieg am Golf vom Jänner 1991, neu herausgebracht. Die vorliegende Schrift liegt in der Linie des Drewermannschen Denkens. Für Drewermann ist dogmatische Theologie eine tiefenpsychologisch transformierte, therapierende Glaubenswissenschaft, die mittels der Sprache archetypischer Mythen und Bilder und der von der Tiefenpsychologie vermittelten anthropologischen Erkenntnisse das heilende und existentiell versöhnende Verkünden des Evangeliums ermöglichen soll – gewissermaßen ein heilender Umgang mit theosoterischen Bildern. In Drewermanns frühem Hauptwerk: „Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht" (1977) erscheint die Ursünde als angstneurotisches Phänomen. Sie besteht im angstbesetzten Fehlverhalten am Grunde jeder individuellen Existenz, ohne Gott existieren zu wollen. Sie führt quasi-kausal zum Versuch, eine „Gottesordnung ohne Gott" restituieren zu wollen, und bildet dabei Strukturen des Bösen gleichsam wie in einer von Angst getriebenen Kettenreaktion aus. Die Angst vor Gott wird zu Angst vor dem Menschen, die sich zu immer gewaltsameren Fehlformen menschlichen Verhaltens, selbst bis zum Genozid, steigert.
Nach Drewermann ist aber die jahwistische Urgeschichte die archetypische Bilderfolge der ontogenetischen Entwicklungsgeschichte, die jedes Individuum zu durchlaufen hat. Alle Menschen müssen demnach eine Art „neurotischer Psychostruktur" besitzen, die in ihrer sündhaften Tendenz in der biblischen Urgeschichte bildhaft ausgelegt wird. Angst macht also psychisch krank und treibt – theologisch gesprochen – zur Sünde. Nach Drewermann ufert die Angst auch in den Geist aus; es findet sich sogar die emphatische Aussage, daß „der Geist Angst ist" (vgl. im vorl. Buch etwa 206–215; auch 74). Kann aber der Mensch, in dessen Seelengrund und Geist stets die Angst anwest, gut sein? – Antwort: Nur wenn der Mensch sich von Grund auf frei auf den absoluten Gott bezieht, im Glaubensakt also. Im Akt der Glaubenshingabe erfährt er die absolute Gehaltenheit seiner Existenz durch Gott und die Entmachtung der Daseinsangst. Glaube ist Angstberuhigung (211). Die in jedermanns Ontogenese phasenspezifisch auftretende Angst kann so therapiert werden, daß er im Verhalten zur annehmenden Person Gottes seine Subjektivität zu ihrer vollen Existenzentfaltung ermächtigt sieht, und er somit, da sein Selbstwertgefühl von Gott her im Glauben gesichert ist, nicht aggressiv zu sein braucht (214).
Drewermann verifiziert seine Grundthesen zunächst, breit ausgefächert, in den ersten drei Teilen seines Buches. Die *Geschichte* menschlicher Aggressivität zeigt, daß diese nicht in einem System, sondern in der Angst-identität des Menschen wurzelt, wie es das Weltbild der Mythen ausweist, welches den Krieg geradezu als seinen integralen Bestandteil fordert (19–45). Die *Psychologie* der Aggression zeigt, daß auch heute die „Spirale uralter Angst" (102) die Anstrengungen der technischen Rüstungs-Vernunft ins völlig Wahnwitzige treibt. Krieg ist Wahnsinn, also ein pathologisches Phänomen (46–106). Die *Ethik* der Aggressionsbewältigung mündet in der Aporie der „Verantwortungsethik": Man ist aus Verantwortung zur Vorbeugung eines Krieges gezwungen, dessen Vorbeugung und Durchführung den Tatbestand des Verbrecherischen erfüllt (stets bessere Waffen; Ausbeutung der Dritten Welt, ökonomische Kriegsführung etc). Verantwortungsethik ist also keine. Das Ethische bringt keine Lösung der Kriegsgefahr (107–176).
Unter dem Titel „Den Krieg kann man machen, den Frieden aber kann man nicht machen – die Chance des Religiösen" ist die Hälfte des Buches der Friedensdienlichkeit der Religion, speziell der des Christentums, gewidmet (177–382). Der Friede wächst aus der Einheit mit Gott wie selbstverständlich; er ist nicht Frucht gewaltiger moralischer Anstrengungen, er liegt erst jenseits der Aggressionsverdrängungen und deren Aufarbeitung. Die friedensstiftende „Therapie" des Glaubens besteht im „Nicht-Machen", ähnlich wie im Taoismus (230), in der Einübung der

Überzeugung, daß es kein Gut gibt, das mit Waffengewalt zu verteidigen wäre (374). Auch wer Drewermanns Erbsündenlehre nicht bejaht, wird seine Ausführungen über den Patriarchalismus und dessen immanente Tendenz zur Gewaltherrschaft (232–254), vor allem aber die schöne Deutung der Eucharistie als des Geschehens jenseits des Machbaren (282–337) mit großem Gewinn lesen.
Im Buch, vor allem aber im neu verfaßten „Vorwort zur Taschenbuchausgabe" äußert D. mit der von ihm gewohnten Schonungslosigkeit, daß das Christentum bislang seine Wahrheit in neurotischer Zerrgestalt gelebt habe. In Anspielung auf das von ihm erstellte Psychogramm des Klerus besteht er auf seiner These, daß das beamtete Priestertum des Katholizismus, indem es den Menschen unter die Despotie einer autoritären Über-Ich-Religion stelle, dessen Friedenskräfte nicht freisetze (8). Von seiner Erbsündentheologie her ist für D. die Nachkriegspolitik der bundesdeutschen Politiker eindeutig sündhaft: die Angst bedingte das Blockdenken, und der Angst verdankt auch die Bundesrepublik Deutschland ihre Entstehung. Mit konsequenter Ironie setzt denn auch D. Politvokabeln wie „freiheitlich", „frei", „privat", „siegreich" als Kennzeichnungen von Markt und Politik unter Anführungszeichen. Warum aber die Dämonisierung des Politischen überhaupt aus dem tiefenpsychologischen Ansatz folgen soll (Vorwort zur Buchausgabe 1982), wird nicht erhellt.
In seinen leidenschaftlichen vier Reden gegen den Krieg am Golf bedient sich D. selbst – eine Inkonsequenz? – fast ausschließlich politischer Argumente. Er stellt alles in Rechnung, was gegen die Alliierten vorgebracht werden kann. Es fehlt bloß ein nachdenklicher Hinweis auf die Leiden der Kuwaitis während der irakischen Okkupation und – das Psychogramm Saddam Husseins.

Linz *Georg Wildmann*

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 nicht.

AMERIKA

DELGADO MARIANO (Hg.), *Gott in Lateinamerika.* Ein Lesebuch zur Geschichte. Texte aus fünf Jahrhunderten. Patmos, Düsseldorf 1991. (388, S/W Abb.). Pappb. DM 49,80.
FORNET-BETANCOURT RAUL (Hg.), *Verändert der Glaube die Wirtschaft?* Theologie und Ökonomie in Lateinamerika. (Theologie der Dritten Welt, Bd. 16). Herder, Freiburg 1991. (189). Kart. DM 32,–.

ETHIK

HUNOLD GERFRIED W./KAPPES CLEMENS (Hg.), *Aufbrüche in eine neue Verantwortung.* Annotierte Bibliographie zur Humangenetik und Embryonenforschung. Herder, Freiburg 1991. (430). Kart. DM 48,–.
RINGELING HERMANN, *Christliche Ethik im Dialog.* Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik II. (Studien zur theologischen Ethik, 32). Universitätsverlag, Freiburg i. Ue., Herder, Freiburg 1991. (XII, 264). Brosch. sfr 39,–.
WITSCHEN DIETER, *Gerechtigkeit und theologische Ethik.* (Studien zur theologischen Ethik, 39). Herder, Freiburg i. Br., und Universitätsverlag, Freiburg i. Ue. 1992. (228). Kart. DM 38,–.

HEILIGE SCHRIFT

HOFFMAN PAUL, *Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche.* Rückbesinnung auf das Neue Testament. (TOPOS-Tb). Grünewald, Mainz 1991. (154). Kart. DM 9,80.
KOPP JOHANNA, *Israels Propheten – Gottes Zeugen heute.* Zugänge zu den Prophetenbüchern des Alten Testaments. Bonifatius, Paderborn 1991. (253). Kart. DM 36,80.
NOTH MARTIN, *Die Welt des Alten Testaments.* Eine Einführung. (Herder/Spektrum). Herder, Freiburg 1992. (355). Kart. DM 28,80.
ORIGENES, *In Lucam Homiliae/Homilien zum Lukasevangelium.* Lateinisch/Griechisch/Deutsch. (Fontes Christiani, Bd. 4,1). Herder, Freiburg 1991. (275). Geb. DM 44,–.
SCHMID JOSEF, *Synopse der drei ersten Evangelien.* Mit Beifügung des Johannes Parallelen. 10. Auflage. F. Pustet, Regensburg 1992. (218). Kart. DM 24,80.
VÖGTLE ANTON/OBERLINNER LORENZ, *Anpassung oder Widerspruch.* Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche. Herder, Freiburg 1992. (155). Geb. DM 24,80.
WACKER MARIE-THERES/ZENGER ERICH (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin.* Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie. (Quae. disp. 135). Herder, Freiburg 1991. (192). Kart. DM 49,–.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

KOLAKOWSKI LESZEK, *Falls es keinen Gott gibt.* (Herder Spektrum). Herder, Freiburg 1992. (220). Kart. DM 16,80.
REDAELLI CARLO R. M., *Il concetto di diritto della chiesa.* Nella riflessione canonistica tra concilio e codice. (Disserdatio). Glossa, Milano 1991. (325). Kart. L. 48.000.

WAGNER HARALD/NEUNER PETER (Hg.), *In Verantwortung für den Glauben.* Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für Heinrich Fries. Herder, Freiburg 1991. (407). Geb. DM 78,–.

DOGMATIK

DORN KLAUS/WAGNER HARALD, *Zum Thema: Eschatologie.* Tod, Gericht, Vollendung. (Handreichung für Erwachsenenbildung, RU und Seelsorge). Bonifatius, Paderborn 1992. (124). Kart. DM 17,80.

ERNST WILHELM U. A. (Hg.), *Theologisches Jahrbuch 1990.* Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. benno-Verlag, Leipzig 1990. (468). Kart. DM 29,80.

FABER ROLAND, *Freiheit, Theologie und Lehramt.* Trinitätstheologische Grundlegung und wissenschaftstheoretischer Ausblick. Tyrolia, Innsbruck 1992. (126). Kart. S 148.–/DM 22,–.

GRESHAKE GISBERT, *Geschenkte Freiheit.* Einführung in die Gnadenlehre. Herder, Freiburg 1992. (144). Geb. DM 26,–.

HARTMANN WILLI, *Der Gedanke der Menschwerdung bei Novalis.* Eine religionsphilosophische Untersuchung der Fragmente und Studienaufzeichnungen. (Freiburger theol. Studien, Bd. 149). Herder, Freiburg 1992. (190). Kart. DM 38,–.

JOHA ZDENKO, *Christologie und Anthropologie.* Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers. (Freiburger theol. Studien, Bd. 148). Herder, Freiburg 1992. (399). Kart. DM 68,–.

STEAD CHRISTOPHER, *Philosophie und Theologie I.* Die Zeit der Alten Kirche. (Theologische Wissenschaft). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (182). Kart. DM 36,–.

STRAHM DORIS/STROBEL REGULA (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden.* Christologie in feministisch-theologischer Sicht. Edition Exodus, Luzern 1991. (240). Kart. DM 32,80.

PASTORAL

BENNING ALFONS, *Das Firmsakrament als Gabe des Heiligen Geistes.* Verlag Dr. Alfons Benning, Löningen 1992. (28). Geh. DM 6,–.

BREID FRANZ (Hg.), *Buße – Umkehr.* Formen der Vergebung. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1991" des Linzer Priesterkreises. Ennsthaler, Steyr 1992. (256). Kart. S 138.–/DM 19,80.

ENICHLMAYR JOSEF, *Vorbereitung auf die Erstkommunion.* Der Osterweg der Eltern mit ihrem Kommunionkind. Eigenverlag des Autors (A-4400 Steyr, Michaelerplatz 1). 1991. (24). Geh.

HAUER ERICH, *Gemeinde Jesu vor Ort.* Ein Leitfaden für Pfarrgemeinderäte. Herder, Freiburg 1992. (32). Geh. DM 4,80 (Staffelpreise).

SAUER RALPH, *Gott – lieb und gerecht?* Junge Menschen fragen nach dem Leid. Herder, Freiburg 1991. (298). Kart. DM 29,80.

SCHMATZ FRANZ, *Lebensbegleitung aus dem Glauben.* Wir alle sind Seelsorger/innen. Tyrolia, Innsbruck 1992. (100). Kart. S 128.–/DM 19,80.

SIMON WERNER, *Weggemeinschaft mit den Menschen.* Kirche in der Großstadt: Herausforderungen – Erfahrungen – Perspektiven. Morus-Verlag, Berlin, und Bernward-Verlag, Hildesheim 1992. (182). Kart. DM 36,–.

LITURGIK

EMMINGHAUS JOHANNES H., *Die Messe.* Wesen-Gestalt-Vollzug. 5. Auflage, durchgesehen und überarbeitet v. Th. Maas-Ewerd. (Schriften des Pius-Parsch-Instituts, Bd. 1). KBW, Klosterneuburg 1992. (317). Kart. S 378.–/DM 56,80/sfr 49,80.

GROSSMANN HEINZ, *Menschen am Weg.* Ein Jugendkreuzweg. Herder, Freiburg 1992. (71). Kart. DM 14,80.

HÖNTGES HANS ALBERT, *Freude an Gott.* Predigten, Spielszenen und Gebete für Gottesdienste mit Kindern. Herder, Freiburg 1992. (126). Kart. DM 17,80.

JACOBELLI MARIA CATERINA, *Ostergelächter.* Sexualität und Lust im Raum des Heiligen. F. Pustet, Regensburg 1992. (144). Pappb. DM 29,80.

KATHOLISCHE BISTÜMER DES DEUTSCHEN SPRACHGEBIETES (Hg.), *Stundenbuch.* Die Feier des Stundengebetes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Karwoche und Osteroktav. Benziger, Zürich, u. a. 1992. (530). Geb. DM 59,–.

SCHLEMMER KARL (Hg.), *Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen?* (Quae. disp. 132). Herder, Freiburg 1991. (136). Kart. DM 40,–.

KIRCHENGESCHICHTE

RINNERTHALER ALFRED, *Der Konfessionsunterricht im Reichsgau Salzburg.* Anton Pustet, Salzburg 1991. (216). Ln. S 398.–/DM 59,–.

SCHEIDGEN HERMANN-JOSEF, *Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg.* Die Mitglieder Der Fuldaer Bischofskonferenz und ihre Ordinariate 1914–1918. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 18). Böhlau, Köln 1991. (420). Geb. DM 88,–.

SCHMITZ HERIBERT, *Die pfarrlichen Kirchenbücher.* Zur Frage des Rechtsträgers und des Eigentümers der „libri paroeciales". (Beiträge zum Archivwesen der Kath. Kirche Deutschlands, Bd. 2). Archiv des Bistums Speyer (Kl. Pfaffengasse 16–18, 6720 Speyer), 1992. (166). Kart. DM 10,–.

GESELLSCHAFT

BRAUN HANS, *Alter als gesellschaftliche Herausforderung.* (Soziale Perspektiven, Bd. 7). F. Pustet, Regensburg 1992. (136). Kart. DM 32,–.

MÜLLER JOHANNES/KERBER WALTER (Hg.), *Soziales Denken in einer zerrissenen Welt.* Anstöße der Katholischen Soziallehre. (Quae. disp. 136). Herder, Freiburg 1991. (230). Kart. DM 38,–.

RENOLDNER SEVERIN, *Demokratie braucht Widerstand.* Zur Notwendigkeit gewaltloser außerparlamentarischer Opposition. Edition Sandkorn, Linz 1991. (120). Kart. S 88,–.
THOMANEK HANS KARL, *Der Gesellschaftsvertrag bei Bischof Ketteler und in der Gegenwart.* Tyrolia, Innsbruck 1991. (136). Brosch. S 168.–/DM 28,–.

RELIGIONEN

ASSMANN JAN, *Das Fest und das Heilige.* Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. (Studien zum Verstehen fremder Religionen, Bd. 1). Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991. (253). Kart. DM 78,–.
HAGEMANN LUDWIG/PULSFORT ERNST, *Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran.* Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. (Religionswissenschaftliche Studien, 19). Echter, Würzburg, und Oros-Verlag, Altenberge 1992. (138). Kart.
TREPP LEO, *Der jüdische Gottesdienst.* Gestalt und Entwicklung. Kohlhammer, Stuttgart 1992. (326). Kart. DM 59,–.
ZSIFKOVITS VALENTIN (Hg.), *Religion – Krieg – Friede.* Friedensfördernde und friedenshemmende Faktoren in verschiedenen Religionen. (Schriften zur Friedens- und Konfliktforschung, Bd. III). VWGÖ-Verlag, Wien 1991. (166). Brosch. S 185.–/DM 28,–.

SPIRITUALITÄT

BRUNERS WILHELM, *Wie Jesus glauben lernte.* Herder, Freiburg 1991. (127). Kart. DM 10,80.
GAILLOT JACQUES, *Folgt seiner Liebe.* Kreuzweg und Auferstehung. Herder, Freiburg 1992. (95). Pappb. DM 16,80.
GRESHAKE GISBERT, *Wenn Leid mein Leben lähmt.* Leiden – Preis der Liebe? Herder, Freiburg 1992. (125). Kart. DM 10,80.
HÄRDELIN ALF (Hg.), *In Quest of the Kingdom.* Ten Papers on Medieval Monastic Spirituality. (Bibl. Theol. Pract. 48). Almquist & Wiksell, Stockhom 1991. (284). Kart.
MARTINI CARLO M., *Ich gehe mit euch.* Wegbegleitung für alle Tage von Aschermittwoch bis Ostern. Herder, Freiburg 1992. (143). Pappb. DM 19,80.
MELLO ANTHONY DE, *Von Gott berührt.* Die Kraft des Gebetes. Herder, Freiburg 1992. (234). Geb. DM 29,80.
RICHTER KLEMENS (Hg.), *„Unablässig leidet mein Herz".* Christliche Verkündigung angesichts von Trauer und Angst. Herder, Freiburg 1992. (176). Kart., DM 24,80.
ROSENBERG ALFONS, *Ursymbole und ihre Verwandlung.* Einführung in das Symbolverständnis. Herder, Freiburg 1992. (142). Kart. DM 19,80.
SCHNEIDER MICHAEL, *Wege des neuen Lebens.* Modelle christlicher Existenz. Herder, Freiburg 1992. (217). Kart. 26,80.
SCHÜTZ CHRISTIAN (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität.* Sonderausgabe. Herder, Freiburg 1992. (1503 Spalten). Kart. DM 38,–.
STERTENBRINK RUDOLF, *Weisheit aus dem Bauch.* Jeder erlebt Jonas' Geschichte. Herder, Freiburg 1992. (172). Geb. DM 24,80.

LEBENSBILDER

BÖRSIG-HOVER LINA (Hg.), *Ein Leben für die Wahrheit.* Zur geistigen Gestalt Edith Steins. Börsig-Verlag, Fridingen a. D. 1991. (243). Kart. DM 98,–.
NIGG WALTER, *Der Pfarrer von Ars.* Mit einem Essay von H. Spaemann. Herder, Freiburg 1992. (144). Kart. DM 19,80.
PABEL ROSEMARIE (Hg.), *Marcel Callo.* Zeuge des Glaubens und der Versöhnung. Eine Dokumentation. Mit Geleitwort von Maximilian Aichern und einem Essay von J. Reding. Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1991. (80, 50 Fotos, teils farbig). Pappb. DM 25,–.
SCHWESTER MARIA ANUNTIATA VOM KREUZ, *Lieben – Schweigen – Zeugnis geben.* Mutter Maria Aloisia vom Herzen Jesu. Eine große Frau vom Böhmerwald. Gründerin des Karmel St. Josef und St. Theresia zu Innsbruck-Wilten. Eigenverlag, Innsbruck 1991. (100, viele Fotos). Kart. S 198,– (Bezug: Karmel St. Josef, 6010 Innsbruck).
STEINKE PAUL, *Leitbild für die Kirche: Adolph Kolping.* Sendung und Zeugnis seines Werkes heute. Bonifatius, Paderborn 1992. (284, 24 S/W-Abb., 6 farb. Abb.). Ln. DM 39,80.
WEISMAYER JOSEF (Hg.), *Mönchsväter und Ordensgründer.* Männer und Frauen in der Nachfolge Jesu. Kösel, München 1991. (391). Pappb. DM 48,–.

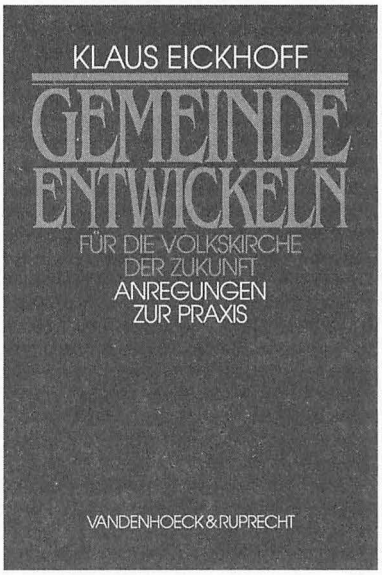
LEXIKA

FAHLBUSCH ERWIN U. A. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon – Lieferung 8: Mittelalterliche Kirchengeschichte – Partnerschaft.* Vandenhoeck & Ruprecht, Gött. 1991. (Spalte 481–1056). Kart. DM 98,–.
FRIEMEL FRANZ GEORG (Hg.), *Erste Auskunft Religion in 1111 Stichworten.* benno-Verlag, Leipzig 1991. (181). Pappb.
THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), *Band 21: Leonardo da Vinci –Malachias von Armagh.* Walter de Gruyter, Berlin 1992. (III, 806). Hld. DM 396,–.

VERSCHIEDENES

MUTH LUDWIG, *Glück, das sich entziffern läßt.* Vom Urmedium des Glaubens. Herder, Freiburg 1991. (118). Geb. DM 24,80.
THISSEN WERNER, *Einsichten in Unsichtbares.* Die Fenster Georg Meistermanns im Dom zu Münster. Herder, Freiburg 1991. (71, mehrfarb. Abb.). Geb. DM 49,–.
UPHOFF BERTHOLD, *Kirchliche Erwachsenenbildung.* Befreiung und Mündigkeit im Spannungsfeld von Kirche und Welt. (Praktische Theologie heute). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (261). Kart. DM 46,–.
ZANNA LORENZO DEL U. A. (Hg.), *Stenoniana – Nova series 1.* Bezug: Dombücherstube, D-4500 Osnabrück, Kl. Domfreiheit 23, 1992. (159). Kart. DM 25,–.

Verantwortung für die Gemeinde



Klaus Eickhoff
Gemeinde entwickeln für die Volkskirche der Zukunft

Anregungen zur Praxis. Mit einem Geleitwort von Manfred Seitz. 1992. 364 Seiten mit 19 Abbildungen, kart. DM 39,80
ISBN 3-525-60382-7

Das "Gemeindeaufbaubuch" ist didaktisch angelegt; es wurde geschrieben von einem Autor, der Gemeindeaufbau gelehrt hat und die inhaltlichen Fragen so behandelt, daß man sie lernen, vor allem aber als Gemeindeglied lesen und u.U. selbst wieder lehren kann.

Es ist praktisch verfaßt, d.h. auf Anwendung und Ausübung ausgerichtet. Es ist theologisch gründlich gearbeitet; es erkennt der Taufe ihre grundlegende Bedeutung für den Gemeindeaufbau zu und setzt alles daran, daß die Getauften auch zum Glauben kommen, durch den sich die Taufe erst für sie erschließt.

"Von der Stimme des im Amt des Pfarrers, Evangelisten, Lehrers und Amtsleiters bewährten Verfassers und seinem Buch geht Kraft aus – so habe ich es empfunden, kann Kraft ausgehen, wenn es in die Hände von Suchenden, Hörenden, Fragenden und zum Neuanfang in der Gemeinde Bereiten kommt."

Manfred Seitz im Geleitwort

Friedemann Merkel
Sagen – hören – loben

Studien zu Gottesdienst und Predigt. 1992. 220 Seiten, kart.
DM 52,–. ISBN 3-525-60381-9

Zwei Schwerpunkte bestimmen die Beiträge: Predigt und Gottesdienst. Der Autor nimmt die Diskussion der letzten Jahre auf, wenn er die Bedeutung der Predigt in ihrem Gegenüber zu Dialog und Diskussion untersucht und für Predigt "in freier Rede" plädiert.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht

Göttingen und Zürich

Schriftenreihe des Lateinamerika-Zentrums der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Band 1

Lateinamerika und Europa im Dialog

Menschenrechte — Wirtschaftliche Verflechtung — Menschenbild, Minderheiten, Medien — Politische Beziehungen

Herausgegeben von

Prof. Dr. Hans-Uwe Erichsen

Rektor der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

332 S. 1989 ⟨3-428-06664-2⟩ DM 34,–

„Lateinamerika und Europa im Dialog", in diesen Worten schlägt sich ein Programm nieder, welches nicht ohne weiteres als Selbstverständlichkeit angesehen werden kann. Die Beziehungen zwischen Europa und Lateinamerika sind über einen langen Zeitraum hinweg alles andere als ein Dialog gewesen, sind vielmehr in der Geschichte zunächst gekennzeichnet durch die Begriffe „Entdeckung", „Eroberung", „Kolonie", „Ausbeutung". Aus der Einbahnstraße dieser Geschichte, aus weltlicher Eroberung und kirchlicher Mission, muß ein Dialog werden, der mit Offenheit, Unbefangenheit und wechselseitigem Respekt geführt wird. Diesem Ziel diente ein wissenschaftlicher Kongreß der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Herbst 1987. In neun „Wissenschaftlichen Werkstätten" versammelten sich zahlreiche Teilnehmer aus Lateinamerika und Europa zu intensiven Fachgesprächen. Die in diesem Band veröffentlichten Vorträge stießen auf ein lebhaftes, zum Teil stürmisches Interesse der Öffentlichkeit.

Duncker & Humblot · Berlin

Postfach 41 03 29 · D-1000 Berlin 41

Reden heißt, vor mehreren Menschen das Wort zu ergreifen und laut und deutlich das, was man meint, denkt und fühlt, zu formulieren. Und das ist grundsätzlich erlernbar, erfordert aber oft sehr harte Arbeit, nicht nur gedanklicher, sondern auch emotioneller Art. Davon ist ebenso "die Rede" wie von der Vorbereitung der Rede. Praktische Hinweise auf die Form des Konzeptes, die Wirkung von Gags und Gestik und die Bedeutung von Stimme und Atmung runden dieses Werk der "Redekunst" ab, selbst der Umgang mit Lampenfieber wird in einem Kapitel ausgeführt.

Der Autor:
Dir. Eduard Ploier, geb. 1930, Direktor des Bildungshauses Schloß Puchberg. Seit 1953 Schulungsleiter für Rede und Diskussion; Präsident der katholischen Aktion O.Ö., Mitglied des ORF-Kuratoriums, Herausgeber von Wochenzeitungen. Derzeit in der Erwachsenenbildung beschäftigt mit Fragen der Gesprächsführung, der Diskussion etc.



Eduard Ploier

Damit Rede nicht zum Gerede wird

Von der Vorbereitung über das Lampenfieber zum Rednerpult und zurück – mit Erfolg

128 Seiten, 14,5 x 20,5 cm, br.
zahlreiche Grafiken
S 168.-/DM 24,80
ISBN 3-85329-868-0

VERITAS

Was macht ein *Pfarrer* in Oberösterreich, wenn er in Teufels Küche kommt?



Was macht ein *Tischler* in Oberösterreich, wenn die Bretter nicht mehr seine Welt bedeuten?



VKB Bank
Wo der Mensch Vorrang hat



Uns interessiert, wie's weitergeht

Linz, Rudigierstraße 5-7 • Telefon (0732) 76 37-0 • Über 40 Geschäftstellen in Linz und OÖ.

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

■ *Schwerpunkt 4/92:*	*Begegnung mit dem Islam*
Hans Zirker	Islam als Religion
Adel Th. Khoury	Der Islam – Gesellschaft und Politik
Andreas Bsteh	Islam und Christentum – Möglichkeiten des Dialogs
Karl Essmann	Wie lebt ein Muslim?
Salim Abdullah	Die Rolle des Islam bei den Moslems
Barbara Huber	Kirchengemeinden und ihre muslimischen Nachbarn

---

Inlandsbezug	VERITAS VERLAGS- und HANDELSGESELLSCHAFT m.b.H. & Co.KG 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:	Raiffeisenlandesbank OÖ., Kto. 1.00.063.719 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich:	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1992	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	360.– (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 95.–
Bundesrepublik Deutschland	DM 54,–	DM 16,–
Schweiz	Fr. 51.–	Fr. 14.–
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

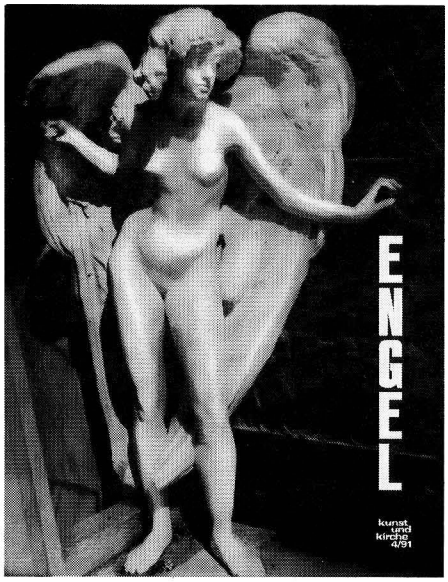
Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift
Medieninhaber (Verleger): VERITAS VERLAGS- und HANDELSGESELLSCHAFT m.b.H. & Co.KG, 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. 78 42 93-142
Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

KUNST ALS HERAUS FORDERUNG

kunst und kirche

versteht eine der renommiertesten Kunstzeitschriften des deutschen Sprachraumes. Sie beschäftigt sich in engagierter und offener Weise mit der Transzendenz in der Kunst, insbesondere mit der in der Gegenwart. Sie versteht sich als Vermittler zwischen Kirche und Kunst und dient in ihrer ökumenischen Konzeption auch dem Gespräch zwischen den Konfessionen.



Einzelheft öS 130.—
Abonnement öS 455.—
(4 Hefte)

Ihre Bestellung richten Sie an:

VERITAS
LANDESVERLAG ZEITSCHRIFTEN

A-4020 Linz, Hafenstraße 1–3
Telefon 0 73 2/76 16-223

Theologisch-praktische Quartalschrift

■ BEGEGNUNG MIT DEM ISLAM

Zirker Islam als Religion
Khoury Der Islam – Gesellschaft und Politik
Abdullah Die Rolle des Korans bei den Muslimen
Fitzgerald Der jetzige Stand der christlich-islamischen Beziehungen
Bsteh Aufgaben für den Dialog zwischen Islam und Christentum
Huber Kirchengemeinden und ihre muslimischen Nachbarn
Essmann Das Leben der Moslems in Familie und Schule

Knoch Das Wort der Bibel heute als Wort Gottes deuten und sagen

Nimmervoll Die Vorbereitung einer Schriftpredigt
Scheuer Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit
Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur:
Dem Netz des Jägers entronnen (W. Thienen), Islam, Katholische Soziallehre, Fundamentaltheologie, Gemeindearbeit

4. Heft 1992 140. Jg.

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1992

Schwerpunktthema: Begegnung mit dem Islam

Hans Zirker: Islam als Religion ... 325
Adel Th. Khoury: Der Islam – Gesellschaft und Politik ... 334
M. Salim Abdullah: Die Rolle des Korans bei den Muslimen ... 342
Bischof Michael Fitzgerald: Der jetzige Stand der christlich-islamischen Beziehungen ... 347
Petrus Bsteh: Aufgaben für den Dialog zwischen Islam und Christentum ... 354
Barbara Huber: Kirchengemeinden und ihre muslimischen Nachbarn ... 358
Karl-R. Essmann: Das Leben der Moslems in Familie und Schule ... 366

Abhandlungen:

Otto B. Knoch: Das Wort der Bibel heute als Wort Gottes deuten und sagen ... 375

Mitteilung:

Dominik Nimmervoll: Die Vorbereitung einer Schriftpredigt ... 383

Spiritueller Beitrag:

Manfred Scheuer: Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit ... 386

Bericht:

Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen ... 392

Literatur

Das aktuelle theologische Buch:
Wolfgang Thienen: Dem Netz des Jägers entronnen (von R. Schwager) ... 398
Besprechungen ... 401
Islam (401), Lexika (404), Katholische Soziallehre (406), Fundamentaltheologie (408), Gemeindearbeit (414), Schweiz (417)

Eingesandte Schriften ... 418
Register ... 421
Impressum ... letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz
Redaktion: **A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0 73 2/78 42 93-142**
Chefredakteur: o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler
Redakteure: o. Prof. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58), o. Prof. DDr. Walter Raberger, o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner
Sekretär: Mag. Otmar Stütz
Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt

Anschriften der Mitarbeiter:
o. Prof. M. Salim *Abdullah*, D-4470 Soest Deiringen, Am Kuhfuß 8
Rektor Petrus *Bsteh*, A-1090 Wien, Türkenstraße 3
Prof. Dr. Karl-R. *Essmann*, A-1010 Wien, Stephansplatz 3/3
Bischof Michael *Fitzgerald*, I-00120 Città del Vaticano Roma, Via dell' Erba 1
o. Prof. Dr. Josef *Gelmi*, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1
Barbara *Huber*, I-00153 Roma, Viale di Trastevere 89
o. Prof. Dr. Adel Th. *Khoury*, D-4417 Altenberge, Buchenallee 35
em. Prof. Dr. Otto B. *Knoch*, D-8390 Passau, Steinweg 15
Dr. Dominik *Nimmervoll*, A-4073 Wilhering, Linzer Straße 4
Dr. Manfred *Scheuer*, A-4020 Linz, Harrachstraße 7
Wolfgang *Thienen*, A-6020 Innsbruck, Kaiserjägerstraße 6
o. Prof. Dr. Hans *Zirker*, D-4044 Kaarst, Blumenstraße 29

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

HANS ZIRKER

Islam als Religion

Der Islam versteht sich als die Religion, die Gott der Menschheit in der Schöpfung eingestiftet hat. Mit der Verkündigung des Koran sollte die ganze Welt unausweichlich zu dem Glauben zurückgerufen werden, der schon von den Propheten aller Völker und Zeiten gelehrt, immer wieder aber auch verdrängt und verfälscht wurde. Die Begrenztheit und Rivalität der vielen Religionen sollte aufgehoben werden in der Universalität und Endgültigkeit der einen muslimischen Gemeinschaft. Für sie gibt es letztlich keine Trennung von Religion und Staat, von sakralen und profanen Bereichen, von privater und öffentlicher Lebensordnung, von diesseitiger und jenseitiger Welt – alles sollte umschlossen sein von ‚Islam', d. h. der vertrauensvoll und gehorsamen ‚Hingabe' an Gott.
Der Autor ist Professor im Fach Katholische Theologie, Schwerpunkt Fundamentaltheologie, an der Universität-GH-Duisburg.

1. Das zunächst eigenartige Thema

Daß der Islam eine Religion ist, wird nach dem alltäglichen wie dem theologischen Sprachgebrauch niemand bezweifeln. Von daher scheint sich kein Problem aufzudrängen. Außerdem ist der Begriff „Religion" im allgemeinen Sprachgebrauch so unabsehbar weit, daß er schlechthin die gesamte Realität des Islam in den Blick rückt. Wo bleibt dann für diesen Aufsatz die besondere Sache?

Aber gerade daraus, daß sich das Wort „Religion" der Definition entzieht und auf eine sprachliche Konvention zurückgeht, die reichlich unscharf ist[1], ergeben sich aufschlußreiche Fragen: Wo zeigt sich jeweils zwischen den einzelnen kulturellen Phänomenen, die wir „Religion" nennen, das *Gemeinsame?* Wieweit entspricht es dabei auch dem Selbstverständnis einzelner Religionen, daß man sie mit anderen unter dem einen Oberbegriff *zusammenbündelt?* Und falls sie dies zulassen oder gar selbst nahelegen – mit welchen Differenzierungen heben sie sich dann von den übrigen Religionen ab? Zwingt dieser Begriff also von sich aus nicht sofort auch zu *internen Oppositionen* wie *„wahrer"* und *„falscher"* Religion? Und was macht jeweils die *äußere Grenze* zu dem hin aus, was *nicht als „Religion"* gelten soll? – Oder sind vielleicht alle derartige Fragen dem Bewußtsein einer bestimmten Religion weitgehend fremd, nur von außen herangetragen? Dann wäre aber auch dies aufschlußreich.

Auf jeden Fall reicht es nicht hin, einfach von einem normativ vorgefaßten Begriff auszugehen, um an ihm die eine wie die andere der Religionen zu messen. Jede zwingt neu dazu, daß man sich mit dieser Sache befasse. Dies gilt für den Islam mit seinem besonderen Geltungsanspruch und seinen unterschiedlichen Konfrontationen in gesteigertem Maß. Dabei kann ihm gegenüber aber unterschwellig und unausgesprochen noch ein eigener heimtückischer Verdacht eine Rolle spielen: Ist er in seinem öffentlichen Erscheinungsbild nicht so weit zum politischen Machtfaktor geworden, daß sein Charakter als „Religion" dabei verblaßt? Oder deckt er damit vielleicht gar sein eigentliches We-

[1] Vgl. *E. Feil,* Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen ²1991 (mit „Islam" im Sachregister).

sen auf? Steht bei ihm die religiöse Komponente weithin in der Funktion der Herrschaft, instrumentalisiert für die Durchsetzung politischer Interessen?

So abwegig diese Fragen in ihrer groben Verständnislosigkeit sind, so ernst zu nehmen sind sie doch angesichts verbreiteter Einschätzungen gerade dieser einen Religion. Schon innerhalb der Islamwissenschaft des 19. Jahrhunderts wurde die These vertreten, der Islam sei „keineswegs als ein Religionssystem ins Leben getreten, sondern als ein Versuch sozialistischer Art, gewissen überhandnehmenden irdischen Mißständen entgegenzutreten"; Mohammed habe in taktisch geschickter Strategie seine Offenbarungslehre als ein „geistiges Zwangsmittel" benutzt, da er absehen konnte, „daß zur Realisierung seiner Idee sein Wort und Einfluß nicht ausreichen werde"[2]. Gewiß ließ sich diese Behauptung wissenschaftlich nicht halten; aber damit sind noch nicht ihre Motive ausgeräumt.

Auch in der christlichen Theologie kann man bis in unser Jahrhundert hinein Stimmen vernehmen, die den Islam letztlich nur noch als politischen Faktor in Rechnung stellen. So erklärte etwa *Ernst Troeltsch* in seiner Abhandlung über „Die Mission in der modernen Welt" zum Islam:

„Die große Auseinandersetzung mit ihm, die eine der Zukunftsfragen der Menschheit ist, wird nicht durch Mission, sondern, wenn sie überhaupt gelingt, durch die Waffen und die Kolonisatoren erfolgen und dann mag vielleicht auch dort die Stunde der Mission schlagen."[3]

Dieses Urteil griff Jahrzehnte später *Helmut Thielicke* ohne irgendwelche Einschränkung auf und bestärkte es noch, indem er darauf verwies, daß „prominente Versuche, einen Verständigungsdialog mit Muslimen zu führen, . . . von fanatisierten Muslimen blutig beendet worden" seien und daß der Islam durch seine „theoretische Identifizierung von Religion und Politik" keinen ernsthaften Spielraum für Dialog kenne, sondern „nur die Alternative Konformismus und Unterwerfung".[4]

Bei all dem steht hier zwar nicht eigentlich zur Frage, wieweit der Islam überhaupt noch eine „Religion" sei; aber das Verhältnis zu ihm wird wie keiner anderen der Weltreligionen gegenüber als ein politisches, gar militärisches bestimmt. Diese grobe Sicht soll im folgenden nicht weiter erörtert werden; sie verdient es nicht. Doch belegt sie noch auf ihre extreme Weise, daß der Islam im Spektrum der Religionen besondere Beziehungsprobleme auslösen kann – mit erheblichen praktischen Konsequenzen.

2. „Islam" als persönliche Gläubigkeit und Religionsgemeinschaft

Im Koran lesen wir als grundlegende Aussage: „Die Religion bei Gott ist der Islam" (3,19). Doch dieses entschiedene Wort ist nicht so eindeutig, wie seine deutsche Fassung – gar in der erläuternden Übersetzung von *Rudi Paret* – dies nahelegt: „Als (einzigwahre) Religion gilt bei Gott der Islam."[5] Hier wird von vornherein angenommen, daß der Satz das Spektrum der zahlreichen Religionen vor Augen habe, eine von ihnen anerkenne und die anderen verwerfe. „Islam" wäre dann der *Eigenname* einer sozial und geschichtlich begrenzten Bekenntnisgemeinschaft, in

---

2 *H. Grimme*, Mohammed, I, Münster 1892, 14 – hier zitiert nach *R. Paret*, Mohammed und der Koran, Stuttgart ^{7}1991, 40.

3 In: *E. Troeltsch*, Gesammelte Schriften II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1922 (orig. 1906), 779–804, hier 801.

4 *H. Thielicke*, Theologie des Geistes (Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik III), Tübingen 1978, 502.

5 *Der Koran*. Übersetzung von *R. Paret*, Stuttgart 1979 (überarb. Taschenbuchausgabe), 44.

Opposition zu allen übrigen. Doch dieses Verständnis grenzt die Bedeutung des Urtextes zu schnell auf die Perspektive einer interreligiösen Konkurrenz ein.

Zu Recht betonen Muslime häufig und gerne, daß im Unterschied zu den Namen anderer Religionen das Wort „Islam" nicht auf einen einzelnen Menschen (wie „Christentum" auf Christus, „Buddhismus" auf Buddha) oder auf eine bestimmte ethnische Gruppe (wie „Hinduismus" auf die Hindus, „Judentum" auf den Stamm Juda) verweist[6], sondern allein die Beziehung der Menschen zu Gott anspricht. Gerade deshalb müssen sie die Bezeichnung „Mohammedaner" als besonders verständnislos oder gar diskriminierend zurückweisen; denn sie nimmt ihnen den Vorzug ihres Namens.

„Islâm" ist zunächst das Verbalnomen (in der uns gewohnten grammatischen Terminologie könnten wir etwa sagen: der Infinitiv) eines Verbs und bezeichnet eine Aktivität: *„aslama"* (heißt im religiösen Zusammhang „sich (Gott) anheimstellen, sich (ihm) ergeben". Demnach bedeutet „Islâm" in erster Linie einen existentiellen Vollzug und nicht eine institutionell begrenzte Gemeinschaft. Dies wird auch an der zitierten Stelle der dritten Sure deutlich; denn im unmittelbar darauffolgenden Vers 20 wird Mohammed unter Verwendung desselben Verbs aufgefordert: „Wenn sie mit dir streiten, dann sag: Ich habe mich [wörtlich: mein Gesicht] Gott ergeben – und auch die, die mir folgen." Diese Wortbedeutung verschwindet, wenn sich nach den Übersetzungen Juden, Christen und Heiden hier vor die Entscheidung gestellt sehen: „Werdet ihr *Muslime?* Wenn sie *Muslime werden,* so sind sie rechtgeleitet." Der Gedanke an die vertrauensvolle Zuwendung des Einzelnen zu Gott dürfte im Sinne des Koran nicht hinter dem an die Mitgliedschaft in einer bestimmten Religion zurücktreten. Bezeichnenderweise kommt das Wort *„Islam"* im Koran insgesamt weitaus seltener vor als das ihm inhaltlich und in der grammatischen Form nahestehende Wort *„imân"*, d. h. *„Glaube(n)"*. Auch daran erkennt man, daß es zuerst um die Religiosität der Menschen, also ihre *geistige Haltung* und ihr *Handeln,* geht und nicht um eine Religion als *geschichtlich konkrete Gemeinschaft* oder als *ideal vorgegebenes Orientierungssystem.* Erst im Laufe der Jahrhunderte zeigt der Sprachgebrauch in dieser Hinsicht eine veränderte Tendenz.[7]

Freilich wäre es falsch, wollte man die Priorität der Bedeutungen zu einem Gegensatz verkehren. Religion (dîn) kann nach muslimischem Verständnis nie auf individuelles Denken und Verhalten, gar auf spirituelle Innerlichkeit beschränkt bleiben, sondern muß sich in der gesamten Lebenswelt der Menschen realisieren. Eine Eigengesetzlichkeit von Bereichen, die der Religion gegenüber indifferent bleiben könnten, ist nach muslimischer Sicht verwehrt. Damit wird „dîn" zum Begriff *umfassender Ordnung.*

Von daher ist es verständlich, daß sich in geschichtlicher und politischer Konkretion der Islam anderen Lebensorientierungen und Gemeinschaftsordnungen gegenüber als Konkurrenz und Widerspruch erfahren kann – entsprechend dem Wort des Koran:

„Begehren sie eine andere Religion (dîn) als die Religion Gottes . . .? . . . Wer eine andere Religion als den Islam begehrt, sie wird nicht von ihm angenommen werden, und im Jenseits gehört er zu den Verlierern." (3,83.85) – „Er [Gott] ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der wahren Religion gesandt hat, um ihr über jegliche Religion zum Sieg zu verhelfen . . ." (9,33).

---

6 Vgl. beispielsweise *S. Abu-l-A'la Maudoodi,* Weltanschauung und Leben im Islam, Leicester 1978, 15.

7 Vgl. *W. C. Smith,* The historical Development in Islâm of the Concept of Islâm as an Historical Development, in: *Ders.,* On Understanding Islam, Den Haag 1981, 41–77.

Doch entstammen derartige Aussagen gerade nicht einem religionsgeschichtlichen Exklusivitätsanspruch, nach dem die übrigen Religionen nur diskriminiert und verdrängt werden könnten. Die konkrete, geschichtlich und sozial begrenzte Glaubensgemeinschaft, die aus der Verkündigung und dem politischen Wirken Mohammeds hervorgeht, sieht sich als *„die richtige Religion"*, *„der rechte Glaube"* (9,36; 30,30 u. ö.) den vielen anderen Religionen weit differenzierter zugeordnet.

3. Der eine Islam – die vielen Religionen

In Sure 7 werden Mohammed und seine Hörer daran erinnert, daß Gott alle Menschen schon vor ihrer irdischen Existenz auf das einzig gültige Bekenntnis verpflichtete:

„Als dein Herr aus den Lenden der Kinder Adams ihre Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selbst zeugen ließ: ‚Bin ich nicht euer Herr?', da sagten sie: ‚Doch, wir bezeugen es'; damit ihr nicht am Tag der Auferstehung sagt: ‚Wir hatten davon keine Ahnung.'" (V. 172).

Die Menschen haben also in muslimischer Sicht ein für allemal ihr wahres Verhältnis zu Gott anerkannt. Aller spätere Glaube ist demnach letztlich nur der konsequente Nachvollzug dieser urzeitlichen und urbildlichen Szene.

Gelegentlich ist zu lesen, daß nach muslimischem Verständnis „Abraham der erste Muslim"[8] sei. Doch dies entspricht nicht dem Koran. ‚Muslim' zu sein, d. h. sich „Gott ergeben" zu haben, kommt den Menschen vom Anfang der Schöpfung an zu. Zwar zitiert der Koran Mose, als er am Sinai Gott gegenüber bekennt: „Ich bin der erste der Gläubigen" (7,143), und Mohammed wird aufgefordert, sich den Menschen vorzustellen als „der erste, der ‚Muslim' wurde" (6,14); doch kann dies offensichtlich nicht in geschichtlich-chronologischer Bedeutung gemeint sein: Auch die Jünger Jesu verstehen sich im Koran schon als „Muslime", d. h. solche, die sich Gott „ergeben" haben (3,52); und in Sure 26,51 nennen sich gar die Zauberer des Pharao, als sie von Moses größeren Taten überzeugt sind, „die ersten der Gläubigen". Wenn auch einzelne in ihrer Umgebung sich immer wieder als Protagonisten des Glaubens sehen können, so kennt doch der Islam für sich keinen anderen Anfang als den der gesamten Menschheit.

Deshalb sieht sich der Islam auch nicht in einer besonderen *Heilsgeschichte* begründet. Die Leitung, die Gott den Menschen gewährt, wird jederzeit allen gleichermaßen angeboten. Jeder kann sich wie Mohammed und seine Zeitgenossen aufgerufen sehen:

„Richte dein Gesicht auf die Religion als wahrhaft Glaubender! Das ist Gottes Schöpfung, in der er die Menschen erschaffen hat. Gottes Schöpfung kann nicht abgeändert werden. Das ist die richtige Religion" (Sure 30,30).

Nach diesem Wort des Koran nennen Muslime ihre Religion „dîn al-fitra": Schöpfungsordnung.

Wenn Gott darüber hinaus *Propheten* schickt, so haben diese nach islamischer Sicht grundsätzlich keine neue Botschaft zu verkünden, sondern nur die schon längst vorgegebene Ordnung wieder in Erinnerung zu rufen, wenn die Menschen sie übertreten und vergessen haben. So bringt Mohammed den Koran „als Bestätigung dessen, was vor ihm war, als Rechtleitung und frohe Botschaft für die Gläubigen" (2,97), wie auch schon Jesus gesandt wurde, „damit er bestätige, was von der Tora vor ihm war" (5,46).

Daß sich der Koran in solcher Sicht vor

[8] So etwa *J. Bouman*, Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie, Darmstadt 1990, 89; *L. Massignon* im Vorwort zu *Y. Moubarac*, Abraham dans le Coran, Paris 1958, 5; *Sekretariat für die Nichtchristen / M. Borrmans*, Wege zum christlich-islamischen Dialog, Frankfurt 1985 (orig.: Paris 1981), 69.

allem auf Propheten Israels zurückbezieht (zu denen Jesus gehört), ergibt sich für ihn allein aus seiner regionalen und zeitlichen Nähe zu diesen Glaubensgemeinschaften. Grundsätzlich hatten alle Völker ihre Propheten, so daß Gott zu Mohammed sagen kann: „Wir haben schon vor dir Gesandte geschickt. Unter ihnen sind manche, von denen wir dir erzählt haben, und unter ihnen sind manche, von denen wir dir nicht erzählt haben" (40,78) – „Es gibt keine Gemeinschaft, bei der nicht früher ein Warner gewesen wäre" (35,24); und dementsprechend werden die Gläubigen aufgefordert, alle Propheten Gottes anzuerkennen und zu sagen: „Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied." (2,136; vgl. 2,285; 3,84; 4,152).

So hat der Islam aus seiner Sicht von vornherein die ganze Menschheit im Blick, wenn er von „Religion" und „Glaube" spricht. Damit aber muß ihm die Fülle und Widersprüchlichkeit der *konkreten Religionen unserer Welt* in einem sehr zwiespältigen Licht erscheinen. Einige dieser Religionen lassen für ihn noch deutlich erkennen, daß auch sie von dem urzeitlichen Glauben an den einen Gott, den Schöpfer der Welt und Herrn aller Geschöpfe, herkommen; andere dagegen erscheinen ihm als völlig in die Phantastereien des Polytheismus und dessen moralische Verderbnis verirrt. In solch uneinheitlicher und widersprüchlicher Situation wird die Verkündigung des Koran zum *Gericht über die gesamte Religionsgeschichte.* Im Unterschied zu allen vorhergehenden Propheten ist nach muslimischem Glauben Mohammed nicht allein zu einem Volk gesandt – er ist der Prophet nicht nur der arabischen Stämme –, sondern letztlich zur gesamten Menschheit. Denn als *„das Siegel der Propheten"* (33,40) hält er mit dem Koran zugleich allen Religionen das Kriterium ihrer Wahrheit vor. Keinen Bestand haben dieser Botschaft gegenüber die *polytheistischen Kulte.* Zu ihnen steht der Islam in scharfer Konfrontation. Wer Gott noch Götter und Göttinnen zur Seite stellen will, betreibt das schlimmste Unrecht. Während im Gericht alle übrige Schuld vergeben werden kann, gilt den Polytheisten das unnachgiebige Wort des Koran: „Gott vergibt nicht, daß ihm beigesellt wird. Er vergibt, was darunter ist, wem er will. Aber wer Gott beigesellt, hat eine gewaltige Sünde ausgedacht." (4,48; vgl. V. 116). Doch selbst mit dieser radikalen Verwerfung will der Koran nicht jegliche Gemeinsamkeit des Glaubens bestreiten, sondern er stellt sie ausdrücklich vor Augen: „Wenn du sie fragst, wer die Himmel und die Erde erschaffen hat, sagen sie bestimmt: ‚Gott.' Sag: ‚Seht ihr denn, was ihr außer Gott anruft?' . . . Sag: ‚Mir genügt Gott. Auf ihn vertrauen die, die vertrauen.'" (39,38). Selbst die religiöse Verirrung bezeugt in dieser Sicht auf ihre Weise noch die Wahrheit des Islam.

Schwerer zu bestimmen ist das muslimische Verhältnis zu den Glaubensgemeinschaften, die sich noch deutlich auf die Verkündigung ihrer Propheten berufen und sich mit ihnen zu dem einen Gott bekennen. In der kulturellen Umwelt Mohammeds sind es vor allem *Juden und Christen,* die derart als *„Leute des Buchs"* (ahl al-kitâb)[9] gewürdigt, aber auch geprüft werden. Einerseits richtet sich ausdrücklich an sie die Zusage: „Wer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt und Gutes tut – sie erhalten ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein" (2,62); andererseits gilt ihnen jedoch der Vorwurf, daß sie die Verkündigung ihrer Propheten nicht treu bewahrt haben: „Ein Teil von ih-

[9] Nach Sure 22,17 zählen zu ihnen noch die *Sabier* (oder Sabäer – vielleicht mandäische Täufergruppen) und die *Magier* (d. h. die Anhänger des Zarathustra; sie werden im Koran nur hier genannt).

nen verschweigt wissentlich die Wahrheit" (2,146) und „einige entstellen den Sinn der Worte" (4,46). Vor allem aber hintertreiben sie in ihrer wechselseitigen Rivalität die Gemeinschaft der Glaubenden: „Die Juden sagen: ‚Die Christen haben keine Grundlage'; und die Christen sagen: ‚Die Juden haben keine Grundlage'. Und doch lesen sie das Buch. Sie sprechen wie die, die nicht Bescheid wissen." (2,113) Und gegen die dogmatische Zerstrittenheit der Christen fällt Gott im Koran das besonders verhängnisvolle Urteil: „Sie vergaßen einen Teil von dem, womit sie ermahnt worden waren. So erregen wir unter ihnen Feindschaft und Haß bis zum Tag der Auferstehung." (5,14). Da sie derart dem ursprünglichen Willen Gottes entgegenstehen, haben sie auch ihr Recht verwirkt, sich weiter auf Jesus zu berufen.

In solcher Konfrontation versteht sich der Islam als die letztgültige *prophetische Reform*, die die einzelnen konkreten Religionen über ihren bisher begrenzten Standort und ihre verwerfliche Fixierung auf sich selbst hinausführen will.[10] In dieser Sicht ist erst mit Mohammed eine *universale Religionsgeschichte* eröffnet. In ihr müßte sich jede bisherige Religion im dreifachen Sinn des Wortes als *„aufgehoben" begreifen: erstens als annulliert* – soweit sie sich nur weiterhin selbst behaupten will; zweitens als *bewahrt* – soweit sie ihrem ursprünglichen Wesen nach dem Willen Gottes treu geblieben ist; drittens schließlich über ihre frühere Geschichte hinaus *auf eine höhere Stufe gehoben* – da sie jetzt erst zur Gemeinschaft der Gläubigen aller Welt finden kann.

Es gehört zu inneren Tragik des Islam, daß die mit Mohammed eingeleitete Geschichte dem gesetzten Ziel bislang ebensowenig entsprechen konnte wie die der übrigen Religionen. Dennoch rufen Muslime sich selbst und allen, die sich als gläubig verstehen, zu:

„Ihr, die ihr glaubt, fürchtet Gott in wahrer Gottesfurcht! . . . Haltet alle am Seil Gottes fest, und spaltet euch nicht! Gedenket der Gnade Gottes euch gegenüber, als ihr Feinde wart und er zwischen euren Herzen Vertrauen stiftete, so daß ihr durch seine Gnade Brüder wurdet . . . Aus euch wird eine Gemeinschaft entstehen: sie rufen zum Guten auf, gebieten das Rechte und verbieten das Verwerfliche. Das sind die, denen es wohl ergeht. Seid nicht wie diejenigen, die sich spalteten und uneins wurden . . ." (3,102–105).

Damit bekundet der Islam beharrlich seine Forderung wie Zuversicht, daß sich in religiöser Gemeinschaft alle Menschen zu ihrem eigenen Frieden zusammenfinden müßten.

4. Ganz jenseitig – ganz diesseitig

Religionen sind umgreifende Orientierungssysteme. Wie weit die Perspektiven dabei voneinander abweichen können, zeigt sich schon drastisch innerhalb der biblischen Glaubensgeschichte. Über viele Jahrhunderte hinweg waren die Hoffnungen Israels ganz auf eine innerweltlich erfüllte Zukunft ausgerichtet; erst die geschichtlich-politischen Enttäuschungen weckten den Gedanken an ein „jenseitiges" Heil. Demgegenüber waren die Christen nach Ostern so vom nahen Anbruch der Endzeit überzeugt, daß ihnen die Verhältnisse dieser Welt zunächst bedeutungslos erschienen im Blick auf „den neuen Himmel und die neue Erde" (Offb 21,1); über längere Lernphasen hinweg mußten sie sich erst darauf einstellen, daß ihnen auch die Verantwortung und Gestaltung der innerweltlichen Zustände aufgetragen ist. Der Koran dagegen

[10] Vgl. *H. Zirker*, Christentum und Islam. Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf ²1992; *ders.*, Geschichtliche Offenbarung und Endgültigkeitsansprüche. Voraussetzungen des Fundamentalismus in Christentum und Islam, in: *J. Werbick* (Hg.), Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung, Freiburg 1991, 161–186.

schließt von vornherein beide Perspektiven unauflösbar zusammen; er verweist den Menschen ebenso auf das Diesseits wie auf das Jenseits – in spannungsvoller theologischer Beziehung.

Als Werk Gottes ist die Welt insgesamt schlechthin gut: „Du kannst an der Schöpfung des Barmherzigen keinen Mangel sehen. Wende deinen Blick um: Siehst du irgendeinen Schaden? Dann sieh dich noch zweimal um! Der Blick kehrt zu dir beschämt und ermüdet zurück." (67,3f). Zwar gibt es dort, wo die Menschen versagen, immer wieder Störungen und Ruin; aber der Islam kennt keine Urschuld und Sündenfolge von Adam her, deretwegen sogar die Schöpfung „von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden" müßte (Röm 8,21). Nach dem Koran weist Gott Adam und seine Frau nach ihrem Vergehen mit den Worten aus dem Paradies: „Geht hinunter! Die einen von euch sind den anderen feind. Ihr habt auf der Erde Aufenthalt und Nutznießung für eine Weile." (2,36). Nur in der zeitlichen Begrenzung ist hier eine Einschränkung erkennbar.

Ohne Vorbehalt sollen die Gläubigen bitten: „Herr, gib uns im Diesseits Gutes und im Jenseits" (2,201). Zwischen dem einen und dem anderen besteht für sie kein Zwiespalt und keine Konkurrenz. Im Kontrast dazu wird freilich der gesehen, der nur die erste Hälfte aufgreift und dabei „Gutes" nicht mehr im Blick hat: „Herr, gib uns im Diesseits"; über ihn heißt es: „Er bekommt im Jenseits keinen Anteil." (V. 200).

Daß Gott die Menschen nach diesem Leben zur Rechenschaft ziehen wird, ist die zentrale Botschaft, die den Koran von den frühen bis zu den späten Suren mit Macht durchzieht. Der Prophet tritt denen entgegen, die allein auf ihre wirtschaftliche Stärke bauen und ihre soziale Verantwortung verleugnen. In solcher Konfrontation erscheinen schließlich das diesseitige und das jenseitige Leben kräftig polarisiert:

„Wißt, daß das diesseitige Leben nur Spiel und Zerstreuung ist, Schmuck und Prahlerei unter euch und Sucht nach mehr Vermögen und Kindern. Es ist wie mit reichlichem Regen, dessen Pflanzenwuchs den Ungläubigen gefällt. Dann aber verdorrt er, und du siehst, wie er gelb wird. Dann wird alles zu brüchigem Zeug. Im Jenseits gibt es eine heftige Strafe, aber auch Vergebung von Gott und Wohlgefallen. Das diesseitige Leben ist nur betörende Nutznießung." (57,20).

Doch daß sich ein solcher Gegensatz auftut, liegt nicht in der Intention des Islam, sondern folgt allein aus dem abwegigen Denken und Handeln der Ungläubigen. Wer nach der Ordnung der Religion lebt, sollte nicht in diesen Zwiespalt geraten; denn „bei Gott steht der Lohn des Diesseits und des Jenseits" (4,134).

Diese integrative Sicht des Islam wird noch dadurch verstärkt, daß er im menschlichen Lebensraum kaum eine Trennung von *sakraler* und *profaner Wirklichkeit* kennt. Diese finden wir im Koran nur, wo vom *„Heiligtum"* (z. B. 2,144), nämlich vom *„heiligen* Bezirk" in Mekka (z. B. 28,57), und vom *„heiligen* Monat" (z. B. 2,194) die Rede ist. Aber selbst hier wären die Wörter *„harâm"* und *„haram"* sachlich treffender als „unverletzlich, geschützt" zu verstehen; denn *„geheiligt" (muqaddas)* heißen im Koran bezeichnenderweise nur Stätten aus der biblischen Tradition, nämlich der Ort der Erscheinung Gottes gegenüber Mose (20,12; 79,16) und das „heilige Land" der Israeliten (5,21). – Demgemäß ist es in der Sprache des Koran und darüber hinaus in der des Islam insgesamt auch völlig abwegig, von einem *„heiligen* Krieg" zu sprechen; das Arabische kennt einen solchen Begriff nicht.[11]

[11] Vgl. dagegen zu „ǧihâd" und dem „Kampf auf dem Wege Gottes" *A. Th. Khoury*, Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg, Gütersloh 1991; *B. Lewis*, Die politische Sprache des Islam, Berlin 1991, 121–151.

Die Welt des Menschen steht für den Islam in all ihren Bereichen unter den von Gott gesetzten Pflichten und ist also insgesamt der Lebens- und Bewährungsraum der Religion. Insofern ist es berechtigt, von einem „Totalanspruch der islamischen Ordnung"[12] zu reden. Im Feld der Politik ist dafür ein bezeichnendes Symptom die programmatische Formel *„dîn wa daula"* – „Religion und Staat": Der gesamte Umfang politischen Handelns sollte von religiösen Normen bestimmt sein. Auch wenn die geschichtliche Realität dem bei weitem nicht voll entspricht, so ist diese Einheitsvorstellung doch immer als kritischer Impuls bis hin zu revolutionären Antrieben virulent.

Als sich im 11. Jahrhundert ein Begriff von „Politik" entwickelte (siyâsa), der das herrscherliche Handeln von der Ordnung der Religion (dîn) abhob, wurde diese sprachliche Neuerung „zunächst als etwas Fremdes innerhalb der islamischen Geisteswelt erfahren; sie galt als Überrest einer vergangenen Stufe der Menschheitsgeschichte; der vorislamische Iran, seltener Griechenland, wurden als ihre Heimat angesehen."[13] Zwar wurde dieses Wort schließlich zu einem selbstverständlichen Element der arabischen Sprache, dennoch „sind im Islam alle Versuche, die *sijâsa* als einen vom *dîn* unabhängigen Bereich menschlicher Erfahrungen und Handlungen zu rechtfertigen, gescheitert. Eine säkularisierte Ordnung kann es im Islam nicht geben, eben weil der Islam die gottgewollte Ordnung der Welt darstellt."[14]

So ist der Islam insgesamt – im persönlich-privaten wie politisch-öffentlichen Bereich – *Religion als theokratisches Handlungssystem*, ganz auf Gott bezogen und ganz auf die Gestaltung des irdischen Lebens. Dies hat zur Folge, daß er seine entscheidenden Lehrautoritäten nicht unter den Theologen, sondern unter den *Rechtsgelehrten* sieht, deren Aufgabe es ist, dem Koran und der prophetischen Tradition die Weisung Gottes, die Scharia, in ihren Prinzipien und Konsequenzen zu bestimmen. (Dabei kennt der Islam kein hierarchisches, letztverbindliches Lehramt.)

Diese vorrangige Handlungsorientierung zeigt sich auch an den islamischen *Katechismen* zur Unterweisung von Kindern und Jugendlichen, die in ihrem Charakter erheblich von den christlichen abweichen. Nach einigen kurzen Abschnitten über die zentralen Elemente des islamischen Glaubens wird der übrige, weitaus größte Teil eingenommen von Ausführungen darüber, was der Muslim zu tun hat: von dem, was als Pflicht auferlegt oder was wenigstens als gottgefällig empfohlen ist, über das, was man als sittlich neutral ansehen kann, bis zu dem, was abgeraten oder was gar ausdrücklich verboten ist; von dem, was das persönliche Leben des einzelnen angeht, bis zu dem, was die ganze Menschheit betrifft.[15]

Diesem Charakter des Islam entspricht, daß er keinen ausschließlich gottesdienstlichen Raum mit eigenen liturgischen Vollzügen kennt. Es gibt keine Feier von „Sakramenten", keine „Priester". Die *Moschee* ist ein Ort öffentlicher Versammlung, Stätte des Gebets ebenso wie der Politik, aber auch des schulischen

---

[12] *P. Antes*, Islamische Ethik, in: *Ders.* u. a., Ethik in nichtchristlichen Kulturen, Stuttgart 1984, 48–81, hier 49.

[13] *T. Nagel*, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. 1, 1981, 16.

[14] Ebd.

[15] Vgl. etwa *Kleiner Islamischer Katechismus*. Zusammengestellt von M. Soymen. Übers. von H. A. Schmiede, Ankara ^{2}1983 (Veröffentlichungen der Behörde für Religiöse Angelegenheiten, Nr. 79); s. auch die Struktur muslimischer Lehrpläne nach *M. Winter*, Prinzipien der Erziehung im heutigen Islam, in: *A. Falaturi / J. J. Petuchowski / W. Strolz*, Drei Wege zu dem einen Gott, Freiburg 1976, 141–161, hier 145.

Unterrichts und eventuell der universitären Lehre.
Das Ziel ist bei all dem schließlich *das Wohl der Menschen in erfüllter Gemeinschaft* – soweit dies möglich ist, schon hier auf Erden und nach dem Tod in den „Gärten" des Paradieses. Auch in dieser eschatologischen Sicht richtet der Koran (nach der vorherrschenden Lehre) die Hoffnung nicht auf eine Gemeinschaft mit Gott, sondern auf das von Gott gewährte glückliche Zusammenleben der Menschen.

5. Die Mystik als Korrektiv

Je intensiver die Rechtsgelehrten die Lebensräume zu reglementieren trachteten, desto deutlicher und einflußreicher wurden freilich im Islam auch die religiösen Tendenzen, die sich von einer gar zu engen Ausrichtung der Religion am rechten Handeln befreien wollten. Die Mystiker und auch Mystikerinnen versuchten auf ihre eigene Weise, dem Geltungsanspruch der Scharia gerecht zu werden und dabei der „Versteinerung der Jurisprudenz"[16] zu entgehen. Indem sie „ihre Stimmen gegen den geistlosen Legalismus erhoben, der die freie Entfaltung des persönlichen religiösen Lebens einschränkte"[17], gewannen sie großen Einfluß auf die Volksfrömmigkeit. Bis heute ist das religiöse Leben in weiten Teilen des Islam von solchen Bewegungen, Gruppen und Mentalitäten geprägt.[18]
In der Beachtung des Gesetzes (šarî'a), der Befolgung des mystischen Pfades (tarîqa) richtet sich ihr Streben schließlich auf Gottes Wirklichkeit (haqîqa) selbst.[19] Die Bilder des Koran vom paradiesischen Leben sind für sie nur vordergründige Symbole einer größeren Erfüllung des Menschen: das eigene Leben in Gott aufgehen zu lassen.[20] Damit stellt ihnen der Islam die äußerste Form von Einheit und liebender Gemeinschaft vor Augen.
Gelegentlich relativiert die Sprache der Mystik dabei aber auch die theologisch gesetzten Unterscheidungen in einem solchen Maß, daß die Grenzen der Rechtgläubigkeit zu verschwimmen scheinen. So wird von dem Mystiker *al-Hallâdsch*, der 969 wegen seiner Lehren als politisch gefährliche Gestalt hingerichtet wurde, das Wort überliefert:

„Wisse, daß Judentum und Christentum und andere Religionen nur verschiedene Beinamen und unterschiedliche Namen sind; aber das, was damit bezweckt wird, ändert sich nicht und ist nicht verschieden. Ich dachte ernsthaft nach: Was sind Religionen? Und fand: ein Wurzelgrund mit mannigfachen Zweigen."[21]

Ja, er spitzt diese Perspektive in höchst anstößiger Weise noch weiter zu:

„Glaube und Unglaube unterscheiden sich im Hinblick auf den Namen; aber im Hinblick auf die Wirklichkeit gibt es keinen Unterschied zwischen ihnen."[22]

So weit sich auch al-Hallâdsch mit diesen Aussagen von den Maßstäben aller theologischen und juristischen Schulen des Islam entfernte, er blieb doch über die tödlichen Anfeindungen hinaus eine viel geachtete und wirksame Stimme dieser Religion und bezeugt damit bis heute, daß sie sich nicht als geschlossenes System und starre Tradition begreifen läßt.

---

16 *A. Schimmel*, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Köln 1985, 57.
17 Ebd.
18 Vgl. *dies.*, Sufismus und Volksfrömmigkeit, in: *M. D. Ahmed* u. a., Der Islam. III Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit, Stuttgart 1990, 157–242.
19 Vgl. *A. Schimmel*, Mystische Dimensionen (s. Anm. 16), 148f.
20 Zu „Liebe und Entwerden" vgl. ebd. 191–214.
21 *Al-Halladsch:* „O Leute, rettet mich vor Gott", ausgew. übers. u. eingel. von A. Schimmel, Freiburg 1985, 69.
22 Ebd. 70.

ADEL THEODOR KHOURY

Der Islam – Gesellschaft und Politik

Die islamische Tradition hat einen Ausdruck geprägt, der den Islam ausweist als „Religion und Staat", als Empfänger und Träger einer göttlichen Offenbarung, die nicht nur ausgesprochen religiöse Elemente (Glaube, sittliche Normen, religiöse Handlungen und Übungen) enthält, sondern auch eine Lebensordnung durchsetzen will, die alle Bereiche menschlichen Lebens (Familie, Gemeinschaft, Staat, interstaatliche Beziehungen) erfaßt und regelt. Diese Zusammenhänge zeigt der Verfasser, Professor für Religionswissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster, im folgenden Beitrag (Redaktion).

Theokratische Ordnung

Der gläubige Muslim wird aufgefordert, sich in einem unbedingten Gehorsam dem souveränen Willen Gottes zu unterwerfen, denn, so die Überzeugung des Islams, die Menschen sind auf die positive Offenbarung Gottes, auf seine durch die Propheten verkündeten Rechtsnormen und gesetzlichen Bestimmungen angewiesen, um den richtigen Weg einzuschlagen. „Wem Gott kein Licht verschafft, für den gibt es kein Licht", bekräftigt der Koran (24, 40), und: „Gott sagt die Wahrheit, und Er führt den (rechten) Weg" (33,4).[1]
Die Weisung Gottes, die ja Ausdruck seines souveränen Willens wie auch seiner Weisheit und Barmherzigkeit ist, macht den Menschen den Heilsweg deutlich: „Dieser Koran leitet zu dem, was richtiger ist, und verkündet den Gläubigen, die die guten Werke tun, daß für sie ein großer Lohn bestimmt ist" (17,9), denn die Bestimmungen des von Gott erlassenen bzw. autorisierten Gesetzes lehren die Menschen die Gerechtigkeit (7,29; 2,282; 57,25), garantieren eine sichere Entscheidung („Wer hat eine bessere Urteilsnorm als Gott?": 5,50) und verheißen ein erfülltes Leben: „. . . dann wird der, der meiner Rechtleitung folgt, nicht irregehen und nicht unglücklich sein" (20,123).

Dieses religiöse, direkt oder letztlich auf der Autorität Gottes beruhende Gesetz beansprucht den ganzen Menschen: seinen Verstand, seinen Willen, seine Urteilskraft, seine Handlungen. Es bildet die Grundlage, die Grundnorm und das Grundgesetz der sozialen und politischen Ordnung von Gesellschaft und Staat im Islam. Die Richtlinien und Gesetzesvorschriften des Korans sowie die verbindlichen Anweisungen des Verkünders des Islams, Muhammad, sind die Richtschnur der Tätigkeit der Regierung, der Maßstab zur Legitimierung ihrer Autorität bzw. zur Verurteilung ihrer Willkür. Die Bestimmungen des Gesetzes bilden die Grundlage der Rechtsprechung und der Ausübung der öffentlichen Ämter. Ziel der politischen Struktur des islamischen Staates ist, die Rechte Gottes zur Geltung zu bringen und die Rechte und Interessen der Muslime zu sichern, aber auch von den Untertanen – ob Muslimen oder Schutzbürgern oder vorübergehend als Gäste zugelassenen Fremden – Gehorsam gegen das Gesetz Gottes zu fordern, und

[1] Korantexte werden nach meiner Übersetzung zitiert: Der Koran, Übersetzung von *Adel Theodor Khoury*. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah (GTB 783), Gütersloh ^{2}1992.

dies auch im praktischen Leben durchzusetzen.

Aufgrund dieser Bindung der Gesellschaft und des Staates im Islam an das, was die Muslime als von Gott in der Offenbarung erlassenes Gesetz anerkennen, und an das, was für sie als von Gott sanktionierte Anordnung seines Propheten gilt, kann man die islamische Sozial- und Staatsordnung als *Theokratie* bezeichnen.

Der Islam – eine gemeinschaftsbildende Kraft

Der Islam ist eine gemeinschaftsbildende Kraft, er macht den gemeinsamen Glauben der Muslime und ihren gemeinsamen Gehorsam gegen den Willen Gottes, wie er sich in den Bestimmungen seines Gesetzes ausdrückt, zu den konstitutiven Elementen der islamischen Gesellschaft *(Umma)*. Diese Gesellschaft soll sich als die „beste Gemeinschaft, die je unter den Menschen hervorgebracht worden ist" (3,110), erweisen.

Die erste Sorge der islamischen Gemeinschaft gilt also der Festigung des Glaubens und der Stärkung des Gehorsams. Das zweite Anliegen ist die Wahrung der Einheit, die durch den Vollzug des Glaubens und des Gehorsams zementiert wird, denn die Menschen waren am Anfang eine Gemeinschaft, sagt der Koran (2,213). Erst der Unglaube und die Selbstsucht der Menschen führte zur Spaltung der ursprünglichen Gemeinschaft in verschiedene Gruppen und Konfessionen, Richtungen und Parteien. Die Menschen entfernten sich somit von der Einheit der Ursprünge und vertraten nunmehr verschiedene Meinungen, sie gingen verschiedene Wege und kämpften sogar gegeneinander. So gehört es zu den Aufgaben der Propheten, nach Möglichkeit die verlorengegangene Einheit wiederherzustellen, die Meinungsstreitigkeiten zu überwinden, Klarheit über die strittigen Fragen zu bringen und die Menschen zur Gemeinsamkeit des Glaubens und des Tuns zu führen (vgl. 2,213; 10,19).

Wenn es nicht gelingen will, die Menschen allesamt zur Einheit zurückzuführen, dann sollen wenigstens die Muslime an ihrer Einheit festhalten: „Und dies ist mein Weg, er ist gerade. Folgt ihm. Und folgt nicht den verschiedenen Wegen, daß sie euch nicht in verschiedene Richtungen wegführen. Dies hat Er euch aufgetragen, auf daß ihr gottesfürchtig werdet" (6,153). Diese Einheit zu wahren und vor Angriffen von innen (durch die Heuchler[2]) und von außen zu schützen, zählte zu den Aufgaben Muhammads.[3]

Der Islam – eine Solidargemeinschaft

Die islamische Umma soll sich als eine Solidargemeinschaft gestalten, denn „die Gläubigen sind ja Brüder", sagt der Koran (49,10). Und noch einmal: „Die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde" (9,71). Ihr gemeinsamer Glaube hat ihnen geholfen, die frühere Feindschaft zu überwinden, und hat zwischen ihnen Vertrautheit gestiftet; er hat sie sogar füreinander Freunde, ja Brüder (und Schwestern) werden lassen (3,103). Das will besagen, daß jenseits aller Nationa-

---

[2] Zu den Heuchlern und der Haltung des Korans ihnen gegenüber siehe mein Buch: *A. Th. Khoury*, Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg? (GTB 789), Gütersloh 1991, 36–38, 49–50.

[3] Trotz der Betonung der Einheit der Gemeinschaft und der grundsätzlich auf alle Menschen bezogenen Forderung, sich zu einer einzigen Gemeinschaft zusammenzuschließen, und trotz des Anspruchs des Islams auf universelle Geltung seiner Lebensordnung (vgl. 9,33; 48,28; 61,9; siehe dazu weiter unten) erkennt der Koran einen praktisch nicht überwindbaren Pluralismus der Religionsgemeinschaften an (vgl. 2,148; 5,48).

litäten und aller verschiedenen Interessen der Gruppen, der Völker und der Staaten die Muslime sich (wenigstens theoretisch und in der utopischen Vision des Glaubens) zu einem Universalismus des Islams bekennen, der im Endeffekt für sie wichtiger sein soll als alle Partikularismen.

Im sozialen Bereich zeigt sich die Solidarität der Muslime darin, daß sie bereit sein sollen, mit den Armen und den Schwachen in der Gemeinschaft zu teilen: Dazu dient die Entrichtung der gesetzlichen Abgabe *(zakat)*: vgl. 70,24–25; 51,9, sowie auch das Almosengeben und die vielfältigen Zuwendungen: vgl. 107,1–2; 89,17–19 usw. Dies ist im Sinne des Korans viel mehr wert als die formelle Befolgung ritueller Vorschriften:

2,177: Frömmigkeit besteht nicht darin, daß ihr euer Gesicht nach Osten und Westen wendet. Frömmigkeit besteht darin, daß man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, das Buch und die Propheten glaubt, daß man, aus Liebe zu Ihm[4], den Verwandten, den Waisen, den Bedürftigen, dem Reisenden und den Bettlern Geld zukommen läßt und (es) für den Loskauf der Sklaven und Gefangenen (ausgibt), und daß man das Gebet verrichtet und die Abgabe entrichtet . . .

Solidarität und Brüderlichkeit werden beachtet, wenn die Gläubigen „die Großmut untereinander nicht vergessen" (2,237). Das bedeutet unter anderem, daß der Muslim, der ja im Prinzip das Recht hat, Böses mit Bösem zu vergelten, besser daran täte, dem Widersacher das zugefügte Unrecht zu verzeihen. „Wenn ihr verzeiht, nachsichtig seid und vergebt, so ist Gott voller Vergebung und barmherzig" (64,14). „Sie sollen verzeihen und nachlassen. Liebt ihr es nicht, daß Gott euch vergibt? Gott ist voller Vergebung und barmherzig" (24,22). Noch besser wäre es, wenn der Muslim seine Bereitschaft zur Versöhnung dadurch zum Ausdruck bringt, daß er Böses mit Gutem vergilt. Denn das könnte seinen Widersacher in einen Freund verwandeln: „Nicht gleich sind die gute und die schlechte Tat. Wehre ab mit einer Tat, die besser ist, da wird der, zwischen dem und dir eine Feindschaft besteht, so, als wäre er ein warmherziger Freund" (41,34; vgl. 23,96; 13,22).

Die Bereitschaft zur Versöhnung wird in manchen Sprüchen Muhammads, wie sie die Überlieferung weitergegeben hat, als ein wichtiges Anliegen dargestellt:

Die Pforten des Paradieses werden montags und donnerstags geöffnet, und es wird einem jeden vergeben, der ihm *(Gott)* nichts anderes beigestellt, nur einem Mann nicht, der im Streit mit seinem Bruder liegt. Es wird gesagt: Laßt diese zwei warten, bis sie sich versöhnen. Laßt diese zwei warten, bis sie sich versöhnen. Laßt diese zwei warten, bis sie sich versöhnen (Hadith-Sammlung von *Muslim*).

Andere Erzählungen legen den Akzent auf die gegenseitige Liebe, die zwischen den Muslimen herrschen sollte:

Ein Mann ging einen Bruder in einem Dorf besuchen. Gott schickte ihm einen Engel den Weg entgegen. Als er ihm begegnete, sagte er: Wohin gehst du?

Er sagte: Ich möchte einen Bruder von mir in diesem Dorf besuchen.

Er sagte: Ist er dir etwas schuldig, so daß du von ihm die Schuld zurückfordern willst?

Er sagte: Nein, nur daß ich ihn um Gottes willen liebe.

Er sagte: Ich bin der Sendbote Gottes, der zu dir mit der Botschaft kommt, daß Gott dich so liebt, wie du ihn *(den Bruder)* um Gottes willen liebst" (bei *Muslim*).

Stellung der Frau in der islamischen Gesellschaft

Um die Stellung der Frau im Islam näher zu beschreiben, muß man zwischen dem

[4] Zu Gott – oder: trotz seiner Liebe zu ihm, d. h. zum Geld.

religiösen, dem rechtlichen und dem kulturellen Bereich unterscheiden.[5]

Im religiösen Bereich haben die Frauen wie die Männer die Grundpflichten der Muslime zu erfüllen: Glaubensbekenntnis, Gebet, Fasten, gesetzliche Abgaben und Wallfahrt. Gläubigen Frauen, die das Gute tun, wird der Lohn im Paradies verheißen.

Im rechtlichen Bereich werden jedoch die Frauen in vielen Punkten nicht als den Männern gleichberechtigt betrachtet. „Sie haben zwar eine soziale Verantwortung zu tragen und sind Gegenstand von Belohnung und Bestrafung wie die Männer, aber ihre Verantwortung ist im sexuellen Bereich größer als beim Mann, und die Bestrafung von Verfehlungen fällt öfter härter aus. Dies erklärt sich aus der besonderen Betonung der Ehre und aus der Sorge um die Legitimität der Kinder und die daraus folgenden Rechte (wie Anteil am Erbe usw.). Bei Übertretungen in Glaubensfragen wird die Verantwortung der Frau von manchen Rechtsgelehrten als geringer als die des Mannes betrachtet, weil sie im allgemeinen keine unmittelbare Gefährdung der Gemeinschaft nach sich ziehen . . . Das traditionelle Ehe- und Familienrecht im Islam sieht eine Vorrangstellung des Mannes vor: Polygamie, Mischehe, Recht auf Entlassung der Frau, Vollmacht über die Frau: 4,34 . . . Bislang ging die traditionelle islamische Gesellschaft von einer strengen Arbeitsteilung aus, wobei der öffentliche Bereich Domäne des Mannes und der innere Bereich der Familie Domäne der Frau ist. Das will besagen, daß öffentliche Ämter den Frauen nicht zugänglich waren. Auch darf die Frau sich nur vor engen Angehörigen frei bewegen (24,31; 4,34), was in manchen Ländern die Einführung strenger Kleidersitten und sogar des Schleiers begünstigt hat.

Die Pflicht der Männer, für den Lebensunterhalt der Frauen und der Kinder sowie für die Sicherheit und das Gedeihen der Gemeinschaft zu sorgen, bedingt einige Bestimmungen, die nur scheinbar eine Benachteiligung der Frauen beinhalten. So gilt es, daß Töchter nur die Hälfte dessen erben, was ihren Brüdern zukommt (4,11). Die Söhne, nicht die Töchter, haben ja die Pflicht, die übrige Familie zu versorgen. Auch ist das Blutgeld, das für eine ermordete Frau übergeben werden soll, traditionell geringer als der Betrag, der für einen Mann fällig wäre.

In welchen Zusammenhang die Vorschrift zu stellen ist, die das Zeugnis von zwei Frauen bei rechtsrelevanten Akten verlangt, wo nur ein Mann genügen würde (vgl. z. B. 2,282), ist nicht deutlich auszumachen, da die Angaben der Überlieferung (wenig Vertrauen zu den Frauen) und der Rechtstradition (Schutzmaßnahmen für die Frauen) verschieden sind."[6]

Im kulturellen Bereich betont das traditionelle Erscheinungsbild die Ungleichheit von Mann und Frau. Die klassische Literatur zeichnet (mit Ausnahme der Liebesgedichte) auch ein ungünstiges Bild von der Frau (Eitelkeit, List, Untreue, Aufbegehren . . .). Heute versuchen Frauenorganisationen eine neue Deutung koranischer Stellen und traditioneller Aussagen zu erreichen. Sie sind bemüht, den Analphabe-

[5] Vgl. zu den folgenden Ausführungen meinen Beitrag: Frau, in: *A. Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine*, Islam-Lexikon, (Spektrum 4036), Freiburg 1991, 250–253. – Zum gesamten Fragekomplex siehe *F. Heiler*, Die Frau in den Religionen der Menschheit, Berlin 1977; *A. Bouhdiba*, Die Stellung der Frau im Islam, in: *R. Kurzbrock* (Hg.), Die Institution der Ehe, Berlin 1979; *W. Walther*, Die Frau im Islam, Stuttgart 1980; *dies.*, Die Frau im Islam, in: *Annemarie Schimmel u. a.*, Der Islam III: Islamische Kultur – zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit, Stuttgart 1990, 388–414; *R. Rieplhuber*, Die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Schriften und im Koran, Altenberge 1986; *M. S. Abdullah*, Frau: Islamisch, in: *A. Th. Khoury* (Hg.), Lexikon der religiösen Grundbegriffe: Judentum, Christentum, Islam, Graz 1987, 269–277.

[6] Aus meinem Beitrag: Frau, in: *A. Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine*, Islam-Lexikon, Bd. I, Freiburg 1991, 251–252.

tismus in den Reihen der Frauen zu bekämpfen und die Gesellschaft für eine größere Beteiligung der Frauen an den gemeinsamen Aufgaben zu gewinnen.

Die islamische Gemeinschaft und die Nicht-Muslime

Kraft seines Universalitätsanspruchs proklamiert der Islam seine Lebensordnung als universal gültig. So fühlt er sich dazu aufgerufen, den Herrschaftsbereich des islamischen Staates auszudehnen, die Normen der islamischen Gesellschaftsordnung zu universaler Geltung zu bringen, die Institutionen der politischen Struktur des Islams überall in der Welt zu errichten und somit eine einheitliche Gesellschaft unter islamischem Gottesrecht zu bilden, die möglichst alle Menschen umgreift. Was dies praktisch bedeutet in bezug auf den sogenannten „Heiligen Krieg", auf Toleranz und Solidarität, soll im folgenden kurz dargelegt werden.[7]

Die Lehre vom Heiligen Krieg

Es gibt heute in der islamischen Welt Rechtsgelehrte und militante Gruppen, die sich den Bestimmungen des klassischen Rechtssystems des Islams im Mittelalter verpflichtet fühlen. Es gibt aber auch muslimische Gelehrte und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, die die Akzente neu setzen und den Friedenswillen des Islams unterstreichen.

Das klassische Rechtssystem des Islams kennt eine Aufteilung der Welt in zwei Gebiete: das Gebiet des Islams und das Gebiet des Krieges. Das Gebiet des Islams ist Gottes Staat, in dem das islamische Gesetz und die vom Islam festgelegte Gesellschaftsordnung und politische Struktur herrschen. Die Gemeinschaft hat die Pflicht, ihr eigenes Gebiet gegen die Angriffe der Feinde zu verteidigen. Darüber hinaus hat sie sich aktiv einzusetzen, um auch im Gebiet der Nicht-Muslime die Rechte Gottes zur Geltung zu bringen. Dieser Pflicht wird Genüge getan, wenn an einem Ort, irgendwo in der Welt, Bemühungen um die Ausbreitung des Machtbereichs des Islams unternommen werden. Das Endziel des Kampfes „auf dem Weg Gottes", wie sich der Koran ausdrückt, wird erst erreicht, wenn auch das Gebiet der Feinde dem Gebiet des Islams angegliedert wird, wenn der Unglaube endgültig ausgerottet ist, wenn die Nicht-Muslime sich der Oberherrschaft des Islams unterworfen haben. Der Friede wird erst erreicht und gilt erst als endgültig, wenn die Grenzen des islamischen Staates bis an die Grenzen der Erde gelangen. Das bedeutet jedoch nicht, daß der Islam sich in ständigem, aktivem Kampf gegen die Nicht-Muslime befindet oder einen Dauerkrieg gegen die fremden Völker führen muß. Verträge und Abkommen dürfen mit ihnen geschlossen, Vereinbarungen getroffen und kulturelle wie wirtschaftliche Beziehungen aufgenommen und gepflegt werden. Aber diese Kontakte und Beziehungen beinhalten nach der Einschätzung des klassischen Rechtssystems des Islams keineswegs die Anerkennung der Legitimität der fremden Staaten. Vorübergehende und befristete Friedenszeiten sind nur eine Pause auf dem Weg

---

[7] Zum Heiligen Krieg siehe *Majid Khadduri*, War and peace in the law of Islam, Baltimore ²1979; *A. Th. Khoury*, Toleranz im Islam, Altenberge ²1986 (dort Literatur); ders., Was ist los in der islamischen Welt?, Freiburg ³1991; *ders.*, Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg? (GTB 789), Gütersloh 1991; *ders.*, Heiliger Krieg, in: Islam-Lexikon, Bd. II, 349–359. – Zur Toleranz siehe *A. Fattal*, Le statut des non-musulmans en pays d'Islam, Beirut 1958; *R. Paret*, Toleranz und Intoleranz im Islam, in: Saeculum 21 (Freiburg/München 1970), 344–365; *A. Noth*, Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz, in: Saeculum 29 (Freiburg/München 1978), 190–204; *A. Th. Khoury*, Toleranz im Islam, Altenberge ²1986; *ders.*, Toleranz, in: Islam-Lexikon, Bd. III, 718–723.

zur Islamisierung der ganzen Welt.
Gegenüber dieser klassischen Position betonen einige Denker in der islamischen Welt den Vorrang des Friedens, nicht nur als Endzustand, sondern als normalen Zustand der Beziehungen der Menschen und der Gemeinschaften zueinander. Zwar sind die Vertreter dieser Position noch eine versprengte Minderheit, ihre Ansätze begründen jedoch eine Hoffnung für die Zukunft des Islams und seiner Beziehungen zur Weltgemeinschaft.[8]

Islam und Toleranz

Die Frage nach der Toleranz ist unter anderem die Frage nach der jeweiligen Staatsstruktur und nach dem Rechtsstatus, der den Minderheiten in diesem Staat zugestanden wird. Das klassische Rechtssystem des Islams geht von einer einheitlichen Gesellschaft aus, der Gesellschaft der Muslime, welche ihre Beziehungen zu den Minderheiten auf der Grundlage von Verträgen regelt. Der Rechtsstatus der Minderheiten beruht hier auf einem Vertrag zwischen Eroberern und Unterworfenen, zwischen Siegern und Besiegten, einem Vertrag, der aus den Muslimen die eigentlichen vollen Bürger des Landes und aus den anderen nur „Schutzbefohlene" macht.
Das Schutzabkommen beinhaltet hauptsächlich die Pflicht der Nicht-Muslime, der islamischen Obrigkeit untertan zu sein, sich dem islamischen Staat gegenüber loyal zu verhalten und die vereinbarten Tribute und Abgaben (Eigentums- und Kopfsteuern) zu entrichten. Im Gegenzug dazu verpflichtet sich der islamische Staat, das Leben der Schutzbefohlenen und die ihnen zugestandenen Rechte zu schützen.

Der Islam respektiert die Gewissensfreiheit der Schutzbefohlenen und garantiert ihnen ihre *Religionsfreiheit*. „Es gibt keinen Zwang in der Religion", proklamiert der Koran (2,256). So dürfen die Schutzbefohlenen nicht dazu gezwungen werden, ihre eigene Religion zu verlassen und den Islam anzunehmen. Darüber hinaus beinhaltet die Religions- und Kulturfreiheit das Recht der Schutzbefohlenen, ihre Kinder und ihre Glaubensgenossen in der eigenen Religion bzw. Konfession zu unterweisen. Auch steht ihnen das Recht zu, die Kulthandlungen ihrer Religion zu vollziehen. Der Staat legt ihnen jedoch die Einschränkung auf, die Zeremonien ihres Kultes nur innerhalb der Kultgebäude und in einer Weise zu vollziehen, die dem religiösen Empfinden und dem Überlegenheitsgefühl der Muslime nicht widerstrebt.

Bei *Mischehen* gilt, daß ein Schutzbefohlener keine muslimische Frau heiraten darf, denn im Verständnis der Rechtsgelehrten birgt eine solche Ehe die direkte Gefährdung des Glaubens der muslimischen Frau in sich. Wenn eine solche Ehe irrtümlich zustande kommt, muß sie aufgelöst werden. Ein Schutzbefohlener, der im Wissen um die Rechtslage und das bestehende Verbot dennoch eine muslimische Frau heiratet, muß bestraft werden. Ein Muslim darf aber eine Frau aus den Reihen der „Leute des Buches", wie Juden und Christen im Koran bezeichnet werden, heiraten, so bestimmt es der Koran selbst (5,5). Solche Ehen werden jedoch von den Rechtsgelehrten nicht empfohlen. Der eine Vorteil solcher Ehen besteht darin, daß die Frau sich eventuell veranlaßt fühlt, den Islam anzunehmen . . .
In bezug auf die *Rechtsprechung* stellt der

[8] Zu den Argumenten der Vertreter einer islamischen Friedenstheorie vgl. meine Beiträge: *A. Th. Khoury*, Toleranz und universale Solidarität in der Sicht des Islams, in: *H. Althaus* (Hg.), Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen, Altenberge 1988, 50–79; *ders.*, Friede, in: Islam-Lexikon, Bd. I, 259–265.

Islam im allgemeinen fest, daß die jeweilige Religionsgemeinschaft innere Verwaltungsautonomie genießt und für die Rechtsprechung in den Anliegen ihrer Angehörigen zuständig ist. Dies bedeutet nicht, daß das islamische Recht in bezug auf die Schutzbefohlenen ganz außer Kraft gesetzt wird; die allgemeine Zuständigkeit der islamischen Richter bleibt bestehen.

Die Ungleichheit der Bewohner des Landes aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit tritt am deutlichsten im *politischen* Bereich zutage. Denn es geht hier um die Ausübung der Macht im Staat, und diese ist nach islamischem Recht ausschließlich den Muslimen vorbehalten. So sind sich die muslimischen Rechtsgelehrten darüber einig, daß der Zugang zu hohen Ämtern im Staat den Schutzbefohlenen verwehrt werden muß. Denn, so lauten ihre Argumente, der Koran verbietet es, die Nicht-Muslime, wenigstens in empfindlichen Bereichen des öffentlichen Lebens, zu Freunden zu nehmen und ihnen den Vorzug vor den Gläubigen zu geben (vgl. 3,28.118; 4,115.144; 60,1; 5,51.57). Auch betont er: „Gott wird nie den Ungläubigen eine Möglichkeit geben, gegen die Gläubigen vorzugehen" (4,141). Und nach der Überlieferung des Hadith habe Muhammad unterstrichen: „Der Islam herrscht, er wird nicht beherrscht." Der Zugang zu hohen Ämtern würde im Widerspruch stehen zur niedrigen Stellung im Staat, die den Schutzbefohlenen zukommt.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß das klassische Rechtssystem des Islams die Bildung einer Gesellschaft mit zwei Klassen von Bürgern vorsieht. Die einen, die Muslime, sind die eigentlichen Bürger; die anderen werden toleriert. Es wird ihnen ein Lebensraum verschafft, aber ihre Rechte sind nur jene, die ihnen der islamische Staat gewährt. Und diese gewährten Rechte gehen von einer grundsätzlichen Ungleichheit von Muslimen und Schutzbefohlenen aus. Muslime und Nicht-Muslime sind ja nicht gleichberechtigt im Staat, sie sind nicht alle Träger der gleichen Grundrechte und der gleichen Grundpflichten. Sie sind auch nicht grundsätzlich gleichgestellt vor dem Gesetz. Die Nicht-Muslime sind zwar in den Augen des Islams nicht recht- und schutzlos; dennoch werden sie im eigenen Land als Bürger zweiter Klasse behandelt. Diese Ordnung hat zwar in der Vergangenheit das Überleben der christlichen Kirchen ermöglicht und im Orient sowie in Andalusien ein erträgliches, ja zuweilen gedeihliches Zusammenleben gefördert. Aber diese Mischung von Toleranz und Intoleranz, diese relative Integration der Nicht-Muslime im Staat und ihr Verweisen in einen Rechtsstatus von Fremden machte in der Praxis die Lebensgeschichte der Schutzbefohlenen, Juden und Christen, unter dem Druck der islamischen Mehrheit oft und immer wieder zu einer Leidensgeschichte.

Islam und universale Solidarität[9]

Die bisherigen Ausführungen lassen leicht erkennen, wie der Islam in Lehre und Praxis zur Frage der universalen Solidarität steht. Wenn der Glaube die Mitte des Islams, das Band der Einheit in der Gesellschaft und der wirksame Faktor der Zusammengehörigkeit der Gläubigen, schließlich die Grundlage der politischen Vollwertigkeit der Muslime im Staat ist, dann gibt es eine Art abgestufter Solidarität mit den Menschen: eine volle Solidarität mit den Glaubensgenossen, eine Teil-

[9] Siehe meine Beiträge: *A. Th. Khoury*, Frieden, Toleranz und universale Solidarität in der Sicht des Islams, in: *H. Althaus* (Hg.), Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen, Altenberge 1988, 50–79; *ders.*, Was sagt der Koran zum heiligen Krieg? (GTB 789), Gütersloh 1991.

Solidarität mit den Andersgläubigen, wie Juden und Christen, die man als Teil-Gläubige/Teil-Ungläubige bezeichnen kann, endlich keine Solidarität mit den Ungläubigen.

Die Juden und die Christen sind nach dem Koran Empfänger von Offenbarungsbüchern und deren göttlicher Botschaft, auch wenn sie sich nicht dazu entschließen, den Islam anzunehmen. Deswegen schreibt der Koran vor, die Juden und die Christen nicht total auszuschließen, aber auch nicht total zu integrieren.

So erlaubt er den Muslimen, von dem zu essen, was Juden und Christen zubereiten, und er erklärt es für zulässig, sie am Essen der Muslime teilnehmen zu lassen. Auch erlaubt er –, wie wir bereits erwähnt haben – jüdische oder christliche Frauen zu heiraten.

Wie im Falle der Ungläubigen werden auch hier vor allem die politischen Interessen der islamischen Gemeinschaft dadurch geschützt, daß man die Juden und die Christen nicht ohne weiteres zu Freunden nimmt. Der Koran warnt die Muslime vor allem vor der Freundschaft mit den Juden (58,14; 60,13).

Was die Christen anbelangt, so gibt ihnen der Koran den Vorzug vor den Juden. Trotz aller Kritik an der christlichen Lehre betont er die größere Nähe der Christen zu den Muslimen:

5,82: „Du wirst sicher finden, daß unter den Menschen diejenigen, die den Gläubigen am stärksten Feindschaft zeigen, die Juden und die Polytheisten sind. Und du wirst sicher finden, daß unter ihnen diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: ‚Wir sind Christen.' . . ."

Aufgrund dieser und ähnlicher Aussagen im Koran sehen einige Muslime die Möglichkeit einer Solidarität, die nicht nur die Muslime, sondern auch die Christen umfaßt. Darüber hinaus befürworten sie eine praktische Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Christen.

Viele Muslime (und auch einige Christen) gehen einen Schritt weiter und fordern, daß der Islam und das Christentum sich zu einer sogenannten „Heiligen Allianz" gegen die Ungläubigen und die Atheisten zusammenschließen. Aber die Forderung nach einer „Heiligen Allianz" bleibt nicht ohne soziale und politische Komplikationen und wird eher negative Auswirkungen haben. Christen und Muslime sollten sich zusammentun, nicht in erster Linie um gegen jemanden zu kämpfen, sondern um ihren eigenen Beitrag zur Lösung der Probleme der Menschen und zur Gestaltung einer humaneren Welt zu leisten. Sie könnten somit ihre gemeinsame Verantwortung tragen für unsere immer enger zusammenrückende Welt.

Ihre Fidelis in Mitarbeiter-Selbstverwaltung
FIDELIS DRUCK GmbH
4020 Linz, Kapuzinerstraße 38
Telefon (0732) 777487-0
Telefax (0732) 783387

M. SALIM ABDULLAH

Die Rolle des Korans bei den Muslimen

Eine Selbstdarstellung

Im Rahmen einer Behandlung des Themas Islam-Christentum sollte zumindest mit einem Beispiel auch eine Selbstdarstellung erfolgen. Wir verdanken sie M. Salim Abdullah, Vertreter des Islamischen Weltkongresses bei den Vereinten Nationen. (Redaktion)

„Im Namen Gottes, des Gnädigen, des Barmherzigen! Wahrlich, Wir sandten ihn (den Koran) hernieder in der Nacht des Schicksals (al-Qadr). Und was lehrt dich wissen, was die Nacht des Schicksals ist? Die Nacht des Schicksals ist besser als tausend Monde. In ihr steigen die Engel herab und der Geist nach dem Gebot ihres Herrn – mit jeder Sache. Friede währt bis zum Anbruch der Morgenröte."

Mit diesen Worten berichtet die 97. Sure des Korans von der ersten Offenbarung, die Mohammad im Alter von vierzig Jahren, am 27. Ramadantage des Jahres 610 n. Chr. (jul. Zeitrechnung), empfing, und durch die er nach islamischem Glauben zum „khatam an-nabijjin", zum „Siegel der Propheten" berufen wurde (Sure 33:40).

Bei dem Wort „Koran", arabisch: al-Qur'an, handelt es sich um ein Lehnwort aus dem Aramäischen mit der Bedeutung: Lesung, Vortrag (von qara'a = lesen, rezitieren). Von den Moslems wird der Koran häufig schlicht als „Das Buch" (al-kitab) bezeichnet, das die Gesamtheit der göttlichen Botschaften enthält, die der Prophet im Laufe von zwei Jahrzehnten empfing, wie sie in dem vor Anbeginn der Welt geschaffenen Urbild, der „Mutter des Buches" (umm al-kitab) verzeichnet stehen. Im Koran selbst heißt es dazu:

„Ja, es ist ein ruhmreicher Koran. Auf einer wohlverwahrten Tafel" (85:22–23), und: „Wahrlich, er ist bei uns in der Mutter der Schrift, voll der Weisheit" (43:5).

Der Koran ist also das Wort (kalima) Gottes, und der Gläubige leitet ein Zitat aus ihm daher folgerichtig stets ein mit der Formel: qala 'llahu (Gott hat gesagt).

Heute bekennen sich nahezu 1,2 Milliarden Menschen zu den Lehren des Islams und – will man dem Magazin DER SPIEGEL glauben – so wird kein anderes Buch bis in unsere Tage gleich viel gelesen, zitiert und memoriert oder hat in gleichem Maße das Leben des einzelnen, der Familie und der Gesellschaft so sehr geprägt wie der Koran.

Die Stellung des Korans in der Gemeinde

Der Koran vermittelt ein das ganze Leben des Menschen umfassendes und bestimmendes Gefüge religiöser Traditionen, gesellschaftlicher Ordnungen und politischer Bindungen. Er ist für die Moslems die Urnorm des Gesetzes, die primäre Wirklichkeit des Islams. Er ist nicht nur die Verdichtung aller Lehren des Propheten, aus der ein breiter Strom von Traditionen gespeist wird, sondern vor allem die letztgültige Autorität, das Wort Gottes durch den Mund des Propheten, das den Islam begründet. Der Koran ist zwar eine verbalinspirierte Offenbarungsurkunde, also Wort für Wort an Mohammad diktiert, aber seine Autorität beruht nicht in erster Linie auf dieser Überlieferungsweise, sondern liegt eine Schicht tiefer. Für den Moslem ist der Koran, wie bereits erwähnt, das Abbild einer ewigen, übergeschichtlichen Urschrift der Offenba-

rung, die bei Gott aufbewahrt wird. Das wird aus folgenden Abschnitten des ehrwürdigen Buches deutlich:

Sura Al-Duchan (44:3–7)

„Bei der deutlichen Schrift! Wir haben sie in einer gesegneten Nacht hinabgesandt. Und haben die Menschen damit gewarnt. In dieser Nacht wird jede weise Angelegenheit entschieden. Wir haben die Schrift hinabgesandt als eine Sache, die von Uns kommt. Wir haben die Botschaft der Offenbarung gesandt";

Sura Al-Hidschr (15:10)

„Wahrlich, Wir, Wir selbst haben diese Ermahnung hinabgesandt, und sicherlich werden Wir ihr Hüter sein";

Sura Al-Nisa (4:837)

„Wollen sie denn nicht über den Koran nachsinnen? Wäre er von einem anderen als Gott, sie würden gewiß manchen Widerspruch darin finden";

Sura Al-Bakhara (2:3)

„Dies ist ein vollkommenes Buch; es ist kein Zweifel darin";

Sura Bani Isra'il (17:89–90)

„Ob sich auch die Menschen und die Dschinn vereinigten, um ein diesem Koran Gleiches hervorzubringen, sie brächten doch kein ihm gleiches Buch hervor, selbst wenn sie sich einander beistünden... Wir haben fürwahr den Menschen in diesem Koran Gleichnisse aller Art auf mannigfache Weise vorgelegt, allein die meisten Menschen weisen alles zurück – nur nicht den Unglauben".

Und noch ein klärender Hinweis: Stil und Wesen der islamischen Offenbarungsschrift unterscheiden sich erheblich von der Bibel. Der Koran vermittelt eine andere Zeit- und Geschichtsauffassung, die eine christliche Auslegung der Geschichte als Heilsgeschichte in einer räumlich zeitlichen Erstreckung ausschließt. Mit anderen Worten: Der Koran bietet weder eine historische Darstellung progressiver Offenbarung von der Schöpfung bis zur Endzeit noch eine Materialsammlung für theologisch-dogmatische Formulierungen. Allein aus diesem Grunde bestehen kaum Möglichkeiten einer Exegese im christlichen Sinne. Der Koran selbst warnt eindringlich vor leichtfertigen Ausdeutungen. Etwa in der Sura Al-Imran (3:4,8):

„Er hat herabgesandt zu dir das Buch mit der Wahrheit, bestätigend das, was ihm vorausging... Darin sind Verse von entscheidender Bedeutung – sie sind die Grundlage des Buches – und andere, die allegorisch zu verstehen sind. Die aber, in deren Herzen Verderbnis wohnt, suchen gerade jene heraus, die allegorisch gemeint sind, im Trachten nach Zwiespalt und Deutelei. Doch keiner kennt ihre Bedeutung als Gott und diejenigen, die festgegründet im Wissen sind, die sprechen: ‚Wir glauben daran; das Ganze ist von unserem Herrn', und niemand beherzigt es, außer den mit Verständnis Begabten";

Oder Sura Hud (11:2)

„Ein Buch, dessen Verse unveränderlich gefügt, dann im einzelnen erklärt worden sind, von einem Allweisen, Allkundigen . . .".

Der Moslem versucht also sein heiliges Buch auf eine andere Weise zu verstehen, nämlich in laut vorgetragener Rezitation. Er macht sich den Koran innerlich zu eigen. Folglich benutzt er auch im profanen Leben koranische Formulierungen und eignet sich eine koranische Denkweise an, die sein Weltbild prägt. Wie also ein Christ sagen kann, daß er mit Christus lebe, so kann das der Moslem vom Koran sagen. Daher ist die heilige Schrift des Islam kein abstraktes Buch, das als Objekt für sich besteht. Der Koran existiert als Anrede, die Antwort erwartet, die den Hörer miteinbezieht. Islam heißt ja auch unter anderem ‚Hingabe' und Moslem ‚der sich Hingebende'. Der Koran schafft sich also eine Gruppe von Nachfolgern: die islamische Gemeinde. Sie – die Moslems – leben in und nach ihm und er – der Koran – lebt umgekehrt in, mit und unter der Rezitation und Antwort des Glaubens weiter.

Der Koran ist also der „Christus des Islam" und nicht der Prophet, durch dessen Mund er geoffenbart wurde: Im Christentum wurde das Wort Fleisch – im Islam zum Buchstaben, zu einem Buch, dem Koran. In seinem „Buch der Ewigkeit", singt der 1938 verstorbene moslemi-

sche Dichter Sir Muhammad Iqbal:

Willst du ein Herz als rechter Moslem haben,
Blick auf dein Innres und in den Koran!
In seinen Versen hundert neue Welten
Jahrhunderte in seinem Wort enthalten!
Der Welten eine reicht für unsere Aera;
Es faßt sie, wessen Herz den Sinn erfaßt.
Ein Gläubiger ist selbst ein Gottesvers,
Er zieht die Welten an so wie ein Kleid.
Wenn eine Welt in seiner Brust veraltet,
Ist's der Koran, der eine neu entfaltet!

*

Er ist, wie Gott, verborgen und doch klar,
Lebendig und beständig, voll Verkündigung.
In ihm liegt das Geschick von West und Osten –
Nun zeige der Gedanken Blitzesschnelle!
Er spricht zum Moslem: Gib die Seele hin!
Was du mehr hast als nötig, gib es hin!
Du schufst ein neu Gesetz und neue Riten!
Betrachte sie im Lichte des Korans!
Erkenn des Lebens Höhen und die Tiefen,
Erkenne die Bestimmung auch des Lebens!

*

Unsre Versammlung hat nicht Wein noch Schenken,
Die Laute des Korans hat ew'ge Lieder!
Mag unser Schlag auch ohne Wirkung sein –
Im Himmel gibt es tausend gute Spieler!
Das Gottgedenken braucht nicht Nationen,
und es bedarf der Zeiten nicht, des Raums.

Aufbau und Inhalt des Korans

Der Koran ist eingeteilt in 114 Kapitel (Suren), die bis auf die neunte Sure sämtlich mit der Formel: „Bismillah-irrahman-irrahim" – „Im Namen Allahs, des Gnädigen, des Barmherzigen" – eingeleitet werden. Die Suren umfassen insgesamt 6348 Verse, die man ayat, d. h. Zeichen oder ayat Allah (Zeichen Gottes) nennt. Zum Zwecke der Rezitation wurde der Koran überdies in 30 Abschnitte gegliedert, die wiederum für die einzelnen Gebete in Rukus unterteilt sind.

Für den Koran werden auch noch andere Bezeichnungen benutzt, die den Inhalt signalisieren: al-kitab (das Buch oder vollkommene Buch); al-nur (das Licht); al-hoda (die Weisung); al-zikr (die Ermahnung, die Erinnerung) und al-furqan (die Unterscheidung). Er ist al-dhikr (die Warnung) und al-shar', das göttliche und göttlich offenbarte Gesetz, das dem vernunftbegabten Geschöpf Pflichten auferlegt, die es erfüllen muß (taklif). Der Koran legt die „arkan ad-Din", die Grundpflichten des Islams – Glaubenszeugnis, Gebet, Mildtätigkeit, Fasten und Pilgerfahrt – fest, und er ist „serat al-mustaqim", der „gerade Weg", die Richtschnur zum Heil. Mit jedem Gebet fleht der Moslem Gott um Rechtleitung an: „ehdenas serat al-mustaqim, serat allasina an-amta alähim – ghäril maghdube alähim – waladdoa'lin", d. h.: „Führe uns auf den geraden Weg; den Weg derer, denen du Gnade erwiesen hast, die nicht dein Mißfallen erregt haben und die nicht irregegangen sind".

„Führe uns den geraden Weg" hat im Arabischen die Bedeutung 1) Den Weg zeigen, 2) ein Stück Weges begleiten und 3) bis zum Ziel mitgehen.

Der Inhalt des Korans will daher vornehmlich als Richtschnur, als Weg zum Heil aufgefaßt werden, der zur Vereinigung des gläubigen Menschen mit Gott führt, als dem eigentlichen Ziel des irdischen Daseins.

Der Koran führt den Menschen durch verschiedene Entwicklungsphasen diesem hohen Ziel entgegen. Zunächst lehrt er den Menschen zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, um ihn zur sittlichen Reife zu führen. Das heilige Buch gibt die Normen an, die nötig sind, um diese Entwicklungsstufe zu erreichen: Der Gläubige soll alle guten Eigenschaften in sich vereinigen. Er soll nicht nur die Wahrheit lieben, sondern er muß auch wissen, was dazu gehört. So soll er unter anderem friedliebend sein, versöhnungsbereit, verträglich, treu, mäßig, geduldig, mitleidig. Ebenso soll er wissen, daß alle guten Eigenschaften ihren Wert verlieren, wenn sie nicht zur rechten Zeit und am richtigen Ort auf die rechte Art angewandt werden.

Wenn der Mensch diese Stufe der Sittlichkeit erreicht hat, wird er in das geistige

Stadium weitergeführt. Das geschieht, indem der Koran ihm eröffnet, daß er für ein höheres Ziel erschaffen ist und daß er auf dieses Ziel ausgerichtet bleiben muß. Der Gläubige wird darauf aufmerksam gemacht, daß Absicht und innere Gesinnung den Wert und die Würde einer Tat bestimmen. Deshalb soll er stets darüber wachen, daß die Absicht, die einer Tat oder einem Werk zugrunde liegt, lauter bleibt. Der Gläubige soll daher in jeder Situation seines Lebens um Gottes willen handeln.

Die Haltung, die der Moslem gegenüber dem Nächsten einnimmt, ist in jeder der aufgeführten Entwicklungsphasen anders. Am Anfang handelt der Mensch nach dem Naturgesetz: Er erweist dem Nächsten Gutes und erwartet, daß der andere seine Güte mit Dankbarkeit beantwortet. Der reifere Gläubige tut Gutes ohne zu erwarten, daß seine Tat mit Güte erwidert wird, hört aber auf, Gutes zu tun, wenn der andere seinem Tun Böses entgegensetzt. In einem noch höheren Entwicklungsstadium ist der Gläubige gut zu seinem Nächsten, selbst wenn ihm mit Bösem vergolten wird. Der Koran drückt dies so aus:

„Sicherlich beauftragt dich Allah mit ‚adl', mit ‚ihsa'an' und mit ‚ita'aisil-qurba'". Das Wort „adl" bedeutet: Gutes gegen Gutes – „ihsa"an' ist: Gutes tun, ohne daß der andere etwas zurückerstattet – „ita'ai-sil-qurba" aber bedeutet: Das Geben wie an Verwandte – wie Eltern ihren Kindern etwas geben.

Der Gläubige muß über der Vergeltung – Böses mit Bösem – stehen. Solange er nicht imstande ist, davon abzugehen, wird er noch von natürlichen Trieben beherrscht und ist noch nicht vollkommen in den Zustand „Islam" eingetreten. Der Koran sagt, man müsse dem Übeltäter vergeben können. Daher wird der fortgeschrittene Gläubige weder Vergebung noch Vergeltung dem Drang seiner natürlichen Triebe überlassen. Ihm liegt vielmehr die Besserung des Übeltäters am Herzen. So lesen wir es im Koran:

„Die Vergeltung für eine Schädigung soll eine Schädigung in gleichem Ausmaß sein; wer aber vergibt und Besserung bewirkt, dessen Lohn ist sicher bei Gott. Wahrlich, Er liebt die Ungerechten nicht" (42:41).

Der wahrhaft geistliche Mensch soll durch seine Vergebung und Vergeltung nach der Besserung des Übeltäters streben. Für den, der sich auf den Weg der geistlichen Entwicklung begibt, bedeutet Glauben im Anfang: einfach annehmen – auf das vertrauen, was man als Wahrheit erkannt hat. In diesem Stadium, auf dieser Entwicklungsstufe, gelten für ihn die geistlichen Gesetze (shariat) als Vorschriften, die für die Gesundung von Körper und Geist notwendig sind. Je weiter er nun auf seinem Weg fortschreitet, je tiefer werden seine Einsichten in die Wahrheit. So wird sein Glaube (iman) schließlich irfan (Wissen), und die ashariat wird für ihn zum tariqat (zum Lebensweg). Die Weisungen der Religion werden zum Weg, der ans Endziel führt. Diesem Weg folgt er weder aus Furcht vor Strafe, noch weil er Belohnung erhofft. Zu einem solchen Gläubigen sagt der Koran: „Was immer du auch tust, Allah hat dir alles vergeben".

In der letzten Entwicklungsphase schließlich erhält der Gläubige Iqa'an (die Sicherheit) des Glaubens. Shariat wird haqiqat (Wirklichkeit). Er entdeckt, daß alles, was von außen her an ihn herangetragen wurde, nichts anderes als die Stimme seines tiefstens Wesens ist: Er selbst ist also eigentlich der Weg. Sein Wille wird eins mit dem Willen des Schöpfers; was ihm geschenkt wurde, gibt er zurück mit den Worten des Korans: „Gewiß, mein Gebet, mein Opfer, mein Leben und mein Sterben gehören Allah, dem Herrn der Welten" (6:163–164). Das war von Anfang an auch sein Gelöbnis: „La ilaha illa'llah": „Ich bezeuge, daß niemand der Anbetung

würdig ist, außer Allah, und daß es keinen Gegenstand der Liebe und des Verlangens gibt, außer Allah".

Gewöhnlich wird das Gesetz des Korans in vier Hauptkategorien eingeteilt: 1) die Glaubensüberzeugungen (aqaid), 2) die Kultvorschriften (ibadat), 3) die Vorschriften für das Handeln des Menschen in seiner sittlichen Finalität (akhlaq) und 4) die Vorschriften für die zwischenmenschlichen Beziehungen (mu'amalat).

Zusammenfassend bleibt hier festzuhalten, daß der Koran für den Gläubigen zum einen die Gesamtheit der Wahrheit darstellt, von der er vor Gott und den Menschen Zeugnis ablegen muß – der Moslem ist ja in erster Linie „mu'min", d. h. Zeuge Gottes –, und zum anderen das Gesetz für das Leben in der weltlichen Gemeinschaft aufstellt.

Der Schweizer Hans Zbinden, der an mehreren Koran-Übersetzungen mitgewirkt hat, schreibt über die heilige Schrift:

„Das Große am Koran ist die unerhörte Bestimmtheit und Hartnäckigkeit, mit der die Einzigkeit Gottes verkündet wird, ist das Drängen auf ethische Betätigung in der Gemeinde der Gläubigen, ist das Pochen auf den Ernst des letzten Gerichts: da findet man Perlen der religiösen Geistigkeit, getragen von der ursprünglichen Glut des offenbarenden Erlebnisses".

Abschließen möchte ich mit einem Gedicht auf den Koran aus der Feder eines europäischen Moslems, des bosnischen Dichters Musa Casim Catic (1878–1914):

KORAN

„Himmlisches Buch! Du hast in meinem Herzen
des Glaubens Flamm' entzündet durch dein Wort –

Durch deinen Garten schlingt sich der Gedanke fort.
Ich pflückt' dein blumig Versspiel, da entwichen meine Schmerzen.

Und Meer und Erd' im Schein der Himmelskerzen
Bezeugten: Ewig bleibt bestehen Gottes Wort!
Wo sich die Wahrheit deiner Lehr' verströmet, dort
Beugen vor deiner Hoheit sich die Sünderherzen.

Auch dein unwürd'ger Sänger wähnt, der Erdentrückte
Daß ihn dein heil'ger Mund durch einen Kuß beglückte!
Des Gottes Mund, aus welchem seine Lehre floß,
aus dem der Honig seiner Worte sich ergoß,
Im ganzen Weltenall als Fackel tief verehrt,
O ew'ge Wahrheit! Überall als Gottes Wort gelehrt!" –

PRÄMONSTRATENSER CHORHERRENSTIFT SCHLÄGL

- Seminarzentrum – Haus der Begegnung Stift Schlägl
- Bibliothek und Bildergalerie, geöffnet von Mai bis Oktober, November bis April. Führungen nach Voranmeldung.
- Orgelkonzerte und Musikseminare
- Stiftskeller, Vereinshaus und Café-Konditorei (Aigen) mit dem Schlägl-Bier aus der eigenen Stiftsbrauerei.

A-4160 Aigen, Schlägl 1, Tel. 0 72 81 / 88 01-0

BISCHOF MICHAEL FITZGERALD

Der jetzige Stand der christlich-islamischen Beziehungen

Der Verfasser ist Sekretär des päpstlichen Rates für den Dialog unter den Religionen. Sein Vortrag[1] vermittelt vor allem Informationen über bisherige Aktivitäten des „Rates", um den Dialog zwischen dem Christentum und dem Islam zu fördern. (Redaktion)

Ein kurzer Blick auf die Statistik zeigt, daß von einer Weltbevölkerung, die man gegenwärtig auf 5,3 Milliarden Menschen schätzt, 1,7 Milliarden Christen und 0,9 Milliarden Muslime sind. Das bedeutet, daß diese beiden Gruppen ungefähr die Hälfte der Weltbevölkerung ausmachen. Von daher wird offensichtlich, wie wichtig der Dialog zwischen diesen beiden Religionsgemeinschaften ist, denn wenn Christen und Muslime gut miteinander auskommen, wird dadurch auch der Friede in der Welt gefördert.

Über den christlich-islamischen Dialog gäbe es viel zu sagen. Manch einer fragt sich, ob ein solcher Dialog überhaupt möglich ist. Darauf antworte ich meistens: Der Dialog findet statt, also ist er möglich! Trotzdem muß man sich tiefere Fragen nach den Grundlagen dieses Dialoges stellen. Ich habe anderswo versucht, diese darzulegen, so kann ich mich hier kurz fassen.[2]

Auf christlicher Seite sollten wir uns auf die „Natur" Gottes besinnen: Gott ist die Liebe, in der Dreifaltigkeit findet ein Dialog der Liebe statt. Gottes Wille ist es, mit der von ihm erschaffenen Menschheit in Dialog zu treten – so sandte der Vater seinen Sohn in die Welt. Was bedeutet „Dialog" in diesem Zusammenhang? Wohl dies, daß alle eins seien unter gleichzeitiger Achtung der Unterschiede. Wie kann der Dialog auf islamischer Seite begründet werden? Der Islam, der in einer religiös pluralistischen Welt entstanden ist, ist grundsätzlich eine Religion des Zeugnisses. Die Muslime sind dazu berufen, eine Gemeinschaft der Mitte zu bilden (ummatan wasatan) und stehen so von vornherein in einer Dialogsituation.

Das Wort „Dialog" ist gewissermaßen ein „Dach-Begriff", der Verschiedenes in sich enthält. Das 1991 von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker und vom Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog gemeinsam veröffentlichte Dokument „Dialog und Verkündigung" wiederholt die Definition eines früheren Dokumentes „Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen" (1984). Hier meint Dialog: „. . . alle positiven und konstruktiven interreligiösen Beziehungen mit Personen oder Gemeinschaften anderer Glaubensrichtungen, die auf gegenseitige Verständigung und Bereicherung hinzielen." (Dialog und Verkündigung 9) Das Dokument übernimmt auch die vier Formen des Dialogs, die in Redemptoris Missio (Nr. 5) erwähnt sind: den Dialog im Leben, im Handeln, als theologischen Austausch und in der religiösen Erfahrung (Dialog und Verkündigung 42).

---

[1] Überarbeitete Fassung des Referates von Bischof Michael Fitzgerald, dem Sekretär des päpstlichen Rates für den Dialog unter den Religionen zur 4. Gesamtösterreichischen Tagung „Islam in Österreich", Salzburg, 9. Mai 1992.

[2] Vgl.: Encounter: Documents for Christian – Muslim Understanding, PISAI, Rome, February 1979.

Faktoren, welche die christlich-islamischen Beziehungen beeinflussen

1. Zahlenstärke

Es ist klar, daß die Art der Beziehungen von der Größe der jeweiligen Gemeinschaft abhängig ist. Mancherorts, so z. B. in der arabischen Welt, gibt es islamische Mehrheiten und christliche Minderheiten. Anderswo sind die Muslime in der Minderzahl, wie etwa auf den Philippinen oder in Thailand oder auch im Westen. Dann gibt es wieder Länder, wie etwa Nigeria, in denen beide Gemeinschaften ungefähr gleich stark sind, was ein gewisses Maß an Rivalität und Spannung mit sich bringt. In Indien sind Muslime und Christen in einer Minderheitensituation und leben in Harmonie nebeneinander.

2. Ethnische Unterschiede

Auch ethnische Unterschiede können einen Einfluß auf die Beziehungen haben. Das beste Beispiel dazu wäre Malaysia. Die Malaien machen 51 Prozent der Bevölkerung aus, die übrigen 49 Prozent sind hauptsächlich Chinesen und Inder. Alle Malaien sind offiziell Muslime. Für die Regierung wäre ein Übertritt zum Christentum undenkbar. Man kann deshalb nicht von völliger Religionsfreiheit sprechen. Ethnische Unterschiede tragen auch in bestimmten afrikanischen Ländern zur Spannung bei, wie im Tschad, in Mauretanien und im Sudan.

3. Die Geschichte

Die Beziehungen zwischen dem Islam und dem Westen sind ziemlich zwiespältig. (Schon der Gebrauch der beiden Begriffe „Islam" und „Westen" wirft eine Reihe von Fragen auf). Einerseits haben die Kreuzzüge und der Kolonialismus tiefe Spuren im Unterbewußtsein arabischer Muslime hinterlassen. Gleichzeitig ist die Einstellung der Europäer von der „Bedrohung durch den Islam" der Araber im 8. Jahrhundert her oder später der Türken geprägt. Andererseits sind die Europäer vom Orient fasziniert, und in den arabischen Ländern besteht der Wunsch, das gleiche „Niveau" wie die „fortgeschrittenen Länder" im Westen zu erreichen. Zwischen dem Islam und dem Westen scheint eine Art Haßliebe zu bestehen.

Wir müssen jedoch anerkennen, daß die Geschichte auch eine positive Rolle spielen kann und dazu beiträgt, Gemeinschaften zusammenzuschweißen. Indonesische Christen und Muslime kämpften gemeinsam für ihre Unabhängigkeit. Dieser gemeinsame Kampf ließ eine gemeinsame Geisteshaltung entstehen und hat die Annahme einer nationalen Ideologie, die auf Pancasila (Staatsideologie der „Fünf Säulen", die das Zusammenleben der Muslime, Christen, Hindus und Buddhisten ermöglichen soll; die erste dieser Säulen ist das Bekenntnis zu einem einzigen Gott) basiert, erleichtert. Ähnliches könnte in bezug auf das Nationalgefühl in Tansania gesagt werden. Es ist sicher, daß das gemeinsame Leiden der Palästinenser dazu beigetragen hat, eine Einheit über religiöse Unterschiede hinweg zu schmieden, auch wenn bestimmte Gruppen diese Einheit erneut aufs Spiel setzen.

4. Ideologien

Ideologien spielen meist eine negative Rolle. Man denke etwa an die Probleme, die durch fundamentalistische Strömungen entstehen. Die Aktivitäten der islamischen Fundamentalisten oder Islamisten, wie sie lieber genannt werden wollen, gefährden die Stabilität ihrer Länder und sind so eine ständige Quelle der Besorgnis für die Regierungen. Hier stellt sich die Frage, wie ein Dialog mit Fundamentalisten möglich ist. In der anderen Richtung gibt es die Versuchung eines extrem verweltlichten Standpunktes, die da meint:

Lassen wir die Religionen, die uns entzweien, einfach beiseite und treffen wir uns auf einer rein menschlichen Ebene. Aber auch dieser Standpunkt erschwert den eigentlichen Dialog, weil dabei eine wichtige Dimension der menschlichen Existenz übersehen wird. Im Gegensatz zu dieser „diesseitigen Tendenz" betont Papst Johannes Paul II. immer wieder das Recht auf Religionsfreiheit und betrachtet es als eines der grundsätzlichsten aller Menschenrechte; denn Religionen können dazu beitragen, die menschliche Würde anzuerkennen.

Dialogbeispiele

1. Dialog des Lebens

Dialog des Lebens bedeutet mehr als einfaches Nebeneinanderleben; denn Menschen können nebeneinander leben, ohne miteinander in Berührung zu kommen. Der Dialog des Lebens setzt eine Haltung der Offenheit, der Achtung und der gegenseitigen Hochschätzung voraus. Eine solche Haltung muß eingeübt und gepflegt werden. Soll der Kontakt nicht an der Oberfläche bleiben, was leicht zu Vorurteilen führen würde, ist echte Anstrengung verlangt, die Kenntnis voneinander zu vertiefen.

Gegenseitige Besuche an Festtagen oder Iftars (gemeinsames Mahl nach dem Tagesfasten) während des Ramadans können eine Hilfe zur Schaffung eines solchen Geistes der Verständigung sein. In diesem Zusammenhang sei die überaus nützliche Botschaft erwähnt, die der päpstliche Rat für den Dialog unter den Religionen jedes Jahr anläßlich der Id al-fitr (Festlichkeiten anläßlich des Endes des Fastenmonats) an die Muslime richtet. Immer häufiger verfassen auch Bischöfe ihre eigene Botschaft, die dann natürlich viel ausdrücklicher auf die örtlichen Gegebenheiten eingehen kann. In unserem Amt in Rom gehen eine Reihe von Briefen von Muslimen ein, manche direkt an uns gerichtet, andere durch die päpstlichen Vertretungen. Diese Briefe spiegeln oft den Inhalt dieser Botschaft wider oder zeigen den islamischen Standpunkt in bezug auf Punkte, die in der Botschaft behandelt werden. Antwortbotschaften und Wünsche werden zu Weihnachten und Ostern an die christlichen Gemeinden gerichtet. Sicher stimmt es, daß diese Botschaften öfter von politischen Führern kommen als von religiösen, wie zum Beispiel in Pakistan oder Bangladesh, aber es ist darin doch etwas Positives zu sehen. Erwähnt sei noch das besondere Bemühen der christlichen Gemeinden auf der Insel Mindanao in den südlichen Philippinen. Es handelt sich dabei um ein Programm, das als Duyog Ramadan (Ramadanbegleitung) bekannt ist. Die Christen selbst befolgen das Ramadanfasten nicht, aber während dieser Zeitspanne bemüht man sich besonders, durch Radioprogramme und Zeitungsartikel bei den Christen Verständnis für ihre muslimischen Nachbarn zu wecken und ihnen Gelegenheit zu geben, den muslimischen Glauben besser kennenzulernen.

2. Dialog des Handelns

Spontane oder gelegentliche Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen gibt es an vielen Orten. So arbeiten beispielsweise in manchen Teilen Afrikas – etwa in Gambia und in Zaire – Dorfgemeinschaften beim Bau ihrer Gotteshäuser zusammen, ob es sich nun um Moscheen oder Kapellen/Kirchen handelt. Es gibt auch Beispiele ständiger Zusammenarbeit in gemeinsamen Unternehmen, z. B. auf einer Leprastation in Pakistan. Man sollte auch bestimmte christliche Einrichtungen nicht vergessen, wie Schulen, Spitäler und Gesundheitszentren, in denen Muslime neben Christen arbeiten, noch die Präsenz der Christen, besonders der Schwestern, in Hospitälern islamischer Länder.

Ist hier noch stärkere Zusammenarbeit möglich? Bei einem christlich-muslimischen Treffen, das 1991 in Ibadan, Nigeria, stattfand, schlugen die Teilnehmer vor, Christen und Muslime könnten in „pro vita"-Programmen zusammenarbeiten. Dies ist zum Beispiel in Großbritannien schon der Fall. Die Arbeit mit Drogenabhängigen wurde als ein anderes mögliches Feld der Zusammenarbeit erwähnt. In manchen Ländern gibt es private Hilfsorganisationen für Behinderte, denen sowohl Christen als auch Muslime angehören.

Humanitäre Hilfe ist ein weiteres Feld der Zusammenarbeit. Das Hilfskomitee für die Opfer des Golfkrieges, das Papst Johannes Paul II. unter der Aufsicht des päpstlichen Rates „Cor Unum" ins Leben gerufen hat, hat Kontakte mit islamischen Organisationen geknüpft. Die Antwort war positiv, wenngleich noch keine Informationen über derzeitige Projekte vorliegen. Ein Treffen über die Flüchtlings- und Migrationsproblematik, das kürzlich in Malta stattfand und von verschiedenen christlichen und muslimischen Körperschaften organisiert worden war, endete mit dem Beschluß, ein gemeinsames Komitee einzusetzen, um die Zusammenarbeit auf diesem Gebiet zu erleichtern. Es scheint allerdings, daß die Zusammenarbeit hier mehr auf der Ebene der guten Vorsätze als der tatsächlichen Ergebnisse liegt.

3. Theologischer Austausch

Am schwierigsten ist wohl der theologische Dialog; denn dabei gibt es eine ganze Menge „Empfindlichkeiten". Was könnte das Ziel eines solchen Dialoges sein? Es kann wohl nicht darum gehen, die Position des anderen zu zerstören, ihn von seinem Irrtum zu überzeugen. Das hieße, in die Falle der Polemik zu geraten. Was angestrebt wird, ist eher eine Klärung der Begriffe, die Feststellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Vielleicht kann das „ARCIC" (das Anglikanisch/Römisch-katholische Internationale Komitee) als Vorbild dienen. Dieses Komitee hat versucht, über die traditionellen Formulierungen hinaus oder hinter sie zurück zu gehen, um dann gemeinsam herauszufinden, was die Begriffe wirklich meinen. Dies verlangt natürlich viel Geduld und ein Klima des Vertrauens.

Es soll hier auch ein in gewisser Weise negatives Beispiel angeführt werden: die in Tripolis, Libyen, 1976 abgehaltene Konferenz. Trotz sorgfältiger Vorbereitung einschließlich gemeinsamer Beschlüsse bezüglich der Größe der Delegationen, der zu behandelnden Themen und der Zahl der Redner gab es wenig echten Dialog. Wegen der Großzügigkeit des libyschen Staatsoberhauptes hatte sich ein breites Publikum aus der ganzen Welt eingefunden, um der Auseinandersetzung zu folgen, was das geplante private Kolloquium zu einer öffentlichen Schau werden ließ. In einer solchen Atmosphäre war es unmöglich, tiefere theologische Diskussionen zu führen. Nicht alles freilich bei dieser Konferenz in Tripolis war negativ, es gab auch positive Elemente, wie etwa die Tatsache, daß so viele Menschen – manche zum ersten Mal – die Gelegenheit hatten, sich mit Fragen der christlich-islamischen Beziehungen zu befassen. Das Treffen erwies sich außerdem als günstig für die örtliche katholische Gemeinde. Aber man muß zugeben, daß die Vertiefung des gegenseitigen theologischen Verständnisses wenig Fortschritte gemacht hat.

Als Reaktion auf Tripolis entstand die „Groupe de Recherche Islamo-Chrétien" (GRIC). Sie wurde von einer mehr oder weniger gleichen Zahl von Christen und Muslimen gegründet. Eine der festgelegten Mitgliedsbedingungen ist die gute Kenntnis beider Religionen. Die Forschungen werden gemeinsam in nationa-

len Untergruppen geführt (Tunesien, Marokko, Frankreich, Belgien; es gab auch Abteilungen in Algerien und Senegal) und die Ergebnisse dann bei einem jährlichen Treffen auf internationaler Ebene zusammengetragen. Die Themen werden gemeinsam ausgewählt, die Endtexte müssen die Zustimmung aller finden. Auf diese Weise hat die GRIC ein Buch mit dem Titel „Ces Ecritures qui nous questionnent" herausgebracht.[3]

Ein anderes Buch über Religion und Staat war schon veröffentlicht worden. Die Gruppe hat jetzt beschlossen, das Thema Sünde und Verantwortung der Auffassung der beiden Religionen gemäß anzugehen. Die GRIC ist nicht das einzige Unternehmen in dieser Richtung. Genannt sei auch Al liqa', eine Vereinigung in Palästina. Seit 1983 bringt sie Christen und Muslime auf einer jährlichen Tagung zusammen, bei der Vorträge über lokale Geschichte und Kultur mit theologischen Studien abwechseln.

Es gibt noch andere Arten dieses Austausches. Schon 1978 wurde in St. Gabriel/Mödling ein Symposium über „Der Gott des Christentums und des Islam" abgehalten. Da nur *ein* muslimischer Sprecher dabei war, fand kaum wirklich ein Dialog statt. Aber zumindest wurde die Aufmerksamkeit der österreichischen Theologen auf den Islam gelenkt. Die theologische Hochschule St. Gabriel hat diese Symposien fortgeführt. Beim sechsten in der Reihe zum Thema „Hören auf Sein Wort. Der Mensch als Hörer auf Gottes Wort in der christlichen und der muslimischen Tradition", waren bereits drei der sieben Redner Muslime.

Der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog selbst hat noch nie eine Konferenz strikt theologischer Natur abgehalten, obwohl einige seiner Mitarbeiter an solchen teilgenommen haben. Auf den Rat muslimischer Freunde hin wurden dabei Themen mehr sozialer Natur ausgewählt. Der Rat hat es unternommen, eine Reihe von Treffen für Christen und Muslime verschiedener Länder zu organisieren. Dies geschah immer in enger Verbindung mit den Obrigkeiten der Ortskirchen. Das erste Treffen dieser Art fand im Oktober 1988 in Assisi statt. Es brachte etwa dreißig Teilnehmer aus sechs nordafrikanischen Ländern zusammen (Mauretanien, Marokko, Algerien, Tunesien, Libyen und Ägypten), um das sehr allgemein gehaltene Thema „Koexistenz inmitten der Unterschiede" zu besprechen. Die Vorbereitung auf nationaler Ebene, die Erfahrung des Zusammenlebens in freundlicher Atmosphäre und der Auftrag zur Rückberichterstattung, alles hat dazu beigetragen, einen weiteren Dialog auf Ortsebene zu fördern. Die Ergebnisse dieses ersten Treffens haben den Rat dazu ermutigt, in dieser Richtung weiterzuarbeiten. Ein ähnliches Treffen, das im August 1991 für Teilnehmer aus den englischsprachigen Ländern Westafrikas in Ibadan, Nigeria, stattfand, wurde schon erwähnt. Das Thema hieß: „Zusammenarbeit in der Entwicklung".

Der PCID ist auch Teilnehmer in zwei Reihen von Treffen mit muslimischen Organisationen. Die erste fand in Zusammenarbeit mit der Royal Academy for Islamic Civilization Research statt, einem Organ der Al-Albait Stiftung des Kronprinzen von Jordanien. Die Al-Albait-Stiftung hatte bereits Dialogtreffen mit Anglikanern und Orthodoxen. Einige Katholiken, unter ihnen Kardinal Arinze, Präsident des PCID, hatten daran teilgenommen. Der Kronprinz wünschte jedoch direkte Kontakte mit Katholiken und insbesondere mit dem Heiligen Stuhl. So kam es zu einer neuen Reihe von Treffen, deren erstes im Dezember 1989 zum Thema „Religiöse Erziehung und moderne Gesell-

[3] Engl.: The Challenge of the Scriptures. The Bible and the Qur'an, New York 1989, Orbis Books.

schaft" in Rom stattfand. Das zweite Treffen, im Dezember 1990 in Amman, bearbeitete das Thema „Die Rechte der Kinder". Das dritte der Reihe soll zum Thema „Frauen in der Gesellschaft gemäß des Islam und des Christentums" im Juni 1992 in Rom stattfinden.

Das andere muslimische Organ, mit dem der PCID auf diese Weise zusammenarbeitet, ist die World Islamic Call Society (WICS). Es handelt sich dabei um eine internationale Organisation, die ihren Hauptsitz in Tripolis, Libyen, hat. Die Initiative dazu ist wieder von islamischer Seite ausgegangen. Auf Einladung durch Dr. Muhammad Ahmad Sharif, den Generalsekretär der WICS, haben Kardinal Arinze und ich im März 1989 Tripolis einen Besuch abgestattet. Wir führten „Gespräche über Gespräche", an denen der katholische Bischof in Libyen und sein Generalvikar teilnahmen. Dann folgte im Februar 1990 ein Treffen in Rom zum Thema „Mission und Da'was" (Da'was: „Ruf des Islam"), und im November 1990 ein weiteres in Malta über „Koexistenz zwischen den Religionen: Wirklichkeit und Ausblicke".

Man kann auch noch die Kolloquien erwähnen, die Dozenten der islamischen Fakultäten der Türkei und Dozenten der päpstlichen Universitäten Roms veranstalteten. Diese wurden im Rahmen eines Kulturabkommens zwischen der Universität Ankara und der päpstlichen Universität Gregoriana abgehalten. Das erste fand im Mai 1989 zum Thema „Vermittlung der religiösen Werte an die heutige Jugend" in Rom statt und das zweite im November 1990 in Ankara zum Thema „Toleranz gemäß des Christentums und des Islam". Für November 1991 in Rom wurde anläßlich der Feier des Yunus – Emre – Jahres (Yunus Emre, türkischer Dichter aus dem 13. Jahrhundert) das Thema „Spiritualität" gewählt. Ein spezielles Kolloquium fand im April 1992 in Istanbul und Ankara statt, um des hundertjährigen Jubiläums von „Rerum Novarum" zu gedenken. Die Türkei ist meines Wissens das einzige islamische Land, das eine solche Feier organisiert hat.

4. Geistlicher Austausch

Auf spiritueller Ebene hat sich der Dialog mit Buddhisten besser entwickelt als der mit Muslimen. Freilich gibt es die „Live ins", die in Indien auf multilateraler Basis organisiert werden und an denen auch Muslime teilnehmen. In ihnen nehmen Gebet und geistlicher Austausch einen großen Raum ein. Austausch dieser Art findet in Algerien regelmäßig zwischen einer kleinen Christengruppe und einigen Mitgliedern der Alawiyya, einer Muslimbruderschaft, statt. Mitglieder der Focolare-Bewegung versuchen sich ebenfalls in dieser Art des Austausches. Sie haben einige Muslimfreunde, die die Praxis des monatlichen „Lebenswortes" angenommen haben.

Vielleicht fehlt uns der Mut, solche Begegnungen vorzuschlagen. Sicher jedenfalls ist, daß seit dem Weltgebetstag für den Frieden, der auf Initiative von Papst Johannes Paul II. im Oktober 1986 in Assisi abgehalten wurde, eine viel größere Offenheit für Gebetszusammenkünfte besteht. Interreligiöse Treffen finden nun viel häufiger statt. In Rom hat die Gemeinschaft S. Egidio viel in diesem Sinne geleistet. Seit Assisi organisiert sie jedes Jahr ein internationales Gebetstreffen für den Frieden. Während des Golfkrieges versammelten sich Juden, Christen und Muslime in Rom und in vielen anderen Städten, um für den Frieden zu beten. Der Wunsch nach Begegnungen dieser Art kann wirklich als ein positives „Zeichen der Zeit" betrachtet werden.

5. Dialog und Kultur

Nach der Aufzählung der vier Formen des

Dialogs fügt das genannte Dokument „Dialog und Verkündigung" einige Gedanken über Dialog und Kultur an. Mit der Anerkennung der komplexen Beziehungen zwischen Religion und Kultur unterstreicht das Dokument die Bedeutung des interreligiösen Dialogs. Es beschreibt die Bedeutung dieses Dialogs folgendermaßen:

„Sein Ziel muß es sein, Spannungen und Konflikte und mögliche Auseinandersetzungen durch ein besseres Verständnis unter den verschiedenen Kulturen eines Gebietes abzubauen. Er kann so dazu beitragen, Kulturen von menschenunwürdigen Elementen zu reinigen, sodaß er zum Motor der Umwandlung wird. Er kann auch helfen, gewisse traditionelle Werte, die von der Moderne und einer allgemeinen, durch eine ununterschiedene Internationalisierung möglicherweise noch geförderte Nivellierung bedroht sind, aufrechtzuerhalten" (n. 46).

Um sein Ziel der Förderung gegenseitigen Verständnisses und gegenseitiger Bereicherung zu erreichen, muß dieser Dialog unterstützt werden. Es ist deshalb wichtig, daß es entsprechende Institutionen gibt. Einige solcher Institutionen sollen hier angeführt werden.

Da wären zunächst die Universitäten. In Nordamerika entwickelt sich der christlich-islamische Dialog ganz besonders in Universitätskreisen. Die Universität Ankara und die Gregoriana in Rom wurden bereits erwähnt. Auch die Universität St. Joseph in Beirut, an der Kurse über Christentum und Islam abgehalten werden, verdient Erwähnung. In Afrika verpflichten die Abteilungen für Religionswissenschaften ihre Studenten, ob Christen oder Muslime, Kurse über beide Religionen zu belegen und dazu noch Kurse über die traditionelle afrikanische Religion. Auf diese Art kann eine dialogbereite Geisteshaltung entstehen.

Zwei Zentren für Islamstudien sollen hier genannt werden. Das eine ist das Päpstliche Institut für Arabische und Islamische Studien in Rom (PISAI), das einen starken Akzent auf Arabisch als Schlüssel zum Verständnis des Islam legt. Das andere ist das Studienzentrum für Islamstudien und christlich-islamische Beziehungen, Selly Oak College, Birmingham. In diesem Zentrum entsteht eine Art christlich-islamisches „Joint venture" sowohl in bezug auf den Lehrkörper als auch in bezug auf die Studenten.

Es gibt eine Reihe anderer privater Einrichtungen mit ausgezeichneten Bibliotheken, die Treffpunkte für Christen und Muslime sind: das Institut für Orientalische Studien der Dominikaner in Kairo, das Institut des Belles lettres Arabes in Tunis, das Diözesanzentrum in Algier, die Source in Rabat, das Christian Study Centre in Rawalpindi, das Peter Gowing Memorial Centre in Marawi auf den Philippinen, das Henry Martin Institut in Indien.

Noch zwei Vereinigungen sollen angefügt werden: Silsila, eine Dialogbewegung, die vor mehr als zehn Jahren in Zamboanga, Philippinen, gegründet wurde, und die Islamic Studies Association. Beide verschreiben sich, wenn auch jede auf ihre Art, der Ausbildung zum Dialog und beide unterstützen den Dialog durch Veröffentlichungen. Alle diese Einrichtungen müßten tatkräftig unterstützt werden.

Interreligiöse Vereinigungen, wie etwa die Weltkonferenz für Religion und Frieden (WCRP), sind ebenfalls von großer Bedeutung, da sie als Forum für den Austausch dienen. So hat das Lokalkapitel der WCRP in Südafrika sehr gut gearbeitet und Anhänger verschiedener Religionsgemeinschaften zusammengebracht, um gemeinsam über das neue Südafrika nachzudenken. Man sollte auch die Rolle verschiedener kleiner Komitees nicht unterschätzen. Sicher wird durch die Mitarbeit in diesen kleinen Gruppen nicht viel Ruhm erworben, aber sie ist unabdingbar, soll eine gewisse Kontinuität erreicht werden.

PETRUS BSTEH

Aufgaben für den Dialog zwischen Islam und Christentum in Österreich

Im Rahmen der gesamtkirchlichen Bestrebungen, im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil die Beziehungen zu den anderen Religionen positiv zu gestalten, kommt den Initiativen der Ortskirchen und der einzelnen Christen entscheidende Bedeutung zu. Hier müssen die Ergebnisse jedes offiziellen Gespräches zwischen Islam und der Kirche konkretisiert und verwirklicht werden. Umgekehrt können auf dieser Ebene wichtige wegweisende Anstöße erfolgen. Die Bedeutung dieser kirchlichen Bemühungen beschränkt sich selbstverständlich nicht auf den rein kirchlichen Bereich: gegenseitige Akzeptanz der Religionsgemeinschaften ist eine integrale und unverzichtbare Bedingung für den inneren Frieden in einer Gesellschaft, Österreich bietet dafür sehr gute Vorbedingungen. Der Verfasser leitet die Kontaktstelle für Weltreligionen im Sekretariat der österreichischen Bischofskonferenz.

Im Laufe ihrer Geschichte hat die österreichische Politik gelernt, die Konfessionen und Religionen in der Monarchie als einen der wichtigsten Faktoren eines geordneten Zusammenlebens anzusehen. Was den Islam betrifft, wurde er durch das „Anerkennungsgesetz" vom 20. Mai 1874 (RGBl. Nr. 68) gesetzlich anerkannt,[1] das der Staat am 15. Juli 1912 durch das „Islamgesetz" (RGBl. Nr. 159) bekräftigte und erweiterte.[2] Anders als in der Monarchie gab es in der Ersten Republik keine nennenswerten religiösen Minderheiten. Die Situation änderte sich in der Zweiten Republik durch die Anwesenheit von ausländischen Studenten und seit den 60er Jahren durch die Aufnahme von Arbeitskräften aus dem jugoslawischen und türkischen Raum. Durch die Wahl Wiens zur dritten UNO-Stadt und zum Sitz der OPEC kamen viele Muslime aus aller Welt nach Österreich. Nach der letzten Volkszählung im Jahre 1981 leben in Österreich rund 77.000 Muslime, etwa dreimal soviel wie 1971, davon der größte Teil in einzelnen Bezirken Wiens und in Teilen Vorarlbergs. In diesem Bundesland ist der Islam mittlerweile zur zweitgrößten Religionsgemeinschaft geworden.[3] Ein Gutteil davon wird aller Wahrscheinlichkeit nach in Österreich bleiben. Viele haben bereits die österreichische Staatsbürgerschaft erlangt. Somit stellt sich die Herausforderung, diese religiöse und kulturelle Minderheit zu integrieren. Dem interreligiösen Dialog fällt in diesem Prozeß eine wichtige Rolle zu.

Die österreichische Kirche hat diese Entwicklung mitgetragen. Bereits für die ersten ausländischen Studenten wurde durch die Gründung des Afro-asiatischen Instituts (AAI) eine Plattform der interkulturellen und interreligiösen Begegnung geschaffen und damit ein Anliegen des 2. Vatikanischen Konzils vorweggenommen. Hier wurde auch eine der ersten Mo-

1 Vgl. *Kirstin Arat*, „Der Islam in Österreich", in: CIBEDO 1 (1987) 99.
2 Vgl. ebd. 100.
3 Vgl. ebd. 101ff.

scheen in Wien eingerichtet. Die Religionsgemeinschaften Wiens schätzen hier ganz allgemein das offene Klima.

Die wachsende Präsenz des Islam in Europa (derzeit ca. 23 Mio.), die eben auch Österreich betrifft, veranlaßte alle christlichen Kirchen, sich dieser neuen Aufgabe zu stellen. Die Konferenz europäischer Kirchen (KEK) in Genf und die Konferenz der katholischen europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) gründeten ein Komitee „Islam in Europa", das sich mit dem Aufbau guter Beziehungen zu den Muslimen befassen sollte. Auch die katholische Kirche in Österreich weiß sich diesem Anliegen der europäischen Kirchen verpflichtet und versucht, ihren positiven Beitrag zu diesem Prozeß zu leisten. Auf den Auftrag der österreichischen Bischofskonferenz hin wurde 1988 ein Beratungskomitee aus Fachleuten gebildet, die Kenntnis des Islam und Erfahrungen im Umgang mit Muslimen haben. In der Folge davon wurden in jeder österreichischen Diözese „Kontaktkomitees" eingerichtet, die sich um den Aufbau guter Beziehungen zu den Muslimen bemühen sollten. Das Anliegen ist, zum einen gediegene Information über den Islam als Religion und Lebensform zu vermitteln und zum anderen persönliche und berufliche Kontakte zwischen Christen und Muslimen auf allen Ebenen zu fördern. Nachdem bereits 1989 und 1990 „Gesamtösterreichische Tagungen" stattgefunden hatten, richtete die Österreichische Bischofskonferenz in ihrem Sekretariat eine „Kontaktstelle für Weltreligionen" (KWR) ein. Damit gab sie den laufenden Bemühungen eine institutionelle Form, wie sie in anderen Ländern in ähnlicher Weise bereits bestand. Zugleich wurde der Auftrag zur innerkirchlichen Bildungsarbeit und zum qualifizierten Gespräch nach außen auf die übrigen Weltreligionen ausgeweitet. Seither hat die „Kontaktstelle" versucht, breit angelegte Informationsarbeit zu leisten (Kurse für Priesteramtskandidaten, Pastoralassistenten, Lehrer, Bildungshäuser, Pfarren). Zugleich wurde ein interreligiöses Dialogprogramm sowohl zwischen Christen und Muslimen als auch zwischen Vertretern aller Weltreligionen gemeinsam unternommen. Besondere Erwähnung verdient das Europatreffen der World Conference of Religion and Peace (WCRP), das 1991 stattfand.

Die bisher gemachten Erfahrungen mit dem Dialog sind ermutigend. Bereits der gegenseitige Umgang miteinander hilft, Vorurteile abzubauen und die Werte des anderen zu entdecken. Um ein fruchtbares Gespräch führen zu können, müssen allerdings einige „Spielregeln" eingehalten werden: die Treffen sollten regelmäßig abgehalten und die Themen dafür gemeinsam vorbereitet werden; zudem wäre es zielführend, den Gesprächskreis paritätisch zusammenzusetzen. Günstig ist es, Themen aus dem weiteren Umfeld der Religion zu wählen (Kultur, Kunst, Spiritualität, soziale Fragen etc.). Die selbstverständliche Voraussetzung bildet die Achtung vor der Überzeugung des anderen, wozu bei allen die Fähigkeit kommen sollte, die eigene Glaubensbotschaft im Blick auf den Gesprächspartner darzustellen.

Neben den angeführten Tätigkeiten wird in der „Kontaktstelle" gegenwärtig ein Dokumentations- und Informationszentrum zum Thema Weltreligionen errichtet. Schwerpunkt ist allerdings der Islam. Die Dokumentation soll in Zukunft Studenten und anderen am Thema Interessierten die Möglichkeit zu einer fundierten Erstinformation bieten.

Es gibt gegenwärtig aus verschiedenen Gründen ein großes Interesse der Gläubigen an den Weltreligionen. Zum einen führt dazu die Begegnung mit Angehörigen verschiedener Religionen im eigenen Umkreis, zum anderen die größeren Rei-

semöglichkeiten, wie sie früher in dieser Form nicht bestanden. Um dieses Interesse für eine Vertiefung des Glaubenslebens fruchtbar zu machen, bedarf es – auch um Synkretismen vorzubeugen – einer soliden Bildungsarbeit auf lange Sicht.
Für die Zukunft zeichnen sich vor allem vier konkrete Aufgabenfelder ab, die hier aber nur kurz skizziert werden sollen:

1. Sozial-caritativer Bereich:

Die Tatsache, daß in einigen Teilen Österreichs der Anteil der Muslime an der Gesamtbevölkerung sehr groß ist, kann zu massiven Spannungen führen. Es ist daher dringend notwendig, Kurse und Handreichungen anzubieten, die beispielsweise dem Pflegepersonal in Spitälern den Umgang mit Muslimen erleichtern und die Bildung von Vorurteilen verhindern können. Gerade in einer Zeit, in der der Religionsunterricht nicht mehr allgemein besucht werden muß und so die Information über andere Religionen oft wegfällt, wären Information und Ausbildung in diesem Bereich österreichweit ein wichtiges Desiderat. Dasselbe gilt natürlich auch für den Schulbereich, wo es im Umgang mit Muslimen immer wieder Schwierigkeiten gibt (Essen in Tagesschulen und -kindergärten).

2. Pastoraler Bereich:

Oft wird die Kirchengemeinde bei Problemen mit Muslimen konsultiert. Umgekehrt ist sie der Ort, wo unmittelbare Begegnung stattfindet, geschehe dies nun auf persönlicher Ebene zwischen Gemeindemitgliedern und Muslimen oder dadurch, daß man den Muslimen Räume für bestimmte Anlässe überläßt. In solchen Situationen wäre es hilfreich, wenn es in den betroffenen Pfarreien mindestens ein Gemeindemitglied gäbe, das qualifiziert wäre, die Beziehungen der Gemeinde zu den muslimischen Nachbarn zu gestalten und mit anfallenden Problemen umzugehen. Die Ausbildung solcher Kontaktpersonen in den Gemeinden ist eine wichtige Aufgabe.

3. Bildung:

Die Kenntnis anderer Religionen ist ein wichtiges Element im Stoffplan des Religionsunterrichtes. Ebenso wichtig ist aber auch die Erwachsenenbildung als Möglichkeit, Grundwissen und Verständnis zu vermitteln. Das Bildungsangebot muß für diese Zwecke ausgebaut werden.

4. Akademische Ebene:

Der Islam stellt eine ernstzunehmende Herausforderung an das Christentum dar, und zwar sowohl praktisch, als auch theologisch. Immerhin versteht er sich als die definitive Offenbarung des Gottes Abrahams und des Gottes Jesu. Beide Herausforderungen, sowohl die praktische, als auch die theologische, müssen systematisch bedacht werden. Dies ist die Aufgabe, mit der sich die Universitäten konfrontiert sehen. Ebenso steigt mit der muslimischen Bevölkerung auch der Bedarf an qualifizierten Theologen, die die akademische Reflexion wiederum im Dialog des Lebens (vgl. die Konzilskonstitution Dei Verbum 42) fruchtbar zu machen verstehen.
Neben all diesen Aufgaben, die die Kirche Österreichs zu lösen hat, bleibt es vorrangig, persönliche Begegnungen und Beziehungen zu ermöglichen. Ein Beispiel dafür wäre das Projekt der Lernhilfe in Vorarlberg: Österreichische Mütter haben sich ehrenamtlich dazu bereit erklärt, Lernhilfe für Gastarbeiterkinder zu leisten und sind so in Kontakt mit diesen Kindern und ihren Familien gekommen. Ein anderes Beispiel gegenwärtiger Begegnungen ist die österreichische Gruppe der WCRP (World Conference of Religion and Peace),

in der Mitglieder der verschiedenen in Österreich anwesenden Religionsgemeinschaften das Gespräch und ein gegenseitiges Sichverstehen suchen.
Daß es sehr lange dauern wird, bis sich Christen und Muslime einmal ohne Vorurteile und bewußte, bzw. unbewußte Ängste gegenübersitzen können, darf die Kirche Österreichs nicht davon abhalten, dieses notwendige Gespräch immer wieder zu suchen.

Literaturhinweise:

M. S. Abdullah/A. Th. Khoury, Mohammed für Christen, Freiburg 1984
K. Barwig/K. Ph. Seif, Muslime unter uns, München 1983
M. Borrman, Wege zum christlich-islamischen Dialog, Frankfurt 1985
A. Bsteh, Christentum – Islam. Beiträge zur Religionstheologie, Mödling 1978
M. Fitzgerald/A. Th. Khoury/W. Wanzura, Einführung in die Grundlagen des Islam, Graz 1981
L. Hageman, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung, Altenberge 1983
A. Th. Khoury, Der Islam, Freiburg 1988
Ders., Begegnung mit dem Islam, [3]Freiburg 1986
Ders., Der Koran, Gütersloh 1987
Ders./L. Hagemann, Islam-Lexikon. Geschichte Ideen Gestalten, 3 Bde., Freiburg 1991
H. Küng/W. van Ess, Der Islam, Gütersloh 1987
R. Paret, Mohammed und der Koran, [6]Stuttgart 1985
A. Schimmel (Hg.), Der Islam III. Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit (Die Religionen der Menschheit, Bd. 25,3), Stuttgart 1990
Dies., Der Islam. Eine Einführung, Stuttgart 1990
Dies., Was jeder vom Islam wissen muß, Gütersloh 1990
M. Watt/Alford Welch, Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben (Die Religionen der Menschheit ,Bd. 25,1), Stuttgart 1980
Ders./M. Marmura, Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte (Die Religionen der Menschheit, Bd. 25,2), Stuttgart 1985
H. Zirker, Christentum und Islam – Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf 1989

BENZIGER

„Niemals, wenn ein Theologe verurteilt wird, wird nur ein Theologe verurteilt. Ausgestoßen aus der Kirche werden stets Ideen, die der Macht gefährlich werden können."
Eugen Drewermann

Eugen Drewermann lehrt uns, die Bibel mit neuen Augen zu sehen. Der vorliegende Leitfaden zeigt, wo die Theologie bislang versagte, was Eugen Drewermann ändern möchte und was wir aus dem Streit um die Bibel lernen können.

Cesare Marcheselli-Casale
Von Drewermann lernen
312 Seiten. Gebunden
DM/sFr. 39,80



BARBARA HUBER

Kirchengemeinden und ihre muslimischen Nachbarn

Institutionalisierter Dialog findet in den Gremien der Kirche etwa auf der Ebene des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog und in manchen Diözesanräten statt. Wissenschaftlicher Austausch christlicher und muslimischer Theologen hat seinen Ort in Expertenkonferenzen und spezialisierten Zeitschriften.[1] Aber der „Dialog des Lebens" ereignet sich in der Kirchengemeinde. Diese drei Ebenen christlich-islamischer Begegnung überschneiden sich nur selten. Anregungen und Erkenntnisse dringen nur vereinzelt durch die Trennscheiben, Ermutigung „von oben" und Anstöße „von unten" beschränken sich auf Einzelfälle. Doch die Kirchengemeinde, die mit ihrer islamischen Nachbargemeinde gemeinsame Schritte auf der „Haǧǧ" zu Gott unternehmen will, braucht Hilfe. In diesem Sinne versteht sich die folgende Zusammenstellung von Erfahrungsberichten gelebter Begegnung mit Muslimen.

1. Die Einstellung zum muslimischen Nachbarn überprüfen

Vorurteilsfreie Begegnung mit Muslimen voraussetzen oder gar postulieren zu wollen, hat sich als realitätsfern und illusorisch erwiesen. Europäische Christen erfahren Muslime als Angehörige einer anderen Nation, einer anderen Sprachgruppe, einer anderen Kulturgemeinschaft, einer anderen sozialen Schicht und schließlich auch einer anderen Religion. Die Kraft noch so viel christlicher Nächstenliebe kann diese Barrieren nicht einfach überspringen; sie wird sie geduldig abtragen müssen.

Abgesehen nun von den politischen, gesetzlichen, sozialen und psychologischen Hemmschwellen im interreligiösen Gespräch, unterscheidet auch die „Dialogtheologie" Haltungen, die Christen – mehr oder weniger bewußt – den Muslimen gegenüber einnehmen. Es kann hilfreich sein, sich die verschiedenen Möglichkeiten der Einstellungen zum Islam zu vergegenwärtigen, um Konfliktpotential zu reduzieren.

Die exklusivistische Einstellung, nur in der katholischen Kirche gebe es Heil und sei Sündenvergebung zu erwarten, wird noch heute vertreten. Sie zeigt sich in dreifacher Ausprägung. Die Haltung der Isolation sieht die eigene Religionsgemeinschaft im Licht, die fremde im Schatten. Die Haltung der Feindschaft beurteilt den anderen quasi als Antichrist, und die Haltung des Wettbewerbs glaubt die Fülle der Wahrheit in der eigenen Religion erreicht zu haben. Keine dieser drei Haltungen wird einen fruchtbaren Austausch oder eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit Angehörigen einer anderen Religion gelingen lassen.

Die inklusivistische Haltung ist schwer zu identifizieren und noch schwerer zu beurteilen. Negativ wird sie gerne als Ideologie des „frommen Agnostizismus" apostrophiert; Hans Küng hat sie als Pseudo-Lösung kritisiert. Sie läßt sich am besten aus der Unsicherheit auf dem Markt des religiösen Pluralismus in der Partnerschaft vor dem einen Gott erklären. Ernstzunehmende Theologen wie Heinz Robert Schlette, der den universa-

[1] Vgl. die Aufsätze in *W. Jenkinson/H. O'Sullivan (Hg.)*, Trends in Mission toward the 3rd millenium: Essays in Celebration of Twenty Five Years of SEDOS, New York 1991.

len Heilswillen Gottes der Einzigkeit der Offenbarung in Christus gegenüberstellt, und Karl Rahner, der das Schlagwort vom „anonymen Christen" geprägt hat, müssen sich von Muslimen die Kritik gefallen lassen, sie würden die Nicht-Christen vereinnahmen, mit ihnen einen Werte-Handel treiben und sie nur zur Konversion vorbereiten wollen.

Die pluralistische Haltung macht sich in ihrer Umsetzung in die Praxis schnell des Synkretismus verdächtig. Einer ihrer Vertreter, W. E. Hocking, geht davon aus, daß das Christentum idealerweise die Vorwegnahme des Wesens aller Religionen darstellt und somit potentiell all das enthält, was die anderen Religionen zusammen enthalten.

Meines Wissens wurde eine Theorie zu einer wirklich dialogischen Haltung, die sich auf die Beziehung mit dem Andersgläubigen einläßt, zwar oft postuliert, jedoch bislang nicht entwickelt[1a]. Diese Einstellung aber ist in der Begegnung der Gemeindemitglieder von Moscheegemeinde und Kirchengemeinde gefordert.

2. Kirchengemeinde auf die Begegnung vorbereiten

Dialog und Begegnung sind im allgemeinen nicht von intellektueller, sondern von interpersonaler Art. Deshalb wollen die Menschen, die einander begegnen, darauf vorbereitet sein. Dazu gehört auch die intellektuelle Vorbereitung, aber sie kann nicht alles sein. Informationen über den Islam, seine Geschichte, Kultur und gegenwärtige politische Situation zu geben, ist heutzutage fast schon überall im Programm der Bildungseinrichtungen für Erwachsene selbstverständlich. Meist fehlt aber dann die anschließende Reflexion über den eigenen Glauben, der sich von der Lehre und der gläubigen Haltung des Muslim wenn schon nicht angegriffen, so doch auf jeden Fall herausgefordert sieht. Muslime im Gespräch mit Christen vermissen denn auch zuweilen das standfeste Glaubenszeugnis, sogar von seiten der Priester und der pastoralen Mitarbeiter/innen. Tatsächlich ist die beste Antwort auf die Herausforderung des Islam das Beispiel christlichen Lebens, durchdrungen vom Glauben an Jesus Christus.[2]

Christliches Leben kann nicht nur freundliches Nebeneinander heißen, sondern muß sich im Einsatz für die Belange des Nachbarn ausdrücken. Gerade im Umgang mit Muslimen, denen zum Teil die Erfahrung mit den Kolonialmächten noch in leidvoller Erinnerung ist, darf sich dieses Engagement aber nicht als Bevormundung ausdrücken. Christen brauchen keine Anwaltsfunktion auszuüben, sie brauchen nur ein wenig Solidarität zu praktizieren. Wenige Hinweise mögen zur Illustration des Unterschiedes genügen. Muslime, die in Europa oft einen sozial niedrigeren Status einnehmen als ihre christlichen Gesprächspartner, werden erstaunt sein, wenn sie in der Begegnung mit europäischen Christen den Reichtum ihrer eigenen Kultur und Religion wiederentdecken. Sie werden dankbar sein, wenn das, was in den Augen Europas als Rückständigkeit, das, was als Faulheit und das, was als Aberglaube gilt, geduldig unbewertet bleibt, ohne den Beistand in der Modifikation entsprechend der Sachzwänge vermissen zu lassen.[3] In kon-

[1a] Vgl. jedoch *A. Bsteh* (Hg.), Dialog aus der Mitte christlichen Glaubens, St. Gabriel 1987.

[2] Vgl. *K. Médard*, Les orientations pastorales de l'épiscopat africain devant l'Islam en Afrique sub saharienne. In: Congresso del Ventenario dal Concilio Vaticano II, Portare Cristo all'Uomo. (Studia Urbania 22) Roma 1985, Vol 1, 193–200.

[3] Vgl. *B. Tudtud*, Dialogue of Life and Faith: Selected Writings of Bishop Bienvido Tudtud, Quezon City 1988, 42ff.

kreten Fällen werden Mulime immer wieder Hilfe erbitten.
Das kann von der Bitte um Überlassung des Gemeindesaales für die Feier einer Hochzeit bis zur Asylsuche im Kirchenraum reichen. Die Entscheidung, ob die Bitte gewährt werden kann, wird von der Situation der Kirchen- und der Moscheegemeinde abhängig sein müssen.

3. Die Fragen der Muslime aufgreifen

Sobald Christen und Muslime soweit in Kontakt miteinander gekommen sind, daß sie sich ungezwungen auch über religiöse Angelegenheiten unterhalten können, stellen Muslime Fragen, auf die es nur recht und billig ist, sich vorzubereiten und sie in der pfarrlichen Erwachsenenbildung aufzugreifen. Die folgenden Fragestellungen auch zum Thema eines christlich-islamischen Gesprächsabends zu machen, kann allerdings erst für eine Phase, in der Vertrauen und Offenheit bereits gewachsen sind, empfohlen werden[4].
Das Prophetentum Muhammads, das Christen nicht anerkennen können, drängt sich als erste Frage auf. Besonders deshalb ist es für Muslime so drängend, da sie, gemäß dem Koran, Jesus als Propheten verehren und damit annehmen, den Christen schon entgegengekommen zu sein. Natürlich leugnet der Koran die Gottessohnschaft Jesu und provoziert damit die Frage von seiten der Muslime, wie Gottes Einheit und Dreifaltigkeit miteinander zu vereinbaren seien. In diesen Fragenkomplex gehören auch die Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Tod am Kreuz, die Schmach für den Erwählten Gottes. Noch in den dogmatischen Bereich fallen die Fragen nach Erbschuld und Erlösung. Die Stellvertreterfunktion Jesu ist Muslimen so unverständlich wie die Mittlerrolle des Priesters. Im Zusammenhang mit dessen Lebensweise tritt die Frage nach den evangelischen Räten, Zölibat, Armut und Gehorsam auf, was Muslime nicht als Ideale, sondern als widernatürliches Verhalten ansehen.[5]
Die Aufzählung dieses typischen Fragenkatalogs soll nicht dazu auffordern, fertige Antworten vorzubereiten, oder gar die Gemeinde unter Druck setzen, Lösungen zu finden. Auch der Hinweis auf den Geheimnischarakter christologischer Aussagen, die nur im gläubigen Vertrauen auf die Offenbarung in Christus verstanden werden können, kann schon genügen. Was die evangelischen Räte anbelangt, wird vor allem das selbstverständliche Leben nach diesen Idealen, ohne Harm, Verzichts- und Opferhaltung eine Antwort sein können. So formt sich das tägliche Kreuz zum Zeichen des Glaubens und der Hoffnung für Christen und Muslime.

4. Begegnungsmöglichkeiten mit Muslimen nutzen

Begegnungsmöglichkeiten mit Muslimen ergeben sich im alltäglichen Leben genügend. Hier sollen nur jene eingehender betrachtet werden, die als pastorale Handlungsfelder die Kirchengemeinde als solche betreffen.
Sowohl kirchliche als auch islamische Feste können immer wieder ein Anlaß sein, auch die Andersgläubigen einzuladen und die Festfreude miteinander zu teilen. Dies braucht nicht oberflächlich zu bleiben. Auch inhaltliche Aspekte der religiösen Feiern sind mitteilbar. Ein Erntedank-Fest z. B. hat auch für Muslime seinen Sinn. Der Glaube an den Schöpfer-Gott drückt sich im Koran im Schöpfungshymnus der Sure 16,65–69 in

4 Vgl. *R. Caspar*, Trying to answer questions, (Series „Studi arabo-islamici del PISAJ 3), Roma 1989.
5 Vgl. *T. Michel*, The Vows of Religious Life in an Islamic Context, in: Salaam 8 (1987) 4, 160–176.

einer Weise aus, wie er auch von Christen bekannt werden kann. Ein anderer, den beiden Religionen wichtiger Text ist die Josefsgeschichte (Sure 12), die zum Erntedank-Fest passen würde.[6] Besonders Kindergärten machen Experimente und gute Erfahrungen mit christlichen Festen, die nicht die christologischen Mysterien feiern, sondern allgemein menschliche Anliegen und Bedürfnisse in Symbole kleiden und vor Gott legen, oder allgemeine Werte und moralisches Verhalten in Personen veranschaulichen. Die Erzieherinnen versuchen, die existentiellen Inhalte der Feste aus dem christlichen Gewand zu schälen und auch die muslimischen Kinder in die Feier miteinzubeziehen.[7]

Die Spiritualität islamischer Feste bleibt Christen weitgehend verschlossen. Die buchstabengetreue Erfüllung der Riten erscheint Christen als äußerliche Geste. Nur im Zusammenleben mit Muslimen, wie es in Studentenheimen und Wohngemeinschaften möglich ist, werden sie die tiefe religiöse Einstellung des Muslims erfahren können. Die Berichte eines Muslims, der in einer Fokolar-Wohngemeinschaft mitlebte, und eines katholischen Arbeiters, der im Wohnheim mit seinem muslimischen Kollegen den Ramadan mitfastete, sind beeindruckende Zeugnisse in der Dokumentation des gelebten Dialogs.[8] Darum unabhängig könnte sich eine muslimisch-christliche Gruppe in der Gemeinde zusammenfinden, um z. B. nach einer gemeinsamen Fastenübung das Fastenbrechenessen im Ramadan (mit Koranrezitation und Meditation) gemeinsam einzunehmen. Der Austausch über die unterschiedliche Sinngebung, auch die unterschiedlichen Fastenvorschriften, kann eine spirituelle Bereicherung darstellen.

In den Schulen sitzen muslimische, christliche und agnostische Schüler auf den gleichen Bänken. Im Religionsunterricht aber werden sie voneinander getrennt und religiös orientierte Wochenenden oder Schulentlaßtage bleiben den Christen vorbehalten. Die Gemeindeleiter der christlichen und der islamischen Gemeinde, die zum Religionsunterricht in die Schulen kommen, hätten z. B. die Möglichkeit, Themen, die in beiden Religionen angeschnitten werden, Personen aus der biblischen Geschichte oder die Eigenschaften des einen Gottes u. a. gemeinsam zu behandeln. Fächerübergreifend ist an den Ethik-, Philosophie-, Gemeinschaftskunde- oder Deutschunterricht zu denken, wo Werte, ideologische Strömungen, das Verhältnis von Religion und Politik oder literarische Zeugnisse der christlich-islamischen Geschichte gerade auf dem aktuellen Hintergrund einen neuen Stellenwert einnehmen.

Es liegen bereits Erfahrungsberichte über thematische Wochenenden von christlichen und muslimischen Schülern zu religiösen Themen aus islamischen Ländern vor. Den m. W. frühestens auswertbaren Versuch über längere Zeit startete 1960[9] eine katholische Schule in Kairo. Auf Wunsch der muslimischen Schüler bot die Schulleitung in Zusammenarbeit mit den musilimischen Lehrern für die Abschlußklasse ein religiöses Wochenende an. Beim ersten Mal nahmen von 46 Schülern 41 daran teil, davon sechs Muslime und drei Juden. Während der zwei Tage wechselten Vorträge, Gebet und Schweigen mit-

---

6 Vgl. zur Interpretation: *B. Huber*, JOSEPH: derselbe Name – ähnliche Geschichten – unterschiedliche Erzählzusammenhänge, in: CIBEDO 2 (1988) 1, 11–23.

7 Vgl. weitere Anregungen: *B. Huber*, Mein Freund betet zu Allah, in: Lebendige Seelsorge 40 (1989) 360 5, 380–383.

8 Vgl. *M. Lafon*, Prière et Fêtes Musulmans: Suggestions aux Chrétiens, Paris 1982, 54–57.

9 *M. Lafon*, Une retraite de fin d'études commune entre chrétiens, juifs et musulmans. In: Comprendre, bleu, (1961) 26.

einander ab. Schon in der Einführung hatte der begleitende Dominikaner vor der Gefahr der Mißachtung der anderen religiösen Tradition gewarnt, ebenso wie vor einer falschen Toleranz, der alles gleichgültig ist. Für seine Vorträge bzw. Predigten hatte er vier Episoden aus dem Leben Abrahams ausgewählt, die den drei Religionen zumindest im Handlungsablauf gemeinsam sind. Das Gebet erfolgte in zwei Arten. Abwechselnd wurden Psalmen rezitiert, die auch den Muslimen als dem Propheten David geoffenbarte Schrift wertvoll sind, und auch freie Gebete, die eine kleine Vorbereitungsgruppe jeweils vorlegte. Den Lernerfolg formulierten die Schüler so, daß sie gelernt hätten, miteinander und füreinander zum Lobe Gottes zu beten.

In ihrer Auswertung gaben die Organisatoren des besagten Wochenendes folgende Ratschläge für jene, die ein ähnliches Experiment wagen wollen: Die Atmosphäre müsse gut und schon lange gewachsen sein, bevor man in den religiösen Dialog miteinander treten könne. Die gemeinsame Aktion müsse von allen gewünscht werden und dürfe nicht aufgezwungen sein. Die muslimischen Lehrer müßten an allen Aktivitäten beteiligt werden. Jede Gruppe müsse auch ihre eigenen Treffen haben können, besonders um die religiösen Pflichten, wie rituelles Gebet, Waschungen und Sonntagsgottesdienst, erfüllen zu können. Die Sprache und die Ausdrucksweise (langue/language) müßten aufeinander abgestimmt werden. Es müsse ein ausreichend persönliches Vertrauen ebenso wie hinreichende religionswissenschaftliche Sachkenntnis vorhanden sein. Ohne Einverständnis der Eltern solle kein Schüler an einem solchen Wochenende teilnehmen.

Die geschilderte Erfahrung ist auf andere Jugendgruppen übertragbar, ob sie nun z. B. der Kolpingjugend, der Arbeitnehmerbewegung oder den Pfadfindern angehören, die schon lange mit den muslimischen Pfadfindern aus islamischen Ländern und neuerdings auch mit den in Europa organisierten Gruppen zusammen Ferienlager gestalten.

Obwohl häufig als der Ort tiefster christlich-islamischer Begegnung bezeichnet, wird die religionsverschiedene Ehe in der Pastoral meist stiefmütterlich behandelt. Die rechtlichen Bestimmungen katholischerseits sind in den Kanones 1124–1129 nachzulesen. Leider wissen nur wenige Paare, daß sie über ihren Pfarrer beim zuständigen Bischof um Dispens von der Formpflicht bitten können und dann trotz der Religionsverschiedenheit der Partner (c. 1086) kirchenrechtlich gültig heiraten und den kirchlichen Segen über ihre Verbindung sprechen lassen können. Allein diese Information erleichterte den Brautpaaren den Weg zum Pfarrhaus.

Die Rechtslage islamischerseits hängt von den gesetzlichen Bestimmungen des Herkunftslandes des muslimischen Partners ab. Im allgemeinen duldet aber das klassische islamische Recht keine Ehe zwischen einem Christen und einer Muslima. Es verlangt die Konversion zum Islam. Dagegen steht der Ehe zwischen einer Christin und einem Muslim kein rechtliches Hindernis im Wege. Auch die soziale Akzeptanz in der islamischen Gemeinde liegt im zweiten Fall[10] höher. Umgekehrt hat aber die Europäerin sozial „mehr zu verlieren" als der Europäer, wenn sie eine eheliche Verbindung mit einem muslimischen ausländischen Partner eingehen. Diese Schwierigkeiten dürfen auch in der pastoralen Begleitung nicht übersehen werden. Falls überhaupt eine pastorale Begleitung gewünscht wird und schließlich auch er-

[10] Entsprechend der soziologischen Untersuchung: *J. Streiff-Fenart*, Les jeunes immigrées et le mariage mixte, in: Se Comprendre 34 (1989) 2.

folgt, warnen die Seelsorger meist davor, die Unterschiede in Kultur, Mentalität und Religion zu unterschätzen. Vor allem die religiöse Erziehung der Kinder erachten sie als Quelle von Spannungen. Offen als inakzeptabel für den christlichen Partner sollten zwei Punkte im Protokoll des Brautgesprächs festgehalten werden[11]: die – wenn auch weitgehend theoretische – Möglichkeit des Muslims zur Polygamie und die Konzeption von Ehe als unter bestimmten Konditionen auflösbarer Vertrag.

Nach der Eheschließung, die auch innerhalb der Gemeinde mit einer Andacht gefeiert werden kann, sollte das Paar Anschluß an einen Familienkreis bekommen. In Großstädten haben sich derartige Kreise religionsverschiedener Partner konstituiert. In kleineren Gemeinden scheint es aber noch wichtiger, daß die junge Familie Unterstützung bei den in allen Ehen auftauchenden Problemen findet, in ihren spezifischen Fragen Hilfe erhält und Solidarität erfährt.

Katholische und evangelische Frauen, die mit ihrem Ehepartner in islamische Länder gezogen sind, erhalten meist vom zuständigen Auslandspfarrer Hausbesuche. Aus Erfahrung wissen wir, wie behutsam diese Kontakte zu unterhalten sind. Ohne Einverständnis des Ehemannes und das Wohlwollen der Großfamilie, die Kontrolle ausübt, ist es unschicklich und schadet dem Ruf der Frau und dem ihres Mannes ungeheuer, wenn sie einen männlichen Seelsorger empfängt. Eine Ordensschwester oder die Gemeindeassistentin dagegen sind fast immer willkommen. Aber auch sie machen sich der negativen Beeinflussung im Sinne der arabisch-türkischen Familienkonzeption und der Integration in die islamische Gesellschaft verdächtig. Ähnliche Bedenken muß auch der Seelsorger, die Seelsorgerin im europäischen Umfeld kennen und außerdem der Minderheitensituation des muslimischen Partners Rechnung tragen. Deshalb scheint es empfehlenswert, Gespräche, die auch kirchliche Verwaltungsakte betreffen, wie z. B. ein Taufvorbereitungsgespräch, in das Pfarrhaus zu verlegen.

Die bereits erwähnte Segnung des Eheversprechens religionsverschiedener Partner oder die Taufe eines Kindes, dessen Eltern in einer religionsverschiedenen Ehe leben, erfordern gottesdienstliche Feiern von Christen und Muslimen. Dabei stellt sich die Frage, inwieweit Angehörige der beiden Religionen gemeinsam beten können. Noch schärfer gefragt, inwiefern meinen Christen und Muslime denselben „gleichen Gott", an den sie sich im Gebet wenden? Fraglos ist der, der die Anrede „Gott" verdient, nur einer. Ebenso einsichtig ist schon für den, der nur die Gesten des Gebetes auf ihre innere Haltung hin beobachtet, daß sich Christen und Muslime in einer anderen Beziehung zu diesem einen Gott sehen. Gebet ist Beziehung zu Gott. Wie also, noch einmal, können Christen und Muslime zusammen beten?

Das mittlerweile klassische Beispiel in der katholischen Kirche für das interreligiöse Gebet stellt das Gebet für den Weltfrieden in Assisi dar, das auf Initiative von Papst Johannes Paul II. zustandekam. Der Weltfriede war ein gemeinsames Gebetsanliegen aller Religionsvertreter. Die Gebetsfeiern selbst jedoch wurden unabhängig voneinander in jeder Religionsgemeinschaft separat abgehalten. Erst in der Schlußfeier hörten alle gemeinsam das Zeugnis jedes Vertreters, das sich, zwar vor Gott, doch an die Gemeinschaft richtete.

[11] Vgl. *A. Salama*, Les mariages entre chrétiens et musulmans: Approches pastorales, in: Bulletin (PCID) (1989)70.

Aus diesem Beispiel und anderen Erfahrungsberichten zum interreligiösen Gebet lassen sich einige Merkmale und Empfehlungen ablesen. Die Gläubigen versammeln sich zum Gebet, weil sie sich darüber im klaren sind, daß jeder einzelne und die Menschheitsfamilie insgesamt vor Aufgaben stehen, deren Bewältigung nicht mehr in ihrer Macht, sondern in Gottes Hand liegen. Das Vertrauen der Kinder Gottes und die Unterwerfung der Diener Gottes, Christen und Muslime, bilden, so verstanden, eine gemeinsame Basis für das Gebet. Darauf aufbauend macht es das ehrliche Gebet möglich, sich der Aufgaben im Dienst an der Gemeinschaft bewußt zu werden und die Gemeindemitglieder zur Zusammenarbeit zu motivieren. Somit wandelt sich eine „Kundgebung" in ein Medium authentischen Zeugnisses von Glaube und Tat mit der Hilfe Gottes zum Dienst am Menschen.

Die Vorbereitung eines interreligiösen Gebetes bedarf der Geduld. Die Gläubigen der beiden Gemeinden müssen sich nicht nur gegenseitig verständigen, sondern sie müssen auch einander verstehen. Eine Möglichkeit dazu kann sich bei anderen profanen Anlässen ergeben haben. Sie kann eine religiöse Ausrichtung bekommen haben, wenn zu kirchlichen oder islamischen Festen gegenseitig eingeladen wurde. Es kann dem Gebet auch gemeinsames Bibelstudium vorausgegangen sein, unter der Leitfrage, wie der Muslim den ihm aus dem Koran bekannten Text nun im Bericht der Bibel versteht. Bei der Gestaltung der Gebetsfeier selbst können Fehler vermieden werden, wenn man sich nicht nur an die katholische Vorgangsweise im Ablauf der Riten hält, sondern auch die islamische Tradition miteinbezieht. Es versteht sich von selbst, daß die Gefahr besteht, dabei in Folklore oder rituellen Synkretismus zu verfallen oder einfach der Faszination des Fremden zu erliegen.

Gebet in Worten, Gesten, Symbolen und umgesetzt in gesellschaftliches Engagement kann in der großen Gemeinde gefeiert werden. Stilles Gebet, gemeinsames Schweigen vor Gott, auf Ihn hören, ist eine Gebetsform, die dem kleinen, vertrauten Kreis vorbehalten ist.[12]

5. Angst vor „Bekehrung" abbauen

Auf beiden Seiten, der christlichen und der muslimischen, besteht selbst bei wohlwollender Kontaktaufnahme die Angst, es könnte sich ein Mitglied der eigenen Gemeinschaft der anderen anschließen. Diese Befürchtung ist auf christlicher Seite nicht geringer als auf der islamischen.

Die wissenschaftliche Untersuchung von Konversionsgeschichten hat v. a. die Motivation herausgearbeitet, die pastorale Betreuung der Konvertiten aber wurde bislang nahezu ausschließlich in der gezielt missionarisch orientierten Literatur beschrieben.

Christ und Muslim können ganz ähnliche Gründe haben, sich der jeweils anderen Religionsgemeinschaft anzuschließen. Bislang sind die meisten Übertritte durch die Eheschließung mit einem andersgläubigen Partner ausschlaggebend gewesen. Einerseits kann die Rechtslage im Islam dazu zwingen, oder der soziale Druck der Familie des Partners dazu bewegen, andererseits mag sich u. U. einer der Partner um der ehelichen Harmonie wegen von seiner Religion lösen und den Glauben des Partners teilen wollen. Andere Konvertiten finden aus Enttäuschung über die eigene Gemeinschaft besseren Anschluß und mehr Geborgenheit bei der anderen Gruppe. Muslime geben als Motiv für ihre Konversion auch an, es widerstrebe ihnen

[12] Vgl. u. a. *Commitee for Relations with People of Other Faiths*, Can we pray together? Guidelines on worship in a multifaith Society, London 1983.

die Verflechtung von Religion und Politik, die das Christentum in dem Maße nicht kenne. Christen empfinden die Sicherheit der Vorschriften im Islam im Gegensatz zur ständig neu gefragten Gewissensentscheidung im idealen Christentum als Erleichterung.

In Europa begegnen die Seelsorger den Taufbewerbern oft mit Mißtrauen. Sie vermuten, ein Muslim wolle Christ werden, um sich die Abschiebung zu ersparen oder materielle Vorteile zu erreichen und weisen ihn dann ab. Für sich selbst fürchten sie, des Proselytismus bezichtigt zu werden. Tatsächlich ist es schwer geworden, seit in der interreligiösen Begegnung von Dialog die Rede ist, den Missionsauftrag mutig zu bekennen. Gerade das aber fordern nicht nur die römischen Lehrschreiben, sondern v. a. der muslimische Gesprächspartner, der sich und seine Mission ernst nimmt[13].

Eine Möglichkeit bleibt jedenfalls: Christliche Kirchengemeinde und islamische Moscheegemeinde können in ihrem gemeinsamen Engagement Zeugnis vor und in der säkularen Welt für die Tragfähigkeit des Glaubens an Gott ablegen.

[13] Eine ausführliche Studie zur Konversion in Frankreich lebender Muslime zum Christentum mit pastoralen Ratschlägen verfaßte *J.-M. Gaudeul*, Appelés par le Christ: Ils viennent de l'Islam, Paris 1991.

BONIFATIUS

Zur Glaubensvertiefung:

Bernd Jaspert (Hg.)
Leiden und Weisheit in der Mystik
294 Seiten. Kt DM 34,—
ISBN 3-87088-703-6
Anhand mystischer Texte der großen Weltreligionen, vor allem des Christentums, spüren in zehn Beiträgen bekannte Mystikforscher dem Erfahren und Verstehen von menschlichem Leid angesichts der Weisheit des Ewigen nach.





Hugo Staudinger / Carsten Peter Thiede
Das Glaubensbekenntnis
Gespräche zum CREDO
100 Seiten. Kt DM 16,80
ISBN 3-87088-712-5
Das Credo, in 10 Glaubenssätzen und in Dialogform, erklärt für Christen von heute! Im Gespräch gewinnen die geschichtlichen Hintergründe und aktuellen Bezüge Gestalt, werden Gedankengänge nachvollziehbar.

Im Buchhandel erhältlich

BONIFATIUS GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn

KARL-R. ESSMANN

Das Leben der Moslems in Familie und Schule

Der Islam erlebt weltweit einen Aufwind. In ihm finden Millionen Menschen ihr Heil, ihr Selbstverständnis und ihre Identität, auch die Moslems in Westeuropa. Verstärkt leben sie ihren Alltag nach den Normen, Regeln und Gebräuchen ihrer islamischen Tradition. Das aber vorwiegend in Ländern, in denen Religion längst nicht mehr ein Monopol auf Lebenswissen hat. Wird dadurch die Kluft zwischen den Menschen hier nicht noch tiefer? Verstärkt das nicht die Erfahrung bei vielen, die anderen sind doch ganz anders? Vermögen Religionen eine multikulturelle Gesellschaft zu tragen, zu ertragen? Der Autor ist Abteilungsleiter des Religionspädagogischen Institutes der Erzdiözese Wien.

Zur Situation

Religion ist Leben. Und es leben heute Millionen Menschen mit islamischer Religion in Westeuropa, in jenem Teil der Erde, der landläufig der christlichen Welt zugeordnet wird. Einige leben hier schon in der dritten Generation, andere sind erst vor kurzem ihren Verwandten hierher nachgezogen. Sie alle haben dabei mehr oder weniger einen kulturellen Schock mitgemacht. Viele von ihnen stehen immer noch unter Schockeinwirkung und es ist für sie kein Ende dieses Spannungszustandes in Sicht. Sie kommen oft aus einem Land, in dem sich viel von ihrer Alltagskultur, ihrem Lebenswissen und ihrem Wertempfinden auf eine Religion zurückführen läßt, die eben in Westeuropa nie beheimatet war.

Auch wenn ihr Herkunftsland nicht streng islamisch ausgerichtet ist, z. B. Bosnien-Herzegowina, Montenegro, Serbien oder die Türkei, so ist dort aber doch das Leben sehr traditionell und die Bräuche und Verhaltensweisen sind oft ausschließlich verankert in Tradition und Religion. Aber auch dort sind heute Veränderungen in einer Geschwindigkeit beobachtbar, die bis vor kurzem noch undenkbar gewesen wären. Auch dort „laufen Industrialisierung und Zivilisierung dem Mondjahr davon"[1].

Um wieviel schwieriger ist es erst für diese Menschen, die Lebensveränderungen und die gesellschaftlichen Umbrüche auch noch in einem Land mit einer anderen Religion zu erfahren.

Gilt für Christen eher die Erfahrung, Religion ist Leben, so gehört es zur Grunderfahrung eines Moslems: Alles Leben ist Religion. Beschreibungen von konkreten Lebenssituationen der Moslems können aufzeigen, in welchen Bereichen sie sich anders als Christen verhalten; einerseits auf Grund ihrer Religion, andererseits auf Grund ihrer Tradition. Nicht immer ist das Motiv eines Handelns eindeutig allein der Religion oder allein dem soziokulturellen Umfeld zuzuordnen. Oft ist ein Tun multifaktoriell bedingt, und oft weiß man gar nicht um das ursprüngliche Motiv.
Mit der Anerkennung des Islams in Österreich (1912 bzw. 1979) ist auch ein grundsätzliches Ja zu allen religiös motivierten Verhaltensweisen von Moslems

[1] *Sigrid Weiner*, Maschallah. Islam und Alltag in der Türkei, Donauwörth 1985, S. 117.

ausgedrückt worden (z. B. spezielle Eßvorschriften, Feiertage, Feste, Liturgie). Nicht genügend wurde dabei bedacht, daß die Anerkennung einer Religion auch die Akzeptanz aller gesellschaftlich-kulturell bedingten Wertvorstellungen bei bestimmten Verhaltensweisen bedeutet (z. B. spezielle Kleidervorschriften, Stellung Mann-Frau). Zu Konflikten kommt es, wenn religiös-kulturell bedingte Wertvorstellungen der Moslems diametral den hier vorherrschenden Werten entgegenstehen. Verstärkt wird diese Schwierigkeit noch durch eine gewisse Ungeklärtheit der eigentlichen Ursache einer Verhaltensweise, ob sie etwa begründet ist in einer religiösen Forderung oder einer bestimmten sozio-geographischen Tradition. Auch die vorherrschende Meinung, daß bei Moslems letztlich alles – Moral, Recht, Politik, Alltagskultur – seine Begründung im Koran hat, verstärkt diese Schwierigkeit, weil für westeuropäisches Denken diese Rolle der Religion eher überraschend kommt. Es ist aber unsachgemäß, das Verhalten einzelner Moslems „zum Maßstab für die islamische Praxis zu machen, wenn das Verhalten des Einzelnen auf individuellen Entscheidungen oder kulturellen Traditionen beruht, nicht aber aus den religiösen Quellen abgeleitet ist."[2]

Die unten angeführten szenarischen Beschreibungen von Lebenssituationen von Moslems in Familie und Schule beschränken sich auf die Verhältnisse in Österreich und eventuell in Deutschland. Sie sind nicht ohne weiteres übertragbar auf die Situationen in Skandinavien oder Frankreich. Die Hauptherkunftsländer islamischer Gastarbeiter in Österreich und Deutschland sind das ehemalige Jugoslawien und die Türkei und weniger die nordafrikanischen Länder.

1. Vom islamischen zum christlichen Umfeld: ein Kulturschock

Ganz allgemein bedeutet der Wechsel von einem vorwiegend islamisch geprägten Umfeld in ein christlich-säkularisiertes Land eine Belastung, deren Dimension am ehesten mit dem soziologischen Begriff ‚Kulturschock' bezeichnet werden kann. Für kaum jemanden ist „die Kluft zwischen den heimischen Lebensbedingungen und der hochtechnisierten, pluralistisch strukturierten Industriegesellschaft so tief."[3] Sie gehören ja hier zu den sozial schwächsten Gruppen und erfahren jede wirtschaftliche Krise als erste und am stärksten. Aber die psychisch-ganzheitliche Belastung ist oft wesentlich einschneidender als die physische Anstrengung durch den neuen Beruf und dessen geringes soziales Ansehen. Um nicht permanent diesen psychischen Belastungssituationen ausgesetzt zu sein, nämlich ein kulturell und religiös anderes Umfeld, schließen sie sich im Wohn- und Freizeitbereich eher zusammen. So kommt es in allen Gegenden mit hohem islamischen Bevölkerungsanteil zu eher einheitlichen Wohn- und Lebenskolonien. Hier weicht für einige Zeit die ständige Erfahrung „fremd" zu sein, und es wird für kurze Zeit eine Regeneration der Gesamtbefindlichkeit ermöglicht. Erschwert wird dieser Erholungsprozeß aber durch ein grundsätzliches Defizit, auf solche Situationen rechtzeitig aufmerksam und vorbereitet zu sein.

Alles was geschieht, geschieht eher beiläufig und aus der ständigen Überforderung durch die kulturellen Unterschiede heraus. Man erhält so nie wirklich eine psy-

[2] *Abdoldjovad Falaturi (Hg.)/Udo Tworuschka*, Der Islam im Unterricht. Beiträge zur interkulturellen Erziehung in Europa, Braunschweig 1991, S. 9.

[3] *Muhammad Salim Abdullah*, Geschichte des Islam in Deutschland. (Islam und westliche Welt, Bd. 5), Graz-Wien-Köln 1981, S. 81.

chische Stabilität, nie „Oberwasser". Man lebt wie in einem Schockzustand.

2. Die große Familie

In den Erzählungen (hadith) von Abu Dawud ist ein Spruch überliefert, den der Gesandte Gottes getan haben soll, als er gefragt wurde, wem man Dankbarkeit und Freundschaft schulde. Er sagte: „Deiner Mutter, deinem Vater, deiner Schwester, deinem Bruder, deinem Sklaven, der darauf folgt. So ist es Recht und Pflicht und Zusammenhalten der Verwandtschaftsbande."[4]

Die Familie im Islam ist somit jenes soziale Gebilde, mit dem alles beginnt, dem man alles verdankt, aus dem man alles schöpft, in das man alles investiert, für das man alles riskiert und in dem man für immer lebt. Die Familie ist Sinnerfüllung menschlichen Seins. Ihre Struktur ist über Jahrtausende gewachsen. Man wird in sie hineingeboren und übernimmt durch Nachahmung und Vorbild die einem zugedachte Rolle. Da vermögen einige Jahrzehnte Berührung mit westeuropäischer Kultur wenig bis nichts zu verändern. So hat schon der Islam die in Altarabien vorherrschende patriarchalische Gestalt der Familie beibehalten. Der Mann ist Vorstand des Haushaltes, Vorstand der ganzen Familie und er vertritt sie im öffentlichen Leben. Es wird ihm innerhalb der Familie in höchstem Maße Ansehen, Ehrerbietung und Gehorsam zuteil. Er entscheidet über Wohnort und Wohnsitz der Familie, er verwaltet das Geld und bestimmt die Ausbildung, den Beruf und die Partner der Kinder. Er trägt im höchsten und letzten auch die volle Verantwortung für seine ganze Familie.

Ganz besonders gelten sein Schutz und seine Verantwortung für die Frau und Mutter seiner Kinder. Nach dem Verständnis der Tradition besteht die vornehmste Aufgabe der Frau darin, die Partnerin des Mannes, die gute Hausfrau, die Mutter und die Erzieherin der Kinder zu sein.

Grundsätzlich ist das Familienleben geprägt von gegenseitiger Liebe, Hochachtung und Zuneigung bei immerwährender Beobachtung der genau zugeteilten Rolle. Eine Meinungsäußerung oder eine Stellungnahme über etwas, das einem nicht zusteht, belastet die Atmosphäre und stört die Stabilität.

Über die Rolle der Mutter drückt sich schon der Prophet sehr ehrfurchtsvoll aus, als er gefragt wird: „Wer hat am ehesten Recht auf gute Gesellschaft von mir?"
„Deine Mutter"
„Und wer dann?"
„Deine Mutter"
„Und wer dann?"
„Deine Mutter"
„Und wer dann?"
„Dein Vater"[5]

Bei den Kindern ist es bis heute so, daß Söhne ihre gottgewollte Vormachtstellung schon von klein auf zu spüren bekommen. Gerade der älteste Sohn wird von klein auf zum Nachfolger des Familienvaters herangezogen. Aber auch hier gilt, daß Bevorzugung und Verantwortung sehr nahe beieinanderliegen. Für die Töchter gilt, daß sie bis heute mit einem anderen Ansehen in der Familie zufrieden sein müssen; sie werden in allem und jedem auf ihre Rolle als Frau und Mutter, vor allem nach der Pubertät, vorbereitet.

Diese ‚Weltentrennung' in den Geschlechtern ist im christlichen Abendland durch eine Gleichberechtigung von Mann und Frau in allen Lebensbereichen und eine partnerschaftliche Lebensgestaltung ab-

[4] Der Koran. Übersetzung von Adel Theodor Khoury. Unter Mitwirkung von M. S. Abdullah, Gütersloh 1987, S. 530.
[5] Der Koran, ebd.

gelöst worden. Auch die christlichen Kirchen haben hier einen nicht immer schmerzlosen Prozeß durchgemacht. Bemühungen, dieses Denken im Islam zu verankern, sind peripher. Dadurch ergeben sich große innere Spannungen für Moslems in Westeuropa.

„Es ist Sonntag"

Achmed M. ist 42 Jahre alt, er ist verheiratet und hat drei Kinder. Seit elf Jahren arbeitet er bei ein- und derselben Firma in Linz. Er ist aus der Türkei und hat viele türkische Freunde in Linz. Zumindest am Sonntag Nachmittag will er sich mit ihnen treffen, er will mit ihnen beisammen sein, er will sich mit ihnen unterhalten. Aber nur mit den Freunden, nicht mit den Frauen der Freunde.
Achmeds Frau hat auch viele Freundinnen in Linz. Und auch sie will mit ihnen zumindest am Sonntag Nachmittag zusammen sein. Aber nur mit ihnen, nicht mit den Männern der Freundinnen.
Die Wohnverhältnisse keiner einzigen Familie ermöglichen es, daß Männer und Frauen sich in getrennten Räumen einer Wohnung zusammensetzen könnten. So treffen sich die Frauen bei Achmeds Frau in der Wohnung und Achmed trifft seine Freunde in einer als „Türken-Treff" bekannten städtischen Parkanlage. Wenn es regnet, weichen sie in den nahegelegenen Hauptbahnhof aus. Hier verweilt er den langen Sonntagnachmittag über und geht erst dann nach Hause, wenn er sicher sein kann, daß die Freundinnen seiner Frau seine Wohnung schon verlassen haben.
In diesem Verhalten zeigen sich die ‚Ursprünge' in mehreren Wurzeln. Zum einen in der arabischen Kultur der Männergesellschaft, zum anderen in der soziopsychischen Notwendigkeit, einen Raum der Geborgenheit, der Bekanntheit, der positiven Zuwendung zu haben; zum einen in der religiösen Forderung, daß jeder Moslem dem anderen Moslem ein Bruder, ein Freund ist, und zum anderen, auch den Frauen zu ermöglichen, ihre Lebenswelt zu bilden und auch unter sich zu sein.
Auch bei den zahllosen Verwandtenbesuchen teilt sich dann die Gesellschaft in eine Männer- und Frauengruppe. In der Regel weicht die Männergruppe ‚ins Freie' aus. Oft führt auch das zu einem überrepräsentierten Erscheinungsbild in der Öffentlichkeit und verstärkt möglicherweise ein latent vorhandenes Vorurteil gegenüber Ausländern.

„Ein Amtsweg"

Mustafa K. ist in der Herzegowina geboren und arbeitet seit drei Jahren in Salzburg. Hier lebt er mit seiner Frau und seiner 11jährigen Tochter. Er hat nie einen deutschen Sprachkurs besucht. Es gibt aber deswegen keine Schwierigkeiten an seinem Arbeitsplatz, einer chemischen Fabrik. Diese Fabrik soll aber nun aus Umweltschutzgründen an einen anderen Standort verlegt werden. Damit ist auch der Behalt der Dienstwohnung in Gefahr. Mustafa erhält eine Fülle von Formularen, u. a. auch eine Aufforderung auf das Arbeitsamt zu kommen. Alles in deutscher Sprache. Seine Tochter Aliena ist die einzige, die die Sprache gut beherrscht. Mustafa wird sie um Hilfe bitten (müssen), sie wird ihn auf verschiedene Ämter begleiten, sie wird dafür möglicherweise ein oder zwei Tage der Schule fernbleiben.
Aliena wird so ihrem Vater helfen können, für ihn eine neue Arbeit und für die ganze Familie eine neue Wohnung zu finden.
Die besseren Sprachkenntnisse seiner Tochter zwingen den Vater, sich ihrer bei der Suche nach neuer Arbeit und einer neuen Wohnung zu bedienen.
Arbeit und Wohnungsort sind zwei Lebensbereiche, deren Verantwortung im Islam dem Mann (Hausvater) zugeordnet werden, eventuell noch dem ältesten Sohn, niemals aber einer Tochter. Die konkrete Notsituation erfordert aber für eine gute Lösung die Einbindung der Tochter.

Bei eher konservativ-traditionalistischer Grundbefindlichkeit des Vaters wird das bei ihm zu einer großen Irritation, zu Verunsicherung und erschüttertem Selbstvertrauen führen. Sein Weltbild wird ins Wanken geraten. Die Tochter wird schon sehr früh erfahren können, welche ‚Macht' sie gegenüber ihrem Vater hat. Wird sie diese Erfahrung bei ihrer weiteren Lebensgestaltung auch ausspielen? Wie wird dabei die Mutter, als die ‚Erzieherin der Tochter' reagieren? Es liegt hier eine Familiensituation vor, die schon in einem einheitlichen Kulturhorizont eine Belastung für die Stabilität der Gemeinschaft bedeutet, um wieviel schwieriger gestaltet sich dieses Problem in einem multikulturellen Umfeld.

„Ich liebe eine Christin"

Mechmet Y. ist in Deutschland geboren. Am Telefon und an seinem Schriftbild würde man nicht erkennen, daß er Türke ist. Seine Eltern kommen aus dem östlichen Teil Anatoliens. Er genoß eine strenge, aber trotzdem verhältnismäßig liberale Erziehung. Es wurden ihm auch keinerlei religiöse Anschauungen aufgezwungen. Sein bester Freund ist Martin, ein Deutscher. Bei ihm beobachtet er, wie Martins Eltern eher wenig in das Leben ihres 19jährigen Sohnes eingreifen, wie Martin mit deutschen Mädchen zusammen sein darf und sie auch nach Hause mitnehmen kann. Für Mechmet ist so ein Verhalten undenkbar, es würde zu Hause zu einer Konfrontation, zu Streit und zu Aggressionen führen. Seine Eltern hätten vielleicht nichts gegen eine lockere Gelegenheitsbeziehung mit einer deutschen Christin, aber heiraten muß Mechmet eine Türkin, am besten eine, die die Eltern ausgesucht haben. Wie soll Mechmet sich in solch einer Situation verhalten? Soll er seinem eigenen Wunsch, seiner eigenen Vorstellung nachgeben und dabei seinen Eltern bis zu ihrem Tode einen unsagbaren Schmerz zufügen? Einen Schmerz, der einem von Kindheit an bewußt gemacht wurde und der einem zeitlebens ein schlechtes Gewissen macht? Mechmet empfindet die Liebe seiner Eltern warm und zugleich grausam. Soll er diesen offenen Konflikt wagen, mit Eltern, die ihn über alles lieben? In solchen Situationen haßt Mechmet sich und ‚die ganze Welt'. Seine Gedanken, geprägt von der Lebenswelt Deutschlands, sind diametral zu seinem Gefühl, das auch das Erbe der Kultur der anatolischen Hochebene beinhaltet. Diese ewige Zerrissenheit lähmt seinen Geist, in solchen Augenblicken wünscht sich Mechmet manchmal, „daß er nicht geboren wäre".[6]

In diesem Beispiel spiegelt sich das ganze Dilemma islamischer Jugendlicher wider und zwar auch dann, wenn sie gar nicht nach so festen religiösen Grundzügen erzogen worden sind. Islamische Eltern meinen eher, christliche Eltern legten mehr Wert auf die persönliche Entfaltung, auf die Individualität ihrer Kinder; sie würden weniger auf den Ruf der eigenen Familie achten und die soziale Dimension eher geringschätzen.

Auch die bisweilen allzu freizügige Zurschaustellung der Sexualität in der westlichen Gesellschaft überrascht viele islamische Eltern und bringt sie in eine eher ablehnende Haltung gegenüber der gesamten Gesellschaft. Verstärkt wird dieser Umstand noch dadurch, daß der Verlust des guten Rufes eines Mädchens (‚Jungfrau') auch die ganze Familie entehrt. Diese Anschauung hat aber ihre Ursache nicht allein im Islam, sondern sie „ist das Ergebnis übertrieben patriarchalischer Gesellschaftsstrukturen".[7]

---

[6] *Mechmet Yesilgoz*, Eine deutsche Frau darf ich nicht heiraten, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 4, 5. Januar 1991, S. 24.

[7] *Monika Tworuschka*, Sexualität im Islam, in: Sexualität (Ethik der Religionen. Bd. 1), München-Göttingen 1984, S. 139f.

Diese Ehrauffassung ist auch deshalb problematisch, weil ihr bei islamischen Eltern die Idee zugrunde liegt, Mädchen seien selbst nicht in der Lage, auf ihre sexuelle Reinheit zu achten, und sie wären ihren sexuellen Wünschen willenlos ausgeliefert. So werden recht oft auch jüngere Brüder angehalten, ‚über die sexuelle Reinheit' ihrer Schwester zu achten und jedes unpassende Verhalten sofort den Eltern zu melden. Der Islam verurteilt aber unbeherrschtes Verhalten beider Geschlechter gleichermaßen. „In der Praxis aber hat das Besitzdenken in bezug auf Mädchen und Frauen häufig zur Folge, daß nur sie über ihr Verhalten Rechenschaft ablegen müssen und ihre sexuellen Gefühle nicht in der heute bei uns als angemessen empfundenen Form entwickeln können."[8]

Diese grundverschiedenen Einstellungen zu Sexualität und Liebe führt bei den jungen Menschen häufig zu einer Reaktion des Rückzugs aus dem westlichen Freundeskreis. Sie schließen eben dann keine Freundschaften mit inländischen Jugendlichen. Sie haben Angst vor den Konflikten, die durch zwei so unterschiedliche Kulturen entstehen könnten. So geraten sie aber in eine Isolation, in eine ihnen eigene Welt, oft in eine Gegenwelt zur Umwelt. Türkische Jugendliche haben nur türkische Freunde, bosnische Jugendliche nur bosnische, ein Moslem liebt nur eine Moslimin und ein Christ nur eine Christin.

3. Laßt uns ein Fest feiern

Wie in allen Religionen sind auch im Islam die wichtigsten Ereignisse im Leben eines Menschen von besonderen Festen und Riten begleitet. „Religiöse Überzeugung, kulturelles Erbe und volkstümliches Brauchtum wirken zusammen. Auch dort, wo die lebendige religiöse Bindung schwächer geworden ist, leben Bräuche noch lange weiter."[9]

Neben den Festen im Lebensablauf jedes einzelnen Moslem, wie Geburt, Namensgebung, Beschneidung, Hochzeit und Bestattung, sind es die Feste im Jahreskreis, die der Zeit eine Struktur geben. Hier sind es besonders das kleine Bayrami-Fest (Fest des Fastenbrechens ‚Zuckerlfest') und das große Bayrami-Fest (Opferfest), die nicht nur eine religiöse Bedeutung haben, sondern auch zur Identitätsfindung und zu einem verstärkten Selbstbewußtsein beitragen. Da der Islam die Jahre nach dem Mondjahr zählt (das Christentum kennt das Sonnenjahr) und das Mondjahr um 11 Tage kürzer ist als das Sonnenjahr, verschieben sich im Jahreskreis jeweils alle islamischen Feste. Für gelegentliche Beobachter islamischer Feiertage entsteht dabei nie ein Bild der Gewöhnung.

Der Ramadan (türkisch: Ramazan), der neunte Monat im islamischen Kalender, ‚wandert' so durch alle Jahreszeiten. In diesem Monat enthalten sich gläubige Moslems von der Morgendämmerung an bis zum Sonnenuntergang des Essens, Trinkens, Rauchens und des Geschlechtsverkehrs. Nach Sonnenuntergang treffen sich die Familien und Freunde zu einem gemeinsamen nächtlichen Essen. Es ist verständlich, daß in unseren Breiten die Einhaltung dieser Gesetze, wenn der Ramadan in die Sommermonate fällt, größere Anstrengungen als in den Wintermonaten erfordert. Oft ist auch das Unverständnis gegenüber diesen religiösen Vorschriften, meist durch ein sehr eindimensionales Gesundheitsbewußtsein un-

[8] Ebd., S. 141.
[9] *Päpstliche Missionswerke* (Hg.), Im Namen Gottes. Der Islam und der Westen (Werkmappe Weltkirche Nr. 80), Wien 1991, S. 30.

sererseits, sehr groß. Das Ende des Ramadan feiert man mit einem dreitägigen Dankfest (‚Fest des Fastenbrechens'). Wieder nimmt der Gedanke der Gemeinschaft aller Moslems dabei einen hohen Stellenwert ein. Man betet, feiert und ißt gemeinsam.

Das größte Fest im Islam ist das Opferfest, gefeiert wird es jeweils am 10. Tag im 12. Monat (türk.: Kurban Bayrami; arabisch: id al-adha). Es erinnert die Gläubigen an die von Abraham verlangte Opferung seines Sohnes Ismael, des Stammvaters der Araber. Und gleichzeitig zeigt es auch das Ende der alljährlichen Pilgerfahrten nach Mekka an. In unseren Breiten schlachten die Moslems meist ein Schaf, selten einen Hammel, und sie gestalten den Verzehr zu einem großen familiären Fest. In der Regel teilen sie das Tier in drei Teile, ein Drittel gehen sie den Armen, ein Drittel ihren Verwandten und ein Drittel behalten sie sich selbst.

Wenn ihnen eine Festgestaltung bei uns nicht möglich ist, lassen sie auch stellvertretend dafür ein Tier in ihrer Heimat schlachten.

Eine besondere Möglichkeit des ‚Miteinander-freundschaftlich-Lebenlernens' von Christen und Moslems ist die gegenseitige aufmerksame Beachtung des Festkalenders, sowohl des persönlichen als auch des jahreszeitlichen. Dabei ist es günstig, wenn man sich das konkrete Verhalten vorher ein wenig überlegt. So ist es wichtig, die Redewendungen genau zu beachten, die uns Christen oft nichts bedeuten, einem Moslem aber sehr viel. Allein schon die Begrüßungszeremonie ist entscheidend. Wenn einem eine islamische Frau nicht die Hand gibt, ist das nicht ein Zeichen der Gleichgültigkeit oder Mißachtung, sondern ein Zeichen einer anderen Stellung der Frauen. Auch die Sitzordnung ist nach Geschlechtern getrennt. Richtiges Verhalten kann einem die Herzen öffnen.[10]

4. „Morgen gehe ich in die Schule"

Einige hunderttausende moslemische Kinder und Jugendliche im schulpflichtigen Alter leben in Deutschland, etwa elftausend in Österreich. Eine genauere Studienanalyse würde das Bild ergeben, daß ein überdurchschnittlicher Prozentsatz von ihnen keine ausreichende Qualifikation für weiterführende Schulen erlangen wird, daß gerade in der Grundschule oft ein deutlicher Mangel in der Kenntnis der deutschen Sprache festgestellt werden kann und daß bei vielen ihr schulisches Abgangszeugnis keine Aussicht auf eine qualifizierte Berufsausbildung beinhaltet.[11]

Ist es für Eltern manchmal noch möglich, durch eigene Wohnbereiche, durch ein spezielles Freizeitverhalten, ja auch durch eine bestimmte berufliche Tätigkeit ihr Umfeld als eine islamische Lebenswelt zu gestalten, um sich besser zurecht zu finden, so ist das für schulpflichtige Kinder nicht möglich. Sie müssen alle in eine öffentliche Schule. Dabei entsteht dann die konkrete Frage, wie man ihre religiöse und soziokulturelle Kultur erhalten, ja fördern kann, und wie man sie gleichzeitig für eine westliche und säkularisierte Industriegesellschaft erziehen kann, damit ihnen ihr Leben hier gelingt. Täglich müssen hunderttausende moslemische Kinder erfahren, daß es auf diese Frage noch keine befriedigenden Antworten gibt. Sie müssen hinnehmen, daß sie kaum eine Chance auf eine qualifizierte Ausbildung haben und daß sie im letzten sozialen Drittel ver-

[10] *Michael Mildenberger* (Hg.),Kirchengemeinden und ihre muslimischen Nachbarn (Beiträge zur Ausländerarbeit 13), Frankfurt/Main 1990, S. 93ff.

[11] *M. S. Abdullah*, 1981, S. 82–94.

bleiben müssen, wie auch schon ihre Eltern. Neben vielen Faktoren spielt auch der immer wieder feststellbare Unterschied zwischen den Wertvorstellungen islamischer Eltern (des Islams?) und den dargelegten Erziehungszielen einer modernen westeuropäischen Pädagogik eine Rolle. Wenn es gelingt, islamische Jugendliche zu den religiösen, sittlichen und sozialen Werten der abendländischen Kultur heranzuführen, ist oft im selben Ausmaß eine Verunsicherung der ihnen angestammten Wertmaßstäbe beobachtbar (Autoritäten, Stellung von Mann und Frau in der Welt, Dynamik des Lebens allgemein). Es entstehen dabei Spannungen, die oft in der Tragödie einer völligen Entwurzelung der Kinder enden.

Für eine interreligiöse und interkulturelle Gesellschaft, zu der sich unsere Gesellschaft immer öfter durchringt, werden große Lernprozesse im Umfeld Schule unabdingbar notwendig sein. Im kleinen und alltäglichen Schulgeschehen zeigen sich oft die großen ungelösten Probleme.

„Wer klärt wen über Aids auf?"

Wien. Ein Polytechnischer Lehrgang hat 24 Schülerinnen und Schüler, davon 17 islamischen Glaubens, 10 Burschen und 7 Mädchen. Im Verlauf einer Unterrichtsstunde in Deutsch kommt es zu einem Gespräch über Aids. Gemeinsam diskutieren Burschen und Mädchen über Liebe, Freundschaft und Partnerschaft. Für eine islamische Gesellschaft sind aber diese Themen innerhalb einer geschlechtsgemischten Gruppe tabu. In Österreich ist Sexualerziehung ein Unterrichtsprinzip, das von jedem Lehrer zu beachten ist. Vor allem für islamische Mädchen führen solche Gespräche vor Burschen zu einer totalen Irritation und bringen die in der Tradition gelernte Wertordnung vollkommen durcheinander.

Ist solch ein Vorgehen eines österreichischen Lehrers eine totale Mißachtung der religiös-kulturellen Verschiedenheit einer in Österreich anerkannten Religionsgemeinschaft? Kann ein gänzlicher Verzicht auf Sexualerziehung in gemischtreligiösen Klassen die Folge sein? Oder ist eine Aufteilung der Schüler in Sexualerziehung in eine Österreichgruppe, in eine Gruppe für Burschen islamischen Glaubens und in eine Gruppe für Mädchen islamischen Glaubens notwendig und zielführend?

Ein wichtiges Mittel gegen die weitere Verbreitung von Aids ist die Aufklärung über mögliche Ansteckungsrisiken. Meinungsverschiedenheiten entstehen dann, wenn es darum geht, in welcher Form und aufgrund welchen Denkens diese Aufklärung vor sich gehen soll. Ist die Aidsansteckung ein mehr oder minder „technisches" Problem oder auch eine Frage ethisch-moralischen Verhaltens? Im Kanton Zürich erhielten die Lehrer der Oberstufe, zusammen mit ihren Aids-Unterlagen ein Informationsblatt, das zu größter Rücksicht im Hinblick auf Schüler aus dem islamischen Kulturkreis auffordert. Das Merkblatt zieht selbst die Dispens islamischer Schüler vom Unterricht bei solchen Themen in Erwägung.[12]

„Vater, du mußt zur Frau Lehrerin kommen!"

Das ideelle Ansehen, das Lehrer in der islamischen Welt genießen, ist eher hoch; sie sind Respektspersonen, ernste und eher distanzierte Persönlichkeiten. Gehorsam gegenüber den Lehrerforderungen darf auch Erzeugung von Furcht, eventuell auch mit Gewalt, eingemahnt werden. Oft

[12] *Rolf Höneisen*, Wer klärt wen wie über Aids auf? In: Ethos. Die Zeitschrift für die ganze Familie – Nr. 2, Berneck 1988, S. 18–21.

sind Erzieher und Erziehung gleichermaßen autoritär.

Aischa K. ist Schülerin einer 3. Klasse Hauptschule in Bregenz. Ein stetiger Leistungabfall veranlaßt ihre Klassenlehrerin, die Eltern zu einer Aussprache in die Schule zu bitten.

Aischas Eltern kommen aus der Türkei. Religiös hochmotivierte islamische Eltern sind bei Burschen eher schulfreundlich, bei Mädchen aber oft nur so lange, als sie meinen, daß sie in der Schule noch etwas für das spätere häusliche Leben lernen können. Aischa ist dreizehn – was sie können muß, das hat sie schon gelernt. Die Schule hat ihre Pflicht getan. Wenn Aischa ihren Vater bitten muß, zur Frau Lehrerin zu kommen, gibt es für ihn eine mehrfache Irritation in Hinblick auf seine religiös motivierte Sichtweise von Schule und zu seiner Person als Mann.

Kann ihn, einen Mann, eine Frau in die Schule bestellen? Was hat er mit Schule zu tun? Kann die Schule ihre Aufgabe nicht allein lösen? Das sind noch nicht alle Probleme, die auf Grund der unterschiedlichen Kulturen entstehen können. Immer öfter sind Schullandwochen oder Schikurse in höheren Jahrgängen mit einem hohen Anteil an islamischen Kindern in Gefahr, abgesagt zu werden. Für Mädchen nach der Geschlechtsreife ist das Übernachten außerhalb der elterlichen Aufsicht nicht erlaubt. So ist für sie eine Teilnahme an dieser Form einer Schulveranstaltung nicht mehr möglich. Wie werden österreichische oder deutsche Eltern reagieren, wenn eventuell, ob der sonst zu geringen Schülerzahl, die ganze Veranstaltung abgesagt werden muß? Wie soll die Schulbehörde dabei vorgehen?[13]

Auch die Kleidung bei islamischen Kindern ist oft anders. Die speziellen kulturbedingten Vorschriften über das Kopftuch haben in Österreichs Schulen noch keine größeren Probleme verursacht. Anders in Frankreich. Da ist nach Sure 33,59 entschieden worden: ‚Oh Prophet, sag deinen Gattinnen und deinen Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen etwas von ihrem Überwurf über sich herunterziehen.'

Sitten wie die gänzliche Verschleierung sind ja nur teilweise im islamischen Recht verankert und zwischen den einzelnen Rechtsschulen oft recht kontrovers. „Ihre Befolgung ist aber ebenso wie die tatsächliche Stellung und Wertschätzung der Frau weniger von positivrechtlichen Regelungen, als vielmehr von je nach Land verschiedenen, für die Frau oft ungünstigerem geschichtlich-kulturellen Hintergrund abhängig."[14]

Durch die vermehrten Probleme in den Schulen wird sich schon recht bald die Konsensfähigkeit der für den Islam Verantwortlichen zeigen müssen. Zu sehr sind islamische Kinder mit dem Schicksal der anderen Kinder verwoben. Die Schule wird für die gesamte Gesellschaft zum Lernfeld eines kulturellen Miteinanders. Trotz aller Kontroversen wird die Notwendigkeit erkannt werden müssen, einen gemeinsamen, von beiden Religionen akzeptierten Wertkonsens zu finden und danach zu leben.

---

[13] Vgl. *Karl.-R. Essmann*, Und ewig bleibt das Vorurteil, in: Werkmappe Weltkirche Nr. 80, Wien 1991, S. 16–18.

[14] *M. S. Abdullah*, Die islamische Frau zwischen Tradition und Emanzipation, in: Islam und westliche Welt – Bd. 2, Graz-Wien-Köln 1977, S. 33f.

OTTO B. KNOCH

Das Wort der Bibel heute als Wort Gottes deuten und sagen

Anläßlich seines Ausscheidens aus dem Dienst eines akademischen Lehrers hielt der Verfasser, Ordinarius für Neues Testament an der Universität Passau, beim Treffen der „Arbeitsgemeinschaft Bayerischer Exegeten" das nachfolgende Referat. Dieses artikuliert den Auftrag, dem die biblischen Wissenschaften im Rahmen des theologischen Studiums an den Hochschulen verpflichtet sind, nämlich methodisch überlegt hinzuführen zum Verstehen der Bibel als verbindlichem Zeugnis der Offenbarung Gottes im Ganzen der Geschichte Israels und der Jesusbewegung, so daß dieses Zeugnis als Wort Gottes an die Kirche Christi heute, an ihre Verantwortlichen, ihre Lehrer und Glaubensverkünder, an all ihre Glieder, aber auch an suchende Menschen richtig verstanden und ausgesprochen werden kann. (Redaktion)

1. Die Aufgabe des biblischen Exegeten

Es ist hier nicht der Ort, auf die Voraussetzungen einzugehen, die den Disziplinen der Bibelwissenschaft vorausliegen, seien sie theologischer, pädagogischer oder erziehungspolitischer Art. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß ich wie alle christlichen Exegeten voraussetze, daß Gott sich in einem längeren geschichtlichen Prozeß dem Volk Israel offenbarte, näherhin in seinem Wesen, seinem Heilsplan und seinem Verhalten zum Menschen; daß Israel Träger seiner Heilsbotschaft wurde auf eine verheißene Heilszeit zu; daß die Selbsterschließung Gottes ihren Höhepunkt und ihre Vollendung fand in Jesus von Nazaret, seiner Botschaft, seinem Schicksal und seiner Auferstehung; daß diese Selbstmitteilung Gottes Eingang fand in ein geschichtlich wachsendes Buch, die Bibel, zuerst des Alten, dann des Neuen Bundes; daß je ein Bundesvolk Träger dieser Heilsbotschaft wurde, zuerst Israel, dann die Kirche Jesu Christi; daß die biblischen Schriften unter der Mitwirkung des Geistes Gottes entstanden und daß die Kirche überzeugt ist, daß Gott durch diese Schriften hindurch noch heute zu den Glaubenden – und Nichtglaubenden – spricht; daß der Glaube der Christenheit inhaltlich an das Glaubenszeugnis dieses Buches gebunden bleibt, so daß nichts Glaubenswahrheit sein kann, was dem Zeugnis dieser Schriften widerspricht und daß es keine Heilsoffenbarung über die Botschaft dieses Buches hinaus geben wird.

Darum verstehen alle christlichen Kirchen diese Schriften als grundlegendes Offenbarungszeugnis, als Grundlage und Maßstab des christlichen Glaubens und als Gottes bleibendes lebendiges Wort an die Menschheit, vor allem an die Glaubenden. Den von den Kirchen oder vom Staat im „Benehmen mit den Kirchen" bestellten theologischen Lehrern ist die Aufgabe übertragen, die künftigen Glaubensverkünder und Glaubenslehrer mit diesen Schriften vertraut zu machen und sie in das richtige Verständnis derselben einzuführen, ebenso sie anzuleiten, diese Schriften als Christen richtig zu verstehen und auszulegen. Und damit erhebt sich die schwierige Frage:

2. Nach welchen Prinzipien kann eine sachgemäße, das muß heißen: dem Werden und der Eigenart der Schriften dieses Buches angemessene, der biblisch bestimmten Glaubenslehre der christlichen Kirchen entsprechende und auf die Aufgaben und Fragen der Christen heute verantwortlich antwortende Auslegung geschehen?

Wie hoch der Anspruch ist, läßt sich zuletzt daran ablesen, daß der Lektor und Verkünder der biblischen Schriften im Gottesdienst seiner Kirche überzeugt ist, daß es Gottes Wort ist, das er vorliest und auslegt, so daß sein eigenes gläubiges Wort im abgeleiteten Sinn zum Wort Gottes an seine Hörer wird. Als katholischer Exeget will ich hier nicht auf die verschiedenen konfessionellen Standpunkte und Sehweisen gegenüber dem vorgelesenen, ausgelegten und verkündeten Wort der Bibel eingehen, es genügt mir, darauf hinzuweisen, daß nach gemeinsamer christlicher Überzeugung das im Gottesdienst vorgelesene und das dabei gläubig ausgelegte und verkündigte Wort wirklich auch Wort Gottes ist. Unsere katholische Kirche hat sich beim 2. Vatikanischen Konzil neu auf Eigenart, kirchliche Funktion und Bedeutung der Bibel besonnen und hat dabei über die Prinzipien nachgedacht, wie das biblische Zeugnis sachgemäß verstanden, ausgelegt und verkündigt werden kann. In der dogmatischen Konstitution, d. h. in der Lehraussage ‚Über die göttliche Offenbarung', lateinisch ‚Dei Verbum', wird gesagt:

„Die Heiligen Schriften enthalten das Wort Gottes und, weil selbst inspiriert, sind sie wahrhaft Wort Gottes". Deshalb sei „das Studium des Heiligen Buches gleichsam (veluti) die Seele der Heiligen Theologie. Auch der Dienst des Wortes, nämlich die seelsorgliche Verkündigung, die Katechese und alle christliche Unterweisung – in welcher die liturgische Homilie einen hervorragenden Platz haben muß – holt aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft" (Nr. 24). „Darum müssen alle . . ., die sich dem Dienst des Wortes widmen, in beständiger . . . Lesung und gründlichem Studium sich mit der Schrift befassen, . . ." (Nr. 26).

2.1 Näherhin möchte ich – und zwar unter Berücksichtigung dieser wegweisenden Urkunde – auf einzelne wichtige Prinzipien hinweisen, die es im Auge zu behalten gilt, wenn ein christlicher Theologe und Exeget als akademischer Lehrer verantwortliche biblische Forschung und Lehre betreibt. Es geht – um mit Dei verbum zu reden – letztlich um die Erhebung dessen, „was Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte" (Nr. 11). Damit soll nicht gesagt sein, daß man sich nur um die Erhebung von sog. Heilswahrheiten mühen sollte – die Begegnung mit Gott selbst und die dabei sich öffnende Sicht auf die Situation des Menschen und seine Hoffnung geht allen erkennbaren Wahrheiten voraus –, aber der letzte Zielpunkt aller christlichen Bemühungen um das Verstehen der Heiligen Schriften sollte nie aus den Augen verloren werden: die von Gott in seiner Selbsterschließung offenbarte Antwort auf die Heilsfrage der Menschheit und des einzelnen Menschen.
2.2 Das kann nur geschehen in gründlicher Bemühung um die älteste Textform der jeweiligen biblischen Schriften, um das Verstehen der sprachlichen Eigenart und historischen Form der einzelnen Texte, um die Aussageabsicht der einzelnen Verfasser und Redaktoren und zwar in Hinsicht auf das, was Gott durch sie kundtun wollte (Nr. 12).
2.3. Diese Teilaussagen sind dann einzuordnen in das Ganze der altbundlichen und der neubundlichen Schriften und zwar in Verbindung mit dem von Gott mitbestimmten Gang der Geschichte Israels auf die Jesusbewegung und die Kirche der apostolischen Zeit zu. Denn Träger der wachsenden Einsicht in Gottes Heilswillen und Heilsführung ist das Volk Gottes, also Israel und, daraus hervorge-

hend, die apostolische Kirche. Deshalb geht auch die Glaubenserfahrung Israels und der Kirche mit in das Zeugnis der Bibel über das offenbarende Heilshandeln Gottes ein.

2.4. Ein besonderes Problem für die christliche Schriftauslegung stellt das dem Heilswillen Gottes entsprechende Verhältnis von Israel und Kirche, Altem Bund und Neuem Bund, altbundlicher Heilserwartung und Heilserkenntnis und kirchlichem Heilsverständnis dar. Es gibt hier verschiedene theologische und methodische Ansätze und Auffassungen, auf die ich nicht näher eingehen will. Aber für das christliche Verstehen der alttestamentlichen Texte und theologischen Aussagen ist die Überzeugung grundlegend, daß Jesus von Nazaret der endgültige Offenbarer und Heilsträger Gottes ist und daß deshalb die alttestamentlichen Glaubenszeugnisse erst auf Jesus hin und von ihm her ihre letzte Perspektive und ihren bleibenden Stellenwert gewinnen. Das heißt nicht, daß das alttestamentliche Zeugnis nicht in sich selbst und im Ganzen des Alten Testaments verstanden und gedeutet werden kann und soll, auch nicht, daß es nicht offen sei für die jüdische und die allgemein menschliche Auslegung. Das gilt insbesondere für die Aussagen über die Schöpfung, den Menschen, seine Bestimmung, sein Wesen, die Menschengemeinschaft, über Eros und Liebe, über Gebet, Gottes Walten, Gerechtigkeit in der Geschichte, über das Leiden. Es weist aber als Zeugnis des Alten Bundes und des Volkes Israel über sich hinaus auf den Neuen Bund und auf Gottes Handeln im Neuen Bund in und durch Jesus, den nach christlicher Überzeugung endgültigen Offenbarer und Heilbringer Gottes. Darum darf der christliche Ausleger alttestamentlicher Zeugnisse nicht bei diesen im Gesamt des Alten Testaments stehenbleiben. Denn ihm ist ebenso wie den christlichen Verkündern und Lehrern aufgetragen, diese Texte christlich zu verstehen und als Gottes Wort in der Kirche seinen Glaubensgenossen zu deuten. Die ersten Christen aus dem Volk Israel gehen dabei mit ihrem beispielhaften Umgang mit den Schriften des Alten Bundes wegweisend voran.

Das Lehrschreiben Dei verbum sagt über das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen:

> „Gott, der die Bücher beider Bünde inspiriert hat..., wollte in Weisheit, daß der Neue im Alten verborgen und der Alte im Neuen erschlossen sei ... Die Bücher des Alten Bundes, die als Ganzes in die Verkündigung des Evangeliums aufgenommen wurden, offenbaren erst im Neuen Bund ihren vollen Sinn (Mt 5,17; Lk 24,27; Röm 16,25–27; 2 Kor 3,14–16), wie sie diesen wiederum beleuchten und deuten" (Nr. 16).

2.5 Bei den neutestamentlichen Texten ist zu sehen, daß sie alle Niederschlag des Glaubens und der Verkündigung der Kirche Jesu Christi sind, die mit den Erscheinungen des auferstandenen Herrn begann und die Jesus von Nazaret, seine Worte, sein Verhalten, sein Schicksal und seine Person im Licht der Ostererscheinungen und des Osterglaubens verstand, bezeugte und verkündete. Insofern darf die historisch-kritische Exegese nicht bei der methodisch erschlossenen Urbotschaft Jesu vom Reich Gottes stehenbleiben, sondern muß diese – ebenso wie Jesus selbst – im Licht des Ostergeschehens verstehen und damit im Licht des urkirchlichen Christusglaubens.

2.6 Damit tritt der Faktor Kirche als prägendes Element der neutestamentlichen Heilsverkündigung, der Christusbotschaft, des Verstehens des Alten Bundes und seiner Bibel und zugleich der Deutung von Heilsgegenwart und -zukunft hervor. Und damit der Weg der Kirche von den Juden zu den Heiden und das davon geprägte bleibende geistige Vermächtnis des Glaubens der ersten, sog. apostolischen, und zweiten urchristlichen Generation. Die Bibel erweist sich so als

Urkunde und grundlegendes Zeugnis des Glaubens der Kirche der apostolischen und nachapostolischen Generation. Bei aller Vielfalt, auch spannungsreichen Vielfalt der Christus-, Heils- und Kirchenzeugnisse des Neuen Testaments –, das den Kanon der neutestamentlichen Schriften begründende und festsetzende einheitliche Prinzip ist der Glaube der Kirche Jesu Christi in der Zeit der endgültigen Offenbarung Gottes.

Insofern ist es nötig, daß die Exegese das Ganze der biblischen Heilsbotschaft im Auge behält und sich vor allem um das Verstehen der Einheit der neutestamentlichen Botschaft bemüht. Damit verbunden ist das Ringen um die Mitte der neutestamentlichen Botschaft. Wenn auch gerade hier die Ansatzpunkte zum Erkennen und Bestimmen dieser Mitte verschieden und vor allem konfessionell umstritten sind, ist ein Doppeltes festzustellen: Diese Mitte ist an Person, Botschaft und Heilstod Jesu Christi festzumachen und ist zugleich eingebunden in das Evangelium der Kirche von Jesus, dem Christus, dem Sohn Gottes. Sie kann nicht am urchristlichen Kerygma vorbei oder gar gegen dieses gesucht und bestimmt werden.

2.7 Damit ist eine weitere wichtige Einsicht verbunden: Es ist die Kirche Jesu Christi, der nach ihrem Selbstverständnis und nach dem Zeugnis des Neuen Testaments die Verheißung ihres Herrn gegeben ist, er sei bei ihr durch seinen Geist, führe sie in die rechte Erkenntnis seiner Sendung, seines Wesens und des Heilswillens Gottes ein und erhalte sie zugleich in der durch ihn offenbarten Heilswahrheit. Unter dem Beistand des Geistes Gottes bringt die Kirche der apostolischen Zeit die Evangelien und die übrigen maßgeblichen Glaubenszeugnisse des Neuen Testaments hervor, legt fest, welche Schriften die neubundliche Offenbarung zuverlässig enthalten, erkennt, daß in diesen Schriften das Wort Gottes selbst heilwirkend gegenwärtig ist und legt das Ur-Credo als knappe Zusammenfassung des Ur-Evangeliums und als Maßstab zum rechten Verstehen der Heilswahrheit der biblischen Schriften fest (s. 1 Kor 15, 1ff). Die Konstitution Dei verbum sagt dazu folgendes:

„Christus, der Herr, in dem die ganze Offenbarung Gottes sich vollendet, hat den Aposteln geboten, das Evangelium, das er verkündet hat, allen zu predigen als die Quelle jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre . . . Das ist treu ausgeführt worden, und zwar sowohl durch die Apostel, die durch Predigt, Beispiel und Einrichtungen weitergaben, was sie aus Christi Mund, im Umgang mit ihm . . . oder was sie unter der Eingebung des Heiligen Geistes gelernt hatten, als auch durch jene . . . apostolischen Männer, die unter der Inspiration des gleichen Heiligen Geistes die Botschaft vom Heil niederschrieben.

Damit das Evangelium in der Kirche für immer unversehrt und lebendig bewahrt werde, haben die Apostel Bischöfe als ihre Nachfolger zurückgelassen." „So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt" (Nr. 8).

„Die apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen..., und durch innere Einsicht aufgrund von geistlicher Erfahrung... durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben" (Nr. 8).

2.8 So besteht nach dem Willen Christi ein notwendiger Zusammenhang zwischen den Heiligen Schriften, die das Wort Gottes bezeugen und enthalten und dem lebendigen Glauben der Kirche, der sich in ihrem Leben, vor allem in ihrem Gottesdienst ausspricht, zugleich aber auch seinen Ausdruck findet im Gebet, im Glaubensbekenntnis, in der Glaubenslehre und in den Sakramenten. Träger der Glaubensüberlieferung und der Glaubenslehre sind dabei die Bischöfe der Kirche, aber auch die Glaubenslehrer und die Gläubigen, insofern sie den Glauben bekennen, bedenken und leben. Erst in der Glau-

bensgemeinschaft der Kirche und durch sie gewinnt das in den Heiligen Schriften niedergelegte Glaubenszeugnis der Offenbarungszeit Leben, Klarheit und wegweisende Kraft. Bibel und Kirche gehören daher wesensnotwendig zusammen. Die Kirche ist nach dem Abschluß der Offenbarungszeit und dem Vorliegen der Bibel in kanonischer Gestalt bleibend an diese Schriften und ihr Offenbarungszeugnis gebunden; aber die Bibel ihrerseits bedarf der Bezeugung, der Weitergabe, der Verlesung, Auslegung und Verkündigung durch die vom Geist Gottes geleitete Kirche und ihren Hirten und Lehrern. Dei verbum sagt dazu:

„Gott... ist ohne Unterlaß im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes, und der Heilige Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche... widerhallt, führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und läßt das Wort Christi in Überfülle unter ihnen wohnen (vgl. Kol 3,16)" (Nr. 8).

„Die Glaubensüberlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden... und streben demselben Ziel zu. Denn die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde. Die Heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus, dem Herrn, und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten" (Nr. 9).

„Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen der Kirche überlassenen Schatz des Wortes Gottes" (Nr. 10).

Es ist daher die Kirche Jesu Christi, die dem einzelnen Exegeten als einem Lehrer des Glaubens den Auftrag gibt, die Heiligen Schriften auszulegen und die Verkünder, Hirten und Lehrer der Kirche, aber auch alle Glieder derselben zu befähigen, sachgemäß, d. h. methodisch angemessen die biblischen Texte zu verstehen und auszulegen. Diese Auslegungsaufgabe hat daher zwei letztgültige Prinzipien: die gehorsame Treue gegenüber dem Zeugnis der biblischen Texte im Ganzen der Heiligen Schrift und die Hinordnung der dabei gewonnenen Einsichten auf den Glauben der Gesamtkirche, wie er sich in den verbindlichen Glaubensaussagen der Kirche ausgesprochen hat (s. die Allgemeinen Konzilien, die alten Glaubensbekenntnisse der einen Kirche) und auch in den verbindlichen Glaubensbekenntnissen der jeweiligen Glaubensgemeinschaften. Diese aber sind heute ökumenisch zu überprüfen auf ihre Entsprechung der Ganzheit des biblischen Glaubenszeugnisses und der Glaubensbekenntnisse der ungetrennten Kirche Christi hin.

2.9 Damit stellt sich die schwierige Frage nach der letzten Autorität, die in der Kirche darüber urteilt, was verbindlicher christlicher Glaube im Fortgang der Kirchengeschichte auf der Grundlage des biblischen Glaubenszeugnisses ist. Dei verbum stellt dazu fest:

„Die Aufgabe, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. Das Lehramt (magisterium ecclesiae) ist nicht über dem Wort Gottes (non supra verbum dei est), sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes... hört,... bewahrt und... auslegt, und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart... vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft... Die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche sind gemäß dem Ratschluß Gottes so... einander zugeordnet, daß keines ohne die anderen besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Wirken des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen" (Nr. 10).

Dieses Lehramt der Kirche wurde in der Alten Kirche durch die ökumenischen Konzilien ausgeübt; heute kann es für alle großen Kirchen verbindlich ebenso wieder nur durch ein wirkliches ökumenisches Konzil wie auch durch die von den verschiedenen Kirchen angenommenen Ergebnisse der ökumenischen Gespräche vollzogen werden.

In Hinsicht auf dieses Lehramt der Kirche als ganzer kommt der wissenschaftlichen

Exegese und der Theologie allgemein die Aufgabe zu, den theologischen Erkenntnis- und Urteilsprozeß vorzubereiten und kritisch zu begleiten. (Vgl. Dei verbum Nr. 12: „Aufgabe der Exegeten ist es, nach – wissenschaftlichen – Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift." Als Methoden werden näherhin genannt: Erhebung des Inhalts der einzelnen Schriften, Beachtung der Einheit der Schrift, Rücksicht auf Glaubensüberlieferung und Analogie des Glaubens).

2.10 Um den inspirierten Tiefensinn eines biblischen Textes zu erfassen, ist sodann auf die Auslegungsgeschichte im Verlauf der Kirchengeschichte zu achten. Erfreulicherweise wird der Aspekt der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte immer mehr in den Kommentaren berücksichtigt, denn ihr kommt vor allem für ein ganzheitliches, ökumenisches Verstehen der Heiligen Schrift wachsende Bedeutung zu. Das heißt zugleich, bestimmte Auslegungen, vor allem konfessionell trennender Art, am Urtext zu überprüfen und notfalls zu korrigieren.

Hierher gehört auch die geistliche (bzw. spirituelle) Auslegung durch große christliche Persönlichkeiten, durch Beter, Dichter, Musiker, durch Heilige, durch geistliche Bewegungen und Orden. Erst auf diese Weise kann die heutige Frömmigkeit biblisch erschlossen, geläutert und vertieft werden.

2.11 Eine besondere Bedeutung für die Auslegung biblischer Texte kommt dem Umstand zu, daß diese im Gottesdienst der Kirche (bzw. der Kirchen) innerhalb bestimmter Vorgegebenheiten (liturgisches Jahr, liturgische Feste, liturgische Leseordnungen, besondere Anlässe) zur Verlesung und Auslegung kommen. Dadurch entsteht ein liturgisch geprägter Schriftsinn, den es bei der Auslegung und Verkündigung zu beachten gilt. Dieser Schriftsinn hat zu berücksichtigen den ursprünglichen Sinn, wie ihn die historisch-kritische Exegese aufweist, das Glaubensbekenntnis und die Glaubensüberzeugung der Kirche (beachte das Credo und die übrigen Gebete), den spirituellen Tiefensinn des jeweiligen liturgischen Kontextes und die Situation der Mitfeiernden. Dabei ist jeweils zu beachten, daß der auferstandene Herr der Kirche bei der gottesdienstlichen Feier anwesend ist, durch die biblischen Texte zu den Glaubenden spricht und diese in besonderer Weise an seiner Heilsgegenwart teilnehmen läßt. Das gilt insbesondere bei der Eucharistiefeier. Insofern gilt es, die biblischen Texte auf diese Gegenwart des Reiches Gottes zwischen Schon und Noch-Nicht des Neuen Bundes auszurichten und durchsichtig werden zu lassen.

Daher sollte der christliche Exeget immer wieder methodisch hinführen zum aktuellen Schriftsinn der durch ihn auszulegenden Texte im Ganzen der bekennenden, Gottesdienst feiernden und verkündigenden Kirche.

2.12 Weiterhin ist dem Exegeten aufgetragen, methodische Zugänge zu erschließen zum sachgemäßen Verstehen bedeutsamer biblischer Texte auf aktuelle Zeitfragen hin. Verweisen möchte ich hier auf Themen und Texte, die in letzter Zeit unsere Gesellschaft bewegt haben und noch bewegen: der Staat Israel und die christlichen Kirchen, Judentum und Christentum, der Aufruf Christi zu Frieden und Versöhnung, dagegen Rüstung bzw. Armee zur Verteidigung und der Dienst internationaler Friedenstruppen; rechtes Verständnis von Armut und Aufruf zum Teilen und zur Hilfe gegenüber Armen und Notleidenden im Ganzen von Wohlstandsgesellschaft mit Gewinnwirtschaft, die Rolle der Frauen im Ganzen der traditionellen Ämter der Kirchen, der Schutz des Lebens angesichts von Überbevölke-

rung und Umweltbedrohung, rechtes Verhältnis von Kirche und Staat, von Kirche und Parteien. Da die großen Kirchen zu einigen dieser Fragen Erklärungen abgegeben haben, kann der Exeget hier nicht absehen davon, dazu methodisch sachgemäße und bibeltheologisch verantwortliche Wege zur rechten persönlichen Entscheidung zu erschließen. Dabei ist es erforderlich, darauf hinzuweisen, daß solche Fragen nicht ohne Sachvernunft, d. h. ohne das Gespräch mit anderen theologischen Disziplinen, ohne Rücksicht auf die Auslegungsgeschichte der jeweiligen Texte, ohne das Gespräch mit Fachleuten der betreffenden Sachbereiche, nicht ohne Hinhören auf die Kirche bzw. Kirchen, vor allem aber nicht ohne Zuhilfenahme der eigenen informierten Vernunft zu beantworten sind und daß es hier Fragen geben kann, auf die eine völlig eindeutige Antwort nicht gegeben werden kann.

2.13 Zuletzt ist mir noch wichtig, darauf hinzuweisen, daß es sich bei den biblischen Texten um Glaubenszeugnisse handelt, die zum Glauben an den im Wort Gottes sich erschließenden gnädigen Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus führen, diesen Glauben vertiefen und zu einem Leben aus dem Glauben in der Kirche Christi helfen wollen. Insofern ist dem Exegeten aufgetragen, diesen letzten Sinn seiner Erschließungsarbeit nicht außer acht zu lassen und sich selbst als glaubenden Zeugen und Deuter des Wortes Gottes zu erweisen. Damit soll nicht einer pietistischen Exegese das Wort geredet werden; es geht vielmehr um die Grundeinstellung eines christlichen Exegeten, dem es aufgetragen ist, das Wort der Bibel als Wort Gottes an die Christen und alle dafür offenen Menschen heute zu erschließen und zu bezeugen.

3. Zwei Beispiele für biblische Exegese

Nach dieser mehr holzschnittartigen Darlegung über die Aufgabe und die wichtigsten Maßstäbe der biblischen Exegese im Rahmen des akademischen Theologiestudiums möchte ich meine Gedanken zusammenfassen mit Hinweisen auf entsprechende Aussagen zweier maßgebender biblischer Theologen meiner Generation, *Heinz Schürmann* und *Karl Hermann Schelkle*. Der Erfurter Exeget Schürmann hat in einem tiefgründigen Beitrag in der Festschrift für Wolfgang Trilling zu dessen 65. Geburtstag, die mit dem Titel „Christus bezeugen" 1989 in Leipzig erschien, unter der Überschrift „Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes" eine selbstkritische Besinnung über deren Aufgaben und Methoden vorgelegt. Darin unterscheidet er zwischen primärer und sekundärer Aufgabe der Bibelauslegung. Er schreibt (aaO. S. 29):

> „Die primäre Aufgabe der Bibelauslegung ist die Rückgewinnung der urkirchlichen Verkündigung...; sie steht im Dienst der Real- und Verbalverkündigung der Kirche der Gegenwart. Auslegung ist wesenhaft immer auch ‚übersetzende' und aktualisierende Darlegung... Das ist notwendig in der Bibelauslegung so, weil ‚das Wort Gottes' immer ‚Wort Gottes für' ist und nicht als solches gedacht werden kann, wenn das verbum externum nicht beim Redenden oder Angeredeten im Glauben verbum internum wird. Die... historische Auslegung ist die bibelwissenschaftliche Primärfunktion, die aktualisierende Darlegung... die sekundäre, aber auch notwendige Aufgabe, ohne die eine Auslegung nicht zu ihrem Ziel kommt: zur Verkündigung des Wortes Gottes im Menschenwort. Die urkirchliche Verkündigung ist wesenhaft pragmatisch."

Mein Lehrer Karl Hermann Schelkle in Tübingen hat sich immer wieder mit der Eigenart, der Aufgabe und den Prinzipien der Bibelwissenschaft (im Kanon der katholischen Theologie) befaßt. Ein Teil seiner diesbezüglichen Aussagen findet sich im Sammelband: Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments (Düsseldorf 1966). Im Aufsatz über „Heilige Schrift und Wort Gottes" (S. 45–56) sagt er Wichtiges zu der hier von mir aufgegriffe-

nen Frage. Er stellt zunächst fest:

„Wir nennen die Heilige Schrift Gottes Wort. Aber wenn wir aus ihr das Wort hören wollen, was ist uns dann gegeben? Doch nicht das unmittelbare Wort in der helfenden Evidenz lebensvoller göttlicher Wahrheit, sondern unmittelbar ist uns nur die Schrift gegeben, also ein Buch unter vielen Büchern..."

„Ihrer Gestalt nach ist diese Heilige Schrift nur zum kleineren Teil unmittelbare Anrede, meist vielmehr Bericht von lange zurückliegendem Geschehen. Und die Teile der Schrift sind keineswegs nach wohldurchdachtem Plan aufeinander abgestimmt, sondern die Schrift ist eine Sammlung von Büchern, deren jedes seinen besonderen, oft zufälligen Anlaß hat und einer besonderen geschichtlichen Situation dienen will. Die Schriften sind... den Vorstellungen einer vergangenen Weltanschauung, ja auch intellektueller und moralischer Unvollkommenheit in ihrer Wort- und Textgestalt unterworfen. Erst allmählich wurden die Bücher gesammelt. Bei manchen war die Kirche jahrhundertelang im Zweifel, ob sie zur Heiligen Schrift zu zählen seien... Die Gemeinschaft des christlichen Glaubens... hält gleichwohl als ihre Überzeugung und Erfahrung fest: Die Schrift ist das Wort Gottes als Wort, das von Gott ausging und ausgeht und über Gott offenbarendes Zeugnis gibt." „Ist aber die Schrift nicht bloß Selbstaussage des religiösen oder moralischen Menschen in den sich ablösenden Stadien seiner Entwicklung, sondern die schriftliche Gestalt des Wortes Gottes und wahrhaft Ur-Kunde Gottes, so findet unser Zugang sie doch nicht als Wort Gottes an uns vor, sondern als Historie von einstigem Reden und Handeln Gottes unter anderen Menschen."

„Das Wort im Buch, der logos embiblos, ist ebenso verborgen und ohne Gestalt wie das Wort im Fleisch, der logos ensarkos, der die Wahrheitsmitte der Schrift ist. Eben weil die Schrift das Zeugnis vom Wort Gottes im Fleisch ist, sind ihre göttliche Lebendigkeit und Wahrheit unbeweisbar und nur dem Glauben ergreifbar und erfahrbar, der es wagt, sich an sie hinzugeben. Das Wort ist also endlich nur zu erreichen und zu hören in der Entscheidung des Glaubens, die je zu vollbringen, aber nie endgültig getan ist..." „Den Weg bis zur Entscheidung des Glaubens, den Weg vom Lesen der Schrift zum Hören des Wortes zu gehen..." bieten sich uns zwei Helfer an... „Es sind zwei Helfer sehr verschiedener Art,... (nämlich) die Hilfe der exegetischen wissenschaftlichen Bemühung und die Hilfe der Gemeinschaft des Glaubens." „Die beiden Hilfen, das Wort zu hören..., können nur bis dorthin geleiten, wo wir allein der Entscheidung des Glaubens gegenüberstehen. Wenn das Wort der Schrift uns durch die fachliche Auslegung hörbar gemacht wird und wenn es zu uns gebracht wird in der Gemeinschaft der Kirche, beide Male wird vom Hörer des Wortes ein Ja oder Nein als Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube gefordert. Erst in der Zustimmung des Ja kann die Schrift aufgenommen werden... Nur in der Zustimmung des Glaubens... kann die Schrift wirklich gehört werden... Die Schrift zu hören und zu erklären, wird dann zur Wissenschaft im Glauben und zur Wissenschaft von Gottes Verborgenheit, zur Theologie im eigentlichen Sinn. Dann dürfen und sollen aber auch bedrängende Fragen, historische vielleicht, doch auch theologische, stehenbleiben und ertragen werden als Geheimnisse Gottes, der über den Menschen in Gericht und Gnade waltet, ohne jemandem Rechenschaft schuldig zu sein."

Dem möchte ich hinzufügen: der Exeget muß helfen, im Ganzen der Kirche und der akademischen Theologie, das Wort der Bibel als Wort Gottes an uns Menschen zu sehen, zu verstehen und zu verkünden. Er kann dies letztlich nur als glaubender Hörer des Wortes Gottes und als lebendiges Glied der Kirche Jesu Christi tun und zwar gegenüber Adressaten, die Gottes Wort hören, verstehen und selbst weitersagen wollen. Daher ist auch die akademische Exegese eine Aufgabe, die ihren Träger persönlich existentiell einfordert. Denn auch er steht unter dem Anspruch, unter der Verheißung, aber auch unter dem Gericht des in der Heiligen Schrift anwesenden und sich bezeugenden Wortes Gottes.

Am Ende meines akademischen Wirkens hoffe ich, dem Anspruch des Wortes Gottes an mich im Dienst an meinen Hörern wenigstens einigermaßen gerecht geworden zu sein.

DOMINIK NIMMERVOLL

Die Vorbereitung einer Schriftpredigt

Ziel aller homiletischen Arbeit ist es, das in der Bibel verschriftete Wort Gottes in der Predigt zum Ereignis werden zu lassen und Gottes Evangelium so zu verkünden, daß die Menschen froher, hoffender und liebender werden, daß es ihnen leben hilft, ihnen Wege des Vertrauens eröffnet und sie ermutigt, die erfahrenen Möglichkeiten zu verwirklichen.

Damit die Predigt nicht zu einer „institutionalisierten Belanglosigkeit" verkommt, bedarf es trotz der sonstigen Arbeitsfülle und Terminnot einer gediegenen Predigtvorbereitung. Schließlich sind wir es denen schuldig, die uns am Sonntag zuhören und uns durch den Kirchenbeitrag finanzieren, daß wir nicht unverbindlich Worte machen, sondern ernsthaft und klar das Evangelium verkünden.

Eine gediegene Predigtvorbereitung ist unverzichtbar. Die folgenden Anregungen sind gedacht als eine Hilfe bei der sehr schönen, aber auch schwierigen Predigttätigkeit.

Grundsätzlich ist jede Predigtvorbereitung ein geistliches Geschehen, das vom Gebet getragen sein muß: „Dieses Gebet gehört zur sachlichen Ordnung der Predigtarbeit, nicht auf die erbauliche Seite". (Dietrich Bonhoeffer).

1. Die „Montagsarbeit"

1.1. Als Prediger muß ich bereits am Montag vorher wissen, welche Bibeltexte, bes. welches Evangelium, für den kommenden Sonntag vorgesehen sind, damit der Text – vor allem unbewußt – in mir wirken kann.

Sehr nützlich ist es, die Texte in der Fassung, wie sie beim Gottesdienst vorgetragen werden, laut zu lesen und sich etwa folgende Fragen zu stellen: Was sagen mir die Texte, oder ein Satz oder ein einzelnes Wort? Wie geht es mir dabei? (Was freut mich, was baut mich auf? Was freut mich nicht, was ärgert mich, was kann ich nicht verstehen? Was fällt mir als neu auf?) Was möchte ich meinen Zuhörern sagen?

Dann mit dem Text „schwanger" gehen. In dieser Zeit arbeitet „es" in mir; ich erlebe verschiedene Zustände: Freude („Das gibt mir was, das muß ich meinen Leuten unbedingt sagen!" Ich fühle mich wohl dabei). Aber auch Frustration und Minderwertigkeitsgefühle können entstehen: „Das wird nichts; ich finde keine Idee für die Predigt, es fällt mir nichts ein, ich kann's nicht, das wird eine Katastrophe!" Das muß man aushalten.

„Um dieses Gericht für euch vorzubereiten, hat heute die ganze Nacht mein Herz in meinem Inneren gekocht. Mir geht es nicht so sehr darum, Worte zu erklären, als vielmehr, Herzen anzurühren, und derlei erfaßt der Verstand nur in dem Maß, in dem die Erfahrung daran gerührt hat." (Bernhard von Clairvaux an seine Mönche).

1. 2. Wenn ich das, was sich in dieser Zeit in meinem Leben ereignet (Begegnungen, Lektüre, „Zufälle", Welt- und Lokalereignisse usw.), in Beziehung sehe mit den biblischen Texten, führt das zur Lebensnähe und bringt sie mit dem wirklichen Leben zusammen. Das alles wird Material für die Predigt. Schon hier kann man ein „Aha-Erlebnis" haben, kann eine Idee für die Predigt Gestalt gewinnen. Weil mir vieles auffällt, fällt mir manches ein. Es wird mir eine Einsicht geschenkt.

1.3. In dieser Zeit ist es auch gut, sich das Wort der Schrift selber immer wieder gesagt sein zu lassen und ganz konkret an

die ZuhörerInnen zu denken: „Was ist ihnen wichtig? Was könnte ihnen helfen? Worüber freuen sie sich? Was belastet sie? Was könnte ihnen dieses Evangelium für ihr konkretes Leben sagen?"
1.4. Auf jeden Fall muß ich mir in meinem Terminkalender genügend Zeit für die Predigterarbeitung reservieren, und die Zeit so einteilen, daß die Predigt mindestens am Freitag „steht".

2. Die konkrete Predigtvorbereitung

2.1. Exegetische Erschließung

Ich lese einen oder mehrere Bibelkommentare und stelle folgende Fragen:
Was muß ich über den Text wissen, um ihn zu verstehen? Aus welchen Teilen ist er zusammengesetzt? Von wem? Wozu? Weist der Text verschiedene historische Schichten auf? Was ist sein „Sitz im Leben" der Adressaten? Was wollte der biblische Autor seinen Hörern mit dieser Stelle sagen?
Was ist/sind die theologische(n) Aussage(n)? Wie kann ich sie knapp formulieren? „Wie ist Gott?" „Was bringt das dem Menschen?" „Welche Beziehung hat die Botschaft des Bibeltextes zum wirklichen Leben der Menschen?"
Wie steht das Ergebnis der exegetischen Erschließung zu den Erkenntnissen und Gefühlen aus der „Inkubationszeit"? Werden sie bestätigt? Muß ich etwas revidieren?

2.2. Formulierung des Predigtzieles

„Wie ein Schütze nur die Scheibe anvisiert, um ins Schwarze zu treffen, so muß der Prediger sich ein bestimmtes Ziel aussuchen, in das er treffen möchte" (John Henry Newman).

Die Wichtigkeit des Predigtzieles kann man nicht genug betonen. Wenn dies nicht beherzigt wird, rennt die Predigt ohne Ziel im Kreis, behandelt mehrere Themen zugleich (meist assoziativ, weil das und jenes dem Prediger gerade einfällt), hat keinen „roten Faden" und macht es geradezu unmöglich zu erfassen, was der Prediger eigentlich will; das darf man den ZuhörerInnen nicht antun, die sich ja nicht wehren können.
Deshalb muß ich mir die Mühe machen, das Predigtziel in einem Satz zu formulieren und zu sagen, was meine Predigt will: „Ich möchte, daß meine ZuhörerInnen erfassen, daß . . .; erfahren, daß . . .; bewogen werden zu . . ."

2. 3. Die Ausarbeitung der Predigt

Hauptteil:

Zunächst dem Predigtziel entsprechend den Hauptteil entfalten: Das zu behandelnde Problem wird dargestellt, präzisiert, ausgeweitet durch Illustration oder Konrastierung, oder begrenzt.
Dem Hörer soll das Problem rational faßbar gemacht werden; verschiedene Erfahrungen sollen auf eine Grunderfahrung verdichtet werden. Dann gilt es, den Hörer zu gewinnen durch Werterschließungen („Was bringt mir das?"), Argumentation (Gründe, „warum das so ist"), Ernstnehmen von Widerständen (Gegenargumente zulassen, ihnen argumentativ begegnen oder sie als Herausforderung stehen lassen; keinesfalls sie einfach mit autoritärer Berufung auf biblische oder kirchliche Tradition abtun), Aufzeigen von Handlungs- oder Verhaltensmodellen („Was bedeutet das Dargelegte konkret für mein/unser Leben?"). Wichtig ist, daß der Hauptteil logisch und psychologisch stimmig ist, daß er überschaubar ist (multum, non multa) und daß womöglich eine gewisse Steigerung vorhanden ist.

Ein Gedanke genügt für die Predigt, dazu Schluß und Einleitung.

Schluß:

Die Predigt soll markant schließen! Keine neuen Gedanken, sondern Vertiefung und

Zusammenfassung. Der Schluß soll nicht unendlich hinausgezögert werden, indem der Prediger mehrmals den Schluß ankündigt, dann noch versucht, alles Vergessene noch schnell unterzubringen und kein Ende findet. „Fertig ist er, aber aufhören kann er nicht!", ist oft der Eindruck, der beim Zuhörer entsteht.
Der beste Schluß ist eine knappe und einprägsame Formulierung, die anschaulich ist und leicht behalten werden kann: „Das Wort zum Mitnehmen".

Einleitung:

Aufgabe der Einleitung ist nach Cicero: „Reddere auditores attentos, benevolos, dociles."
Die Einleitung bringt den Prediger, die HörerInnen und die „Botschaft" möglichst zielführend miteinander in Verbindung. Es gilt, Aufmerksamkeit und Zuwendung der Hörer zu gewinnen.
Welche Beobachtungen, welche Redensart, welches Ereignis könnte zur Sprache gebracht werden? Man kann durchaus auch von einem Wort oder einem Bild der eben vorgetragenen Perikope ausgehen, allerdings muß die Textstelle wirklich gut vorgelesen worden sein. Daß die Einleitung kurz und bündig direkt auf den Hauptteil und damit auf das Predigtziel hinführen muß, ist selbstverständlich.
Abschließend stelle ich mir folgende Fragen: „Ist die Art des Gedankenganges klar? Wo muß präzisiert werden? Stimmen die Übergänge? Wo sind Gedankensprünge, Lücken, Unklarheiten? Was vermittle ich kognitiv, was emotiv, was operativ? Sind Einleitung und Schluß aufeinander und auf den Hauptteil bezogen? Werden die aufgeworfenen Fragen angemessen beantwortet? Ist es wirklich eine Predigt oder sind doch zwei daraus geworden?"

2.4. Stichwortkonzept

Nach Beantwortung dieser Fragen und den entsprechenden Korrekturen wäre, wenn nötig, ein ausführliches Stichwortkonzept anzulegen: graphisch übersichtlich; so ausführlich wie nötig und so knapp wie möglich. Zitate, wichtige Formulierungen und Übergänge sowie Einleitung und Schluß am besten wörtlich.

2.5. Die Aneignung der Predigt

In der Vorbereitung der Predigt wird oft ein „Predigtaufsatz" geschrieben, der dann auswendig gelernt wird.
Die Predigt ist keine „Schreibe", die einfach vorgelesen wird, kein theologischer Traktat zum Verlesen. Predigt ist *Rede!* Sie ist auch kein auswendig gelernter Vortrag eines Predigtaufsatzes, sie ist *Rede!*
Deshalb eignet man sich die Predigt durch Reden an, indem man lernt, Gedanken im Augenblick des Sprechens zu formulieren. Wenn ich den Gedankengang klar im Kopf habe, versuche ich, ihn sprachlich zu formulieren. Dies probiere ich solange, bis ich mit der sprachlichen Formulierung zufrieden bin; das Interessante ist ja, daß einem im Sprechvorgang oft sehr gute Formulierungen gelingen, auf die man am Schreibtisch nie gekommen wäre. Je mehr man das übt, je mehr Freude hat man daran; man freut sich selber über Formulierungen, die einem „geschenkt werden". Wenn ich so die ganze Predigt durchgegangen bin, dann ist sie mein Besitz. Ich brauche mich damit dann nicht mehr viel beschäftigen; sie wird in mir weiterarbeiten. Ich brauche auch keine Angst zu haben, gute Formulierungen zu vergessen; wenn dies passiert, fallen mir bei der Predigt wieder ebensogute oder bessere Formulierungen ein.

Mit diesen Sprechversuchen werde ich immer freier von der Vorlage; ich brauche dann bei der Predigt nicht beim Konzept zu sein, ich kann bei den ZuhörerInnen sein, weil ich ja weiß, was ich ihnen sagen will. Diese Art der Aneignung gibt Mut, Sicherheit und Selbstvertrauen.

MANFRED SCHEUER

Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit

„Ein Brandopfer von ungerechtem Gut ist eine befleckte Gabe; Opfer der Bösen gefallen Gott nicht. Kein Gefallen hat der Höchste an den Gaben der Sünder, auch für ein Brandopfer vergibt er die Sünden nicht. Man schlachtet den Sohn vor den Augen des Vaters, wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen. Kärgliches Brot ist der Lebensunterhalt der Armen, wer es ihnen vorenthält, ist ein Blutsauger. Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt, Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält." (Sir 34,21–27)

Auf diese Stelle stößt Bartolomé de las Casas (1484–1566)[1] bei seiner Vorbereitung auf eine Pfingstpredigt im Jahre 1514. Sie läßt ihn, den jungen Priester, der selbst bei den Eroberern dabei war, ins Nachdenken kommen. Schon vorher hatte ihm ein Dominikaner die Lossprechung bei der Beichte verweigert, weil er sich in dessen Augen als Encomienda-Besitzer einer Todsünde schuldig gemacht hatte. Der Ausstieg aus dem System des Unrechts und der Ausbeutung war in diesem Konflikt Voraussetzung für die Absolution. Im Prozeß der Neuorientierung wird Las Casas klar, daß er zu wählen hat zwischen dem Kolonialsystem und dem Heil, zwischen dem Mammon und Gott, zwischen dem Evangelium und dem Ertrag seines Besitzes, zwischen einem System des Todes und jenem des Lebens. Krankheiten, Kriege, Zwangsarbeit, Unterernährung hatten Lateinamerika zu einem Kontinent des Todes werden lassen.

Las Casas nimmt einen Standortwechsel vor und macht sich von der Mentalität der Herrschenden frei, um zum Verteidiger der Würde der Indios zu werden. Er verzichtet auf seine ertragreiche Encomienda und entläßt seine Indio-Zwangsarbeiter in die Freiheit. Prophetisch klagt er diejenigen, die sich Christen nennen, aber die Würde der Indios mit Füßen treten, als Götzendiener an. Las Casas sieht in der Besessenheit nach Gold, der auch Grausamkeit und Tyrannei entspringen, einen solchen Götzendienst. So sind für ihn die Geilheit nach Gold und der Tod, die Habgier und die Zerstörung korrelative Begriffe. In den Rechten der Armen sieht er die Rechte Christi.

„Ich hinterlasse in Westindien Jesus Christus, unseren Gott, gegeißelt und bedrängt, geohrfeigt und gekreuzigt, und zwar nicht einmal, sondern Tausende von Malen, insofern die Spanier die Menschen dort niedermachen und zerstören und ihnen den Raum zu Umkehr und Buße stehlen und ihnen das Leben vor der Zeit nehmen."[2]

Er wird durch seine zähen Verhandlungen am spanischen Hof, durch seine philosophischen, theologischen, staatspolitischen und historischen Abhandlungen wie auch durch seine praktische Arbeit (Aufbau einer Dominikanermission) zum Kämpfer für die Menschenrechte der Indios, zum „protector y defensor de los Indios", zum „Gewissen des Abendlandes" (Reinhold Schneider). Getrieben und getragen ist er vom Glauben an den gerech-

[1] Vgl. *Thomas Eggensberger/Ulrich Engel*, Bartolomé de las Casas. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios, Mainz 1991; *Martin Neumann*, Las Casas. Die unglaubliche Geschichte von der Entdeckung der Neuen Welt, Freiburg i. Br. 1990; *Gustavo Gutierrez*, Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de las Casas, Freiburg i. B. 1990; *Tzvetan Todorov*, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des anderen, Frankfurt a. M. 1985, bes. 289–301.

[2] Zitiert nach *Gutierrez*, Gott oder das Gold 208f.

ten Gott, von dem her eine Evangelisierung ohne Praxis der Gerechtigkeit ein innerer Widerspruch ist.

Spannungfelder

Gegenwärtig gibt es wohl einen lauten Schrei nach Gerechtigkeit und eine hohe Sensibilität für Ungerechtigkeit. Kriegswirren, Asylanten, Arbeitslose, Behinderte, Zweidrittel-Gesellschaft, Verletzung der Menschenrechte, die Abhängigkeit der „dritten" und „vierten" Welt von den reichen Ländern des Nordens, Diskriminierung der Frau, Probleme der Landwirtschaft, Gerechtigkeit für die Familien und für die Kinder, Steuergerechtigkeit, Privilegienwirtschaft, Arbeitszeit, Lohnabschlüsse, humane Arbeitsbedingungen, ökologische Ungerechtigkeit gegenüber den nächsten Generationen ... sind nicht bloß Schlagworte, sondern mit vielen menschlichen Schicksalen verbunden. Gerechtigkeit für alle wird gefordert. Viel schwieriger als die Anklage des Unrechts ist jedoch die positive Realisierung von Gerechtigkeit. Das Aufdecken von Unrecht und die Kritik an menschenverachtenden Handlungen, Strukturen und Systemen verirrt sich nicht selten in einem Labyrinth, weil mit dem postmodernen Insistieren auf dem Gewicht der Heterogenität des Individuellen jede konkrete Realisierung von Gerechtigkeit ad absurdum geführt wird.[3] Kommunikation und Kooperation im Hinblick auf Gerechtigkeit müssen in einer Sackgasse enden, wenn es nur noch parteiische Standpunkte gibt und damit Lösungen von Unrecht eo ipso neues Unrecht bringen. Der Preis dieser Skepsis ist die Auflösung jeder belangvollen Form von Gerechtigkeit.

Die Frage nach Recht und Unrecht wird in der Folge ähnlich der Frage nach dem Wetter eine Position des Geschmacks. Die Unterscheidung zwischen Humanität und Barbarei, zwischen sittlichen Prinzipien und verbrecherischen Grundsätzen liegt dann auf der Ebene der bloßen Emotion oder des Durchsetzungsvermögens.[4] Die Selbstbeschränkung des Denkens, das sich skeptisch weigert, Entscheidungen zu treffen und nach Gerechtigkeit zu suchen, wird insgeheim zur Komplizin des (Un)rechtes des Stärkeren.

Gerechtigkeit wird nicht durch Hegemonie, nicht durch eine verordnete Harmonie oder durch eine Uniformierung, aber auch nicht durch Anarchie, durch eine liberalistische Vereinzelung realisiert. Der liberale Gedanke der Gerechtigkeit übersieht die Verwobenheiten der Lebenswelten, in denen die Interaktionen und die konkreten Arbeitsteilungen zu Herr-Knecht-Verhältnissen, zu Abhängigkeiten und Unrecht führen. Die Mühe des Denkens, das zwischen dem Einzelnen (Gerechtigkeit als Wille, jedem das Seine zukommen zu lassen) und der Gemeinschaft (Gerechtigkeit als das, was allen gleich zukommt) zu vermitteln hat[5], darf sich nicht von der Skepsis überwuchern lassen.

Ein anderes Spannungsfeld liegt im geistlichen Leben selbst: Eine Versuchung christlicher Spiritualität liegt in der Leibfeindlichkeit und Weltabgewandtheit. Individualistische Trends lassen in einer privatistischen Innerlichkeit und in geistlichem Narzißmus versanden. Sie blenden die sinnliche Erfahrung, das konkrete Leid, die Natur und die Gemeinschaft aus. Ein solcher (de facto-) Monophysitismus halbiert die Nachfolge Jesu,

---

[3] Vgl. dazu *Wolfgang Welsch*, Heterogenität, Widerstreit und Vernunft. Zu Jean-Francois Lyotards philosophischer Konzeption von Postmoderne, in: Philosophische Rundschau 34 (1987) 162–186.

[4] Vgl. *G. F. W. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts (WW 7, ed. Glockner) 19–37.

[5] Vgl. dazu *R. Hauser*, Art. Gerechtigkeit, in: HWP 3,330f; *Walter Kerber* u. a., Art. Gerechtigkeit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 17 (Hg. von F. Böckle u. a.), Freiburg 1981, 5–75.

weil sie keine praktisch politische Situierung und keine Leiblichkeit mehr kennt.[6] Gerechtigkeit wird so zur egoistischen Verkürzung auf die jenseitige Rechtfertigung des einzelnen ohne jede Solidarität im Heil. Halbiert wird Gerechtigkeit, wenn sie bloß die Tugend des einzelnen, nicht aber auch ein gesellschaftlicher Zustand ist. Der Glaube an Gott ist aber nicht neutral gegenüber den Unrechtsverhältnissen. Gerade im Alten Testament schließt die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes die prophetische Anklage von Unrecht und Elend mit ein (Amos, Hosea, Deuteronomium). So führt der Glaube an den gerechten Gott in den Einsatz für eine Zivilisation der Liebe, des Friedens, der Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung. Zugleich ist dieser Glaube, wenn er nicht im Brei eines undifferenzierten Einerleis aufgehen will, mit einem entschiedenen Nein gegen alle Götzen im persönlichen und politischen Leben (Rasse, Macht, Diktatur, Geschlechterunterdrückung, Konsum, Fortschritt) verbunden.[7] Die Gestaltwerdung des Glaubens muß somit einer falschen Privatisierung und Passivität wehren. Es geht auch mitten in den gesellschaftlichen Verhältnissen um Gottes Reich. Es ist die Liebe selbst, die „an erster Stelle unbedingte Gerechtigkeit, nämlich die Anerkennung der Würde des Mitmenschen und seiner Rechte" gebietet.[8] In Erfahrungen der Befreiung und der Gerechtigkeit, die den Armen Recht schafft, werden Gotteserfahrungen gemacht.

Soziale Gerechtigkeit ist aber wiederum nicht alles, sie muß umfangen bleiben von Liebe und Barmherzigkeit.

„Wenn wir nur die Gerechtigkeit predigen, können wir zu unmenschlichen Aktivitäten kommen. Es gibt nichts Menschlicheres – gerade weil es von Gott kommt – als die frei geschenkte Liebe. In der Beziehung zwischen Gerechtigkeit und geschenkter Gnade, zwischen Prophetie und Kontemplation liegt der große Weg, um zu sagen, ‚Dein Reich komme'."[9]

Gerechtigkeit ohne freie Gnade wird zum rigorosen Fanatismus, zum Terror und zur Gewaltherrschaft. Die kontur- und profillose Rede von Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit hingegen sanktioniert bestehende versklavende Unrechtsverhältnisse und verrät die Liebe. Eine andere Versuchung ist die Politisierung der Nachfolge, wenn die Rechtfertigung des Sünders zwar nicht geleugnet, aber doch weitgehend ausgeblendet wird. Gerechtigkeit und Rechtfertigung sind bei Paulus keine bloß formalen Begriffe (wie Rechtmäßigkeit oder Gleichheit), sie bedeuten vielmehr positiv das Heil. Gerecht ist Gott und der, den er in der Gnade rechtfertigt. Gerechtigkeit bezeichnet so das gelungene Bundesverhältnis zwischen Gott und Mensch.

Verkürzt wird die Forderung nach Gerechtigkeit, wenn sie von der Notwendigkeit persönlicher Buße und Umkehr absieht. Der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit schließt die Bereitschaft ein, sich von Gott zurechtrichten zu lassen und sich der brüderlichen Zurechtweisung zu stellen (correctio fraterna). Gottes Gericht in der Buße und Beichte ist eine schöpferische Gerechtigkeit, die im Angesicht von Schuld Hoffnung und Zukunft möglich macht. Auch die „correctio fraterna" ist keine bloße Anklage und Verurteilung. In ihr atmet die Solidarisierung

---

[6] Vgl. *Johann Baptist Metz*, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg i. B. 1977, 45–47.

[7] Anregend dazu *Gotthard Fuchs*, Gemeinde ohne Entscheidung?, in: *Franz Kamphaus*, Entschieden leben. Was ich im Taufbekenntnis verspreche, Freiburg i. B. 1991, 77–96.

[8] *Römische Bischofssynode 1971*, Gerechtigkeit in der Welt (De justitia in mundo), in: Texte zur Katholischen Soziallehre. Hg. vom Bundesverband der KAB Deutschlands, Kevelaer (4) 1977, Nr. 35.

[9] *Gustavo Gutierrez*, Bartolomé de las Casas und die Evangelisierung Lateinamerikas, in: *Thomas Eggensberger/Ulrich Engel*, Bartolomé de las Casas 134.

mit dem anderen, die betende Fürsprache und die stellvertretende Hoffnung für den anderen.[10]

Auch in der Bergpredigt gibt es eine dynamische Spannung im Hinblick auf Gerechtigkeit: bei Matthäus preist Jesus jene selig, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten (Mt 5,6) und die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden (Mt 5,10). Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz, die Torah, aufzuheben, sondern um es zu erfüllen (Mt 5,17). Es wäre markionitisch, alle mißliebigen Stellen aus dem Kanon zu streichen, einen absoluten Gegensatz zwischen Recht und Liebe, zwischen Institution und Charisma aufzubauen und nur noch manche Passagen aus Lukas und Paulus gelten zu lassen.

Zugleich fordert aber Jesus eine andere Gerechtigkeit als die der Pharisäer: „Darum sage ich euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen" (Mt 5,20). Das „Wehe" gilt jenen, die sich mit einer Erfüllung von Gesetzen und Vorschriften von der Liebe und Nachfolge dispensieren. Gesetzeserfüllung kann in Hybris ausarten, wenn der schielende Vergleich zur Ausgrenzung anderer führt. Ideologisch ist die Beachtung des Buchstabens des Gesetzes, wenn er als Instrument der Selbstsicherung und der Verdammung anderer mißbraucht wird. Der Buchstabe kann töten: „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muß er sterben" (Joh 19,7). Eine solche „Gerechtigkeit" wird letztlich zum Mordinstrument. Dem gegenüber warnt Jesus schon vor dem Richten und Verurteilen (Mt 5,21–26; 7,1–5).

Die „größere" Gerechtigkeit, die Jesus fordert, lebt von der Dynamik des „Magis", von der Offenheit auf die je größere Liebe hin. Sie kann nicht statisch in sich ruhen. Ein Stehenbleiben oder gar ein Eingraben der lebendigen Gabe Gottes (Mt 25,14–30) wäre ein Schrumpfen und Verwesen. Die Gerechten sind beim Gericht jene, die den Hungernden zu essen geben, den Durstenden zu trinken, die Nackten bekleiden, Kranke und Gefangene besuchen, Obdachlose aufnehmen (Mt 25,31–46). Die „größere" Gerechtigkeit Jesu gibt sich auch nicht mit dem Schuldspruch der anderen, der Sünder zufrieden. In der am Kreuz zugespitzten Feindesliebe zeigt er die Bereitschaft zur Versöhnung, sagt er Vergebung zu. Er leidet gewaltfrei die Verleiblichung von Bosheit aus, worin sich der Bund Gottes mit dem Menschen unwiderruflich verwirklicht.

Konkretionen

Es wäre eine Verengung bzw. Verarmung an Gerechtigkeit, wenn bloß noch um Quotenregelungen, Subventionen und Prozentpunkte gefeilscht würde. Pharisäisch ist eine minimalistische Interpretation von Pflichten. Das Beharren auf Rechtsstandpunkten ohne Bereitschaft zur Solidarität schafft neue Formen von Unrecht. Alarmierend wird es, wenn Menschen nicht mehr für elementare Menschenrechte, sondern nur mehr für ihren Wohlstand auf die Straße gehen, weil sie unempfindlich für die Armut und Not anderer geworden sind.

Bedenklich und schlichtweg zynisch ist die Halbierung der Menschenrechte, wenn einerseits für liberale Rechte gekämpft wird, zugleich aber z. B. das Recht auf Leben anderer keinen hinterm Ofen hervorholen kann. Wenn Tausende in Lateinamerika verschwinden oder ermordet werden, kräht in den europäi-

[10] Vgl. dazu *Michael Schneider*, Umkehr zum neuen Leben. Wege der Versöhnung und Buße heute, Freiburg 1991, bes. 25–27, 33, 81; *Jürgen Werbick*, Schulderfahrung und Bußsakrament, Mainz 1985, bes. 123–166.

schen Zeitungen kein Hahn. Bedenklich ist die Verabsolutierung einzelner Werte, wenn z. B. die Emanzipation wichtiger als das Leben erscheint, künstlerische Freiheit über die Wahrhaftigkeit geht, oder Meinungsfreiheit losgelöst wird von der Ehrfurcht vor dem anderen.
Pharisäisch (und auch schizophren) ist es auch, wenn z. B. vom Staat Rechte eingeklagt werden, im übrigen aber Recht als solches abgelehnt wird, weil es a priori mit Unmündigkeit und Heteronomie identifiziert wird.

Option für den anderen

Der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit hat einer repressiven Egalität zu widerstehen, die nur einen imaginär anderen kennt, das konkrete antlitzhafte Du mit der konkreten Wirklichkeit von Leid, Angst, Unterdrückung und Tod aber ausblendet. Wenn diese abstrakte und fiktive Gleichheit herrscht, besteht die Gefahr, daß der einzelne in das Allgemeine aufgehoben wird. Der Fremde steht dann unter dem Vorzeichen der Negation. Die Wahrnehmung des anderen geschieht unter der Perspektive der Verdächtigung, der Anfeindung, der Ablehnung, der Verurteilung oder der Eroberung, der Kolonisation und der Unterwerfung.
Gerechtigkeit als Option für den anderen braucht gegen alle vorschnellen Urteile die Mühe der Wahrnehmung, die in der Lage ist, eigene Wunschbilder, Projektionen, Interessen und Fiktionen von der Realität der Dinge und der Menschen zu unterscheiden und die eigene Teilnahmslosigkeit zu überwinden. Um dem anderen gerecht zu werden, ist Aufmerksamkeit notwendig:

„Die Aufmerksamkeit ist nicht nur der wesentliche Gehalt der Gottesliebe. Auch die Nächstenliebe, von der wir wissen, daß sie gleiche Liebe ist, ist aus dem gleichen Stoff gemacht. Die Unglücklichen bedürfen keines anderen Dinges in dieser Welt als solcher Menschen, die fähig sind, ihnen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die Fähigkeit, einem Unglücklichen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, ist etwas sehr Seltenes und sehr Schwieriges; sie ist beinahe ein Wunder; sie ist ein Wunder. Fast alle, die diese Fähigkeit zu besitzen glauben, besitzen sie nicht. Die Wärme des Gefühls, die Bereitschaft des Herzens, das Mitleid genügen hierzu nicht."[11]

Wider den Zynismus des Todes

Der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit ist getragen von einer Option für das Leben (vgl. Dtn 30,18ff). Eine Spiritualität der Gerechtigkeit ist eine Spiritualität des Lebens. Von dieser her sind alle Systeme zu durchschauen, die das Ende des menschlichen Subjektes betreiben oder verkünden. Nicht der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und nach Leben ist auszurotten, sondern die langsame Gewöhnung, die Apathie, die innere Erstarrung und Abstumpfung gegenüber den Opfern. Der Todestrieb, der Zynismus der Vernichtung und die Krankheit zum Tode haben viele Gesichter.[12]

„Gerade weil ich auf die ‚Auferstehung der Toten und das Leben der zukünftigen Welt' hoffe, muß ich den Mächten des Todes und der Vernichtung schon hier und jetzt widerstehen und dieses Leben hier so lieben, daß ich es mit allen Kräften von Ausbeutung, Unterdrückung und Entfremdung befreie; und umgekehrt: Weil ich das Leben liebe, für seine Gerechtigkeit eintrete und für seine Freiheit kämpfe, wo immer es bedroht ist, hoffe ich darauf, daß einst der Tod in den Sieg des Lebens verschlungen wird und einmal ‚kein Leid, Schmerz und Geschrei mehr sein wird' (Offb 21,4f)."[13]

---

[11] *Simone Weil*, Aufmerksamkeit für das Alltägliche, München 1987, 65; zur Problematik des anderen vgl. *Tzvetan Todorov*, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des anderen, Frankfurt a. M. 1985.
[12] Vgl. *Jürgen Moltmann*, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 109.
[13] A.a.O. 125.

Der Hunger nach Gerechtigkeit treibt dazu, Gott als Freund des Lebens (Weish 11,26) zu bezeugen. Dazu gehört die Bereitschaft zur Selbsterkenntnis, wo ich auf Kosten anderer lebe und so das Leben anderer vermindere. Die Selbsterkenntnis muß zur Umkehr zu einem Leben zugunsten anderer führen. Die Bezeugung der rechtschaffenden, rechtfertigenden und zurechtbringenden Gerechtigkeit Gottes birgt die Solidarität mit den Geringsten (nach Mt 25 identifiziert sich der Menschensohn-Weltenrichter mit den Armen) in sich. Ohne Gerechtigkeit für die Armen gibt es keine universale Gerechtigkeit.[14] Die Solidarisierung führt teilweise zum stellvertretenden Ausleiden der negativen Konsequenzen von Schuld und Unrecht, wo eine aktive Veränderung des Unrechts nicht möglich ist (vgl. Jes 53,5). Diese Solidarisierung kann positiv mit der Mühe verbunden sein, dort Würde zu vermitteln, wo Menschenrechte mit Füßen getreten werden, den konkreten Menschen gelten zu lassen, wo er zur ökonomischen Funktion reduziert wird. Der Hunger nach Gerechtigkeit bewirkt auch die Anstrengung, Strukturen der Kommunikation und des Dialogs zu schaffen, wo jetzt nur Gleichgültigkeit oder ein Gegeneinander herrscht. Er sucht Beziehungen, wo Ghettos errichtet werden. Dabei braucht es die Tugend der Beharrlichkeit und der Treue.

Und in der Kirche?

„Weiß die Kirche sich verpflichtet, Zeugnis zu geben für die Gerechtigkeit, dann weiß sie auch und anerkennt, daß, wer immer sich anmaßt, den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, an allererster Stelle selbst vor ihren Augen gerecht dastehen muß. Darum ist unser eigenes Verhalten, unser Besitz und unser Lebensstil in der Kirche einer genauen Prüfung zu unterziehen."[15]

---

[14] *Leonardo und Clodovis Boff*, Wie treibt man Theologie der Befreiung?, Düsseldorf 1987, 62.
[15] Gerechtigkeit in der Welt (De justitia in mundo) Nr. 41.

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

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Rundblick

Was vor Jahren noch unvorstellbar gewesen wäre, ist anfangs März 1992 geschehen: Michail Gorbatschow anerkannte die wichtige Rolle des Papstes Johannes Paul II. bei den Umwälzungen in Osteuropa. Wörtlich schrieb er in der Turiner Zeitung „La Stampa": „Alles, was in diesen Jahren in Osteuropa geschehen ist, wäre ohne diesen Papst nicht möglich gewesen". Gleich darauf revanchierte sich der Papst im gleichen Blatt mit der Behauptung, „die Vorsehung" habe die erste Begegnung der beiden am 1. Dezember 1989 herbeigeführt. Der Pole nannte den Russen einen „Mann mit Prinzipien", eine „charismatische Person".

Von einer sensationellen „Kursänderung" des Papstes in Sachen der „wiederverheirateten Geschiedenen" wußten verschiedene Zeitungen im April 1992 zu berichten. In Wirklichkeit hat Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die französischen Bischöfe nur die bereits 1981 im Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio" formulierten Grundsätze bekräftigt. Wahr ist hingegen, daß der Papst im Januar 1992 die großzügige Praxis bei Eheannullierungen scharf getadelt hat. Er forderte die kirchlichen Ehegerichte zu korrekten Verfahren auf. Wörtlich sagte er: „Göttliches Recht darf nicht nach den Launen der Menschen zurechtgebogen werden".

Ein sehr wichtiges Schreiben gab der Papst im April 1992 heraus. „Pastores dabo vobis" („Ich werde euch Hirten geben") lautet der bezeichnende Titel. Mit diesem 250seitigen Dokument hat Johannes Paul II. die Ergebnisse der Bischofssynode, die 1990 zu diesem wichtigen Thema im Vatikan tagte, vorgelegt. In dem Schreiben heißt es, daß die Kirche am Zölibat auch an der Schwelle zum dritten Jahrtausend nicht rütteln will. Allerdings muß der Zölibat besser erläutert werden. Abgehen möchte der Papst auch nicht vom hohen Niveau in der wissenschaftlich-theologischen Ausbildung. Daß er dabei von Priesteramtskandidaten wie von deren Ausbildnern Treue zum kirchlichen Lehramt erwartet, ist selbstverständlich. Neu ist, daß an der Priesterausbildung, die auch psychologische und soziologische Erkenntnisse berücksichtigen soll, Frauen zu beteiligen sind. Interessant ist es in diesem Zusammenhang auch, welch hohen Stellenwert der Papst den theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten zuerkennt; das geht aus seiner Aussprache hervor, die er an die österreichischen Bischöfe bei ihrem Ad-limina-Besuch im Februar 1992 gerichtet hat.

Eine Pastoralkonstitution über die Medien („Aetatis Novae") veröffentlichte der päpstliche Medienrat im April 1992. Darin wird vor allem vor einem Mißbrauch durch private, rein profitorientierte Medien gewarnt, sowie vor ideologischer und politischer Manipulation durch öffentliche Kommunikationseinrichtungen. Im Dokument wird aber auch das Recht auf freie Meinungsäußerung betont.

Der päpstliche Familienrat hat im Mai 1992 ein 30seitiges Dokument veröffentlicht. In dem Text mit dem Titel „Von der Verzweiflung zur Hoffnung" wird die heutige Gesellschaft mit ihrer Kultur des Materialismus, Konsumismus und die damit verbundene Wertekrise als tieferer Grund für die „trügerische Antwort" der Drogensucht auf den Mangel an positi-

vem Lebenssinn hervorgehoben.
In *Italien* hat anläßlich der Wahlen am 5. und 6. April 1992 der Generalsekretär der italienischen Bischofskonferenz, Dionigi Tettamanzi, an die Einheit aller Katholiken appelliert. Obwohl in dem Papier die Democrazia Cristiana nicht genannt wurde, konnte letztlich nur sie gemeint sein. Trotz dieser Aufrufe mußte aber die DC stark Federn lassen. Nach den Wahlen erfuhr die Öffentlichkeit, daß hohe Vertreter dieser Partei in verschiedene Korruptionsskandale in norditalienischen Großstädten tief verwickelt waren. Erfreulich ist hingegen, daß die katholischen Priester in der italienischen Bevölkerung einen guten Ruf haben. In der Beliebtheitsskala rangieren sie vor Polizisten und Lehrern. Andere Berufsgruppen wie Journalisten, Richter, Industrielle und erst recht Politiker lassen sie weit hinter sich.
Den Zustand der katholischen Kirche in *Österreich* hat Bischof Johann Weber von Graz anläßlich der Frühjahrstagung 1992 der Bischofskonferenz mit folgenden Worten umrissen: „Die Situation hat eine sehr große Ernsthaftigkeit erreicht". In einer Stellungnahme der Bischofskonferenz heißt es, man habe überlegt, „wie in Zukunft schwierige Auseinandersetzungen besser in brüderlicher Solidarität und christlicher Wahrhaftigkeit bewältigt werden können". Damit war angespielt auf die Konflikte in der Diözese St. Pölten und in der Erzdiözese Salzburg. Die Ausladung seines Amtsbruders Erwin Kräutler durch den Salzburger Erzbischof Georg Eder und der Streit zwischen dem St. Pöltener Bischof Kurt Krenn und einem seiner Pfarrer beschäftigte nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Medien.
Am 30. April 1992 starb der langjährige Caritas-Präsident Leopold Ungar. Er war eine der herausragenden Persönlichkeiten der katholischen Kirche Österreichs. In den schweren Nachkriegsjahren organisierte Ungar Hilfsaktionen des Auslandes für die hungernden Österreicher. Später war es dann sein Anliegen, die Not in anderen Teilen der Erde zu lindern. Mit Ungar hat die österreichische Kirche einen großen Mann der grenzüberschreitenden Nächstenliebe verloren.
In *Bern* kam es bei einer ökumenischen Tagung zum Thema „Evangelisierung in der Schweiz" zu einem Eklat. Wegen scharfer evangelischer Kritik am Papst verließen Kurienkardinal Poupard, Nuntius Rovida und der Präsident der Bischofskonferenz die Tagung. Für Aufregung sorgte in der Schweiz weiterhin der Fall Haas in *Chur*. Der Konflikt um Bischof Haas wird nun „vom Papst aktiv in die eigenen Hände genommen", sagte Anfang März 1992 der Vorsitzende der schweizerischen Bischofskonferenz, Pierre Mamie.
In *Deutschland* sorgte der Fall Drewermann für Aufsehen. Dem Paderborner Theologen, dessen Bücher eine Millionenauflage erreicht haben, hat sein Bischof Joachim Degenhardt zunächst die Lehrbefugnis entzogen und später auch die Ausübung seines Priesteramtes untersagt. Der ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz unterstützte die Haltung des Paderborner Erzbischofs. Die Bischöfe stellten fest, daß Drewermann mit seinen Äußerungen selbst die Kirche verlassen habe. Dies gelte nicht nur für seine Meinungen über die Jungfrauengeburt Mariens, sondern auch über die Auferstehung Jesu. Die Bischöfe kritisierten auch die Auffassung des Theologen, die Sakramente gingen nicht auf Jesus selbst zurück. – In der ehemaligen DDR ließ vor allem die Nachricht aufhorchen, daß auch Amtsträger der katholischen Kirche mit dem Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR zusammengearbeitet haben. Leider werden nun die Kirchen in Ostdeutschland, die soviel Sympathiebeweise in der Zeit des Umbruches bekommen haben, immer mehr an den Rand gedrückt.

Am 17. Mai 1992 sprach Papst Johannes Paul II. den erst 1975 verstorbenen Gründer der weltweiten katholischen Organisation Opus Dei, *Jose Maria Escrivà de Balaguer*, in Rom selig. Um die vielen Anhänger in die Ewige Stadt zu bringen, wurden 2300 Busse, 144 Charterflüge und Sonderzüge eingesetzt. Gegen den Gründer des Opus Dei wurden allerdings auch Vorwürfe, u. a. wegen seiner Haltung zum Nationalsozialismus und Faschismus laut. Pressesprecher der Organisation in Rom und Madrid wiesen solche Vorwürfe scharf zurück.

In den Gebieten des ehemaligen *Jugoslawien* geschahen im vergangenen Halbjahr Greueltaten, die kein Mensch für möglich gehalten hätte. Die Verbrechen in Bosnien übersteigen jegliche menschliche Vorstellungskraft. Die sogenannte jugoslawische Luftwaffe verschonte auch den Wallfahrtsort Medjugorje in der Herzegowina nicht. Papst Johannes Paul II. rief wiederholt, ganz besonders am Ostersonntag in seiner traditionellen Osterbotschaft, zu einem Ende des Bürgerkrieges in Jugoslawien auf.

Ungewohnt scharfe Kritik erntete vor allem in der *Tschechoslowakei* der Redakteur der Wochenzeitung „Die Furche", Franz Gansrigler, für sein Buch „Jeder war ein Papst. Geheimkirchen in Osteuropa". In dieser Arbeit wird gesagt, daß die Untergrundkirchen Strukturen entwickelten, in denen sowohl verheiratete Priester als auch Frauen zu hohen Kirchenämtern gelangten. In einem Hirtenbrief haben sich die Bischöfe Böhmens und Mährens an die geweihten Bischöfe und Priester der Untergrundkirche gewendet und verlangt, sie sollten die Entscheidung der Kirchenführung über ihren künftigen Status annehmen und sich in die jetzigen Kirchenstrukturen einfügen. Dieses Thema soll am Rande auch von Kardinal Ratzinger behandelt worden sein, als er anfangs April 1992 den Tschechoslowakischen Bischöfen einen Besuch abstattete. In Prag würdigte Ratzinger vor allem die deutsch-tschechischen Aussöhnungsschritte.

In der ungarischen Hauptstadt *Budapest* fand vom 30. Dezember 1991 bis 4. Jänner 1992 das 14. Europäische Jugendtreffen von Taizé statt. Die Versammlung, zu der sich 75.000 Jugendliche aus ganz Europa trafen, war eine weitere Etappe auf dem „Pilgerweg des Vertrauens", den Frère Roger von Taizé und andere seit über zehn Jahren beschreiten.

In *Polen* ging durch die neue Grenzumschreibung der Diözesen eine tausendjährige Tradition zu Ende. Nahezu alle Bistumsgrenzen wurden geändert. Durch Teilung und Zusammenlegung entstanden 13 neue kirchliche Sprengel, womit die Zahl der Diözesen auf 40 erhöht wurde. Es scheint, daß Rom aus pastoralen Gründen weltweit die Diözesen kleiner und übersichtlicher gestalten will.

Eine Verbesserung der gespannten Beziehungen zwischen der katholischen und *russisch-orthodoxen Kirche* konnte im März 1992 auf einem Gipfeltreffen zwischen Vertretern des Vatikans und des Moskauer Patriarchen in Genf erreicht werden. Im Mittelpunkt der Genfer Gespräche standen u. a. die Konflikte, die im Zuge der Errichtung neuer katholischer Strukturen in Ländern der ehemaligen Sowjetunion entstanden. Zu diesen Strukturen rechnen die Orthodoxen wohl auch den Plan, in Sibirien ein Seminar für katholische Priesteramtskandidaten zu errichten. Dort sollen Priester ausgebildet werden, „um den Gläubigen in diesem Land, die so lange in Finsternis leben mußten, das Licht des Glaubens zu bringen", wie der Apostolische Administrator in Nowosibirsk, Bischof Josef Werth, im Februar 1992 bei einem Gottesdienst in Berlin mitteilte.

In den *USA*, und nicht nur dort, erregte ein Buch die Gemüter. Die zwei amerikanischen Autoren M. Baigert und R. Leigh

schrieben ein Werk mit dem raffinierten Titel „Verschlußsache Jesus. Die Qumran-Rollen und die Wahrheit über das frühe Christentum". Mit diesem Werk wollen die zwei Amerikaner Jesus „in einem neuen Licht" darstellen und die „Wahrheit über das frühe Christentum" enthüllen. In Wirklichkeit sind sie an „irgendeiner Wahrheit" nicht interessiert, urteilte der evangelische Bibelwissenschaftler Martin Hengel. Eine katholische Zeitschrift meinte: „Die ‚Verschlußsache Jesu' wäre besser unter Verschluß geblieben. Sie ist fast so öd wie die Wüste von Qumran".

Das von Diktatur, Wirtschaftsnot und Krankheit heimgesuchte *Afrika* stand wieder im Zeichen von zwei Papstbesuchen. Von 19. bis 26. Februar 1992 besuchte Johannes Paul II. auf seiner 54. Reise die drei mehrheitlich islamischen Staaten Senegal, Gambia und Guinea. Beim Besuch der zu Senegal gehörenden Insel Gore verurteilte der Papst den Sklavenhandel als „schreckliche Verirrung" und „enormes Verbrechen" und bat die Afrikaner um Verzeihung. Er beklagte es, daß an diesem verabscheuungswürdigen „Drama der Geschichte" auch Christen beteiligt gewesen seien und betonte, diese hätten ihren Glauben nicht gelebt, sondern die elementarsten Menschenrechte der deportierten Schwarzen mit Füßen getreten. Johannes Paul II. erinnerte daran, daß Papst Pius II. 1462 in einem Schreiben den Sklavenhandel als schreckliches Verbrechen bezeichnet habe. Am 17. Mai 1992 sprach der Papst in Rom auch eine als Kind verkaufte Sklavin aus dem Sudan, Josefina Bakita, selig.

Vom 5. bis 10. Juni 1992 besuchte der Papst das von 16 Jahren Bürgerkrieg zerrüttete Angola und ermahnte die Bevölkerung eindringlich, sich für eine „authentische und brüderliche Wiederversöhnung" und Einheit des Landes einzusetzen. Die internationale Gemeinschaft rief der Papst zur solidarischen und uneigennützigen Hilfe für das schwer geprüfte Land auf. Die Katholiken – 57 Prozent der rund zehn Millionen Einwohner – forderte er zum Einsatz für Arme, Diskriminierte, Unterdrückte, an den Rand gedrängte Menschen auf.

Bei einem Besuch auf der Insel São Tome, einem ehemaligen Sklavenumschlagplatz, verurteilte Johannes Paul II. erneut den Sklavenhandel. In Angolas Hauptstadt Luanda eröffnete er vor seiner Rückreise eine Vorbereitungssitzung zu der für 1993 geplanten Bischofssynode für Afrika mit dem Thema: „Die Kirche in Afrika und ihre missionarische Sendung für das Jahr 2000."

2. Ein Jubiläum mit Licht und Schatten

Schon 1991 begann man die Entdeckung Amerikas vor 500 Jahren zu feiern. In der ersten Hälfte dieses Jahres beschäftigten sich dann Ausstellungen, Feiern, Studientagungen, Vorträge, Konferenzen, Bücher, Artikel und Erklärungen mit diesem Ereignis. Dabei wurde eines klar: Wenn man sich nicht dem Vorwurf der Schönfärberei aussetzen will, kann man das Jahr 1992 nicht unbefangen feiern. Unvorstellbares Leid ist seit 1492 in Lateinamerika geschehen. Es stünde uns besser an, um Vergebung zu bitten, wie es auch da und dort geschehen ist.

In dem Buch von Todorov „Die Eroberung Lateinamerikas" wird auf ein besonders abstoßendes Ereignis hingewiesen. Zur Ehre und Verherrlichung Jesu und der zwölf Apostel wurden Indios in Gruppen zu jeweils 13 Personen erhängt, und zwar so, daß sie mit ihren Füßen zunächst noch auf dem Holz des Scheiterhaufens stehen konnten. Erst mit dem Abbrennen des Feuers zog sich der Strick um ihren Hals allmählich zusammen.

Daß dies nicht mit dem Segen der Päpste geschehen ist, dürfte klar sein. Eine neue

Bewertung der Rolle der Päpste bei der Unterdrückung und Ausrottung der einheimischen Völker ergibt sich aus der Veröffentlichung der „America Pontificia" vom Präfekten des Vatikanischen Geheimarchivs, P. Josef Metzler. Zu den aufsehenerregendsten Dokumenten, die durch den Missionshistoriker erschlossen wurden, gehören zwei Bullen Papst Pauls III. aus dem Jahre 1537. In diesen Schreiben wird gesagt, daß die Indios vollwertige Menschen sind, die nicht beraubt oder versklavt werden dürfen. Eroberer, die Indios „grausamer als das Vieh" behandeln, werden in den Bullen als „Spießgesellen des Satans" bezeichnet.
Ein im Kölner „Communio"-Verlag erschienener Sammelband „Conquista. Amerika oder die Entdeckung der Menschenrechte" versucht, eine Hilfe zum Verständnis des komplexen Themas Eroberung, Mission und Kolonisation Iberoamerikas zu geben.
Auch die Österreichischen Bischöfe haben ein Statement zum Amerika-Jubiläum abgegeben. Darin heißt es unter anderem: „Die Bischofskonferenz weist alle einseitigen und vereinfachenden Darstellungen eines sehr komplexen historischen Prozesses zurück. Von einzelnen Verantwortlichen in der Kirche begangenes Unrecht soll nicht verharmlost oder beschönigt werden. Ein abschließendes Urteil über die in Frage gestellten Vorgänge muß freilich seriöser historischer Forschung vorbehalten sein".
Vom 11. bis 14. Mai 1992 sollte ein vom Vatikan veranstalteter Historikerkongreß dazu beitragen, Licht in das Dunkel der Evangelisierungsgeschichte Lateinamerikas bringen. Der Papst unterstrich bei diesem Symposium seine Einschätzung, die Evangelisierungsgeschichte Lateinamerikas weise „mehr Licht als Schatten" auf. Der lebendige Beweis dafür sei die dynamische Kirche des amerikanischen Subkontinents.

3. Der harte Boden Chinas

Vor 400 Jahren wurde in Deutschland Adam Schall geboren, der einer der größten Chinamissionare aller Zeiten wurde. Obwohl er in China aufgrund seiner Verdienste vor allem auf wissenschaftlichem Gebiet in den Rang eines Mandarins befördert wurde, fiel er in Ungnade und wurde 1665 sogar zum Tode verurteilt. Das Urteil wurde zwar nicht vollstreckt, aber Schall kam als gebrochener Mann aus dem Gefängnis und starb ein Jahr später.
Dieses Schicksal erinnert an den Bischof der chinesischen Diözese Baoding in der Provinz Hebei, Peter Joseph Fan Xueyan, der in der ersten Jahreshälfte 1992 im Gefängnis starb. Fan war 85 Jahre alt und hatte insgesamt mehr als vierzig Jahre seines Lebens in Haft oder unter Hausarrest verbracht. Er war noch von Papst Pius XII. zum Bischof ernannt worden und hat sich geweigert, die vom kommunistischen Regime im Jahre 1957 erzwungene Lossagung der chinesischen Kirchenhierarchie vom Vatikan zu akzeptieren. Derzeit dürften mehr als 50 papsttreue Bischöfe in China in Haft oder in Arbeitslagern sein.
China war immer schon ein schwieriger Boden für die Missionare und ist es ganz besonders, seit dort eine kommunistische Diktatur an der Macht ist. Zwischen 1949 und 1958 versuchte die Volksregierung die Religion zu vernichten bzw. sie für ihr System zu mißbrauchen. Dann wurde die sogenannte „Patriotische Vereinigung" eingerichtet. Klerus und Laien sollten mit der kommunistischen Regierung zusammenarbeiten und sich von Rom lösen. Wer sich nicht mit der Patriotischen Vereinigung einverstanden erklärte, wanderte ins Gefängnis oder in Arbeitslager. Es kam zum Bruch mit Rom. Neben der offiziellen Kirche entwickelte sich die sogenannte Untergrundkirche. Bischof Fan war einer ihrer bedeutendsten Vertreter.
Besonders schikaniert wurde die rom-

treue Untergrundkirche während der sogenannten Kulturrevolution, die von 1966 bis 1976 dauerte. Anschließend kam es wieder zu einer gewissen Liberalisierung. 1989 wurde von Bischof Fan und anderen sogar eine Chinesische Bischofskonferenz gegründet. Mit der Niederschlagung der Demokratiebewegung 1989 ging diese Phase relativer Freiheit zu Ende, und es begann wieder eine Zeit der Verfolgung. Besonders die romtreuen Bischöfe, Priester und Laien wurden verhaftet und verschleppt. Heute scheint das größte Problem der chinesischen Kirche nicht so sehr die Verfolgung durch den Staat als vielmehr der unselige Bruch zwischen der vom Staat protegierten Kirche und der romtreuen Untergrundkirche zu sein. In manchen Städten gibt es zwei Oberhirten. Während es bei der einen wie bei der anderen Kirche ca. 60 Bischöfe gibt, bekennen sich zwei Drittel des katholischen Volkes zur Untergrundkirche. Dabei kommt es immer wieder zu Verdächtigungen und Anfeindungen. Von größter Bedeutung ist die erfolgte Anerkennung des Papstes durch 20 Bischöfe der offiziellen Kirche. Das könnte das Terrain für einen Ausgleich zwischen den beiden Kirchen einerseits und dem Vatikan und der chinesischen Regierung anderseits vorbereiten.



103 Seiten.
Mit Farbbildern von Hans-Günther Kaufmann.
Paperback. DM 19,80.
ISBN 3-7666-9760-9
(In Gem. m. Einhard-Verlag)

Bekenntnis zum Frieden

Michael Langer / Armin Laschet (Hrsg.)
Erbittet für Jerusalem Frieden

Hoffnungen zwischen Vision und Wirklichkeit

Jerusalem ist *die* Heilige Stadt für Christen, Juden und Muslime, und dennoch steht die Friedenssehnsucht der Gläubigen im krassen Gegensatz zur tagtäglichen Gewalt und Unzufriedenheit in den Mauern der Heiligen Stadt.
Schalom Ben-Chorin, Ferhard Ibrahim, Teddy Kollek, Michael Langer, Odilo Lechner und Rita Süssmuth beschreiben aus ihrer Sicht Gedanken und Hoffnungen, die sich mit *der* Heiligen Stadt der drei monotheistischen Weltreligionen verbinden. Dieses Jerusalem, von dem die Autoren träumen, wird nicht zum "himmlischen Jerusalem", aber es eröffnet Wege der Versöhnung und Verständigung jenseits aller politischen, nationalen, ethischen und religiösen Unterschiede.

Verlag Butzon & Bercker Kevelaer

Das aktuelle theologische Buch

Dem Netz des Jägers entronnen

Schon der Titel des Buches „Dem Netz des Jägers entronnen"[1] trifft ins Zentrum eines neu erwachten Interesses an der Persönlichkeit und Lebensgeschichte Jesu Christi. Der Versuch einer Nacherzählung in dramatischem Stil weckt Neugierde und Aufmerksamkeit! Das wieder erwachte Interesse an Jesus scheint mit einem neuartigen „Heilsbedürfnis" zusammenzuhängen. Spezifisch moderne Unheilssituationen werden zwar als vom menschlichen Machbarkeits- und Fortschrittswahn verursacht empfunden; sie werden aber zugleich als Circulus vitiosus, als „Teufelskreis" gesehen, aus welchen ein Entrinnen aus eigener Kraft allein nicht mehr möglich scheint. Trotz aller Trendumkehr und Ereignisse der letzten Jahre (Aufbruch im Osten, Anfänge von Abrüstungspolitik u. a.) fühlen sich viele ohnmächtig und ausgesetzt angesichts global gewordener Bedrohungen. Wir scheinen in die Falle oder eben in das Netz selbstzerstörerischer Entwicklungen geraten zu sein: Zusammenbruch der Ökologie, exzessive Waffentechnologie, krasse Formen ökonomischer Ausbeutung und Ungerechtigkeit (insbesondere Nord-Süd-Gefälle und -Konflikt), neue Formen physischer und psychischer Gewalttätigkeit, grausame Kriege selbst mitten in Europa. – Da stellt sich nicht nur die Frage, ob und wo es Auswege gibt. Viele in „Gegenbewegungen" Engagierte fragen sich: Wie durchhalten angesichts geringer Chancen auf erfolgreiche Veränderung? Und im Blick auf die von Katastrophen unmittelbar Betroffenen stellt sich die bange Frage: Wer geht in solcher Not noch mit, wer hält dort stand . . . sieht nicht weg, macht sich nicht aus dem Staub? Solche Fragen (oder Notschreie) richten sich auch an Gott, zu dem man vielleicht gerne seine Zuflucht nehmen möchte. Aber blickt nicht auch er an Angst und Empörung vorbei? Warum greift er nicht machtvoll ein? Oder hat er das Unheil gar verhängt – zur Strafe oder Sühne für menschliche Bosheit, wie manche Frommen eindringlich behaupten? Wir spüren die durch eine gewisse religiöse Rede selbst verursachte Blockierung, welche die Begegnung mit einem Gott verhindert, der „mitfühlen könnte mit unserer Schwachheit" (Hebr 4,15). Blockierend wirkend freilich auch jene Tendenzen, die Gott zum „guten Mann" degradieren, indem sie noch angesichts von Todesangst oder himmelschreiendem Elend mit sanftem Lächeln die Parole „Jesus liebt dich" ausgeben! Ist Jesus wirklich einer, der sich jeden Frevel in solch harmloser Weise gefallen läßt?

Schwagers Buch läßt hier aufhorchen. Man spürt den bibeltheologisch versierten Fachmann, der jedoch auf den Theologen-Jargon verzichtet und eine literarisch faszinierende Erzählung bietet. Schwager benennt das Dilemma seines Vorhabens im Nachwort (das – nach meinem Empfinden – um der Klarheit willen eigentlich am Anfang stehen sollte): Die historische Kritik verbietet eine naive Lebensbeschreibung Jesu – nicht nur wegen des Zeitabstandes zwischen seinem geschichtlichen Auftreten und der Niederschrift der Evangelien, sondern vor allem wegen des fundamentalen Verständniswandels in der Urgemeinde seit der Erfahrung von Auferweckung Christi und Geist-Sendung. Aber da gerade Glaube und Nachfolge Kernanliegen moderner Bibeltheologie sind, da Übereinstimmung darüber besteht, daß hiefür eine persönliche und existenzielle Begegnung erforderlich ist, zeigt sich, daß man nicht darum herumkommt, sich doch – wenn auch mit aller Vorsicht und Behutsamkeit sowie immer nur annäherungsweise – an so etwas wie eine „Innenansicht" des Lebens- und Glaubensweges Jesu Christi heranzuwagen.

Dieses Wagnis hat Schwager auf sich genommen. Er stützt sich für den Versuch seiner „Nacherzählung" des – dem Neuen Testament entnommenen – „Jesus-Dramas" ganz auf alttestamentliche Texte, welche ja die Grundlage für die Entfaltung des Glaubens- bzw. Gottesbildes Jesu bildeten. Schwager nimmt dabei insbesondere jene

[1]SCHWAGER RAYMUND, *Dem Netz des Jägers entronnen*. Kösel, München 1991. (203). Kart. S 232,40.

Gestalt ins Visier, die im Alten Testament immer wieder und immer deutlicher hervortritt: die Gestalt des verfolgten und leidenden Gerechten, der zugleich (durch die Weise des „Bestehens" seines Geschicks) zum Heilsträger wird. Diese Gestalt verdichtet sich bei Mose und den Propheten, sie kehrt in den Psalmen wieder, erscheint in der Leidensgeschichte des Hiob und tritt mit unvergleichlicher Klarheit in den Gottesknechtsliedern des Deutero-Jesaja hervor. Bei Jesus verbindet sich die Sinngestalt dieses Gottesknechts mit einer völlig neuartigen Innigkeit, einem einzigartigen Vertrauen zu JAHWE, den er mit dem uns so geläufigen, für damalige Ohren jedoch höchst anstößigen Kosewort Abba – „lieber Vater" (oder „Papa", „Väterchen") anspricht. Gerade wegen ihrer Unvergleichlichkeit und Anstößigkeit wird diese Anrede auch von keiner historischen Kritik in Zweifel gezogen.

So wird in Schwagers Nacherzählung beides zugleich deutlich und tritt in zunehmend glaubhafter Weise hervor: die unbeirrbare Solidarität Jesu mit den Opfern allen Unheils (gerade des durch Verblendung und Gewalttätigkeit hervorgerufenen Leidens) – welches in dieser Solidarität aufgedeckt und entlarvt wird. Zugleich damit erscheint die in dieser Weise beglaubigte Unbeirrbarkeit im Verzeihen, welches nicht nur den „Opfern", sondern auch den „Tätern" und Feinden angeboten wird: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!"

Die innere Treue Jesu zu sich selbst – oder diese für den „gewöhnlichen Sterblichen" staunenerregende Übereinstimmung von Wort und Tat (Haltung!) erscheint umso glaubwürdiger, je weniger seine Sendung als vorprogrammiert dargestellt wird – je klarer sie, wie H. U. von Balthasar sagt, so sehr „die seine (ist), daß er sie mit seiner ganzen Verantwortung gestalten, ja in einer wahren Hinsicht sogar erfinden muß." Schwager übernimmt diesen Leitgedanken Balthasars, um jene Treue Jesu zu sich selbst sozusagen von Akt zu Akt seines Lebensdramas herauszuarbeiten. Er schlägt damit in die Kerbe jener Theologen, die im Hören auf die „Zeichen der Zeit" immer entschiedener eine „Christologie von innen" vertreten. Dem entspricht die bereits angedeutete „Theodramatik" von Balthasars, der seinen Christusglauben nicht mehr mit Hilfe philosophischer Modelle, sondern – den Mustern der großen Literatur folgend – aus den handelnden Personen, deren Geschick und deren „Freiheiten" aufzuweisen sucht. Dem entspricht ebenso der identitätspsychologische Ansatz der neueren Pastoralpsychologie, dem es darum geht, die konkrete Entwicklungsgeschichte, den Reifungsprozeß des Menschen in Leben und Glauben ernst zu nehmen. Der Glaubensweg darf dem Leben demnach nicht „aufgesetzt" werden, er muß vielmehr aus der Erfahrung wachsen können, sich gleichsam daraus (und im Lichte der Offenbarung) erschließen lassen. (Vgl. *H. Stenger*, Kompetenz und Identität – ein pastoraltheologischer Entwurf, in: *H. Stenger*, Hg., Eignung für die Berufe der Kirche. Freiburg 1988. – *W. Fürst*, Kirche „von innen heraus" bauen, in: Theologie der Gegenwart, 33. Jg. 1990/2, S. 82–97). In sprachlich weit verständlicherer Weise kommt bei Schwager die Empfehlung E. Bisers zum Ausdruck, einer zu „kopflastigen" und abstrakten „Christologie von unten" jene Christologie von innen als Synthese anzubieten, in der beide Anliegen umfaßt und integriert werden könnten. (*E. Biser*, Der Freund – Annäherungen an Jesus, München 1989).

So scheint der Versuch Schwagers in neuer Weise das zentrale Anliegen Kierkegaards zu treffen, wonach alles drauf ankäme, in der Betrachtung des Lebens Jesu Gleichzeitigkeit zu vermitteln. Wenn auch das Gebet als Medium der Vergegenwärtigung schlechthin gilt, kann es noch andere geeignete Wegweiser dorthin geben, in welchen ein hohes Maß an Reflexion mit enthalten sein kann. Und hiefür scheint die literarische Gattung des „Dramas" oder der Erzählung sehr geeignet zu sein.

So könnte auch dem Anliegen von K. Rahner eine breitere Bahn gebrochen werden, der in seinem inzwischen berühmt gewordenen Ausspruch fordert (oder feststellt?), daß der Christ der Zukunft Mystiker sein – oder daß er eben nicht sein werde. Um zur Ausgangsfrage zurückzukehren: der Versuch Schwagers, die Leidenschaft (oder Passion!) Jesu Christi für den Menschen dem Leser näherzubringen, könnte mithelfen, aus dem Lebensgefühl dumpfer Ausweglosigkeit (den Netzen der Jäger!) herauszuziehen – selbst wenn dadurch keine – im ersten handgreiflichen Sinne des Wortes

– „befriedigende Lösung" geboten werden soll. Vielleicht mag aber manchem durch diese Lektüre plausibler werden, was in Leiden und Auferweckung Christi eigentlich glaubhaft wird: In seinem Einstehen für die Liebe durch alle Zurückweisung hindurch, in seinem bewußten Erleiden des gewaltsamen Todes werden die nekrophilen Tendenzen im Menschen, die Teufelskreise der Selbstzerstörung innerlich unterwandert und damit deren täuschende Kraft und deren Scheinmacht aufgebrochen. Indem er sich von den Abgründen und Untiefen des Menschen treffen läßt, werden diese bloßgelegt und entlarvt. Zugleich wird deutlich, daß JAHWE kein Gott der Vergeltung ist, und daß die Frucht des Gottesgeistes darin besteht, die Barmherzigkeit über das Gericht triumphieren zu lassen. Der Herr kommt als Freund auf uns zu, in unfaßbarer Gnade nimmt er uns in beiden Gestalten an: als Opfer und als Täter des Unheils – wir sind nämlich immer beides. So hätte in IHM, an diesem lebendigen Ort der Geschichte, die Liebe und das Leben gegenüber dem Haß und dem Tod sich durchgesetzt. Und es würde zutreffen, wie es im Psalm 124 von jenem Gerechten heißt: Er ist „dem Netz des Jägers entronnen". Und dies geschieht, wie der Herr im Abendmahlssaal sagt, „für alle". Der Leib Christi wird gebrochen, sein Blut wird vergossen „für euch und für alle" – und das bedeutet im Licht des Glaubens, wie der Psalmist hinzufügt: „Das Netz ist zerrissen, und wir sind frei" (Ps 124).

Innsbruck *Wolfgang Thienen*

Was geschieht da, wo sich der Mensch dem Wort Gottes aussetzt? Um diese Frage bewegt sich die Besinnung auf die koranische (Mahmoud Zakzouk) und die biblisch-neutestamentliche (Jürgen Roloff) Sicht des Wortes Gottes.
Es folgt eine christliche Reflexion auf das Wort, das göttlich ist und vergöttlichend zugleich (Gisbert Greshake), und eine theologisch-geschichtliche Betrachtung des Korans (Mohamed Talbi).
Im dritten Themenkreis geht es darum, wie das Hören auf Gottes Wort immer wieder eine mystische Dimension des Glaubens aufbrechen ließ (Mahmoud Ayoub und Josef Sudbrack).

ISBN 3-85264-398-8
kartoniert, 224 Seiten, S 289,—

VERLAG ST. GABRIEL

Andreas Bsteh (Hrsg.)

Hören auf sein Wort

Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung

Adel Th. Khoury
Mahmoud Zakzouk - Jürgen Roloff
Gisbert Greshake - Mohamed Talbi
Mahmoud Ayoub - Josef Sudbrack

7 Beiträge zur Religionstheologie

Besprechungen

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

ISLAM

■ KHOURY ADEL THEODOR, *Was ist los mit der islamischen Welt?* Die Konflikte verstehen. Herder, Freiburg 1991. (156). Ppb. DM 16,80.

Verschiedene aktuelle Ereignisse lassen den langsam entstehenden und mühevollen Dialog mit dem Islam in den Augen mancher als wirkungslos und daher als wenig sinnvoll erscheinen. Khoury, der die islamische Welt gut kennt und dies schon durch zahlreiche Veröffentlichungen unter Beweis gestellt hat, tritt dafür ein, daß trotz mancher Enttäuschung die Versuche des Gesprächs und der Begegnung fortgesetzt werden.

Um diesem Ziel zu dienen, versucht er, die Geistigkeit verstehbar zu machen, die die islamitische Welt prägt und die ihr Handeln bestimmt. Es ist dies vor allem der absolute Glaubensgehorsam, der durch nichts aufgehoben oder relativiert werden darf und dem alles andere nachgeordnet wird; in der Folge ergibt sich daraus die Durchdringung von religiöser Überzeugung und politischem Handeln. Für Menschen, deren Denken geprägt ist von Aufklärung, Säkularisierung und Pluralismus, bleibt eine derartige Haltung vielfach unverständlich.

Darüber hinaus macht Khoury sehr gut deutlich, daß sich bereits im Koran verschiedene Akzentsetzungen finden, die dann einseitig betont werden können oder auch bestimmten Interessen dienstbar gemacht werden. Es sind dies Vorgänge, die auch aus der Geschichte des Christentums bekannt sind.

Khoury ist sich dessen bewußt, daß die Geschichte des Mißtrauens, der Mißverständnisse und der Gegnerschaft noch lange nicht überwunden ist (150); er weiß um die Gefahr des Mißerfolges und der damit verbundenen Enttäuschung. Er setzt darum bei seinem Eintreten für einen Dialog mit dem Islam nicht nur auf das vernünftigermaßen Erreichbare oder auf die Sinnhaftigkeit eines gemeinsamen Einsatzes in der Welt von heute, die immer mehr zur einen Welt wird. Sein Bemühen um das Gespräch ist letztlich getragen von der Hoffnung, daß eine gemeinsame Haltung des Glaubens dazu führen wird, daß die Menschen zueinander finden und daß sie aus den „Feinden von gestern die Partner und Freunde von heute und morgen werden" (154).

Linz *Josef Janda*

■ ANTES PETER u. a., *Der Islam.* Religion – Ethik – Politik. Kohlhammer, Stuttgart 1991. (152). Kart. DM 29,80.

Von den vier Beiträgen dieses Bandes sind drei bereits in ‚Der Islam III' enthalten (Die Religionen der Menschheit Bd. 25.3; Kohlhammer 1990): *T. Nagel,* Theologie und Ideologie im modernen Islam; *W. Walther,* Die Frau im Islam; *K. Durán,* Die Muslime und die Andersgläubigen. Der Beitrag von *P. Antes,* Ethik und Politik im Islam, ist dem Band ‚Ethik in nichtchristlichen Kulturen' (Kohlhammer 1984) entnommen.

In einer Situation, in der der Islam sowohl religiös wie auch politisch immer wieder von sich reden macht, sollten gerade solche Beiträge neu zugänglich gemacht werden, die verständlich machen, wie sehr die religiöse Überzeugung des Islam mit dem praktischen ethischen, gesellschaftlichen und politischen Leben verwoben ist und darin ihren Ausdruck findet. Der Grund dafür, daß manches am Erscheinungsbild des Islam schwer zu verstehen ist, liegt nicht nur darin, daß man die Religion als solche zu wenig kennt. Es sind vielmehr Glaubensüberzeugungen, geschichtliche Ereignisse und Entwicklungen sowie gesellschaftliche und wirtschaftliche Verhältnisse zu einem komplexen Ganzen verschmolzen, dessen Weiterentwicklung sich schwer voraussagen läßt. Auch ist damit zu rechnen, daß das eigentliche religiöse Anliegen fallweise durch ideologische Verhärtungen oder durch gesellschaftspolitische Realitäten und Interessen überlagert wird.

Ein kleiner Hinweis zum Beitrag von W. Walther (99): Es entspricht zwar der landläufigen Auffassung, daß nach der Bibel der erste Mensch ein Mann war. Nach heutiger Exegese bedeutet in der Bibel Adam jedoch zunächst den Menschen allgemein und erst in der Folge den männlichen Menschen.

Linz *Josef Janda*

■ WALDENFELS HANS, *Begegnung der Religionen.* Theologische Versuche I. (377). Borengässer, Bonn 1990. DM 43,80.

Mit dem vorliegenden Band beginnt Waldenfels eine neue Reihe von Veröffentlichungen, die sich unter der Überschrift ‚Begegnung' mit kontextuell-dialogischen Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen befassen sollen. Den Inhalt des 1. Bd. sieht Vf. „als eine Art Zwischenbericht und Quersumme" dessen, was er in den letzten Jahren in Richtung auf eine Theologie der Religionen vertreten hat (7). Es handelt sich um Beiträge, die bis auf das Jahr 1967 zurückreichen, die aus verschiedenen Anlässen entstanden sind und die für die neuerliche Veröffentlichung überarbeitet wurden.

Im 1. Teil geht es um mehr allgemeine Fragen einer Theologie der Religionen; im 2. Teil kommen einzelne Religionen zur Sprache (Hinduismus, Buddhismus, Islam, Neureligiöse Bewegungen); der 3. Teil befaßt sich mit dem christlichen Selbstverständnis und dem Wahrheitsanspruch.

Waldenfels erweist sich durch diese Veröffentlichung einmal mehr als qualifizierter Fachmann in der Frage des religiösen Dialogs. Er ist mit den anderen Religionen vertraut, und seine Darstellung vermittelt auch dem, der meint, diese Religion einigermaßen zu kennen, neue Einsichten. Als christlicher Theologe kann und will er aber auch von dem in

der Menschwerdung Gottes begründeten Wahrheitsanspruch des Christlichen nicht absehen. Er tut dies behutsam und bestimmt zugleich.
Zentrale Fragen werden angegangen; dabei wird deutlich, daß das Eigentliche nicht in vordergründigen Streitgesprächen und auch nicht in einer oberflächlichen Begegnung erreicht werden kann. Je mehr man sich aber dessen bewußt wird, was eine andere Religion meint und will, umso mehr muß man sich auch über die eigene religiöse Überzeugung klar werden. Aus einer solchen Begegnung ergeben sich daher immer auch Impulse für das eigene Glaubensverständnis. Beispielhaft sei hier etwa auf die Denkanstöße verwiesen, die sich auf dem Hintergrund des islamitischen Glaubensverständnisses für das christliche Glaubenswissen um die Jungfrauengeburt ergeben können (240 ff).
Die Überlegungen atmen auch dann, wenn sie am Wahrheitsanspruch der christlichen Glaubensüberzeugung festhalten, eine geistige Weite, die nichts zu tun hat mit einer Unfähigkeit, das Unterscheidende wahrzunehmen. Es ist ein Suchen nach neuen Wegen, das der eigenen Herkunft treu bleibt, aber andererseits auch (noch) nicht weiß, wohin die neuen Wege führen werden.
Linz *Josef Janda*

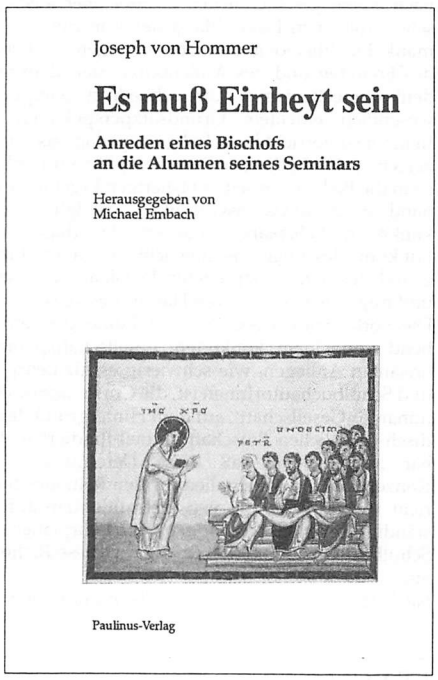
■ BRUNNER-TRAUT EMMA (Hg.), *Die fünf großen Weltreligionen.* (Herder/Spektrum 4006). (154). Herder, Freiburg i. Br. 1991. Brosch. DM 12,80.

Das Bändchen über die fünf Weltreligionen ist erstmals 1974 in der Herderbücherei erschienen und hat dort einige Auflagen erfahren. Die Neuauflage ist durchgesehen, stimmt aber mit dem früheren Text weitgehend überein. Die Herausgeberin hat sich als Ägyptologin einen Namen gemacht; von ihr stammt eine knappe Einführung in die Thematik. Die einzelnen Religionen sind dann von Fachleuten auf dem jeweiligen Gebiet bearbeitet: Hinduismus: P. Schreiner; Buddhismus: A. Th. Khoury; Islam: J. v. Ess; Judentum: A. M. Goldberg; Christentum: W. Kasper. Im Anschluß an die Darstellung der einzelnen Religionen finden sich kurze Diskussionsnotizen (redigiert von O. Küster) und eine die jeweilige Religion betreffende Zeittafel.
Es ist gewiß kein leichtes Unterfangen, eine fremde Religion auf einem relativ begrenzten Raum so zu beschreiben, daß der Leser nicht nur einige äußere Fakten und Ereignisse erfährt, sondern daß ihm zugleich ein inneres Verstehen ermöglicht wird. Die Tatsache, daß dies gelungen ist, macht das Bändchen zu einer gut brauchbaren Grundinformation und Grundorientierung über die beschriebenen Religionen.
Linz *Josef Janda*

■ MOOREN THOMAS, *Macht und Einsamkeit Gottes.* Dialog mit dem islamischen Radikal-Monotheismus. (Religionswissenschaftliche Studien 17). (409). Echter, Würzburg und Oros, Altenberge 1991. Brosch. DM 59,80.

Vf. (geb. 1947 in Dortmund-Kurl) hat sich nach seinem Theologiestudium in vielfältiger Weise mit der Theologie der nicht-christlichen Religionen beschäftigt und lehrt derzeit in Ottawa und Trichur (Kerala). Die Frage nach dem radikalen Monotheismus des Islam ist nicht nur an sich schwierig, sondern sie liegt auch nicht im Mittelpunkt des gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Interesses, das sich eher an archaischen und mythischen Formen des Religiösen orientiert (10).
Mooren wählt für die Bearbeitung des Themas verschiedene Perspektiven; die zwölf Beiträge können aber auch als selbständige Studien gelesen und verstanden werden.
Zunächst geht es um die grundsätzlichen Fragen des islamischen Gottesverständnisses. Die Sorge, daß die Macht Gottes nicht geschmälert und daß die Unverfügbarkeit Gottes in keiner Weise angetastet wird, führt dazu, daß im Islam von Gott alles ferngehalten wird, was als Teilhabe an seiner Macht oder als Vermenschlichung verstanden werden könnte. Wenn nach dem arabischen Lebensgefühl der Vater einen Sohn braucht, um Macht und Besitz an ihn weitergeben zu können und, in ihm fortzuleben, wird verständlich, daß man (so) von einem Sohn Gottes nicht reden darf. Die Sohnlosigkeit Gottes bedeutet aber zugleich, daß das Material dafür fehlt, über Gott und sein Verhältnis zur Welt Geschichten zu erzählen (105). Die Rettung des Menschen liegt weder in seiner Eigenständigkeit noch in seiner Zugehörigkeit zur Gruppe oder zum Stamm, sondern allein in einer radikalen Orientierung am Willen Gottes, die kein Nachfragen zuläßt und die keiner Erklärung bedarf.
Auch wenn sich Islam und Christentum in gleicher Weise auf die Schrift berufen, so ergeben sich schon dadurch Verschiedenheiten, daß für das Christentum das Prinzip der Liebe (Joh 13,34) die bestimmende Interpretation ist. Damit ist nicht gesagt, daß das Liebesgebot im Islam keine Bedeutung hätte; sobald jedoch die Liebe zum Handlungsprinzip wird, bedeutet dies eine andere Art der Verantwortung, als wenn der Text das oberste Prinzip ist (184).
Ein Beitrag beschäftigt sich mit der Sure 2:256, nach der es in der Religion keinen Zwang geben darf. Unter der Überschrift ‚Macht und Abstraktion' geht es um Sprache und Wahrnehmung, um die Fähigkeit des richtigen Hörens und Sehens, um ihr Verhältnis zu Macht und Unterwerfung und um die Hoffnung auf eine „Versöhnung von Gehorsam und Schönheit" (U. v. Balthasar) (256). Weitere Überlegungen beschäftigen sich mit dem Begriff der Natur und der Naturgesetze und mit dem Verlassen der Zeit in Kunst und Religion. Am Schicksal des islamischen Mystikers Hallaj († 922) und an Jesus wird die Provokation des Gesetzes aufgezeigt. Den Abschluß bilden einige Hinweise auf den Islam in Indonesien.
Mooren besitzt ein umfassendes Wissen. Die von ihm angestellten Überlegungen sind beeindruckend, aber auch anspruchsvoll. Viele und auch recht unterschiedliche Gesichtspunkte kommen zur Sprache. Der umfangreiche Apparat gibt weitere Hinweise und stellt Querverbindungen her. Der Leser, der die Anstrengung des Mit- und Nachdenkens auf sich genommen hat, wird entlassen mit dem Bewußtsein, daß er zur Frage des Radikal-Monotheismus Bedeutsames gelesen hat. Es bleibt aber der Eindruck, daß

Thema: Pastoraltheologie



Joseph von Hommer

Es muß Einheyt sein

Anreden eines Bischofs an die Alumnen seines Seminars

Herausgegeben von Michael Embach, mit einer biographischen Einleitung von Martin Persch

ca. 128 Seiten, gebunden,
29,80 DM
ISBN 3-7902-0152-9

PAULINUS VERLAG

Ein Bischof verteidigt vor seinem Klerus den Primat des Papstes, den Pflichtzölibat, das Breviergebet, die klerikale Kleidung sowie das Fasten- und Abstinenzgebot. Er muß sich mit der Praxis konfessionsverschiedener Ehen unter veränderten Zeitverhältnissen auseinandersetzen. Er sieht sich mit der deutschen Sprache als der angeblich allein liturgiegerechten konfrontiert. Das ausgedehnte Bistum erfordert weite und häufige Reisen. Zwischen den Ansprüchen des Staates und den Forderungen der Kirche gilt es klug abzuwägen.

Einen Bischof mit solchen Aufgaben verweisen wir ohne Zögern in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Tatsächlich aber war der Bischof, um den es hier geht, zweihundert Jahre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geboren.

Auf vielfältige Art und Weise nahm er insbesondere an den Geschicken des Bischöflichen Priesterseminars Anteil. Daß ihm dabei vor allem das innere Leben des Seminars und dessen Bedeutung für die Heranbildung des Klerus am Herzen lagen, davon zeugen die hier erstmals publizierten „Anreden", die den angehenden Klerikern das notwendige pastoraltheologische Rüstzeug für die tägliche Praxis mitgeben sollten — ein erfrischend zu lesendes, vielfach „modern" anmutendes Dokument.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 5500 Trier

zu dieser Frage noch immer nicht alles gesagt ist, ja daß dazu nie alles gesagt sein wird.

Linz *Josef Janda*

■ FLECKENSTEIN WOLFGANG, *Außenseiter als Thema und Realität des katholischen Religionsunterrichts.* Inhaltsanalyse religionsdidaktischer Unterrichtsmaterialien und ihre innovatorischen Konsequenzen orientiert am Beispiel Gastarbeiter. Stephans-Buchhandlung, Würzburg 1989. (651). Kart. DM 38,–.

W. Fleckenstein fragt in einer umfangreichen Dissertation, die im WS 1988/89 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg angenommen wurde, in welcher Art und Weise sich die vielschichtige Problematik, die durch die Präsenz von (vorwiegend türkischen) Gastarbeitern/Gastarbeiterinnen und deren Familien in der (ehemaligen) BRD ausgelöst wurde, in religionsdidaktischen Unterrichtsmaterialien für den katholischen Religionsunterricht widerspiegelt. Ausgehend von der Arbeitshypothese, daß das Jahr 1973 aufgrund des Anwerbestops unter politischer Perspektive eine Zäsur darstellte und eine gesellschaftliche und politische Wende eingeleitet habe („weg vom geduldeten hin zum abgelehnten Gastarbeiter"; 4), analysiert W. Fleckenstein v. a. in der ehemaligen BRD verwendete Lehrpläne und Schulbücher für den Bereich der Grund- und Hauptschule im Hinblick auf die Frage, „ob die Realität einer zunehmend negativen Stimmung gegenüber Ausländern und einer ‚vermehrten' unverho(h!)lenen Ausländerfeindlichkeit ihren Niederschlag bzw. ein kritisches Anmahnen in relevanten Unterrichtsmaterialien findet" (4f). Die Einschränkung auf die Schultypen „Grund- und Hauptschule" begründet Vf. mit einem Verweis auf einschlägige Ergebnisse aus der Vorurteilsforschung (9f). Nach einer Dokumentation der für seine inhaltsanalytische Untersuchung gewählten Kategorien und Beurteilungskriterien folgt eine detaillierte Analyse von insgesamt 8 Lehrplänen und 36 Religionsbüchern. Das Ergebnis dieser kritischen Durchsichten ergibt im Hinblick auf die Lehrpläne, daß die Außenseiter-/Gastarbeiterproblematik um das Jahr 1975 „relativ häufig" thematisiert wird; dieses Interesse schwinde allerdings Ende der 70er Jahre wieder. Fleckenstein spricht sogar von einem „Abbrechen der Außenseiterthematik" (125). Diese Entwicklung sei aber umso mehr zu bedauern, weil sich das ausländerfeindliche Klima Anfang der 80er Jahre spürbar verstärkt habe.

Die Analyseergebnisse hinsichtlich der Schulbücher zeigen, daß – wenn es um „Randexistenzen" geht – die Schulbuchautoren vorwiegend biblisch argumentieren und auf Alte, Arme, Kranke und Behinderte verweisen (307). Die Gruppe der „Gastarbeiter" finde sich in einer zweiten, relativ häufig, aber unregelmäßig erwähnten Kategorie von Außenseitern. Negativ sei neben diesem (relativ) positiven Befund allerdings anzumerken, daß man sich – gerade auch durch die Thematisierung des Islam – „auf die informelle Ebene" zurückziehe und „so die gesellschaftskritische Funktion der neutestamentlichen Botschaft einer Anwaltschaft für Außenseiter" vermeide. „Zumeist sieht man die Aufgabe der Diakonie entweder als einseitig individualistisch oder alleinig organisatorisch zu lösende Situation an." (308)

In einem zweiten großen Abschnitt greift Fleckenstein die in der Analyse konstatierten Defizite zur Außenseiter-/Gastarbeiterfrage auf: Er widmet sich nach einem geschichtlichen Kapitel über ausländische Arbeiter in Deutschland der Vorurteilsproblematik, bibeltheologischen Überlegungen zur Person des Fremden und des Außenseiters und dem Sündenbockmechanismus, um schließlich „einige für wesentlich erachtete Grundsatzperspektiven für Religionsunterricht bzw. Religionspädagogik aufzuzeigen" (548). In diesem Sinn exemplifiziert Fleckenstein die Bedeutung seiner bisherigen Ergebnisse anhand eines Revisionsvorschlags bezüglich eines konkreten Lehrplans, erläutert die diakonische Funktion des Religionsunterrichts auf dem Hintergrund des herausgearbeiteten Problembewußtseins und fragt nach alternativen Handlungsweisen.

Die vorliegende Dissertation dokumentiert ausgehend von einem konkreten, gesellschaftspolitisch brisanten Anliegen, wie schwierig es für LehrplanundSchulbuchautorInnen ist, die Curriculumsdeterminante „Gesellschaft" auf dem Hintergrund der jüdisch-christlichen Botschaft aktuell-fundiert so faßbar zu machen, daß diese Determinante die Konzeption von Materialien für den Religionsunterricht mitbestimmt. Sie verweist außerdem auf die ständige Revisionsbedürftigkeit von Lehrplänen und Schulbüchern und deutet Schritte in diese Richtung an.

Salzburg *Bernhard F. Hofmann*

LEXIKA

■ FAHLBUSCH ERWIN u. a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon.* 8. Lieferung: Mittelalterliche Kirchengeschichte – Partnerschaft. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991. (481–1056). Brosch. DM 98,– (Subskriptionspreis).

Das Alphabet bringt es mit sich, daß sich im vorliegenden Faszikel die sachlich aufeinander bezogenen Artikel „Mönchtum" von *D. Wendebourg* und „Orden und Kongregationen" von *K. S. Frank* finden. Stellt das Mönchtum ein religionsübergreifendes Phänomen dar, so machen Orden und Kongregationen „eine typisch röm.-kath. Erscheinung" aus. Beide Abhandlungen zeichnen sich durch Kenntnisreichtum und die Fülle gebotener Informationen aus. Eine eigentliche Definition der „Orden" und eine klare Abgrenzung mönchischer von nicht-mönchischen Gemeinschaften erfolgt allerdings nicht: Wie schwierig die Phänomene voneinander abhebbar sind, geht ja schon aus den zahlreichen Überschneidungen der beiden Artikel hervor. Die im allgemeinen Bewußtsein nur wenig verankerte Geschichte der Mongolenmission wird von *G. Wießner* in ihren Grundlinien sorgfältig nachgezeichnet. Von vorbildlicher Klarheit sind die Ausführungen von *J. R. Lyman* über die Monophysiten. Die typischen Merkmale einer Sekte läßt der Montanismus erkennen, den *R. M. Grant* mit der den Angelsachsen eigenen Anschaulichkeit behandelt. Er bringt z. B. sehr farbige Zitate, die mehr sagen

als noch so exakte Formulierungen. Ausgangspunkt für den Montanismus war eine angebliche Privatoffenbarung des Montanus (um 172). Ähnlich berufen sich auch die neuzeitlichen Sekten der Mormonen wie der Mun-Bewegung, die in ihren Konzeptionen weit vom Christentum wegführen, für ihre Entstehung auf private Offenbarungen *(R. Hauth* bzw. *Th. Gandow)*. Sehr gründlich gehen *Ch. Elsas* (religionsgeschichtlich) und *H. Mühlen* (kirchengeschichtlich) dem Phänomen der Mystik nach. *G. Graf* bietet einen Überblick über nationalkirchliche Bewegungen im Verlauf der Kirchengeschichte. In diesen Kontext wird auch das lutherische Landeskirchentum eingeordnet. Solche Tendenzen haben ihre bleibende Bedeutung als Kraft gegen die Uniformität der Kirche, sie können aber auch eine große Gefahr für die christliche Universalität darstellen. Die Präsenz nationalkirchlicher Bestrebungen war im 19. Jh. noch durchaus gegeben (626); es hätte Erwähnung verdient, daß die Definitionen des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem 1. Vatikanischen Konzil vor diesem Hintergrund zu sehen sind. *O. Eggenberger* zeigt, daß neue geistliche Bewegungen und Gemeinschaften in der röm.-kath. Kirche ein belebendes Element darstellen, aber auch zu Spannungen mit einer mehr hierarchischen Sicht der Kirche führen können. Mit dem Hinweis auf vorzügliche Länderartikel (Mosambik: *S. Chamango*, Nicaragua: *H. J. Prien;* Niederlande: *K. Blei;* Niger: ohne Verfasserangabe; Nigeria: *K. Enang)* möchte ich diesen knappen Überblick beschließen, nicht ohne den Artikel von *G. Reingrabner* über Österreich besonders hervorzuheben. Mit großer Offenheit wird darin die Gegenwartssituation dargelegt, während auf die geschichtliche Entwicklung nur am Rande eingegangen wird.

Der Rezensent eines Lexikons muß notwendigerweise auswählen. Ich hoffe, daß auch so die Bedeutung dieses Lexikons ersichtlich geworden ist. Wie stark insgesamt die Bemühung um objektive Behandlung der einzelnen Themen gegeben war, läßt sich am besten daran erkennen, daß man in vielen Fällen gar nicht merkt, welcher Konfession der betreffende Autor angehört.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SCHÜTZ CHRISTIAN (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Sonderausgabe. (1504 Spalten). Herder, Freiburg 1992. Kart. DM 38,–.

Das erstmals 1988 erschienene Lexikon (vgl. die Rez. in ThPQ 137, 284–286) hat sich als Arbeitshilfe und Fundgrube im Bereich der Theologie, der Pastoral und der praktischen Mystagogie erwiesen. Auch der in der universitären Vermittlung von spiritueller Theologie Stehende greift gerne zu diesem Werk. Hinweisen möchte der Rez. z. B. auf Anregungen, die er bei den Art. Stellvertretung (K. H. Menke), Jugendspiritualität (W. Tzscheetzsch), Politisches Handeln (G. Fuchs), Leiden/Theodizee (J. Moltmann) oder Zynismus (E. Sauser) erhalten hat. Wunibald Müller realisiert ein wichtiges Postulat, nämlich das Gespräch zwischen Psychotherapie und mystischen Traditionen.

Auch nach mehrjährigem Gebrauch bleibt der Rez. bei manchen Einschränkungen: Die Beiträge sind großteils methodisch auf das Fach des jeweiligen Verfassers beschränkt. Für die praktische Vermittlung von Gebet und Meditation wird man weiterhin zu anderen Werken greifen (z. B. auf die 3 Bände von Peter Henrici und Peter Wild). Historisch gibt es im deutschen Sprachraum nichts Vergleichbares zum DSAM. Oft bleibt es bei Andeutungen und Skizzen. Insgesamt überwiegt aber die positive Bewertung und jetzt der Dank für die preiswerte Sonderausgabe. Der Rez. möchte das Werk besonders allen Studenten der Theologie und den Predigern empfehlen, die ihr Wort nicht in Moral verdünnen wollen.

Linz *Manfred Scheuer*

■ FORSTNER DOROTHEA/BECKER RENATE, *Neues Lexikon christlicher Symbole*. Tyrolia, Innsbruck 1991. (438). Ln. S 580.–/DM 88,–.

Dorothea Forstner hat in den fünfziger Jahren ihr Standardwerk geschaffen, das bisher fünf Auflagen erlebt hat. Die vorliegende grundlegende Neufassung des Werkes bringt eine weiterführende inhaltliche Gestaltung mit zum Teil neuen Schwerpunkten. Es ist kein lexikographisches Werk im herkömmlichen Sinn; es bringt sachlich, wissenschaftlich fundierte Aussagen in einem meditativen und narrativen Stil. Dabei bleibt es dem christlichen Glauben verpflichtet. Die thematische Deutung der Symbole erfolgt im Blick auf die antike Religionsgeschichte, Hl. Schrift, Kirchenväter, Liturgie und Kunsttradition.

Inhaltliche Schwerpunkte: Gott schuf den Menschen nach seinem Bild (Frau und Mann, Kind), Wege des Menschen und Wege Gottes (z. B. Alltagswege, Lebenswege, heilige Straßen, heilige Reisen), der schützende und der heilende Gott, geborgenes Leben (Herz, Schoß, Höhle, Haus), wovon der Mensch lebt (Brot, Wein, Wasser, Öl), Weisen der Begegnung (Sprache, Musik, Tanz), menschliche Bedürftigkeit und göttliche Huld (Gewandsymbolik), Gebrauchsgegenstände aus unserem Alltag (Lampe, Kerze, Spiegel, Rad, Waage), Zählen- und Messenkönnen (Zahlen und geometrische Zeichen), Tiere und Pflanzen in der Welt der Symbole, Kreuz als Lebensbaum, Orte der Gottesmächtigkeit (Berg, Wüste), Gott im Licht (Gestirne, Feuer). Ein Register und eine umfangreiche Bibliographie ergänzen den sehr gut ausgestatteten Band.

Sicher hat jedes Lexikon seine Grenzen. Man hätte z. B. die Volksfrömmigkeit, das Symbolverständnis in der Tiefenpsychologie oder auch Ergebnisse der Ethnologie stärker berücksichtigen können. Der Band bietet eine Fülle von Anregungen, die sich auch in der Verkündigung umsetzen lassen. Nicht zuletzt eignet sich das Buch als wertvolles Geschenk.

Linz *Manfred Scheuer*

■ BERTOL-RAFFIN ELISABETH u. WIESINGER PETER, *Die Ortsnamen des politischen Bezirkes Ried im Innkreis*. (Ortsnamenbuch des Landes Oberösterreich, Bd. 2). Österr. Akademie d. Wissenschaften, Wien 1991. (193 u. 32 Karten). Brosch. S 560.–; DM 80,–.

Über Absicht und Aufbau dieses Lexikons wurde schon bei der Besprechung von Bd. 1, der den Bezirk Braunau a. I. erfaßt, berichtet (diese Zs. 138, 1990, 292). Es ist erfreulich, daß Bd. 2 termingerecht (2 Jahre nach dem 1. Bd.) erscheinen konnte. Wenn die weiteren Bände ebenfalls im Abstand von jeweils zwei Jahren erscheinen, wird das Gesamtwerk in 18 Jahren, d. h. im Jahre 2009 vorliegen. Einleitungs- und Schlußband (ersterer soll die Quellen-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnisse enthalten und etwa 40 immer wiederkehrende Ortsnamentypen nach Bildung, Entwicklung, Bedeutung und Verbreitung behandeln, letzterer ist als Gesamtregister geplant) sind da noch nicht mitgerechnet. Das ist ein langer Zeitplan, der von der Gründlichkeit des Unternehmens her gerechtfertigt ist, aber auch aus finanziellen Gründen kaum schneller realisierbar sein wird. Eher ist da noch mit Verzögerungen zu rechnen. Die Bedeutung des Werkes für Heimatforschung und Wissenschaft sollte freilich für potentielle Subventionsgeber Motiv genug sein für tatkräftige Förderung.

Im vorliegenden Band sind über 900 Ortsnamen aufgenommen, zu denen jeweils ein reiches Belegmaterial geboten wird. Daß die Passauer Bistumsmatrikeln, die für Oberösterreich seit 1972 in einer Edition vorliegen (Neue Veröffentlichung des Institutes für ostbairische Heimatforschung Nr. 31b), unberücksichtigt blieben, ist bedauerlich, weil sie viel zusätzliches Namensmaterial sowie historische Klärungen enthalten.

Die Gliederung des Gesamtwerkes nach Bezirken hat Vor- und Nachteile. Einerseits kann dadurch jeder Ortsname „in seinem politisch-verwaltungstechnischen als auch weitgehend in seinem geographischen Verband" behandelt werden, andererseits wird aber doch das Nachschlagen erschwert. Es wird wichtig sein, den abschließenden Registerband sehr detailliert zu gestalten und vielleicht doch mit Seitenverweisen (statt des vierstelligen Zahlencodes) zu operieren. In der Zwischenzeit sind historische Namenformen (etwa Beneventenreut statt Lambrechten, „cella . . . Antesina" statt Aurolzmünster) ohnedies kaum auffindbar.

Sehr zu begrüßen ist die Aufzeichnung der dialektalen Namensformen, da diese über kurz oder lang Vergangenheit sein werden. Der größte Vorteil gegenüber dem älteren „Schiffmann" besteht in den Etymologien, die dem neuesten Forschungsstand entsprechen. In den meisten Fällen war es möglich, die ursprünglichen Bedeutungen der erfaßten Ortsnamen zu klären.

So erfreulich die kartographische Erfassung wichtiger Namentypen auf den beigegebenen 32 Karten auch ist, so hätte man doch wohl bei Fällen seltenen Vorkommens durch Zusammenlegungen Platz und Geld sparen können (vgl. die -hausen, -wang, -moos, -schlag und -schwand-Namen).

Abschließend wünschen wir dem Werk alle günstigen Umstände, die eine rasche Fortführung ermöglichen, sodaß es bald zur Gänze vorliegt und für die Wissenschaft fruchtbar gemacht werden kann.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KATHOLISCHE SOZIALLEHRE

■ SCHASCHING JOHANNES, *Unterwegs mit den Menschen.* Kommentar zur Enzyklika „Centesimus annus" von Johannes Paul II. (Soziale Brennpunkte, Bd. 16). (192). Europaverlag, Wien 1991. Kart. S 168,–.

Der Aufbau einer gerechteren Gesellschaft, die es dem einzelnen ermöglicht, seine je eigene Persönlichkeit im sozialen Miteinander besser zu entfalten, verlangt sensible Aufmerksamkeit für die sich unter veränderten Zeitzeichen präsentierenden Handlungsfelder. Damit dieses Programm reale Konturen zeitigt, muß die kirchliche Sozialverkündigung den konkret-geschichtlichen Menschen treffen. In seiner Situation soll die frohe und befreiende Botschaft des Evangeliums zünden. Als kontextuell unabdingbare Weichenstellung kristallisiert sich die Begegnung mit der Welt, dem Ort der Heutigwerdung des Heils, heraus: Der erste und grundlegende Weg der Kirche ist der Mensch! Unterwegs mit den Menschen zu sein und sich ihre Lebensspuren zu eigen zu machen, ist ständige Herausforderung christlichen Engagements. Während Papst Johannes Paul II. ein breites Spektrum zeitgeschichtlicher Ereignisse unter je neuer Akzentuierung in unterschiedlichem Kontext betrachtet, fügt Schasching diese Mosaiksteine zu einem Themenkomplex zusammen. Der Vorzug letztgenannter Methode liegt in der komprimierten Information, wodurch die Argumentationsfiguren des Sozialrundschreibens noch deutlichere Spuren entfalten, aber auch vorschnelle einseitig-unausgewogene Urteile reduziert werden.

Einleitend skizziert der Kommentar, der sich nicht umsonst die Quintessenz von „Centesimus annus" zum Titel macht, nämlich „unterwegs mit den Menschen", den Versuch, das verlorene „Bürgerrecht" der Kirche (vgl. CA,5) in Auseinandersetzung mit den autonomen Kultursachbereichen wiederzugewinnen. Als im vergangenen Jahrhundert der „Geist der Neuerungen" (RN,1) radikale, sich im Konflikt zwischen Kapital und Arbeit zentrierende, gesamtgesellschaftliche Umstrukturierungen bewegte und in ihrer Gefolgschaft eine Lawine sozialer Ungerechtigkeiten ins Rollen brachte, konnte und durfte die Kirche nicht schweigen. Erster Baustein einer zukunftsfähigen Gesellschaft ist „die richtige Auffassung von der menschlichen Person und ihrem einzigartigen Wert" (CA,11). Getragen von der Überzeugung, daß Friede nur auf dem Fundament der Gerechtigkeit aufbauen kann (vgl. CA,5) konnte Rerum novarum Sozialismus wie Liberalismus in ihrer damaligen Form als für das Menschsein hinderliche Gesellschaftstypen kritisieren. Forderten die Neuerungen vor hundert Jahren die katholische Soziallehre, die soziale Wirklichkeit zu erörtern, zu beurteilen und Richtlinien für eine gerechtere Problemlösung zu erarbeiten, so steht sie heute angesichts der geistigen Leere der postmarxistischen Gesellschaft vor der Aufgabe, eine dem Menschen zur umfassenden Person-Werdung angemessene Atmosphäre zu schaffen.

In Anlehnung an „Centesimus annus" spannt Schasching über sozialgeschichtlich bedeutungsvolle Stationen den Bogen der gesellschaftlichen Veränderun-

gen hin zu den Ereignissen des Jahres 1989. Ursachenanalysen für den Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus lenken den Blick auf aktuelle Aktionsfelder: Dialogbereite Begegnung zwischen Kirche und Arbeiterschaft, sowie der moralische und wirtschaftliche Wiederaufbau der Länder Mittel- und Osteuropas stehen an. Solche Solidarität darf jedoch nicht die Situation der Entwicklungsländer vergessen lassen, die – mehr denn je – einen massiven Gesinnungswandel der Industriestaaten erstrebt. Endlich spiegelt der unter der Chiffre „das Jahr 1989" bilanzierte Umbruch die Notwendigkeit der Gewissensfreiheit.

Katholische Soziallehre hat, ohne an politische, wirtschaftliche oder gesellschaftliche Strukturen gebunden zu sein, die Aufgabe, ein „geistiges Koordinatensystem" zu erarbeiten, das die Würde des Menschen in den Mittelpunkt rückt. Unter dieses Vorzeichen stellen sich auch die aktuellen Fragen der Wirtschaftsordnung: Neben der Sozialbindung des Privateigentums – als unerläßliches Element zur Entfaltung der Persönlichkeit – wird das ethisch-verantwortete Zusammenspiel von wirtschaftlicher Initiative, Markt und staatlicher Rahmenbedingungen gemäß dem Subsidiaritätsprinzip betont. In diesem Horizont kristallisiert sich der Nord-Süd-Konflikt immer stärker als die drängende soziale Frage unserer Zeit heraus. Um jedoch eine dem Menschen eher angemessene Entwicklung zu realisieren, braucht es eine tiefgreifende Veränderung bisher praktizierter Lebensauffassungen. Als ein die vielfältigen Formen der Entfremdung überwindendes Modell wird eine Kultur der Solidarität empfohlen, die den „Subjektcharakter der Gesellschaft" aktuiert. Die Neuordnung der Wirtschaft kann nur Hand in Hand mit der Neuordnung der Gesellschaft gehen, wobei jede Art von Umgestaltung zutiefst in die Sicht und Wertschätzung des Menschen hineinverflochten ist.

Daß Christsein das Unterwegssein mit den Menschen meint, und Kirche eine stets lebendige sowie schöpferische Kraft ist (vgl. CA,3), zeigt die Auseinanersetzung um eine „Kultur der Demokratie und eine Demokratisierung der Kultur". Wenngleich der Blick in das Geschichtsbuch oft einen anderen Eindruck vermittelt, formuliert „Centesimus annus" ein eindeutiges Bekenntnis zur Demokratie: „Die Kirche weiß das System der Demokratie zu schätzen" (CA,46), was aber nicht als Ruhekissen mißbraucht werden darf. Denn jeder ist stets neu eingeladen, an einem immer tragfähigeren Fundament der Demokratie mitzubauen. Als Eckpfeiler kommentiert Schasching die Würde der menschlichen Person, eine selbst- und mitverantwortete Gesellschaft und die öffentliche Moral, die den Eigennutz dem Gemeinwohl unterordnet und politische Vorbildfunktion übernehmen kann. Unabdingbar ist hierbei eine zunehmende „Sensibilisierung des Gewissens", die Basis einer menschenwürdigen Sachkultur, einer menschengerechten Sozialkultur und einer weltweiten politischen Kultur ist. In meisterhaft überzeugender Brillianz interpretiert Schasching das Anliegen kirchlicher Sozialverkündigung: Der Mensch ist der Weg der Kirche! Dies sind nicht bloß schöne Worte, sondern verbindlicher Appell zu sozialem Handeln.

WALTER-VERLAG
Die Menschlichkeit der Liebe ist der Weg Gottes

Eugen Drewermann stellt die Theologie wieder vom Kopf auf die Füße und versucht, alle erstarrten Fronten zu durchbrechen. Gerade in letzter Zeit hat er sich sehr für die Anliegen der Frau eingesetzt, sowohl im sozialen wie im kirchlichen Bereich. Wie hoch er Würde und Wert der Frau schon immer eingeschätzt hat, zeigt dieses Buch.

Eugen Drewermann
Die Botschaft der Frauen
Das Wissen der Liebe
234 Seiten, DM 36,–

In jeder Buchhandlung




Gottes liebende Heilszusage an die Menschen hinterläßt ihre Spuren im Leben des einzelnen wie der Menschheit; sie pflanzt sich fort in einer Gesinnungs- und Strukturreform. Ureigentümliche Anforderung der Kirche ist deshalb, unter Wahrung der je eigenen Fachkompetenz, der stete Dialog mit „allen Menschen guten Willens", der sich in der vorrangigen Option für die Armen konkretisiert. Sorge und Verantwortung für die Menschen lassen „Centesimus annus" das der Kirche heute „gebührende Wort" sprechen und sie zur prophetisch-mahnenden Stimme sozialer Brennpunkte werden. Um der Menschen willen macht sich christliches Handeln auf den Weg zu und mit den Menschen. Diesem Ziel verschreibt sich auch der vorliegende Kommentar. Damit die Soziallehre der Kirche in der Praxis des Alltags Frucht bringen kann, rückt Schasching die Aussagenfülle von „Centesimus annus" in einen neuen Horizont. Neben kompakter Information finden sich zahlreiche Anregungen für eine kritische Auseinandersetzung. Die verbesserte Übersetzung mit Randtitel macht das vorliegende Werk zu einem unentbehrlichen Rüstzeug für alle, die hundert Jahre Soziallehre nicht nur kennen, sondern auch in Wort und Tat verwirklichen wollen.

Regensburg *Simone Rappel*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Glaube als Zustimmung*. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge. (Qaestiones disputatae 131). Herder, Freiburg 1991. Kart. lam. DM 36,–.

Das Thema „Rezeption" ist besonders seit dem II. Vatikanischen Konzil zu einem hochaktuellen Thema der theologischen Erkenntnislehre bzw. der Ekklesiologie geworden. Geht es doch dabei zutiefst um die Geschichtlichkeit des Glaubensbewußtseins der Kirche, wie sie vor allem in Lumen Gentium, Dei Verbum und Gaudium et Spes vorausgesetzt wird. Daß es gegenwärtig so manche Erschwernis der innerkirchlichen Kommunikation gibt, erhöht nur die Brisanz der Thematik.

Der vorliegende Tagungsband des „Internationalen Arbeitskreises von Dogmatikern, Fundamentaltheologen und Kanonisten" behandelt nun die Fragestellung der Rezeption als Glaubenszustimmungsprozeß in dogmatischer (W. Beinert), fundamentaltheologischer (Pottmeyer), kirchenhistorischer (Schatz) und kanonistischer Hinsicht (Ochmann).

Grundsätzlich darf Rezeption nicht bloß als passiver Vorgang, von oben her, lehramtlich vermittelt, auf Gehorsam hin verstanden werden. Er schließt vielmehr ein Moment der Aneignung und Zustimmung in einem interpersonalen, dialogischen und prozessualen Sinne ein. Es handelt sich also nicht um einen einmaligen Akt, sondern um einen stets aufgegebenen Vorgang der Vertiefung und Verlebendigung des Glaubens durch alle Kräfte und Gruppen der Kirche – man kann geradezu sagen, um ein konstitutives Element des Traditionsgeschehens.

Besonders in den systematischen Beiträgen von Beinert und Pottmeyer wird dieser Aspekt deutlich herausgearbeitet.

„Das Problem der Rezeption" – so *W. Beinert* – ist eine Funktion des Problems „sensus fidelium" (28) im Zusammenhang der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche, der als eigenständiger theologischer Topos zu gelten hat. Rezeption ist also nie nur ein juristischer Vorgang, gar beschränkt auf eine Instanz und nur einbahnig verlaufend. Nach katholischer Auffassung gehören vielmehr fünf Momente dazu: Hl. Schrift, Tradition, Lehramt, Theologie, Glaubenssinn der Gläubigen (vgl. 38). „Versteht sich das Lehramt als Alleinrepräsentant des Glaubensausdrucks, wird Rezeption identisch mit Gehorsam" (28) und damit einseitig. Theologisch grundlegend gilt: Die Kirche selbst ist aufgrund ihres Sendungscharakters „universale Rezeptionsgemeinschaft" (37), letztlich in einem trinitarisch unendlichen Rezeptionsprozeß verankert. Erst durch die Rezeption als ein „pneumatisches Geschehen" (47) wird der Glaube zum „*Zeugnis*" (44).

Der Bochumer Fundamentaltheologe *H. J. Pottmeyer* umreißt zunächst den theologiegeschichtlichen Hintergrund der Rezeptionsproblematik mit seinem Gefälle von der altkirchlichen „communio ecclesiarum" hin zu einem exklusiven Gehorsamsverhältnis im Rahmen einer ultramontanen Ekklesiologie. Aus dieser historischen Sicht heraus ginge es „um eine Re-rezeption des ekklesiologischen Grundgedankens der alten Kirche unter den Bedingungen unserer Zeit" (70). Dies schlösse ein: eine Wiederentdeckung der Communio-Ekklesiologie, eine Anerkennung der Berufung jedes Gläubigen und der Bedeutung einer Rezeption aus Einsicht aufgrund inhaltlicher Prüfung (vgl. 71 ff). Nur so könne es gelingen, eine Verweigerung von Rezeption wie im Falle von Humanae Vitae zu vermeiden und das unvermittelte Nebeneinander zweier Ekklesiologien, wie sie auch noch das II. Vatikanum kennzeichnet (bes. in der Primatslehre) zu überwinden.

Im historischen Beitrag von *Klaus Schatz* wird die vielschichtige Rezeptionsproblematik am Beispiel der nichtselbstverständlichen Annahme bzw. Durchsetzung der bedeutendsten Konzilien des ersten Jahrtausend als ökumenische entfaltet.

F. Ochmann steuert im abschließenden Beitrag kanonistische Aspekte des Rezeptionsproblems bei (z. B. die Gewohnheit und die acceptatio legis) und erläutert diese historisch vor dem Hintergrund einer fortschreitenden Vergesetzlichung nach dem 1. Jahrtausend. Vor allem kommt es aber auch ihm darauf an, „die communio als einzige Quelle kirchlichen Rechts" (146) hervorzukehren und der grundsätzlichen Kompetenz aller Gläubigen auch kanonistisch Ausdruck zu verleihen.

Insgesamt – ein beherztes, mutiges Buch, eine wichtige „Momentaufnahme" in der aktuellen theologischen Selbstverständigung der nachkonziliaren Kirche. Es ist Fachtheologen, aber auch allen in der kirchlichen Praxis Verantwortung Tragenden sehr zu empfehlen.

Graz *Gerhard Larcher*

■ STRUPPE URSULA/WEISMAYER JOSEF (Hg.), *Öffnung zum Heute*. Die Kirche nach dem Konzil.

(136). Tyrolia, Innsbruck 1991. Brosch. S 148.–/ DM 22,–.

Angesehene Autoren stellen sich in diesem Buch der Frage, ob die Impulse des 2. Vatikanums von der nachkonziliaren Kirche auch wirklich aufgenommen wurden. In den gegebenen Antworten werden Defizite erkennbar, aber auch gangbare Wege aufgezeigt, die die Kirche gehen muß, wenn sie ihrem Auftrag nachkommen will.

H. J. Pottmeyer erörtert die Frage: Wahrheit „von unten" oder Wahrheit „von oben"? Der Unterschied zwischen lehrender und hörender Kirche besteht seiner Auffassung nach zwar durchaus zurecht, gilt aber nicht bei der Wahrheitsfindung, da Christus der Kirche insgesamt das Bleiben in der Wahrheit versprochen hat. Liegt schon dieser Thematik die Frage nach dem Kirchenbild zugrunde, so wird diese von *G. Greshake* in seinem Beitrag „Zentralismus oder Communio der Kirchen?" direkt angegangen. Der Ausweg aus gegenwärtigen Polarisierungen, den er vorschlägt, läuft auf eine Stärkung der „Zwischenebenen" (Bischofskonferenzen) zwischen Rom und den Ortskirchen (Diözesen) hinaus. Wie steht es mit dem Komplex „Wahrheit oder Freiheit"? *K. Demmer* plädiert (auch innerkirchlich) für den Primat des gebildeten Gewissens und warnt vor der (wenn auch gut gemeinten) Selbstüberschätzung des Lehramtes. Über die Probleme der Ehezwecke und der Geburtenregelung handelt *A. Auer*. Dabei deckt er Widersprüche in den Konzilsaussagen auf, die einerseits die herkömmliche Sicht der Dinge streng einschärfen, andererseits damit zusammenhängende Fragen noch als offen erklären (95). Das ändert nichts an der Tatsache eines konziliaren Durchbruchs in der Gesamtschau der Ehe, für die es aber noch Rezeptionsschwierigkeiten gibt. Sehr anregend schreibt Bischof *W. Kasper* über das stets brisante Thema „Bewahren oder Verändern?" Seine ausgleichende Sicht sei durch einen Ausspruch von L. Kolakowski angedeutet, nach dem wir ohne Revolutionen *noch*, beim Verlust der Tradition aber *schon wieder* in Höhlen leben würden.

Das Buch leistet einen interessanten Beitrag zur Standortbestimmung und Wegfindung der heutigen Kirche.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ RATZINGER KARDINAL JOSEPH, *Zur Gemeinschaft berufen*. Kirche heute verstehen. (158.) Herder, Freiburg 1991. (158). Geb. DM 22,80.

Die fünf Kapitel dieses Buches – ursprünglich Vorträge des Jahres 1990 vor Bischöfen Brasiliens, vor der Bischofssynode, beim Meeting von Rimini und in einem Priesterseminar der USA – versuchen „so etwas wie einen ersten Leitfaden katholischer Ekklesiologie" anzubieten (9).

Der Ertrag sei in einer eher kargen Auswahl vorgestellt. Wenn es um den Ursprung der Kirche aus Christus geht, ist das aus moderner Ideologie Kommende abzuziehen und das Grundgedächtnis der Kirche zu befragen (18): „Zum neuen Gottesvolk im Sinn Jesu gehört die Dynamik des Einswerdens, das Zueinandergehen durch das Zugehen auf Gott. Und: der innere Sammelpunkt des neuen Gottesvolkes ist Christus" (20). „Durch die Bildung eines Zwölfer-

Neue Titel

gegen die Enge in der Kirche, für ein neues theologisches Programm



Alfred Schilling

Was die Kirche krank macht

Diagnose und Hoffnung aus dem Neuen Testament

ca. 180 Seiten, kart. DM 26,80
ISBN 3-7917-1343-4

Der Autor beweist: **Autoritarismus, Fundamentalismus und Klerikalismus** sind die Krankheitssymptome in der gegenwärtigen Kirche, zugleich findet er Heilung und Trost im NT. Ein mutiger Beitrag gegen die Enge in der Kirche. Humorvoll, ernsthaft und mit Biß.

Leonard Swidler

Die Zukunft der Theologie

Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen

104 Seiten, kart. DM 19,80
ISBN 3-7917-1342-6

Aufforderung zum Dialog: Eine Aufforderung, gemeinsam den Weg für ein erfülltes Menschsein zu suchen. Ein theologisches Programm – umfassend und ohne Ausgrenzung.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

kreises stellt sich Jesus als Stammvater eines neuen Israel vor . . . Deutlicher könnte der Anfang eines neuen Volkes nicht ausgedrückt werden, das sich nun nicht mehr durch physische Abstammung bildet, sondern durch das von den Zwölf empfangene ‚Mitsein' mit Jesus, das zu vermitteln er sie sendet" (22). Der Herrenleib ist der neue Tempel dieses Gottesvolkes (24 f).

In der Frage nach dem Primat Petri weist der Autor auf die rabbinische Symbolsprache vom Glauben Abrahams als heiligem Felsen hin: Petrus mit seinem christologisch erneuerten Abrahamsglauben ist der Fels gegen Unglauben und Zerstörung des Menschen (52). Im Auftragswort Mt 16, 17–19 ist das ganze Drama der Papstgeschichte vorweggenommen: Fundament der Kirche zu sein nicht aus dem Eigenen, Skandalon aus dem Eigenen ihres Menschseins (57). Zur Frage der Nachfolge ist zu bedenken, daß biblisch das Wort immer an den Zeugen gebunden ist, der Zeuge aber ist an das Pneuma gebunden. Die Apostelsitze wurden Orientierungspunkte der Zeugenschaft, unter diesen wieder Rom als Ort des Martyriums Petri (64). Die Anerkennung Roms als Kriterium ist älter als der Kanon des Neuen Testaments (65).

Von einer eucharistisch verstandenen Kirche als Kommunion (Communio) – als „Kommunion des Wortes und des Leibes Christi und so Kommunion der Menschen untereinander" (71) – führt der Schritt zur bischöflich verstandenen Kirche: Der eine Bischof am einen Ort steht dafür, daß die Kirche eine ist für alle. Wer aber mit Christus kommuniziert, kommuniziert mit allen seinen Brüdern und Schwestern. Eine eucharistische Ekklesiologie hat universalkirchliche Struktur (77 f). „Wie er (der Bischof) die Ortskirche der Gesamtkirche gegenüber auftut, so bringt er in die Gesamtkirche die besondere Stimme seiner Diözese ein . . . Deshalb muß der Nachfolger des heiligen Petrus sein Amt so versehen, daß er die besonderen Gnadengaben der einzelnen Ortskirchen nicht erstickt . . ." (94).

Das neutestamentliche Priesteramt ist gegenüber dem alttestamentlichen ein völlig neuer Typus von Dienst. Sein Wesen ist die Beteiligung an der Sendung Jesu Christi, die Einbeziehung in sie, die als direkte Sendung von Gott her einzigartig ist (104 f).

Der Autor versteht diese Ekklesiologie als einen „ersten Leitfaden". Läßt dies eine Weiterführung erwarten? Würde dort die grundsätzliche Nachfolgefrage des Petrusamtes weitergetrieben zur theologischen Legitimierung des langen Weges vom „Orientierungspunkt Rom" der alten Kirche bis zum „Jurisdiktionsprimat Rom" der gegenwärtigen Kirche? Was ist zu tun, damit die mit dem Jurisdiktionsprimat ausgestattete universalkirchliche Struktur nicht die bischöflich-ortskirchliche de facto aufhebt? Ausdrücklich wird gesagt, die Kirche sei keine Demokratie (128) – wie steht es mit dem Erscheinungsbild einer absoluten Monarchie? Die Freiheit in der Kirche kommt nicht durch das Mehrheitsprinzip zustande (137) – ist sie in einer kirchenamtlichen Oligarchie eher gewährleistet? „Ich meine, wir sollten . . . in der Kirche auf allen Ebenen eine schonungslose Gewissenserforschung beginnen. Auf allen Ebenen müßte dies sehr reale Konsequenzen haben . . ." (137).

Linz *Johannes Singer*

■ FRIES HEINRICH, *Abschied von Gott?* Herausforderung und Chance des Glaubens. Herder, Freiburg 1991. (173). Kart. DM 12,80.

Anhand von verschiedenen Texten, die in ihrer Vielfalt und Vielseitigkeit je ihre eigene biographische Note tragen, führt F. das Thema „Abschied von Gott?" vor, um dabei an den Sinnzusammenhang und das Motiv solch kritischen Fragens heranzuführen und dieses Fragen dann selbst zu befragen. In einem abschließenden Teil skizziert der Vf. die Grundzüge und Elemente einer Antwort auf das darin exponierte Thema. Im einzelnen wird anhand von repräsentativen Textbeispielen (Jean Paul, L. Feuerbach, Fr. Nietzsche, F. M. Dostojewski, A. Camus, S. Freud u. a.) das Bedenkenswerte der Problemfrage erhoben, die verschiedensten Ansätze der Religionskritik kommentiert und ein kritisches Gespräch mit der argumentativen Wertigkeit der dortigen Positionen geführt. Der appellative Hinweischarakter des Gott-Denkens mündet ein in den Aufweis des „Gott lebt" (158 ff): als Schöpfer und geheimnisvoller Grund des Menschen, vernehmbar im Gewissen des Menschen und dessen Verantwortung, erfahrbar geworden in der geschichtlichen Erfahrung als der Gott Israels und Gott der Offenbarung in Jesus Christus. H. Fries schreibt auf einer der letzten Seiten: „E. Biser hat immer wieder darauf hingewiesen, daß wir Zeugen einer glaubensgeschichtlichen Wende sind, die in der vielfältigen Entdeckung Jesu besteht, besonders auch im außerkirchlichen Bereich, in Tendenzen der Literatur, der Kunst und der Philosophie. Er sieht darin ein Hoffnungszeichen für Religion, Glaube und Kirche" (170). Das Buch ist eine hilfreiche Handreichung für eine Neubesinnung auf unseren Gottesglauben und wie dieser sich vor den Fragezeichen der Welt bewähren und bewahrheiten kann.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ KÖNIG KARDINAL FRANZ/KREMER JAKOB, *Jetzt die Wahrheit leben.* Glauben an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Herder, Freiburg 1991. (127). Ppb. DM 11,80.

„Eine kleine Ermutigung zum Glauben an der Schwelle des dritten Jahrtausends" nennt Kardinal König in seinem Vorwort die vorliegende Schrift, die sich an Glaubende, Verunsicherte – oder auch Nichtglaubende in den westlichen Ländern ebenso wie an alle suchenden Menschen aus den Ländern des ehemaligen Ostblocks wendet.

Im I. Teil (13–94) beginnt der umfassend erfahrene Wissenschafter, Professor für Exegese des Neuen Testaments in Wien, *Jakob Kremer*, mit der Behandlung kritischer Vorfragen, die den modernen Menschen bedrängen und führt dann mit geduldiger Pädagogik durch das apostolische Credo. Selber auf reifer Höhe der Forschung bringt er sichere Erkenntnisse in eine Form, die sehr breiten Kreisen verständlich ist und bleibt dabei treuer Zeuge des pfingstlichen Feuers.

Im II. Teil begegnet der Bibelwissenschafter Kremer dem Vertreter des Lehramtes im Geist des II. Vatikanischen Konzils, Kardinal Franz König, im Gespräch über theologische Fragen. Der glaubende Zusam-

menklang in diesem Dialog der Zuversicht überzeugt den Menschen der Gegenwart.
„Jetzt die Wahrheit leben" hat alles an sich um ein „Evergreen" unter den Taschenbüchern zu werden: Bestechend schön in seiner Unaufdringlichkeit, die sich immer wieder als Gütesiegel der Wahrheit erweist.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

■ BÖRSIG-HOVER LINA, *Zeit der Entscheidung.* Zu Romano Guardinis Deutung der Gegenwart. Börsig-Verlag, Fridingen a. D. 1990. (186). Ppb. DM 89,–.

Die Autorin, Dr. phil., Sozialpädagogin und Philosophin, hat bereits 1987 die Untersuchung „Das personale Antlitz des Menschen" zum Personbegriff bei R. Guardini veröffentlicht: vgl. ThPQ 135 (1987) 384.
Die vorliegende Studie ist anspruchsvoll. Sie bewegt sich in hoher Abstraktion im Stil von Sentenzen, überrascht mit einer Unmenge von Diagnosen und Imperativen, die ermüden könnten, weil ihr innerer Zusammenhang vorerst nicht deutlich ist. Wörter und Sätze, die für die Autorin von Anfang an eine bestimmte Bedeutung haben, klären sich für den Leser etwas mühsam erst nach und nach, vor allem dann, wenn er mit Guardini nicht vertraut ist. Von daher der Rat des Rezensenten, mit dem Abschnitt „Personales Zeitalter als Überwindung der Neuzeit" zu beginnen (103).
Guardinis „Vorliebe für das Mittelalter ist nur unter der Rücksicht des Sorgenden zu verstehen, der in der mittelalterlichen Phase Elemente entdeckt, die für die eigene Zeit heilend sein könnten" (20). Der neuzeitliche Mensch ist eine Verfallsstruktur (51), weil er sein Streben auf das Absolute hin, das zu seinem Wesen gehört, auf die Natur, aufs eigene Schaffen und auf sich selbst übertragen hat. Im Grund hat die Neuzeit, obwohl „Persönlichkeit" und „Subjekt" ihr innerstes Anliegen ist, den Menschen vergessen (vgl. 53).
Unsere geschichtliche Gegenwart hat nach Guardini das Erbe der zu Ende gehenden Neuzeit angetreten, das Autonomieerlebnis ist aber in Kontingenzerfahrung und Skepsis umgeschlagen. Doch kündigt sich in ihr schon „eine noch namenlose kommende Epoche" (61) an: das „personale Zeitalter" (103), in der das „personale Sein" des Menschen, seine „personale Existenzweise" die Neuzeit überwindet; denn bis heute versteht sich der Mensch nicht als Person. Die primäre Aufgabe, die der Mensch der Gegenwart noch nicht begriffen hat, ist die, „sein Menschsein zu verwirklichen" (80, vgl. 121). Wie soll es geschehen? Die Innerlichkeit ist auszubilden, das beschauliche Leben enthält die höchsten menschlichen Möglichkeiten (56). Der Mensch beginnt zu staunen über die eigene Existenz und über ihre Vorhandenheit (106), über die Nichtselbstverständlichkeit des Daseins: daß er „nicht als geschlossener Block dasteht", daß vielmehr alles Geschenk und Gabe ist. „Gegebenes vom Geber" (37, 82, 103f), daß er „zum Entgegenkommenden hinüber existiert" (120). „Das personale menschliche Sein wird allein durch den Urdialog zwischen endlichem Ich und absolutem Du erhalten und ausgestaltet" (150, vgl. 108). In diesem neuen Grundverhältnis gewinnt der Mensch ein neues Verhältnis zu sich selbst (in der Annahme des Daseins und seiner Wesensfülle), zum anderen und zur Welt (sie sind nicht mehr „Objekt").
Die Entscheidung für diese Neuorientierung, „für das bewußte persönliche Sein des Menschen und dessen Ausbildung" (85), ist im Titel gemeint. Daß der kompetente Zeitdiagnostiker Guardini gehört werden muß, steht außer Zweifel.
Linz *Johannes Singer*

■ HOEREN JÜRGEN, (Hg.) *Gott-Sucher.* Im Spannungsfeld von Christentum und Moderne. Echter, Würzburg 1991, (135), Kart. S 154.40.

Die Gefahr ist – zumindest in unseren Breiten – nicht gering, daß renommierte Theologen als „weit über dem Boden" denkend und sogar schreibend gewähnt werden. Allzu leicht wird dabei übersehen, daß sie ihr Theologisieren aus ihren Lebensumständen und ihrer Welterfahrung heraus „zur Welt bringen".
Es ist gut, wenn man sie auch als lebendige, erfahrene und vor allem als suchende Menschen zu sehen bekommt. Rundfunkreihen sind oft ein gutes Instrument dafür, um solche Bekanntschaften zu machen. Das vorliegende Bändchen basiert auf einer Serie des Südwestfunks in Deutschland. Die Namen der erörterten Theologen zählen nicht nur zu den renommierten, sondern auch zu den bekannten: Kardinal Newman, Teilhard de Chardin, Romano Guardini, Lanca de Veste, Oswald von Nell-Breuning, Leo Baeck, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar.
Vorgestellt werden die Theologen von prominenten Kennern nicht nur des Werkes, sondern auch der jeweiligen Person (manche der Referenten waren Schüler und Assistenten der Behandelten, etwa Reinhard Raffalt von Karl Rahner).
Die Perspektive und das Spannungsfeld großer Theologen läßt sich sehr wohl und gut mit den Begriffen benennen, die der Buchtitel erwähnt: Christentum – Moderne – Gott. Wieviel sich in diesem Spannungsdreieck abspielen kann, und wie notwendig es ist, dieses Feld abzuschreiten, anzudenken und zu durchleuchten – das machen die Theologenporträts sichtbar. Gottsuchendes Leben bleibt allemal auch persönlich, höchst persönlich auferlegt.
Daß im Bannkreis Gottes der Mensch zu seiner Größe wachsen kann, ist an diesen Beispielen unübersehbar. Daß die Demut Frucht und Voraussetzung dieser Aufgabe ist, wird ebenso offensichtlich. Oswald von Nell-Breuning sagte es – Ignatius zitierend – auf seine Art präzise und knapp: „Demut ist die Tugend der Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst" (84).
Linz-St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ BERGER PETER L., *Auf den Spuren der Engel.* Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. (Herder/Spektrum 4001). (159). Herder, Freiburg i. B. 1991. Brosch. DM 14,80.

Das Buch des in Wien geborenen und jetzt in den USA tätigen Religionssoziologen ist kein Buch über die Engel im üblichen Sinn des Wortes. Berger meint mit Engeln das Eindringen einer transzendenten Wirklichkeit in die Welt und das alltägliche Leben

der Menschen und er sucht in einer vielfach als gottlos erfahrenen Welt nach den verborgenen Spuren dieser Transzendenz. B. versteht unter Transzendenz „Phänomene der ‚natürlichen' Wirklichkeit, die über diese hinauszuweisen scheinen" (83). Es sind alltägliche Phänomene, die erst bei näherem Zusehen zu Hinweisen auf eine andere Wirklichkeit werden. Solche Spuren sieht B. im Bedürfnis nach Ordnung (alles ist gut), im Spiel (in dem die ernste Welt ihre Macht verliert), in der Hoffnung, im Verlangen nach Gerechtigkeit und schließlich im Humor („Das Komische ist eine Spiegelung der Gefangenschaft des Geistes in der Welt", 105).

B. hat dieses Buch 1969 geschrieben, in deutscher Sprache war es zuletzt als Fischer Taschenbuch (6625) erhältlich. In der Einführung zur Neuauflage weist B. darauf hin, daß er die Suche nach den Spuren der Engel nach wie vor für eine wichtige und lohnende Aufgabe hält.

Es ist dem Verlag zu danken, daß er ein Buch wieder zugänglich gemacht hat, das dazu beitragen kann, die religiöse Wirklichkeit, die in einem säkularisierten Umfeld nur allzuleicht abhanden kommt, neu wahrzunehmen.

Linz *Josef Janda*

■ HIERZENBERGER GOTTFRIED, *Die Boten Gottes – Helfer der Menschheit* biblisch gesehen. Tyrolia, Innsbruck 1990. (256). Broschur S 198.–/DM 29,–.

Vom Autor heißt es auf dem Waschzettel, daß er „sich seit vielen Jahren mit der Bibel, mit Themen der vergleichenden Religionswissenschaft sowie mit Grenzwissenschaften" beschäftigt. Der 1. Teil handelt von der „Rückkehr der Engel": von der Botschaft der Engel in Budaliget (in der Nähe von Budapest), von den vierzehn positiven Kräften der Essener, vom Reden und Arbeiten mit den Engeln im Findhorn-Garten (im Norden Schottlands). Von daher „spannt sich für uns nun bereits ein vielschichtiges Netz von Zeugnissen und Erfahrungen mit der jenseitigen Welt" (47). Der 2. Teil hat ausgiebig „die Geisterwelt Gottes in der Bibel" zum Inhalt, der 3. Teil das „Leben mit Gottes Engeln".

Der Autor steht auf dem Standpunkt, die Bibel sei „lückenhaft" (82, 134, 252), diese „Lücken" gelte es zu schließen durch die moderne Geistwissenschaft, Parapsychologie, Esoterik, Apokryphe (82, 87, 150), Paranormologie und Hermetik (252), Privatoffenbarungen (Anna Katharina Emmerich, Jakob Lorber, Adelma Váy, Kundgaben im „Wiener Christophorusbund" oder in der „Geistigen Loge Zürich") (54), durch „vergessene" Traditionen der Väter, die Botschaft der Gnostiker, die Erfahrungen und Traditionen der Welt- und Naturreligionen, die Erkenntnisse spiritueller Gemeinschaften aller Art, durch Aufgreifen verpönter und tabuisierter Perspektiven, etwa der Reinkarnationslehre und der UFO-Begegnungen (253). Das Buch bedient sich dieser Quellen. Sie gelten dem Autor als echt, sodaß eine kritische Prüfung nicht einmal ansatzweise nötig erscheint; das Kriterium besteht offenbar darin, daß in ihnen Engel und Geister zurückkehren. Was kritisiert wird, ist eher die Bibel – wegen ihrer Lücken.

Die biblische Berechtigung, durch andere Quellen die Lücken zu schließen, sieht der Autor in der von ihm wiederholt zitierten Stelle Joh 16, 12f (48, 71, 96, 114, 190), wonach der „Geist der Wahrheit" die Jünger in die ganze Wahrheit führen wird, weil sie sie jetzt noch nicht tragen können. Es geschieht durch „spätere Offenbarungen" (96) als Antworten auf Fragen, die in der Bibel offen bleiben (71). Der „Wahrheitsgeist" sei wohl eher als „Wahrheitsgeisterheer" zu verstehen (49). „Dieser tröstende Beistand ist aber konkret nichts anderes als die Geisterwelt Gottes, die als ‚Engel des Lichts und der Wahrheit' dem üblen Einfluß des Widersachers wehren" (210 f).

„Heiliger Geist" ist nämlich für den Autor etwas anderes als für „die theologische Tradition mit ihrer ‚Dreifaltigkeitslehre'", in welcher der Heilige Geist die „dritte göttliche Person" ist (65). Vielmehr bedeute „Geist Gottes" die „Geisterwelt Gottes" (65). Der greise Simeon „ließ sich von der Geisterwelt Gottes leiten" (197). Mit „Finger Gottes" (Lk 11, 20), nach Mt 12, 28 der Geist Gottes, seien die Engel und ihr Wirken gemeint (153, 200). Spiritualität ist „enger Kontakt mit Gottes Engeln" (216). Mit dem Herbeikommen des Gottesreiches (Mk 1, 15) sei die „Zeit der Engel" gemeint (200), unsere Wendezeit ist eine „Zeit der Engel" (29, 64).

Der „Heilige Geist" ist die dritte Erscheinungsform Gottes neben dem „Vater" und dem „Sohn" (78), der vor der Welt geschaffen wurde (70). Der Glaube der Kirche an den einen dreifaltigen Gott scheint m. E. nicht gewahrt. Das Buch hat eine gewisse Tendenz, Jesus Christus als den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2, 5) zu depotenzieren. Glauben heiße, mit der Geisterwelt Gottes in Verbindung zu stehen (206 f) – nicht sosehr an Christus und mit ihm an den Vater zu glauben. Beten heiße, sich ausdrücklich an Gott und seine Engel wenden (209); Gottes Engel seien es, über die jeder Mensch mit Gott reden, seine Worte hören und Himmlisches schauen kann (190). Weil die Menschen in ihrer Körperlichkeit vor dem Licht, das Gott ist, vergehen müßten, bedient er sich geistiger Wesen (60) – vom menschgewordenen „Gott mit uns" (Mt 1, 23) ist nicht die Rede. Wenn es darum gehe, „Gott zu hören", kommt unter den angeführten Wegen der geliebte Sohn, auf den zu hören ist (Mt 17, 5), nicht vor.

Das Buch ist voll von langen Bibeltexten. Da sie aber in den Engelkontext des Autors wie in ein Prokrustesbett hineingezwungen sind, erscheint dem Rezensenten das Wort „biblisch" im Untertitel nicht gerechtfertigt. Der Waschzettel des Verlags behauptet, im Buch würden einige Engelerfahrungen im Lichte der biblischen Botschaft bewertet. Das ist irreführend, das Umgekehrte ist der Fall. Der Autor hat ja an der Bibel auszusetzen, daß sie gerade in zentralen Fragen (eine solche ist der Engelsturz) merkwürdig zurückhaltend und „lückenhaft" sei (134). Dem ist entgegenzuhalten, daß in der biblischen „Hierarchie der (Heils-)wahrheiten" die Engel einen nur sekundären Platz einnehmen. Der eine absolut gute Gott, der sich dreifaltig an die Welt verschenkt, ist Mitte und Herz des Evangeliums. Engel und Dämonen sind für die Bibel nicht die zentrale Frage; sie sind nicht eigentlich Gegenstand der Offenbarung, wie etwa die Inkarnation, sondern aus der religiösen

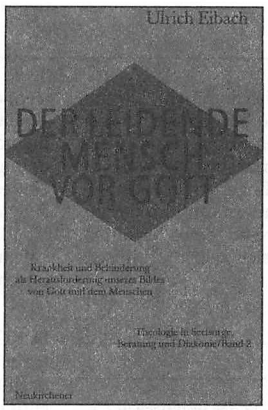
SEELSORGE · BERATUNG · DIAKONIE



192 Seiten, Pb, 29,80 DM

Überall, insbesondere aber aus den Gruppen, die man zum »New Age« rechnet, ist die Forderung nach einer ganzheitlichen Betrachtung des Lebens zu hören, die Heilung bringen soll. Die Beiträge dieses Buches setzen sich mit diesen Ansprüchen kritisch auseinander, zeigen, daß es sich hier um ethische Postulate handelt, die in der Realität weder erkenntnismäßig noch im Handeln eingeholt werden können und müssen.

Ulrich Eibach, geb. 1942; Studium und Staatsexamen in Biologie, Theologie und Philosophie; Dr. theol.; 1974-1980 Wissenschaftlicher Assistent für Systematische Theologie und Sozialethik in Bonn; seit 1981 Krankenhauspfarrer an den Universitätskliniken Bonn (Schwerpunkte: Psychiatrie, Chirurgie) und Beauftragter der Ev. Kirche im Rheinland für Fortbildung von KrankenhausseelsorgerInnen und für Fragen medizinischer Ethik; Lehrauftrag für Grenzfragen zwischen Biologie, Medizin und Theologie an der Kirchl. Hochschule Wuppertal.



192 Seiten, Pb, DM 32,-

Schwere Krankheit und Behinderung stellen unsere Vorstellungen vom Sinn und Wert des Lebens, unser Bild vom Menschen und unsere Gottesbilder in Frage, unterwerfen unseren Glauben der Anfechtung und das theologische und philosophische Denken der kritischen Prüfung durch das wirkliche Leben. Die Beiträge dieses Buches suchen in diesen Fragen nach Klärungen, die für den Umgang mit schwer kranken und behinderten Menschen in Seelsorge und Diakonie hilfreich sind.



ca. 240 Seiten, Pb, ca. 39,80 DM

Mit diesem Buch möchte Ulrich Eibach einen eigenständigen theologischen Zugang zum Erleben und Verstehen von Menschen mit psychischen Erkrankungen (Neurosen und Psychosen) erschließen, der für die Seelsorge an und die Beratung von Menschen mit psychischen Störungen in der Gemeinde, der Diakonie, der Telephonseelsorge und im Krankenhaus Orientierung anbietet. Zugleich tritt er von einem biblisch-reformatorischen Ansatz aus in ein Gespräch mit der klinischen Psychologie und Psychiatrie ein. Er entfaltet die theologischen und seelsorgerlichen Fragestellungen vor allem an den Themen Depression und Glaube, Schuld - Schuldgefühle - Schuldwahn, Suizid und Suchtmittelabhängigkeit.

neukirchener

Erfahrung der Menschheit übernommen. „Wenn Gott aus dem Dunkel seiner Verborgenheit hervortritt und sein ewiges Schweigen bricht, dann nicht, um den Menschen über die Verfassung der jenseitigen Reiche, über die Chöre der Engel und das Unwesen der Teufel aufzuklären, sondern um ihm das zu sagen, was für ihn im Interesse eines erfüllten Menschseins unabdingbar ist: sich selbst" (E. Biser, Glaubensprognose, 169).

Linz *Johannes Singer*

GEMEINDEARBEIT

■ KARRER LEO (Hg.), *Handbuch der praktischen Gemeindearbeit*. Herder, Freiburg 1990. (320). Geb. DM 49,80.

Krisen der Religion und der Kirchen zeigen sich sichtbar in den kritischen Zuständen in Pfarren und Gemeinden an. Das Parochialsystem wird in Frage gestellt und soll durch ein dynamisches Gemeindeprogramm erneuert werden. Für die Gemeindepastoral öffnen sich neue Chancen und Möglichkeiten. Das von Leo Karrer herausgegebene „Handbuch der praktischen Gemeindearbeit" will durch hervorragende Autoren eine Fülle von kreativen Entwicklungsmöglichkeiten und schöpferischen Aufbrüchen für die heutige Gemeindepraxis neue Wege weisen und dies nicht so sehr theoretisierend als vielmehr pastoralpraktisch konkretisierend.

In fünf Teilen werden die Haupthandlungsfelder der Praktischen Theologie bearbeitet. Im ersten Teil geht es um das Verständnis von Gemeinde und um die unverzichtbaren Lebensgesetze für die Gemeinde *(D. Wiederkehr* und *F. G. Friemel)*. Der zweite Teil befaßt sich mit der Martyria, der Verkündigung, mit einem Drehbuch für Verkündigung *(H. v. d. Spijker)*, mit Verkündigung und Seelsorge an den Lebensknotenpunkten *(K. Koch)* und mit dem Verkündigen angesichts der Kirchendistanzierung *(O. Fuchs, K. Kirchhofer, H. Kuhn-Schädler)*. Der dritte Teil handelt von der gemeinsamen Feier des Glaubens, wozu *W. Zauner* einen hervorragenden Beitrag über Wege und Formen gemeindlicher Sakramentenpastoral beigesteuert hat. Einen befreienden Blick in die liturgische Praxis bietet *E. Nagel*. Wenn wir Gottesdienste feiern im Fluge der Zeit, so verlangt *W. Hahne* Kriterien für eine liturgische Jahresplanung der Kirche am Ort. Im vierten Teil geht es um die Diakonie, um das Eintreten für das Leben aller, wozu *N. Mette* Grundsätze für den Gemeindeaufbau durch Diakonie, *F. Kerstiens* über die Chance sozialer Lernprozesse in der Gemeinde und *K. Koch* über Solidarität mit den Leiden und Nöten der Menschen Wertvolles geschrieben haben. Der fünfte Teil widmet sich der Koinonia, der Gemeinschaft im Vertrauen auf den Geist. Für das Miteinander in der Gemeinde gibt *M. Blasberg-Kuhnke* viele Anregungen und *E. Spichtig* bringt drei Leitideen für das Miteinander der pastoralen Dienste: Akzeptanz, Transparenz und Partizipation.

Der letzte Beitrag vom Herausgeber *L. Karrer* handelt vom Leben der Gemeinde, von der Spiritualität gemeindlicher Seelsorge: mit euch und für euch. Als theologische Kriterien, auf die man sich verlassen kann, nennt er die gemeinsame Berufung aller Christen, die gemeinsame Sendung aller Christen in der Vielfalt der Charismen als Strukturprinzip der Gemeinden. Als Perspektiven für das pastorale Handeln gelten für ihn folgende Vergewisserungen, die Gottes- und Menschenfrage, der Seelsorger als Agens der Seelsorge und die vernetzte Partizipation. Konflikte müssen gelöst werden; Geld und Macht sollen vor dem Geist weichen. Nur so kann Kirche durch uns zu einer Einladung für die Welt werden.

Graz *Karl Gastgeber*

■ KOCHANEK FRANZ-HERMANN, *Theologie einer missionarischen Gemeinde*. Studien zu einer praktisch-theologischen Handlungstheorie. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 39). Steyler-Verlag, Nettetal 1990. (343). Kart. DM 40,–.

Wo gibt es diese Gemeinde? Diese Frage drängt sich auf, wenn man diese Beschreibung der idealen missionarischen Gemeinde liest. Sie bringt zuerst „Biblisch-theologische Aspekte einer Theologie der missionarischen Gemeinde" (11–61). Dann folgen „Ekklesiologische Aspekte einer Theologie der missionarischen Gemeinde" (62–94) und anschließend „Pneumatologische Aspekte . . ." (95–157). Schon durch diese Trennung der Pneumatologie von der Ekklesiologie lassen sich viele Wiederholungen nicht vermeiden, zumal der Autor in diesen Kapiteln Wesensbestimmungen, Lebensvollzüge, wesentliche Einstellungen, grundlegende Handlungen und charakteristische Strukturmerkmale jeweils getrennt und ausführlichst behandelt.

Im 4. Kapitel über „Missionstheologische Aspekte einer Theologie der missionarischen Gemeinde" (158–235) werden das traditionelle Missionsverständnis, das des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, des Schreibens „Evangelii nuntiandi" und das „heilsgeschichtlich-ekklesiologische Modell von J. Amstutz" sowie das „geschichtlich-eschatologische Modell von L. Rütti" dargestellt und miteinander verglichen, wobei von den neueren missionstheologischen Modellen dem von L. Rütti der Vorrang gegeben wird. Schließlich folgen noch „Praktisch-theologische Grundzüge einer Theologie der missionarischen Gemeinde" (236–312), die allerdings ohne jedes konkrete Beispiel sehr abstrakt bleiben.

Die entscheidenden theologischen Merkmale einer missionarischen Gemeinde werden erschöpfend behandelt, allerdings unter zwei fragwürdigen Voraussetzungen. Erstens: Während im biblischen Teil „die zentrale Aufgabe der Gemeinde in ihrem rechten Gemeindesein" gesehen wird (34; vgl. auch noch 126), ist bereits im ekklesiologischen Teil „die Gemeinde letztlich nicht um ihrer selbst willen, sondern um ihrer Sendung und um ihres Dienstes willen da" (64). Denn „als umfassendes Kennzeichen bestimmt die Funktionalität alle Bereiche und das gesamte Leben der missionarischen Gemeinde" (226, vgl. 284). – Wenn Gemeinde und Kirche nur funktional verstanden werden, dann „funktionieren" sie nicht, d. h. sie können nicht die zweckfreie Liebe Gottes zu jedem einzelnen sakramental vergegenwärtigen, sie bleiben in der bloßen Solidarität stecken. Zweitens (wohl da-

mit im Zusammenhang): Auch wenn „die Trennung zwischen religiös-kirchlich-sakramentalem Handeln und sozial-gesellschaftlich-politischem Handeln" (141) unrichtig ist (richtig ist jedoch ihre Unterscheidung), kann man nicht mit „L. Rütti den vorhandenen Gegensatz von Kirche und Welt theologisch aufheben" (198; vgl. auch 141), weil der Glaube die Christen von der übrigen Welt unterscheidet (bzw. unterscheiden sollte). Ob also nicht das „heilsgeschichtlich-ekklesiologische" Missionsverständnis von J. Amtstutz die bessere Grundlage einer Theologie der missionarischen Gemeinde gewesen wäre, zumal es den neutestamentlichen Grundlagen besser zu entsprechen scheint?

Wien *Paul Weß*

■ MIDALI MARIO, *Teologia pastorale o pratica*. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica. (Biblioteca di Scienze, Bd. 91). (642). LAS, Roma ²1991. Kart. L. 50.000.

Im Abstand von 5 Jahren legt der Salesianer Mario Midali eine um die Teile 4, 6 und 7 erweiterte 2. Auflage seiner Fundamental-Pastoraltheologie vor. Er versteht die Disziplin der Pastoraltheologie bzw. Praktischen Theologie als eine zutiefst geschichtliche Disziplin in dem Sinn, daß sie in jeweiliger Zeitabhängigkeit betrieben wird und betrieben werden muß. Sinnvollerweise stellt er seiner Darstellung in einem ersten Teil den historischen Werdegang der Pastoraltheologie bis zum II. Vatikanischen Konzil voran. Ein zweiter Teil über das Pastorale Lehramt des II. Vatikanischen Konzils schließt sich an. Vor diesem Hintergrund entwickelt M. ein spezifisches Panorama der weltweiten pastoraltheologischen Versuche. So kommen der europäische (3. Teil), der nordamerikanische (4. Teil), der lateinamerikanische (5. Teil), der afrikanische (6. Teil) und der asiatische Raum (7. Teil) in den Blick. Eine Fülle von Literatur ist verarbeitet. Formal ist das Buch sauber gestaltet. Eine sehr detaillierte Inhaltsangabe am Schluß und ein Personenregister erleichtern den Zugang zum Werk. Ein Sachregister wäre wünschenswert. Die vielen Trennungsfehler im Text sind sicher dem Computer anzurechnen.

Dieses Buch zeugt vom Mut des Autors, in unserer schnellebigen Zeit eine solche Zusammenfassung anzubieten. Gäbe es davon eine deutsche Übersetzung, wäre es ein Steinbruch für viele Vorlesungen deutscher Kollegen. Dabei fasziniert der insgesamt gelungene Versuch, aufgrund historischer Entwicklungen und Tatsachen die innere geschichtliche Problematik der Pastoraltheologie aufzuzeigen, die nach wie vor um ihr eigenes Selbstverständnis ringt. Manchmal wünschte man sich dabei einen systematischeren Zugriff zur Materie. Wenn auch bei einem derart umfangreichen Ansatz inhaltliche Kompromisse unumgänglich sind, hätte bei der Darstellung der protestantischen Praktischen Theologie der Klassiker dieses Jahrhunderts, Eduard Thurneysen, nicht übersehen werden dürfen. Darüber hinaus unterläßt es M., kritisch danach zu fragen, welchen Beitrag heute noch europäische Theologen in der Dritten Welt leisten. Die pastoraltheologische Perspektive des Scheiterns des Kommunismus im europäischen Osten



Monika und Udo
Tworuschka
Kleines Lexikon Islam
Christen begegnen
Muslimen
In der Reihe: bibel - kirche - gemeinde (bkg), Band 43
144 Seiten, Kartoniert
DM 19,80
ISBN 3-7673-7643-1
Ein praktisches Lexikon, das die Begegnung mit Muslimen erleichtern will, die Fragen beantwortet, die bei der Begegnung mit Menschen islamischen Glaubens im Alltag auftreten, das notwendige Wissen für den christlich-islamischen Dialog vermittelt, Klischees und Vorurteile korrigiert, die einer unbefangenen Begegnung mit dem Islam im Wege stehen, dessen Hauptprinzip der Gedanke der "Barmherzigkeit" ist.

CHRISTLICHE VERLAGSANSTALT KONSTANZ

fehlt gänzlich. Trotz dieser Grenzen gewährt M. einen vielschichtigen Einblick in den weltweiten inneren Zustand der Pastoraltheologie. Quo vadis, Pastoraltheologie/Praktische Theologie? kann man fragen. Vor einer letzten Konsequenz der Kritik in seiner Antwort scheut M. zurück. Sie dürfte lauten: Bei allem sich Absetzen von einer historisch überkommenen Pastorentheologie bzw. pastoraltheologischen Applikationslehre darf die Pastoraltheologie sich nicht zu einer derart allgemeinen theoretischen Praxisreflexion entwickeln, daß dabei die Subjekte der theologischen Verantwortung in der Pastoral (künftige Seelsorger und Seelsorgerinnen) außer acht bleiben. Dieses Subjekt-Anliegen würde zu genauer Begrenzung des pastoraltheologischen Material- und Formalobjekts gegenüber anderen theologischen Disziplinen führen. Verdoppelungen in der Lehre könnte man vermeiden. Die Konzentration gälte der kompetenten Ausbildung kompetenter Träger und Trägerinnen von Ämtern in der Seelsorge. Und vielleicht wäre diesbezüglich pastoral/praktisch-theologisch schon mehr gewonnen, wenn die Kollegen der verschiedenen Disziplinen öfter miteinander sprächen!

Regensburg *Hubert Windisch*

■ WESZ PAUL, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens.* Die Praxis als Fundament und Konsequenz der Theologie. Styria, Graz 1989. (716). Geb.

Der bekannte Pfarrer der Gemeinde in der Wiener Machstraße ist gewiß einer der gründlichsten, wenn es darum geht (bzw. ging), die Wirklichkeit von „Gemeinde" auch auf reflektierendes Niveau zu heben. Die konkreten Erfahrungen von Gemeindeleben sind ihm immer Anstoß, im selben Maß aber auch Reibungsfläche der Gedanken und Konzepte gewesen, so daß er eigentlich notwendigerweise der „Ideologisierung eines Gemeindeentwurfes" entgehen wollte und (im großen und ganzen auch) entgehen konnte. Wenn er nun in einer voluminösen Summe – die als Habilitation für Pastoraltheologie eingereicht und angenommen wurde – ein Gesamtes seiner Überlegungen anbietet, so begegnet man klarerweise manchem, was er schon in früheren Elaboraten zur Diskussion gestellt hat. Man wußte, daß Weß von Grund her ein bei Karl Rahner geschulter Theologe ist, dem die Gottesrede ein Grundanliegen im Rahmen heutiger Zeit- und Gesellschaftsverhältnisse ist. Was in der nun versuchten Verknüpfung probiert wird, ist bestechend. Geht es doch um nicht weniger als um eine dialektische Verschränkung von Gottesrede und dem Sozialcharakter des Kirche-Seins; ob dieser große Plan auf einmal auch aufgehen kann und ob er hier als gelungen anzusehen ist, sei dahingestellt; der Versuch ist allemal beachtenswert, ja dankenswert: denn genau diese Verknüpfung wird allzu leicht übersprungen bzw. in einer weit gestreuten Entfremdung auf separate Bereiche differenziert.

Was den Rez. an dieser fundamentaltheologischen Fülle überrascht, ist das Einmünden des gesamten Konzeptes in eine Existenz- und Tugendkategorie, nämlich in die „Einmütigkeit" als Ordnungsprinzip der Gemeindekirche und ihrer Organe. Einmütigkeit, im Lateinischen wohl als „unanimitas" zu fassen, ist ein biblischer Begriff. Er begegnet uns am Beginn des Kirchenmodells der Apostelgeschichte, aber auch im entscheidenden biblischen Text von Phil 2. Es ist schade, daß Weß diesen Faden nicht aufgreift und geschichtlich weiterverfolgt. Hier wäre nämlich so etwas wie eine Brücke zu schlagen. Denn mit diesem Begriff landet man bei einer Grundkategorie von klösterlichem Leben, wie Augustinus ihn in seiner Ordensregel für eine Gemeinschaft entwickelt hat (vgl. dazu *F. Reisinger*, Unanimitas – Regel und Lebensform, in: Ordo canonicus, series altera Nr. 5, Neustift/Novacella 1990, 55–70). An diesem Punkt könnte offenbar werden, daß die Gemeindetheologie, will sie auch historisch fundiert sein, gut daran tut (leider muß man sagen „täte"), wenn sie die Tradition der Ordenstheologie mit zu reflektieren vermöchte.

Damit ist ein Punkt genannt, an dem der gesamte Gemeindeversuch des Verfassers dieser Ekklesiologie noch fundierter vermittelt werden könnte. Was hier vorliegt ist eine persönliche, aus praktischer Gemeindeerfahrung geborene und damit natürlich auch interessens- und ortsbezogene Konzeption. Sie möchte gerade das so wichtige Anliegen einer fundamentalen und zugleich praktischen Ekklesiologie zur Sprache bringen. Eine solche Konzeption ist natürlich nicht „frei schwebend", sie hat immer auch mit „Absicht" zu tun; die „Einsichten" spiegeln auch etwas von den „Absichten".

Wer die gewiß nicht leichte Lektüre (besonders zwischen den Seiten 65 und 408) hinter sich hat und damit beim eigentlich Gemeindlichen ankommt, erfährt, daß auch in der Lektüre so etwas wie ein „Paradigmenwechsel" (399f) passiert. Die weitere Entfaltung macht Gusto auf konkrete Vergleiche. Wenn Weß schlußendlich beim „Credo seiner Gemeinde" mündet und endet, landet man damit bei einer Form des Konkreten, das wohl von Nicht-Gemeindemitgliedern nicht so leicht akzeptierbar und konkret einholbar ist. Der prinzipiellen Orientierung dieser Frage, nämlich „Credo und Gemeinde", sollte man aber nicht aus dem Weg gehen. Vf. will auch keine „Generallösung von Ekklesiologie" bieten. Was er vorlegt, ist ein mehr als diskussionswürdiger Entwurf, wenn man der Kirchenrealität (samt den denkbaren Zukünften) ins Auge sehen will. Die Frage bleibt offen, ob das Weßsche Modell eine konkrete und zukunftsträchtige Alternative darstellt, und ob es großflächig praktizierbar ist.

St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ STENGER HERMANN, *Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens.* Pastoralpsychologische und spirituelle Texte. (209) Herder, Freiburg ^{2}1989. Ppb. DM 24,80.

Das bereits 1985 im Otto-Müller-Verlag in Salzburg erstmals aufgelegte Buch des heuer siebzigjährigen bekannten Innsbrucker Pastoralpsychologen und -theologen, damals unter dem Titel „Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade" wurde nun unverändert wieder publiziert. Es handelt sich um einen Sammelband verschiedenartigster, zum Teil überarbeiteter Artikel, die bis in das Jahr 1958 zurückreichen. Der erste Teil („Die Gestalt des Glaubens und das Maß des Menschen") enthält „Studien-

texte", der zweite Teil („Weisen der Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens") bietet „Besinnungstexte".
Es ist Stengers Anliegen, „den Menschen bedingungslos ernstzunehmen", wozu er fordert, „psychologische Erkenntnisse in die Praxistheorie der Theologie, zumal der Pastoraltheologie zu integrieren" (8). Ersteres gelingt glaubwürdig, letzteres bleibt auf Aspekte beschränkt. Es ist kein einheitliches Opus, wenn man es von Themenstellung und Inhalt her sieht. Die Beiträge beschäftigen sich vielmehr eklektisch und mehr oder weniger profund mit verschiedensten psychologischen, meist psychotherapeutischen (tiefenpsychologischen und humanistischen) Schulen und Autoren, deren Einsichten und Theorien für Stenger fast immer Ausgangspunkte zur Reflexion eigener Erfahrungen und eigenen theologischen Denkens sind, wobei vieles an aus der Erfahrung gewonnener Einsicht zu einer kritischen Anfrage an die kirchliche Praxis wird. Insgesamt mag man diesen Umgang mit der Psychologie, streng wissenschaftlich betrachtet, kritisch anmerken, wird damit aber dem Anliegen des Buches wohl kaum gerecht. Die theologischen und spirituellen Fragmente finden nämlich ihren Zusammenhang durch die Person des Autors. Und darin, daß nahezu in jedem Absatz ein Stück seiner Person spürbar wird, liegt der Wert dieses Buches für den Leser. Stenger läßt an seiner eigenen Entwicklung und seiner Spiritualität und Weisheit teilhaben und lädt so behutsam und unaufdringlich zur eigenen „Verwirklichung des Lebens" ein. Damit hebt er sich wohltuend ab von denen, die „mit eifriger Geschwätzigkeit" drängen, man „möge doch hereinkommen in die gute Stube eines geordneten Lebens", gleichzeitig aber von innen die Türe so zuhalten, daß man zwar die Stimme hört, die Türe aber nicht aufbringt. „Viel besser wäre es, weniger zu reden, dafür aber die Tür aufzumachen. Dann ist der Draußenstehende frei, einzutreten oder nicht." (137f) Diesen Anspruch löst Stenger voll ein.
Insgesamt besticht Vf. nicht nur durch seine Aufgeschlossenheit der Psychologie gegenüber bereits zu einem Zeitpunkt, wo dies noch keineswegs Mode und Trend war; es ist auch sein Verdienst, eine für den Nichtfachmann gut verständliche Sprache gefunden zu haben. So ist gut vorstellbar, daß hier dem nicht theologisch gebildeten Psychologen – falls ein solcher dieses Buch in die Hand bekommt – vielfältige theologische Dimensionen seiner Disziplin eröffnet werden, wie auch der der Psychologie gegenüber skeptische oder schlicht uninformierte Seelsorger einen Zugang zu diesem Gebiet findet.

Wien *Peter F. Schmid*

SCHWEIZ

■ LEIMGRUBER STEPHAN und SCHOCH MAX (Hg.), *Gegen die Gottvergessenheit.* Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert. Herder, Basel-Freiburg-Wien 1990. (688). Geb. DM 88,–.

Der hier vorzustellende gewichtige Band mit dem eigenartig anmutenden Titel verfolgt die Absicht, aus Anlaß des Gedenkjahres des 700jährigen Bestehens der Schweizerischen Eidgenossenschaft einen Rückblick auf die beiden im Titel genannten Jahrhunderte zu werfen, und zwar durch die eingehende Vorstellung berühmter und über die Schweiz weit hinaus wirksam gewordener Theologen, und diese aus den verschiedenen Konfessionen. Auf diese Weise ist etwas typisch Schweizerisches besorgt, nämlich in einem im besten Sinn verstandenen ökumenischen Anliegen der umgreifenden Einheit des mannigfaltig Unterschiedenen in den christlichen Denominationen und ihrer auf unterschiedliche Weise typischen Theologen zu dienen (vgl. das Geleitwort 9 f). Im Vorwort (11–15) erklären die Herausgeber das Anliegen dieses Buches, nämlich u. a. dem Mangel an neuerer schweizerischer Theologiegeschichte dadurch abzuhelfen, daß eine große Zahl zum Teil schon vergessener, aber sehr bedeutsamer Theologen ausgiebig dargestellt wird, dazu aber auch solcher, die (noch) in unserer heutigen Zeit wirken, auch wenn sie nicht in der Schweiz, sondern andernorts in der Welt tätig sind. Zur Auswahl der tatsächlich dargestellten Theologen äußern sich die Herausgeber ausdrücklich. Sie weisen auf die immer mögliche Anfechtung der getroffenen Auswahl hin (ohne die es ja nie abgehen, worin man aber tatsächlich je eigener Meinung sein kann). Sie bedauern, daß fast nur deutschsprachige, aber viel zu wenig französischsprachige Autoren vorgestellt werden (nur sieben); und sie bedauern ausdrücklich auch, daß der Beitrag von nur zwei Frauen zur Theologie der letzten 200 Jahre neben den vielen Männern gewürdigt werden konnte, da es tatsächlich an bedeutenden Vertreterinnen fehlt, was freilich für die Zukunft als überwunden erhofft wird (vgl. 12).

Die einzelnen Beiträge gliedern sich in drei Teile: Biographie (mit dem wichtigen sozialgeschichtlichen Hintergrund der Theologie); theologische Grundgedanken, auf der Basis des Hauptwerkes des jeweiligen Theologen dargestellt; schließlich dessen Bedeutung und Wirkung. Es folgt jeweils eine Auswahlbibliographie für den Besprochenen.

Es ist jedenfalls ein sehr dankenswertes Unternehmen gelungen, das den interessierten Leser (und das dürften alle an der europäischen Theologie Anteilnehmende sein) eine gediegene und hinreichend aufschlußreiche Vorstellung der betreffenden Theologen in ihrer Zeit, Wirksamkeit und oft weitreichenden Bedeutung liefert, mit Elementen, die sonst vielleicht gar nicht so leicht zugänglich sind. Dadurch ist ein wertvoller Beitrag auch zur gesamteuropäischen Theologiegeschichte geleistet. – Es wäre müßig, hier eine Auswahl (aus der Auswahl) der tatsächlich besprochenen Theologen anzuführen. Man findet neben den natürlich als gewichtigste geltenden Theologen wie O. Cullmann, E. Schweizer, K. Barth, E. Brunner, H. U. v. Balthasar viel andere, deren Name und Werk gleichfalls großes Gewicht haben, bis hin zu R. Schutz, F. Böckle usw.

Insgesamt bekommt man eine willkommene Orien-

tierung geboten. Das Werk ist nicht nur denen zu empfehlen, die sich in der schweizerischen Theologiegeschichte Auskunft holen möchten, sondern allen, die an der neuzeitlichen Theologie und ihren verschiedenen Strömungen Anteil nehmen. (Niemand möge den eigenartigen Titel des Werkes allzu ernst nehmen, der, zumal in der „schreienden" Hervorkehrung des „Gegen" auf dem Umschlag, falsche Erwartungen wecken kann und trotz des Versuches der Erklärung auf S. 14 irritiert.) Mancher Leser wird wahrscheinlich sogar angeregt, die Werke der besprochenen Theologen nun auch selbst (wieder) ausgiebig zu lesen.

Wien *Raphael Schulte*

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.

AMERIKA

MÜLLER-FAHRENHOLZ GEIKO/PANNENBERG WOLFHART U. A., *Christentum in Lateinamerika.* 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas. F. Pustet, Regensburg 1992. (175). Kart. DM 34,–.

ROTZETTER ANTON, *Das geheimnisvolle Lied Uirapuru.* Lateinamerikanische Impressionen. Herder. Freiburg 1992. (288). Kart. DM 29,60.

PHILOSOPHIE

ALESSI ADRIANO, *Filosofia della religione.* (Biblioteca di Scienze Religiose – 93). LAS, Roma 1991. (335). Kart. L. 30.000.

HÖLLHUBER IVO, *Philosophie als Prae-Eschatologie.* Christiana, Stein am Rhein 1992. (275). Kart. S 218.–/sfr 25,–/DM 28,–.

LEINSLE ULRICH G., *Vom Umgang mit Dingen.* Ontologie im dialogischen Konstruktivismus. (Wissenschaftliche Texte, Bd. 44). Maro-Verlag, Augsburg 1992. (287). Brosch.

SECRETAN PHILIBERT, *Erkenntnis und Aufstieg.* Einführung in die Philosophie von Edith Stein. Tyrolia, Innsbruck, und Echter, Würzburg 1992. (148). Kart. S 228.–/DM 34,–.

VAIARELLI GIACOMO U. A., *Il potere in discussione.* Lineamenti di filosofia della politica. (Filosofia per problemi 7). Ed. Augustinus, Palermo 1992. (229). Kart. L. 27.000.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

BAUER EMMANUEL J., *Von der Wissenschaft zur Weisheit.* Von der Gotteserfahrung heute. Tyrolia, Innsbruck 1992. (117). Kart. S 128.–/DM 19,80.

GERL HANNA-BARBARA, *Wider das Geistlose im Zeitgeist.* 20 Essays zu Religion und Kultur. Pfeiffer, München 1992. (115). Kart. DM 22,–.

KOCH KURT, *Lust am Christsein.* Kleine Texte der Ermutigung. Paulusverlag, Freiburg Schweiz 1992. (384). Geb. sfr 42,–/DM 48,–.

STOLZ FRITZ/MERTEN VICTOR (Hg.), *Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus.* (Religion – Politik – Gesellschaft der Schweiz, Bd. 6). Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1991. (127). Kart. sfr 28,–.

WELTE BERNHARD, *Meister Eckhart.* Gedanken zu seinen Gedanken. Mit einem Vorwort von Alois M. Haas. Herder, Freiburg 1992. (268). Kart. DM 39,–.

DOGMATIK

ACHLEITNER WILHELM/WINKLER ULRICH (Hg.), *Gottesgeschichten.* Beiträge zu einer systematischen Theologie. Für Gottfried Bachl. Herder, Freiburg 1992. (463). Geb. DM 29,80.

BAUMERT NORBERT, *Frau und Mann bei Paulus.* Überwindung eines Mißverständnisses. Echter, Würzburg 1992. (448). Kart. S 304.–/DM 39,–.

DREWERMANN EUGEN, *Worum es eigentlich geht.* Protokoll einer Verurteilung. Kösel, München 1992. (510). Kart. DM 34,–.

ELLIS MARC H., *Zwischen Hoffnung und Verrat.* Schritte auf dem Weg einer jüdischen Theologie der Befreiung. Edition Exodus, Luzern 1992. (177). Kart. DM 36,50/sfr 31,50.

FISCHER HERMANN, *Systematische Theologie.* (Urban-Tb. 426). Kohlhammer, Stuttgart 1992. (254). Kart. DM 26,–.

KLAUCK HANS-JOSEF, *Monotheismus und Christologie.* Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum. (Quae. disp. 138). Herder, Freiburg 1992. (230). Kart. DM 48,–.

MILDENBERGER FRIEDRICH, *Biblische Dogmatik.* Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Band 2: Ökonomie als Theologie. Kohlhammer, Stuttgart 1992. (436). Kart. DM 48,–.

ODERMATT MARTIN, *Der Fundamentalismus.* Ein Gott – eine Wahrheit – eine Moral? Psychologische Reflexionen. Benziger, Zürich 1991. (219). Kart.

WIEDENHOFER SIEGFRIED, *Das katholische Kirchenverständnis.* Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. Styria, Graz 1992. (381). Geb. S 380.–/DM 54,–.

WOHLMUTH JOSEF, *Jesu Weg – unser Weg.* Kleine mystagogische Christologie. Echter, Würzburg 1992. (240). Kart. DM 34,–/S 265.–.

HEILIGE SCHRIFT

BROER INGO (Hg.), *Jesus und das jüdische Gesetz.* Kohlhammer, Stuttgart 1992. (223). Kart. DM 49,80.

BUCHER ANTON A., *Bibelpsychologie.* Psychologische Zugänge zu biblischen Texten. Kohlhammer, Stuttgart 1992. (200, 25 Abb.). Kart. DM 34,–.

DOHMEN CHRISTOPH/OEMING MANFRED, *Biblischer Kanon: warum und wozu?* Eine Kanontheologie. (Quae. disp. 137). Herder, Freiburg 1992. (132). Kart. DM 36,–.

FELBER ANNELIESE, *Ecclesia ex gentibus congregata.* Die Deutung der Rahabepisode (Jos 2) in der Patristik. (Diss. d. Universität Graz 85). dbv, Graz 1992. (197). Kart. S 165.–/DM 25,–.
FENEBERG WOLFGANG, *Paulus der Weltbürger.* Eine Biographie. Kösel, München 1992. (312). Geb. DM 39,80.
KEEL OTHMAR/UEHLINGER CHRISTOPH, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole.* Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonograph. Quellen. (Quae. disp. 134). Herder, Freiburg 1992. (526). Kart. DM 58,–.
KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Gott spricht verbindlich.* Einüben in das Hören. Paulusverlag, Freiburg Schweiz 1992. (111). Kart. DM 22,80/sfr 18.50.
KLAUCK HANS-JOSEF, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt.* Kirche bei Paulus. Herder, Freiburg 1992. (128). Geb. DM 22,80.
MORGENTHALER CHRISTOPH, *Der religiöse Traum.* Erfahrung und Deutung. Kohlhammer, Stuttgart 1992. (204). Kart. DM 34,80.
OHLER ANNEMARIE, *Mutterschaft in der Bibel.* Echter, Würzburg 1992. (272). Pappb. DM 29,80/S 232.40.
PREUSS HORST DIETRICH, *Theologie des Alten Testaments.* Band 2. Israels Weg mit JHWH. Kohlhammer, Stuttgart 1992. (372). Kart. DM 39,–.
SCHARBERT JOSEF, *Die neue Echter Bibel: Numeri.* Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Echter, Würzburg 1992. (144). Brosch. DM 28,–/S 187.20.
SORGER KARLHEINZ, *Was in der Bibel wichtig ist.* Grundthemen des Alten und Neuen Testaments. Kösel, München 1992. (158). Kart. DM 24,80.
WOUTERS ARMIN, *„ . . . wer den Willen meines Vaters tut".* Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium. (Biblische Untersuchungen, Bd. 23). F. Pustet, Regensburg 1992. (458). Kart. DM 48,–.
ZAHRNT HEINZ (EINFÜHRUNG), *Das Neue Testament.* Mit Zeichnungen von Rembrandt. (Herder/Spektrum). Herder, Freiburg 1992. (665). Kart. DM 19,80.

MORALTHEOLOGIE

REITER JOHANNES/KELLER ROLF, *Herausforderung Schwangerschaftsabbruch.* Fakten – Argumente – Orientierungen. Herder, Freiburg 1992. (375). Kart. DM 19,80.
WILS JEAN-PIERRE/MIETH DIETMAR, *Grundbegriffe der christlichen Ethik.* (UTB für Wissenschaft). Schöningh, Paderborn 1992. (301). Kart. DM 29,80.

PASTORAL

FRALING BERNHARD, *Geistliche Erfahrungen machen.* Spiritualität im Seelsorge-Verbund. (Perspektiven für die Seelsorge, Bd. 7). Echter, Würzburg 1992. (107). Brosch. DM 24,–/S 187.–.
GRIESBECK JOSEF/ZELLER ALFRED (Hg.), *Auf den Punkt gebracht.* Aphorismen für die Seelsorge. Grünewald, Mainz 1992. (128). Kart. DM 19,80.
GRÜN ANSELM, *Sich ändern lernen.* Versöhnung leben und feiern. (Perspektiven für die Seelsorge, Bd. 6). Echter, Würzburg 1992. (68). Brosch. DM 19,80/S 131.–.
PERRY CHRISTOPHER, *Auf die innere Stimme hören.* Pastoralpsychologische Praxis nach C. G. Jung. Herder, Freiburg 1992. (238). Geb. DM 39,80.
SIMON WERNER/DELGADO MARIANO (Hg.), *Lernorte des Glaubens.* Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart. (Schriften der Kath. Akademie in Berlin, Bd. 6). Morus-Verlag, Berlin, und Bernward-Verlag, Hildesheim 1991. (215). Kart.
WEISS ANDREAS, *Der Ständige Diakon.* Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 10). Echter, Würzburg 1992. (395). Kart. DM 48,–/S 375.–.
WINKLER KLAUS, *Werden wie die Kinder?* Christlicher Glaube und Regression. Grünewald, Mainz 1992. (156). Kart. DM 32,–.

KIRCHENRECHT

FÜRST CARL GEROLD, *Canones Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.* Herder, Freiburg 1992. (214). Kart. DM 38,–.
ÖRSY LADISLAS, *Theology and Canon Law.* New Horizons for Legislation and Interpretation. The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1992. (211). Kart. $ 17.95.

KIRCHENGESCHICHTE

BARTH HANS-MARTIN u.a., *Das Regensburger Religionsgespräch im Jahr 1541.* Rückblick und aktuelle ökumenische Perspektiven. F. Pustet, Regensburg 1992. (123). Kart. DM 24,80.
BRIESKORN NORBERT, *Finsteres Mittelalter?* Über das Lebensgefühl einer Epoche. Grünewald, Mainz 1992. (304). Geb. DM 42,–.
HENRIX HANS HERMANN (Hg.), *1492 – 1992: 500 Jahre Vertreibung der Juden Spaniens.* Einhard, Aachen 1992. (132). Kart. DM 16,80.
RILEY-SMITH JONATHAN (Hg.), *Großer Bildatlas der Kreuzzüge.* Übersetzung aus dem Englischen: Michaela Diers. Herder, Freiburg 1992. (200, zahlreiche farbige Karten). Geb. DM 78,–.
WÜRTH JOHANNES, *Priester im Dritten Reich.* Erinnerungen eines Pfarrers. Christiana, Stein am Rhein 1992. (128, 47 Fotos). Kart. sfr 18,–/DM 19,80/S 157.–.

RELIGIONEN

PANIKKAR RAIMON, *Gottes Schweigen.* Die Antwort des Buddha für unsere Zeit. Herder, Freiburg 1992. (374). Geb. DM 48,–.
SCHUBERT KURT, *Die Religion des Judentums.* benno-Verlag, Leipzig 1992 (298). Pappb. DM 34,–.
SUNDERMEIER THEO (Hg.), *Die Begegnung mit dem*

Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik. (Studien zum Verstehen fremder Religionen, Bd. 2). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991. (205). Kart. DM 68,–.
WALDENFELS HANS, *Lexikon der Religionen.* Phänomene – Geschichte – Ideen. Begründet von Kardinal König. (Herder/SPEKTRUM). Herder, Freiburg 1992. (737). Kart. DM 29,80.

FONTES CHRISTIANI

CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Mystagogicae Catechesis/Mystagogische Katechesen.* Griechisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Georg Röwenkamp. (Fontes Christiani, Bd. 7). Herder, Freiburg 1992. (197). Geb. DM 32,–.
ORIGENES, *Commentarii in Epistulam ad Romanos. Römerbriefkommentar II.* Lateinisch-Deutsch. (Fontes Christiani, Bd. 2/2). Herder, Freiburg 1992. (320). Geb. DM 50,–.
ORIGENES, *In Lucam Homiliae/Homilien zum Lukasevangelium II.* Lateinisch-Griechisch-Deutsch. (Fontes Christiani, Bd. 4/2). Herder, Freiburg 1992. (536). Geb. DM 44,–.

SPIRITUALITÄT

ADAM ADOLF, *Höret mein Gebet.* Aus der Schatzkammer der Stundenliturgie. Herder, Freiburg 1992. (159). Geb. DM 24,–.
BOULARD HENRI, *Dimensionen der Liebe.* Persönliche Aufzeichnungen. Edition Tau, Bad Sauerbrunn 1990. (128). Geb. S 168.–/DM 24,–.
BOULARD HENRI, *Gottes Söhne, Gottes Töchter.* Gelebte Existenzreligion. Übersetzt aus dem Französischen von Hidda Westenberger. Edition Tau, Bad Sauerbrunn 1992. (94). Kart.
EVAGRIUS PONTIKUS, *Über die acht Gedanken.* Eingeleitet und übersetzt von G. Bunge. Echter, Würzburg 1992. (92). Kart. DM 18,–/S 140.–.
GORITSCHEWA TATJANA, *Nur Gott kann Rußland retten.* Aufzeichnungen in bewegter Zeit. Herder, Freiburg 1992. (138). Kart. DM 19,80.
GRUBER ELMAR, *Mein Gottesbuch.* Eine Vergewisserung des Glaubens. Herder, Freiburg 1992. (240). Pappb. DM 24,80.
JOHNE KARIN, *Wege zum Wesentlichen.* Grundkurs Meditation. Herder, Freiburg 1992. (139). Geb. DM 22,80.
KLAUCK HANS-JOSEF, *Im Kraftfeld der Liebe.* Biblische Glaubensimpulse. Echter, Würzburg 1992. (192). Kart. DM 24,80/S 193.30.
KUTSCHKI NORBERT (Hg.), *Gedanken für den Alltag.* Minuten der Bes innung III. Echter, Würzburg 1992. (136). Brosch. DM 16,80/S 131.–.
MARTINI CARLO M., *Folge mir nach.* Glaube, Dienst und Zölibat. Herder, Freiburg 1992. (96). Geb. DM 19,80.
NOUWEN HENRI J. M., *Nähe.* Sehnsucht nach lebendiger Beziehung. Herder, Freiburg 1992. (137). Pappb. DM 24,80.
NOUWEN HENRI J. M., *Gottes Clown sein.* Geistlich leben in unserer Zeit. (Herderbücherei 1753). Herder, Freiburg 1992. (121). Kart. DM 10,80.
SCHELLENBERGER BERNARDIN, *Aufstieg in die Weite.* Stufen des Glaubens. Herder, Freiburg 1992. (192). Geb. DM 26,–.
SCHNACKENBURG RUDOLF, *Alles kann, wer glaubt.* Bergpredigt und Vaterunser in der Absicht Jesu. Herder, Freiburg 1992. (144). Kart. DM 11,80.

FRÖMMIGKEIT

HARRER KARL MARIA, *Erlebnisse mit der Wunderbaren Medaille heute.* Christiana, Stein am Rhein 1992. (31). Geh. S 11.25/sfr 1,35/DM 1,50.
HOLBÖCK FERDINAND, *Die neuen Heiligen der katholischen Kirche.* Von Papst Johannes Paul II. kanonisierte Selige und Heilige. Band 2. Christiana, Stein am Rhein. (288, 1 Farbbild). Kart. sfr 22,–/DM 24,–.
KUHN WOLFGANG, *Schöner als Salomos Pracht.* Spuren Gottes in der Schöpfung. Christiana, Stein am Rhein 1992. (87, 39 Farbtafeln). Kart. sfr 17,–/DM 19,–.
ROVIRA GERMAN (Hg.), *„Ich lege mein Herz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz"* (Jer 31,33). Die Verehrung der Herzen Jesu und Marias. Christiana, Stein am Rhein 1992. (124). Kart. S 105.–/sfr 12,–/DM 14,–.
VASSULA RYDEN, *Das wahre Leben in Gott.* Vassulas Gespräche mit Jesus. Christiana, Stein am Rhein 1992. (288, 1 Farbbild). Kart. S 186.–/sfr 22,30/DM 24,80.

FESTSCHRIFTEN

ANGEL HANS-FERDINAND/HEMEL ULRICH (Hg.), *Basiskurse im Christsein.* Zu Ehren von Wolfgang Nastainczyk. Peter Lang, Frankfurt 1992. (461). Kart. sfr 81,–.
KÖNIG OTTO/WOLKINGER ALOIS (Hg.), *Horizonte sittlichen Handelns.* Richard Bruch Octogenario. (Grazer theologische Studien, Bd. 14). Eigenverlag des Instituts für Ök. Theol. u. Patr. der Univ. Graz 1992. (462). Kart. S 280.–.
SCHIFFERLE ALOIS (Hg.), *Miteinander.* Für die vielfältige Einheit der Kirche. FS für Anton Hänggi. Herder, Freiburg 1992. (396). Geb. DM 68,–.

VERSCHIEDENES

BEESING MARIA/NOGOSEK ROBERT J./O'LEARY PATRICK H., *Das wahre Selbst entdecken.* Eine Einführung in das Enneagramm. Aus dem Amerikanischen von Anneliese Heine. Echter, Würzburg 1992. (240). Brosch. DM 29,–/S 226.–.
LEWIS C. S., *Dienstanweisung für eine Unterteufel.* (Herder/Spektrum). Herder, Freiburg 1992. (140). Kart. DM 12,80.
MAUCH CHRISTOF, *Poesie – Theologie – Politik.* Studien zu Kurt Marti. Niemeyer, Tübingen 1992. (222). Kart. DM 76,–.
RÜENAUVER HUBERT/ZINGEL HERIBERT, *Den Sonntag feiern.* Kösel, München 1992. (424). Geb. DM 44,–.

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 140. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Eucharistie

Urs Baumann: „Gedenken" und „Erinnern". Nachdenken über die Zukunft des ökumenischen Abendmahlgesprächs ... 3–19
Walter Kirchschläger: Eucharistie als gefeierte Gemeinschaft. Neutestamentliche Anmerkungen ... 20–26
Franz Georg Friemel: Recht auf Eucharistie ... 27–34
Reinhild Ahlers: Eucharistie und Kirche. Kirchenrechtliche Implikationen einer eucharistischen Ekklesiologie ... 35–40
Hans Hollerweger: Müssen wir die Liturgie immer noch erneuern? ... 41–47

Weltkirche – Ortskirche

Ludwig Bertsch SJ: Universale Kirche als Communio ecclesiarum. Überlegungen zu einer spannungsgeladenen Neuorientierung in Ekklesiologie und Kirche ... 109–115
Ernst Chr. Suttner: Einheit der Ortskirche ohne Uniatismus ... 116–122
Ottmar Fuchs: Südafrika – Kirche zwischen Weiß und Schwarz ... 123–131
Josef Gelmi: Kirche in Südtirol. Ihr Beitrag für das Zusammenleben der Sprachgruppen ... 132–140
Oluf Bohn: Kirche in der Diaspora. Über die katholische Kirche in Dänemark ... 141–146
Adam Przybecki: Priestersein in Polen ... 147–152

Kirche in Lateinamerika

Jakob Mitterhöfer: Von der Eroberung der Leiber zur Eroberung der Seelen. Überlegungen anläßlich des 500jährigen Gedenkens der Entdeckung Amerikas ... 213–224
Friedrich Schragl: Kirche und Conquista. Die Voraussetzungen der Conquista ... 225–233
Gerhard B. Winkler: Bartolomé de las Casas. Stimme eines Rufenden in der Wüste? ... 234–241
Manfred Hutter: „Die Götter sind noch nicht gestorben". Bemerkungen zum indianischen Christentum in Mexiko ... 242–249
Nikolaus Klein: Die Verehrung der Virgen von Guadalupe ... 250–254

Begegnung mit dem Islam

Hans Zirker: Islam als Religion ... 325–333
Adel Th. Khoury: Der Islam – Gesellschaft und Politik ... 334–341
M. Salim Abdullah: Die Rolle des Korans bei den Muslimen ... 342–346
Bischof Michael Fitzgerald: Der jetzige Stand der christlich-islamischen Beziehungen ... 347–353
Petrus Bsteh: Aufgaben für den Dialog zwischen Islam und Christentum ... 354–357
Barbara Huber: Kirchengemeinden und ihre muslimischen Nachbarn ... 358–365
Karl-R. Essmann: Das Leben der Moslems in Familie und Schule ... 366–374

Abhandlungen:

Werner Schüßler: Macht – Existential menschlichen Seins ... 48–61
Wilhelm Zauner: Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt ... 153–159
Claus Peter März: Zur Aktualität des Hebräerbriefes ... 160–168
Eugen Biser: Die kulturstiftende Kraft des Glaubens. Zur Geschichte eines dramatischen Verhältnisses ... 255–266
Ignacy Dec: Zur Philosophie in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg. Grundrichtungen und Forschungszentren ... 267–276
Otto B. Knoch: Das Wort der Bibel heute als Wort Gottes deuten und sagen ... 375–382

Spirituelle Beiträge:

Manfred Scheuer: Selig, die arm sind ... 62–67
Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden ... 169–174
Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen ... 277–282
Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit ... 386–391

Berichte:

Ernst Henau: Warum heiratet man kirchlich? Theologische Überlegungen zu einer empirischen Untersuchung ... 68–74
Felix Bernard: Pastorale Aspekte eines Vorgespräches für den kirchlichen Eheprozeß ... 75–77
Alfons Benning: Christsein im Alter. Kirche und alte Menschen ... 175–176
Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen ... 177–181, 392–397
Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe und Entscheidungen ... 283–287
Dominik Nimmervoll: Die Vorbereitung einer Schriftpredigt ... 383–385

Autorenverzeichnis:

Adam Adolf, Das Kirchenjahr (J. Hörmandinger) ... 86
Aland Kurt, Supplementa zu den Neutestamentlichen und den Kirchengeschichtlichen Entwürfen (A. Fuchs) ... 296
Antes Peter u. a., Der Islam – Religion-Ethik-Politik (J. Janda) ... 401
Auer Alfons u. a., Unsere Erfahrungen mit der Kirche (R. Zinnhobler) ... 105
Azevedo Marcello, Vision und Herausforderung (M. Scheuer) ... 313

Bachl Gottfried, Gottesbeschreibung (A. Habichler) ... 202
Balthasar Hans Urs von, Mein Werk (M. Scheuer) ... 95
Nochmals – Reinhold Schneider (M. Scheuer) ... 97
Theologie der drei Tage (M. Scheuer) ... 95
Bartos Jan Franciszek, Gesù Cristo rivelazione di Dio nel pensiero di S. Bonaventura (U. G. Leinsle) 91
Bauer Johannes A., Das Presseapostolat Arnold Janssens (1837–1909) (K. Piskaty) ... 99
Baumann Rolf, „Gottes Gerechtigkeit" (F. Reisinger) ... 194
Baumgartner Isidor, (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie (P. F. Schmid) ... 79
Becker Joachim, Esra/Nehemia (B. Baldauf) ... 185
Beestermöller Gerhard, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg (G. Wildmann) ... 314
Beinert Wolfgang, (Hg.), „Katholischer" Fundamentalismus (R. Zinnhobler) ... 105
Glaube als Zustimmung (G. Larcher) ... 408
Berger Peter L., Auf den Spuren der Engel (J. Janda) ... 411
Bertol-Raffin Elisabeth / Wiesinger Peter, Die Ortsnamen des politischen Bezirkes Ried im Innkreis (R. Zinnhobler) ... 405
Besier Gerhard / Thierfelder Jörg / Tyra Ralf, Kirche nach der Kapitulation. Das Jahr 1945 – eine Dokumentation. Band 2: Auf dem Weg nach Treysa (G. B. Winkler) ... 102
Beutel Albrecht / Drehsen Volker, (Hg.), Zur Freiheit befreit (W. Blasig) ... 203
Bischofskonferenz von Deutschland, Österreich und Schweiz (Hg.), Meßbuch und Meßlektionar. Sammlung von Marienmessen (M. Scheuer) ... 86
Boff Leonardo, Der dreieinige Gott (F. Gruber) ... 288
Börsig-Hover Lina, Zeit der Entscheidung (J. Singer) ... 411
Braun Bischof Karl, Aus Liebe zur Kirche (J. Hörmandinger) ... 298
Breytenbach Cilliers / Paulsen Henning (Hg.), Anfänge der Christologie (A. Fuchs) ... 296
Brunner-Traut Emma, Die fünf großen Weltreligionen (J. Janda) ... 402
Bulliard Jules, Kommunionspendung für die Kranken (J. Kiesling) ... 86
Bussmann Claus / Radl Walter (Hg.), Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider (A. Fuchs) ... 186
Bussmann Klaus / Hengholt Carolin, Mit Dir lebendig sein – Frauengottesdienste (J. Stockhammer) 87

Chavez Alvarez Fabio, „Die brennende Vernunft" (W. Simon) ... 309
Codina Victor, Vorwärts zu Jesus zurück (F. Gruber) ... 295

Comblin Jose, Der Heilige Geist (F. Gruber) ... 288
Courth Franz, Trinität (R. Schulte) ... 89
Cox Harvey, Göttliche Spiele (J. Janda) ... 97

Degenhardt Joachim (Hg.), Die Freude an Gott – unsere Kraft (K. M. Woschitz) ... 296
Deidenbach Hans, Zur Psychologie der Bergpredigt (J. Janda) ... 193
Demarchi Franco (Hg.), Wilhelm Schmidt – un etnologo sempre attuale (K. Piskaty) ... 99
Demmer Klaus, Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (A. Riedl) ... 199
Moraltheologische Methodenlehre (A. Riedl) ... 199
Zumutung aus dem Ewigen (M. Scheuer) ... 313
Dillmann Rainer, Christlich handeln in der Nachfolge Jesu (S. Stahr) ... 192
Dobiosch Hubert (Hg.), Natur und Gnade (A. Riedl) ... 198
Drewermann Eugen, Die Spirale der Angst (G. Wildmann) ... 316

Eberhart Helmut / Hörandner Edith / Pöttler Burkhard (Hg.), Volksfrömmigkeit (J. Herberg) ... 206
Eggensperger Thomas / Engel Ulrich, Bartolomé de las Casas (G. B. Winkler) ... 292
Engels Dietrich, Religiosität im Theologiestudium (B. Körner) ... 205
Estrada Carlos Zesati, Hebreos 5, 7–8 (Cl. P. März) ... 187

Fahlbusch Erwin u. a. (Hg.), Evangelisches Kirchenlexikon – Lieferung 8: Mittelalterliche Kirchengeschichte – Partnerschaft (R. Zinnhobler) ... 404
Favale Agostino, Movimenti ecclesiali contemporanei (J. Singer) ... 182
Feder Angela, Reinkarnationshypothese in der New Age-Bewegung (W. Mantler) ... 208
Fleckenstein Wolfgang, Außenseiter als Thema und Realität des katholischen Religionsunterrichts (B. Hofmann) ... 404
Forstner Dorothea / Becker Renate, Neues Lexikon christlicher Symbole (M. Scheuer) ... 405
Fries Heinrich, Abschied von Gott? (K. M. Woschitz) ... 410
Fuchs Guido / Weikmann Hans Martin (Hg.), Wir ehren die Heiligen (J. Hörmandinger) ... 89

Gaidetzka Petra / Schmidt Brigitte, Zeuginnen des Glaubens (R. Unfried) ... 203
Galantino Nunzio / Molinaro Aniceto / Portinaro Pier Paolo, L'agire responsabile. Lineamenti di etica filosofica (G. Wildmann) ... 304
Garhammer Erich / Gasteiger Franz u. a. (Hg.), . . . und führe uns in Versöhnung (J. Janda) ... 298
Gnilka Joachim, Jesus von Nazareth (Chr. Niemand) ... 78
Greshake Gisbert (Hg.), Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche (R. Zinnhobler) ... 104
Güstrau Stephan, Literatur als Theologieersatz: Heinrich Böll (Chr. Schacherreiter) ... 207
Gutierrez Gustavo, Gott oder das Gold (M. Scheuer) ... 291
Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob (J. Marböck) ... 291

Habichler Alfred, Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant (G. Rombold) ... 298
Hahne Werner, De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern (M. Scheuer) ... 84
Häring Bernhard, Frei in Christus. Erweiterte Sonderausgabe. 3 Bde. (A. Riedl) ... 197
Hartwich Richard, Steyler Missionare in China – Band V (1920–1923) (K. Piskaty) ... 99
Helbich Peter (Hg.), Freuen dürfen sich alle (M. Scheuer) ... 193
Hierzenberger Gottfried, Die Boten Gottes – Helfer der Menschheit (J. Singer) ... 412
Hillenbrand Karl (Hg.), Priester heute (M. Scheuer) ... 312
Hintzen Georg, Zum Thema „Eucharistie und Kirchengemeinschaft" (J. Janda) ... 95
Hirsch Emanuel, Osterglaube (Chr. Niemand) ... 187
Hoeren Jürgen (Hg.), Gott-Sucher (F. Reisinger) ... 411
Hoffsümmer Willi, Geschichten als Predigten (A. Wallner) ... 204
Hogg James (Hg.), Spiritualität heute und gestern – Band 7 bis 12 (R. Zinnhobler) ... 100

Institut für ökumenische Theologie und Patrologie (Hg.), Ökumenisches Forum – Nr. 9, 10, 11, 12 (P. Gradauer) ... 94

Johannes Paul II., Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Sozialenzyklika Centesimus annus. Mit einem Kommentar von Walter Kerber (F. Reisinger) ... 104

Jossuttis Manfred, Über alle Engel (J. Hörmandinger) ... 203
Justenhoven Heinz-Gerhard, Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden (G. Wildmann) ... 315

Karrer Leo (Hg.), Handbuch der praktischen Gemeindearbeit (K. Gastgeber) ... 414
Katte Dieter, Mehr als ein Wort (J. Hörmandinger) ... 197
Keller Erwin, Eucharistie und Parusie (G. Feige) ... 84
Kemmer Alfons, Das Neue Testament (S. Stahr) ... 192
Kerber Walter / Ertl Heimo / Hainz Michael (Hg.), Katholische Gesellschaftslehre im Überblick (R. Zinnhobler) ... 103
Kerling Elisabeth, Geborgen in Dir (R. Unfried) ... 197
Kertelge Karl (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (K. M. Woschitz) ... 190
Kertelge Karl / Holtz Traugott / März Claus-Peter (Hg.), Christus bezeugen. Für Wolfgang Trilling (M. Hasitschka) ... 297
Khoury Adel Theodor, Was ist los in der islamischen Welt? (J. Janda) ... 401
Kirchschläger Walter, Die Anfänge der Kirche (K. M. Woschitz) ... 190
Kleber Karl-Heinz / Piegsa Joachim (Hg.), Sein und Handeln in Christus (A. Riedl) ... 297
Kleinwächter Johannes, Frauen und Männer des christlichen Widerstandes (R. Zinnhobler) ... 101
Klimek Nicolaus, Der Begriff „Mystik" in der Theologie Karl Barths (M. Scheuer) ... 92
Klimkeit Hans-Joachim, Der Buddha (M. Hutter) ... 98
Klinger Elmar, Armut. Eine Herausforderung Gottes (F. Gruber) ... 293
Kochanek Franz-Hermann, Theologie einer missionarischen Gemeinde (P. Weß) ... 414
Kogler Franz (Hg.), Tägliche Begegnung mit dem Wort Gottes (Chr. Haidinger) ... 197
König Franz Kardinal / Kremer Jacob, Jetzt die Wahrheit leben (F. Huemer-Erbler) ... 410
Koopmans Joop, Das Leben umarmen (F. Gruber) ... 294
Kranz Gisbert, Eine katholische Jugend im Dritten Reich (R. Zinnhobler) ... 101
Krenski Thomas Rudolf, Passio Caritatis (B. Körner) ... 96

Laarmann Heriburg, Bilder erzählen von Gott (J. Stockhammer) ... 88
Laun Andreas, Aktuelle Probleme der Moraltheologie (P. Inhoffen) ... 200
Lautenschläger Gabriele, Joseph Lortz (1887–1975) (R. Zinnhobler) ... 100
Leidl August (Hg.), Ostbairische Grenzmarken – Band 32 (R. Zinnhobler) ... 102
Leidl August u. a. (Hg.), Ostbairische Grenzmarken – Band 33 (R. Zinnhobler) ... 307
Leimgruber Stephan / Schoch Max (Hg.), Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert (R. Schulte) ... 417
Lips Hermann von, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (O. Knoch) ... 188
Lotz Johannes B., Die Grundbestimmungen des Seins (J. Singer) ... 303
Ludwig Heiner / Schroeder Wolfgang (Hg.), Sozial- und Linkskatholizismus (F. Reisinger) ... 104
Luther Martin, Das Neue Testament in der deutschen Übersetzung (J. Marböck) ... 186

Madonia Nicolo, Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper (J. Singer) ... 92
Malek Roman / Prawdzik Werner (Hg.), Zwischen Autonomie und Anlehnung (J. Janda) ... 99
Mann Dietrich, Das Neue Testament verstehen (R. Unfried) ... 192
Martini Carlo M., Christus entgegengehen (J. Hörmandinger) ... 195
Du, den ich suche – Wege von David zu Jesus (J. Hörmandinger) ... 194
Seht die Frau (J. Hörmandinger) ... 195
Was er euch sagt (J. Hörmandinger) ... 195
Wer in der Prüfung bei mir bleibt – Von Ijob zu Jesus (J. Hörmandinger) ... 194
Marxer Fridolin / Traber Andreas, Gottes Spuren im Universum (N. Pucker) ... 207
May Georg, Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? (G. B. Winkler) ... 306
Mayrhofer Fritz / Katzinger Willibald, Geschichte der Stadt Linz. 2 Bände (R. Zinnhobler) ... 307
Metz Johann Baptist / Bahr Hans-Eckehard, Augen für die anderen. Lateinamerika (F. Reisinger) ... 294
Metz Johann Baptist / Peters Tiemo Rainer, Gottespassion (J. Hörmandinger) ... 314
Midali Mario, Teologia pastorale o pratica (H. Windisch) ... 415
Mieth Dietmar und Irene, Schwangerschaftsabbruch (B. Liss) ... 201
Mollat Du Jourdin Michel / Vauchez Andre (Hg.), Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449). Deutsche Ausgabe bearb. und hg. v. Bernhard Schimmelpfennig (R. Zinnhobler) ... 305
Mooren Thomas, Macht und Einsamkeit Gottes. Dialog mit dem islamischen Radikal-Monotheismus (J. Janda) ... 402

Müller Gerhard Ludwig, Laßt uns mit ihm gehen (J. Hörmandinger) ... 85
Munoz Ronaldo, Der Gott der Christen (F. Gruber) ... 288

Naumann Eva-Maria, Träume im Licht (R. Zinnhobler) ... 208
Neumann Martin, Las Casas (J. Hörmandinger) ... 292

Oberösterreichisches Landesarchiv (Hg.), Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs – Band 16 (R. Zinnhobler) ... 309
Oeming Manfred, Das wahre Israel (I. Gabriel) ... 185

Palaver Wolfgang (Hg.), Centesimo Anno. 100 Jahre Katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick (S. Rappel) ... 102
Pieper Josef, Philosophie – Kontemplation – Weisheit (M. Scheuer) ... 303

Raffelt Albert (Hg.), Martin Heidegger weiterdenken (K. M. Woschitz) ... 301
Ratzinger Joseph Kardinal, Zur Gemeinschaft berufen (J. Singer) ... 409
Ratzinger Kard. Josef / Scheele Paul Werner, Unser Auftrag (J. Hörmandinger) ... 313
Reingrabner Gustav / Schwarz Karl (Hg.), Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945 (R. Zinnhobler) ... 100
Reiter Johannes, Aids – Wege aus der Krankheit (A. Riedl) ... 201
Reiterer Friedrich V. (Hg.), Ein Gott – eine Offenbarung (J. Oesch) ... 295
Richner Erich, Kinder feiern Gott (S. Hagleitner) ... 88
Rohr Richard, Das entfesselte Buch. Die Lebenskraft des Alten Testaments (R. Unfried) ... 191
Rotter Hans, Sexualität und christliche Moral (A. Riedl) ... 200

Schasching Johannes (Hg.), Unterwegs mit den Menschen. Kommentar zur Enzyklika „Centesimus annus" von Johannes Paul II. (S. Rappel) ... 406
Schaube Werner, Nun ist die Zeit – Wortgottesdienste (J. Stockhammer) ... 88
Schenk Heinrich (Hg.), Philosophie, Religion und Wissenschaft (U. G. Leinsle) ... 302
Schenk Richard, Die Gnade vollendeter Endlichkeit (R. Schulte) ... 90
Schlemmer Karl (Hg.), Gottesdienst – Weg zur Einheit (F. Kiedl) ... 93
Schlosser Marianne, Cognitio et amor (U. G. Leinsle) ... 91
Schneider Johannes OFM, Laßt Euch versöhnen! (M. Scheuer) ... 203
Schönberger Rolf, Was ist Scholastik? Mit einem Geleitwort von Peter Koslowski (U. G. Leinsle) ... 303
Schütte Heinz (Hg.), Einig in der Lehre von der Rechtfertigung (Chr. Gleixner) ... 94
Schütz Christian (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität (M. Scheuer) ... 405
Schütz Franz, Das große SCHOTT-Fürbittbuch. Verschiedene Anlässe (J. Stockhammer) ... 87
Schützeichel Harald (Hg.), Mehr als Worte sagt ein Lied (J. Habringer) ... 87
Schwager Raymund, Dem Netz des Jägers entronnen (W. Thienen) ... 398
Seifert Josef, Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion (R. Schulte) 300
Seuffert Josef (Hg.), Neues Werkbuch zum Gotteslob. Lesejahr B (J. Habringer) ... 87
Seybold Klaus, Die Psalmen. Eine Einführung. 2. Auflage (J. Marböck) ... 185
Spitzlei Sabine B., Erfahrungsraum Herz (W. Simon) ... 310
Springer Bernhard, Was uns verheißen ist (J. Hörmandinger) ... 196
Stenger Hermann, Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens (P. F. Schmid) ... 416
Stöhr J. (Hg.), Brüderliche Zurechtweisung (M. Scheuer) ... 209
Struppe Ursula / Weismayr Josef (Hg.), Öffnung zum Heute (R. Zinnhobler) ... 408

Traupe Gert, Studium der Theologie (A. Habichler) ... 205
Trigo Pedro, Schöpfung und Geschichte (F. Gruber) ... 288
Trocholepczy Bernd, Rechtfertigung und Seinsfrage (K. M. Woschitz) ... 302
Trombino Mario / Macauda Antonella / Guarneri Enrico, Pensare il bello (G. Wildmann) ... 305
Trummer Peter, Die blutende Frau (O. Knoch) ... 190
Thulhofer Franz, Charles T. Russell und die Zeugen Jehovas (J. Hörmandinger) ... 208
Tüshaus Gertrudis, Du deckst mir den Tisch – Kinder feiern Eucharistie (J. Stockhammer) ... 85

Unger Helga (Hg.), Der Berg der Liebe. Europäische Frauenmystik (W. Herbstrith) ... 311

Verbeek Leon, Le monde des esprits au sud-est du Shaba et au nord de la Zambie (K. Tossou) 97
Vetter Helmuth / Potacs Michael (Hg.), Beiträge zur juristischen Hermeneutik (F. Danksagmüller) 304

Wahl Otto, Lieder der Befreiten (B. Baldauf) 195
Waldenfels Hans, Begegnung der Religionen (J. Janda) 401
Waldschütz Erwin, Denken und Erfahren des Grundes (W. Simon) 311
Wallner Alfred, Werkbuch Predigt (J. Haas) 204
Walter Karin (Hg.), Sanft und rebellisch (I. Fischer) 193
Wanke Joachim, Deine Auferstehung preisen wir (J. Hörmandinger) 196
Weß Paul, Gemeindekirche – Ort des Glaubens (F. Reisinger) 416

Zeilinger Albert, Das Alte Testament verstehen. 3 Bände (R. Unfried) 192
Ziegenhaus Anton, Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart (A. Fuchs) 191

Eingesandte Schriften 106, 209, 317, 418

Praktische Hinweise und Anregungen

zur Seniorenpastoral



Franz-Georg Friemel (Hrsg.)
ALTER – ganz alltäglich
Ein Handbuch für die pastorale Praxis

290 Seiten, Broschur, DM 24,80
ISBN 3–7462–0589–1

Das Buch bringt Erfahrungsberichte darüber, wie man in verschiedenen Gemeinden versucht hat, mit alten Menschen Kirche zu sein, denn darauf kommt es vor allem an, daß Kirche bzw. Gemeinde nicht nur für alte Menschen etwas tut, sondern *mit* ihnen.

Bitte bestellen Sie über den Buchandel!

beNNO VERLAG
Thüringer Str. 1–3
O-7033 Leipzig
Tel. 47 41 61

Reinhard Abeln/Emil Maier-F.

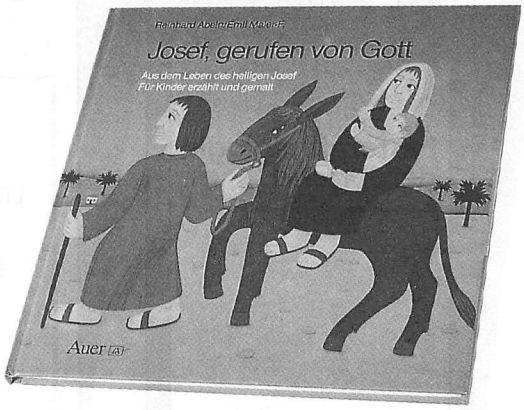
Josef, gerufen von Gott

NEU

Aus dem Leben des heiligen Josef –
für Kinder erzählt und gemalt

48 Seiten. **DM 19,80**
ISBN 3-403-0**2101**-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

Augustinus-Rezeption im 19. Jahrhundert

Cassiciacum Band XLIII, 1
Willigis Eckermann – Achim Krümmel
Repertorium annotatum operum et translationum S. Augustini.
Lateinische Editionen und deutsche Übersetzungen (1750–1920).
XXXV und 552 Seiten, 8 Bilder, 1991. 15,3 x 22,5 cm. Broschiert,
DM 138,–. ISBN 3-7613-0166-9. – Ganzleinen, DM 150,–. ISBN 3-7613-0167-7
Das Repertorium enthält alle im deutschsprachigen Raum erschienenen und auffindbaren lateinischen Ausgaben und deutschen Übersetzungen der Werke Augustinus. Durch diese Zusammenstellung wird das Interesse an Augustinus im 19. Jahrhundert dokumentiert.
In Bearbeitung sind:
Cassiciacum Band XLIII, 2
Willigis Eckermann – Arnold Kordes – Achim Krümmel
Die Augustinusrezeption im 19. Jahrhundert
Cassiciacum Band XLIII, 3
Willigis Eckermann – Achim Krümmel
Johann Alfons Abert. Ein unbekannter Augustinusübersetzer aus dem 19. Jahrhundert
Augustinus-Verlag Würzburg, Postfach 110252 – 8700 Würzburg 11

Was Sie getrost bei einem modernen Fachverlag voraussetzen dürfen ...



Neben einem umfassenden Überblick über die Pastoralgeschichte kirchlicher Jugendhilfe werden aktuelle Entwürfe der Jugendpastoral diskutiert und die heutige gesellschaftliche Situation der Jugend reflektiert. Eine auf einzelne Felder angewendete Handlungstheorie der Jugendpastoral schließt die Arbeit ab. Roman Bleistein SJ urteilt, das Buch Lechners werde "ein Fundgrube für innovative Impulse sein."
392 Seiten, kartoniert, DM 44.-, ISBN 3-7698-0687-5

Vorliegender Band ist die erste wissenschaftliche Arbeit, die Theorie und pastorale Praxis Don Boscos unter spezifisch praktisch-theologischer Perspektive analysiert, bewertet und Erkenntnisse für die Reform herrschender pastoraler Praxis aufzeigt.
320 Seiten, kartoniert, DM 44.- ISBN 3-7698-0688-3

DBV
DON BOSCO VERLAG
Sieboldstraße 11
8000 München 80

... ist Kompetenz. Wie bei unseren beiden neuen Werken zur Jugendpastoral

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

Hans Urs von Balthasar
Licht des Wortes
Skizzen zu allen Sonntagspredigten
344 Seiten, Ganzleinen, DM 38,–

Ein bisher wenig beachtetes Spätwerk Hans Urs von Balthasars wird hier neu herausgegeben. Er wollte damit dem Prediger wie der Gemeinde und dem einzelnen Meditierenden ein Hilfsmittel anbieten, «nicht fertige Modelle für eine Homilie oder die persönliche Betrachtung liefern, sondern nur Anregungen dafür. Alles Vorgelegte will nicht mehr sein als ein Steinbruch, aus dem sich jeder, falls er etwas ihm Passendes findet, herausbrechen kann, was er will.» (Vorwort) – Zu den drei Perikopen für alle Sonn- und Festtage werden Leitgedanken vorgelegt, die den in jedem Text liegenden Gehalt verdeutlichen und die allen drei Lesungen gemeinsamen Motive aufzeigen. Knapp und ohne Zierat werden diese Leitgedanken und ihre inneren Zusammenhänge herausgestellt. Balthasar war ein unvergleichbarer Kenner der Heiligen Schrift. Er, der selber ein Meister des Wortes war, blieb auch ein «Hörer des Wortes».

Christoph Schönborn
Weihnacht–Mythos wird Wirklichkeit
Meditationen zur Menschwerdung
Sammlung *Kriterien 89*, mit farbigen Abbildungen, 87 Seiten, kartoniert, DM 26,–

Das Thema dieses Büchleins hat nichts an Aktualität eingebüßt. Der hier unternommene Versuch, das Mythische im Christlichen verwandelt und erfüllt wiederzufinden – in der Linie der Kirchenväter, Hugo Rahners und C.S. Lewis' – erweist sich heute, ohne daß dies ursprünglich beabsichtigt gewesen wäre, als Antwort auf die Herausforderung Eugen Drewermanns, der das Besondere des Christlichen mehr und mehr ins Allgemeine des Mythischen auflöst. Immer klarer erfordert die Zeit, zwischen diesen beiden Wegen zu wählen: im Glauben Christus als Weg und Ziel zu finden, oder gnostisch das eigene Selbst zu suchen.

Adrienne von Speyr
Bei Gott und bei den Menschen
Gebete
Sammlung *Beten heute 14*, 112 Seiten, kartoniert, DM 19,–

Adrienne von Speyr – wir feiern dieses Jahr ihren 25. Todestag – spricht in einem ihrer anderen Bücher von der «Welt des Gebetes», in die wir mit jedem Gebet als in die angebotene, offene, auch die Schöpfung umfassende Welt Gottes eintreten. Gebet ist für sie nicht «eine willkürlich zu gestaltende Tätigkeit, die wir beginnen und abbrechen können nach Belieben, eine menschliche Tätigkeit neben andern», es ist ein dauerndes Stehen vor Gott, eine tiefe, grundsätzliche Bereitschaft, die uns durch alles Tagewerk hindurch begleitet, «um sich zu gewissen Stunden zu jenem Zustand zu verdichten, in dem nur noch Platz in uns ist für Gottes Stimme und unser Hören auf sie».

Auslieferung: Tyrolia, Exlgasse 20, 6010 Innsbruck

Franz Moser

BEWUSSTSEIN IN BEZIEHUNGEN
Die Grundlagen einer holistischen Ethik

Format 14,8 x 21 cm, 224 Seiten, kt., S 275,–, DM 39,80, sFr 34,80
ISBN 3-7011-7240-4

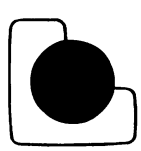
Die Menschen verbringen den größten Teil ihres Lebens in Beziehungen; aus diesen erwachsen ihnen auch die größten Probleme. Um diese zufriedenstellend lösen zu können, werden Beziehungsfragen, auf welcher Ebene auch immer, in Zukunft einer neuen Sicht bedürfen. Der Autor geht von einem Welt- und Menschenbild aus, das sich aus den neuesten Erkenntnissen der Wissenschaft logisch ergibt und seine Berechtigung aus der grundlegenden Übereinstimmung mit den Weisheitslehren und den Religionen erhält. Der neue Bezugspunkt: ein ganzheitliches Welt- und Menschenbild auf religiöser und wissenschaftlicher Basis.

Alfred Mateja

WAHRHEIT, WIRKLICHKEIT & Co.

Format 14,8 x 21 cm, ca. 96 Seiten, kt., S 118,–, DM 18,40, sFr 16,20
ISBN 3-7011-7262-5

Ausgehend von scheinbar trivialen Alltagserfahrungen klärt der Autor im Dialog mit einem fiktiven Leser zunächst sorgfältig die beiden Begriffe "Realität" und "Wirklichkeit" sowie ihre Beziehungen zueinander. In der Folge werden Querverbindungen zwischen diesem "Neuen Denken" und grundsätzlichen Fragen und Problemen des täglichen Lebens (Angst, Wahrheit, Toleranz ...) aufgezeigt. Immer wieder stößt der Leser staunend - weil unvermutet - an die Grenzen seiner prinzipiellen Erkenntnisfähigkeit. Im Schlußteil ermuntert das Buch schließlich dazu, gerade wegen der Unmöglichkeit objektiven Erkennens geistige Vielfalt zuzulassen, in einem Klima gegenseitiger Achtung und Toleranz mutig einen eigenen Weg einzuschlagen und bewußt Verantwortung für die Weiterentwicklung des Ganzen zu übernehmen - sie aber auch vertrauensvoll mit anderen zu teilen.



LEYKAM BUCHVERLAG
Buchverlagsgesellschaft m.b.H.
Stempfergasse 3, A-8010 Graz

DIALOG DER KULTUREN: Christentum und Islam vor gemeinsamen Herausforderungen

Dialog mit Afrika und dem Islam
Zwei Vorträge von Léopold Sédar Senghor und Mohamed Talbi.
Herausgegeben von Hans Peter Rüger

„Der Dr.-Leopold-Lucas-Preis wird an Persönlichkeiten verliehen, die Haß und Menschenverachtung in vorbildlicher Weise entgegenwirken. 1983 war Senghor der Preisträger, 1985 Talbi. Beider Festvorträge gibt der Bd. wieder. Senghor, dessen kulturphilosophisches Werk gewürdigt wurde ..., entwickelt die Vorstellung von ‚Symbiosekulturen', in denen Sensibilität, Wille, Intuition und diskursives Denken weltweit an Gleichgewicht gewinnen. Er verbindet damit die Aufforderung zum globalen Dialog im Sinne einer weiteren Bewußtwerdung und Aktivierung solcher ‚kulturellen Revolution', der Schätzung anderer Kulturen. Für Talbi ist unsere Zeit gekennzeichnet vom Pluralismus der Kulturen und Religionen. Christentum und Islam sieht er gemeinsamen Herausforderungen der Moderne konfrontiert. Er skizziert ein Dialogkonzept, das auf die Treue zum eigenen Glauben gründet, das jedoch des anderen Menschenwürde und Freiheit, dessen Recht auf Verschiedenheit als ein durchaus göttliches Menschenrecht achtet."
Karl Heinz Stahl in *Wissenschaftlicher Literaturanzeiger*, Jg. 27, (1988), Heft 2

1987. 81 Seiten. ISBN 3-16-145136-8
Pappband DM 24,–

Martin Riesebrodt
Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung
Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich

Gibt es gemeinsame Merkmale in Ideologie, Trägerschaft und Mobilisierungsursachen fundamentalistischer Bewegungen so unterschiedlicher Gesellschaften und Kulturen wie der amerikanischen und der iranischen? Ausgehend von einer verstehenden Rekonstruktion der Erfahrungen der zentralen Teilgruppen traditionalistischer Milieus werden fundamentalistische Bewegungen als Reaktion auf Prozesse soziokultureller Differenzierung im Urbanisierungsprozeß erklärt. Der Konflikt zwischen Fundamentalisten und Modernisten stellt sich primär dar als ein Konflikt über Ideale der Lebensführung und über gesellschaftliche Ordnungsprinzipien. Fundamentalismus bedeutet in erster Linie eine Verteidigung personalistisch-patriarchaler Autorität in Wirtschaft, Politik und vor allem in der Familie. Mit diesem Buch liegt die erste interkulturell vergleichende Untersuchung des religiösen Fundamentalismus aus soziologischer Sicht vor.

1990. VIII, 292 Seiten. ISBN 3-16-145669-6 Leinen DM 98,–

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

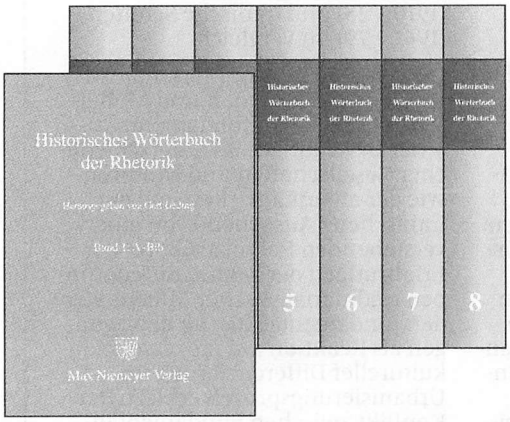


Historisches Wörterbuch der Rhetorik

Herausgegeben von Gert Ueding
Mitbegründet von Walter Jens

In Verbindung mit
Wilfried Barner, Joachim Dyck, Hans H. Eggebrecht, Ekkehard Eggs, Manfred Fuhrmann, Walter Haug, Konrad Hoffmann, Josef Kopperschmidt, Friedrich Wilhelm Korff, Egidius Schmalzriedt, Konrad Vollmann

Redaktion:
Gregor Kalivoda, Franz-Hubert Robling, Heike Mayer



8 Bände mit jeweils 800 Seiten
Leinen. Format: 19 x 27 cm
ISBN 3-484-68100-4

Bereits erschienen:

Band 1: A–Bib
1992. VIII, 796 Seiten.
DM 248.–

Mehr als 400 Fachwissenschaftler wurden gewonnen, um dieses einzigartige enzyklopädische Vorhaben zu verwirklichen.
Erstmals in der mehr als zweitausendjährigen Geschichte der Rhetorik werden die klassischen und modernen Begriffe dieser Disziplin in einem Wörterbuch für Fachwissenschaftler, Studenten und Praktiker erschlossen: ein Kompendium unseres gesamten aktuellen Wissens über die Rhetorik. Etwa 1500 Artikel bringen die nicht mehr überschaubare Fülle von Einzelforschungen in eine umfassende und systematische Darstellung. Aufgenommen wurde die gesamte rhetorische Nomenklatur (z. B. **Argumentatio**, **Brevitas**, **Salutatio**, **Vetustas**) sowie solche Termini, die aus der Verbindung zwischen Rhetorik und anderen Wissenschaften hervorgegangen sind, wie **Aufsatzlehre**, **Biographie**, **Hermeneutik**, **Illustration**, **Oratorium**, **Predigt**, **Recherche**, **Sprachgebrauch** oder **Zielgruppe**.
Dieses interdisziplinäre Werk gibt jedem Benutzer ein theoretisches und praktisches Fachwissen an die Hand, mit dem klassische und neuzeitliche Redekunst, Wahrheit und Methode der Rhetorik neu entdeckt werden können. Das »Historische Wörterbuch der Rhetorik« erscheint im zweijährigen Turnus mit einem Gesamtumfang von acht Bänden und ist nur komplett beziehbar.

Max Niemeyer Verlag · Postfach 21 40 · D-7400 Tübingen

Glaubensseminar für die Gemeinde

12 Hefte zu 16 Seiten in Kassette DM 48,-/Fr 42,- <3-290-10901-1>
Leiterheft. ca 136 S. Kt DM 44,-/Fr. 38,- <3-290-10894-5>
Diaserie. 55 Dias, 1 Registerblatt iM DM 118,-/Fr. 98,- <3-290-10908-9>

Was steht in der Bibel, und wie kann ich sie lesen? Das war das Thema des «Bibelseminars für die Gemeinde». Der große Erfolg des «Bibelseminars» machte Mut zu einem ähnlichen Versuch auf dem Gebiet der Glaubenslehre. Im Unterschied zur Bibel, die von einem Kanon zusammengehalten wird, aber auch im Unterschied zu früheren Jahrhunderten, in denen jeweils eine bestimmte Dogmatik den Glauben beherrschte, öffnen sich heutzutage für Glaubensfragen schier unendliche Felder. Dies erlaubt es uns, viele und vielfältige Entdeckungen zu machen. Aber es droht auch eine Gefahr: auf dem Markt der vielfältigen Angebote die Orientierung zu verlieren.

Das hier vorgelegte Glaubensseminar führt seine Benutzer auf einen gangbaren Weg. In seiner Struktur hält es sich an die drei Artikel des Glaubensbekenntnisses: Jeweils vier Hefte sind dem Glauben an Gott, an Jesus Christus und an den Heiligen Geist gewidmet. Dies ist kein Lehrbuch mit Antworten auf alle Fragen. Was geboten wird: Wegweisende Texte und Bilder, aus der Bibel, aus der Kirchengeschichte und aus der Gegenwart. Durchwegs werden die Bereiche Kunst, Literatur und persönliche Erfahrung berücksichtigt. Überall kommen auch eigene Texte und Fragen zum Zug. So laden die Hefte ein, den vielstimmigen Klang des Überlieferten zu hören, Impulse aufzunehmen und selbständig weiterzudenken, im Lernen von den großen Lehrerinnen und Lehrern der Kirche, im Bezug zur eigenen Lebenserfahrung, im Hören aufeinander und Reden miteinander. Denn hinter diesem Seminarmodell steht die Überzeugung, daß christliche Glaubenslehre heute nicht so sehr von jenen kommt, die genau wissen, was zu glauben ist, wohl aber von den Menschen, die dem Glauben auf der Spur sind.

Beiträge schrieben Peter Siber, Projektleiter; Matthias Krieg, Leiter des Instituts für Erwachsenenbildung; Pfr. Beat Fischer; Dr. theol. hc Regine Schindler und Samuel Jakob, Studienleiter. Hrsg. vom Institut für Erwachsenenbildung der evang.-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich.

Theologischer Verlag Zürich

TVZ

BIBLISCH-THEOLOGISCHE SCHWERPUNKTE

Bei Subskription der Reihe 10% Ermäßigung.

7: Rainer Lachmann

Grundsymbole christlichen Glaubens

1992. 117 Seiten, kart.
DM 19,80.
ISBN 3-525-61288-5

Der Band bietet nach einer Grundlegung zum angemessenen Reden von Gott eine Auswahl von elementaren Wahr-Zeichen des Christentums:
- Schöpfung,
- Sünde / Erbsünde,
- Rechtfertigung und Vollendung,
- Trinität.



Diese bekannten Symbole christlicher Glaubenslehre werden im Hinblick auf ihre theologischen Inhalte behandelt und über erfahrungsmäßige Zugänge dem persönlichen Verständnis sowie religionsunterrichtlichen Erfordernissen erschlossen.
Über die religionspädagogischen Vorstellungen, von denen die systematisch-theologischen Überlegungen hinsichtlich der Auswahl, des Interesses und der Art der Darstellung maßgeblich geleitet sind, legt das erste Kapitel Rechenschaft ab.

8: Hermann Mahnke

Lesen und verstehen I

Die biblische Botschaft im Überblick / Altes Testament.
XVIII, 285 Seiten, kart.
DM 29,80
ISBN 3-525-61289-3

9: Hermann Mahnke

Lesen und verstehen II

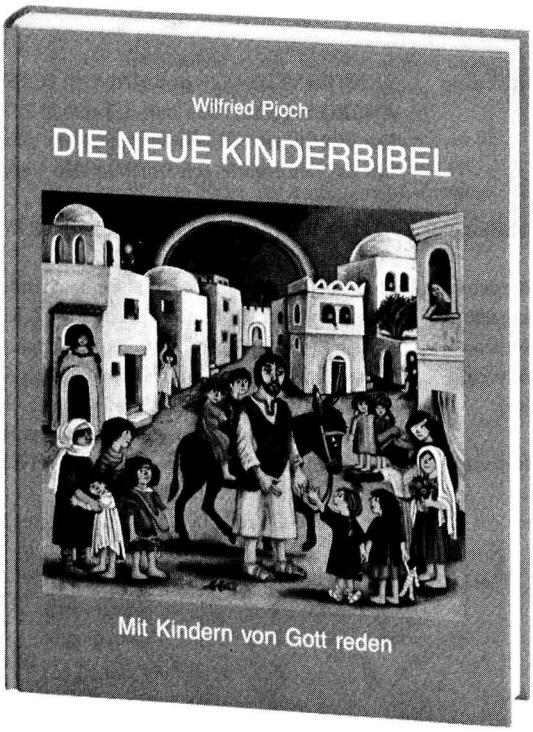
Die biblische Botschaft im Überblick / Neues Testament. XVIII, 270 Seiten, kart. DM 29,80
ISBN 3-525-61290-7

Lesen und verstehen verfolgt einen dreifachen Zweck:
- Bibellesern dient es als Begleitschrift, die durch die Bibel führt und wichtige biblische Aussagen verstehen hilft;
- Leitern von Bibelkursen leistet es bei der Vorbereitung auf die einzelnen Sitzungen gute Dienste;
- schließlich macht es mit den klaren Aussagen der Bibel und den großen biblischen Zusammenhängen vertraut.

In der Praxis bewährte Prinzipien bestimmen die Art der Darstellung:
- Im Zusammenhang gelesen werden schwerverständliche Aussagen der Bibel von selber klar;
- es soll ein Überblick über biblische Bücher und Epochen gewonnen werden, mit dessen Hilfe sich viele Einzeltexte besser verstehen lassen;
- die Zuordnung des biblischen Lesestoffes zur Geschichte des Volkes Israel, zum Wirken Jesu Christi und zur Geschichte der frühen Kirche macht die Lektüre der Bibel spannend und erleichtert das Verständnis.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen/Zürich

Mehr als nur biblische Geschichten für Kinder:



Die neue Kinderbibel

Text von Wilfried Pioch
mit 50 farbigen Illustrationen
von Eva Bruchmann

156 Seiten, Format 24 x 21 cm,
gebunden, mit Leseband.

DM 19,80

ISBN 3 7600 0520-9
Best.-Nr. 1 1012-7

„Was ist neu in dieser Kinderbibel? Es werden nicht nur biblische Geschichten erzählt. Diese Kinderbibel ist zugleich Anregung, mit den Kindern über Gott und ihr eigenes Leben zu reden. Indem die Kinder die Menschen der Bibel kennenlernen, als Menschen, die Erfahrungen mit Gott machten, werden sie auch selbst offen für eigene Erfahrungen mit Gott. Sehr behutsam und allmählich werden die Kinder erkennen, was auch wir selbst auf dem Wege des Erwachsenwerdens erkennen mußten, daß in diesen Geschichten vieles miteinander verwoben ist, mythische Bilder, persönliche Erfahrungen und die Geschichte eines Volkes."

Aus dem Vorwort

AGENTUR DES RAUHEN HAUSES HAMBURG GMBH

Postfach 12 60 · 2000 Norderstedt 1 · Telefon (040) 52 60 08-0 · Fax (040) 52 60 08 21

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

■ *Schwerpunkt 1/93:*	*Friede – Konflikte*
Gottfried Vanoni	Shalom in der Bibel
Ingeborg Verweijen	Der Friede beginnt im eigenen Haus
Georg Wildmann	Wo steht die katholische Friedensethik heute?
Józef Niewiadomski	Der Mensch: Untier oder Partner Gottes
Gotthard Fuchs	Mystik zwischen Prophetie und Scholastik
Waltraud Herbstrith	Edith Stein und die Orden

Inlandsbezug	VERITAS VERLAGS- und HANDELSGESELLSCHAFT m.b.H. & Co.KG 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:	Raiffeisenlandesbank OÖ., Kto. 1.00.063.719 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich:	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

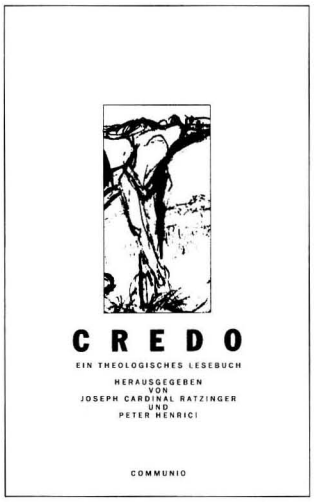
Bezugspreise ab Jahrgang 1992	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	360.– (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 95.–
Bundesrepublik Deutschland	DM 54,–	DM 16,–
Schweiz	Fr. 51.–	Fr. 14.–
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift

Medieninhaber (Verleger): VERITAS VERLAGS- und HANDELSGESELLSCHAFT m.b.H. & Co.KG, 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. 78 42 93-142
Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

Herbst 1992



Joseph Cardinal Ratzinger
Peter Henrici (Hrsg.)

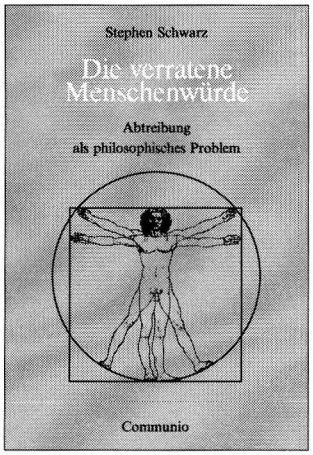
Credo

Ein theologisches Lesebuch

398 Seiten, Leinen, ca. ÖS 300,–

Das »Apostolische Glaubensbekenntnis« mag zwar nicht, wie lange Zeit die Legende meinte, auf die Apostel zurückgehen, doch darf man getrost sagen, daß es in einzigartiger Weise jenen Glauben in zusammengeraffter Form ausdrückt, dessen Verbreitung die Zwölf als Auftrag erhalten hatten. Dieses Bekenntnis, in dem sich der Glauben im Wort verdichtet, bildet, wie es Cardinal Garrone einmal verdeutlichte, »einen Kreis: die Sätze folgen einander, und der letzte integriert wiederum alle Zwischenglieder in den ersten zurück«.

Dieses Werk vereinigt u.a. Beiträge von Walter Kasper, Hans Urs von Balthasar, Leo Scheffczyk, Gustave Martelet, Jean-Luc Marion, Robert Spaemann, Christoph Schönborn, Karl Lehmann, Henri de Lubac, Heinrich Schlier und Rudolf Schnackenburg.



Stephen Schwarz

Die verratene Menschenwürde

Abtreibung als philosophisches Problem
Mit einem Vorwort von Robert Spaemann

308 Seiten, kartoniert, ÖS 296,40

Das vorliegende Buch geht jener Frage nach, an der sich letztlich die gesamte Abtreibungs-Diskussion entscheidet: Was ist das für ein Wesen, das durch eine Abtreibung getötet wird? Diese Frage kann nur auf der Grundlage einer genauen Erforschung der objektiven Gegebenheiten beantwortet werden.

Die Frage selbst allerdings ist keine biologische, sondern eine philosophische – genauer eine ontologische – nach der Wesens-Natur des zuvor biologisch erforschten »Objektes« der Abtreibung. Ist es »menschliches Leben«, ein »Mensch«, eine »menschliche Person«? Und: Was ist eine menschliche Person? – Erst wenn diese Wesensfragen beantwortet sind, kann die Abtreibung als menschliches Tun objektiv »beurteilt« und die moralische Diskussion bezüglich ihrer Bewertung verantwortlich geführt werden.

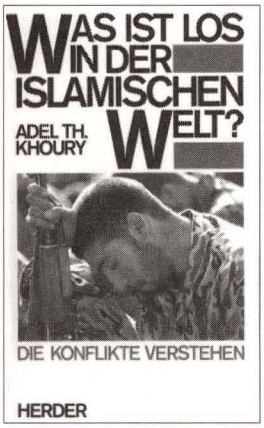
COMMUNIO
KÖLN

Auslieferung für Östereich: Tyrolia Verlagsanstalt Innsbruck

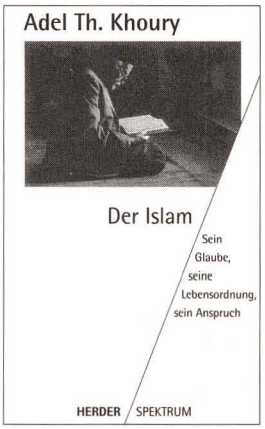
Begegnung mit dem Islam



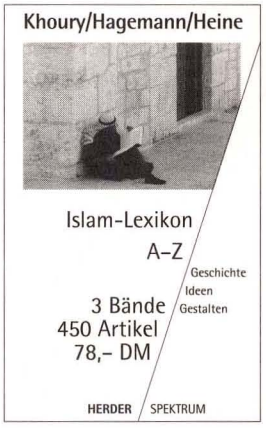
Was kommt da auf uns zu mit dem Islam?
Hier gibt der bekannte Experte Auskunft: Adel Th. Khoury beschreibt den Islam, wie er wirklich ist. Ohne Vorurteile und Schönfärberei informiert er über brisante aktuelle Themen.
Jetzt neu:
160 S., Paperb. 22,80 DM / 178,– öS.
ISBN 3-451-22924-2



„Der herausragende Islamkenner Khoury bietet eine ausführliche Untersuchung der Renaissance des Islam, ohne in die verbreitete panikmachende Einschätzung des ‚Fundamentalismus' zu verfallen" (Badische Zeitung).
Bereits in 3. Auflage!
160 S., Paperb. 22,80 DM / 131,– öS.
ISBN 3-451-22397-X



Weltweit ist der Islam im Vormarsch. Was wissen wir über diese Religion?
HERDER/SPEKTRUM
Band 4167, 160 S., Paperb.
16,80 DM / 131,– öS.
ISBN 3-451-0416-7



„Unerläßlich für ein Verständnis der gegenwärtigen Unruhe innerhalb dieser Weltreligion" (Bayerisches Fernsehen).
HERDER/SPEKTRUM
Band 4036, drei Bände in Kassette; 78,– DM/608,– öS.
ISBN 3-451-04036-0

Herder