Theologisch-praktische Quartalschrift

■ FRIEDE

1. Heft 1993 141. Jg.

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1993

Herausgeber: Die Professoren der Kath.-Theol. Hochschule Linz
Redaktion: **A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0 73 2/78 42 93-142**
o. Prof. Dr. Józef Niewiadomski (*Chefredakteur*),
Mag. Dr. Eva Drechsler (*Redaktionsleiterin*), Ass. Dr. Markus Lehner,
o. Prof. Lic. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58),
o. Prof. Lic. Dr. Wilhelm Zauner, o. Prof. Mag. Dr. Rudolf Zinnhobler
(*Redakteure*)
Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt

Anschriften der Mitarbeiter:
Prof. Dr. Josef *Janda*, A-4010 Linz, Herrenstraße 19
Mag. Christoph *Jungwirth*, A-4400 Steyr, Puchstraße 17/1
Prof. DDr. Herbert *Kalb*, A-4040 Linz, Altenberger Straße 69
DDr. Severin *Lederhilger*, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
o. Prof. Dr. Józef *Niewiadomski*, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
o. Prof. DDr. Helmuth *Pree*, D-8390 Passau, Michaeligasse 13
Dr. Manfred *Scheuer*, A-4020 Linz, Harrachstraße 7
Dr. David *Seeber*, D-7000 Stuttgart 1, Staatsministerium, Gaußstraße 43
o. Prof. Dr. Gottfried *Vanoni*, A-2340 Mödling, St. Gabriel
o. Prof. Dr. Ingeborg *Verweijen*, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
Dr. Georg *Wildmann*, A-4040 Linz, Blütenstraße 21/70

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.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

141. Jahrgang 1993

Herausgegeben von den Professoren
der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

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

REDAKTION:

Mag.phil. Dr.theol. Józef Niewiadomski
Professor für Dogmatik; Chefredakteur

Mag.theol. Dr.iur. Eva Drechsler
Redaktionsleiterin

Dr.theol. Markus Lehner
Assistent für Pastoraltheologie

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

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

Mag.phil. Dr.theol. Rudolf Zinnhobler
Professor für Kirchengeschichte

Wie aus dem Impressum ersichtlich ist, hat sich das Redaktionsteam verändert: Nach zehnjähriger Tätigkeit legte Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler sein Amt als Chefredakteur zurück. Er prägte das Gesicht der Quartalschrift nicht zuletzt durch die inhaltliche und graphische Neukonzipierung. Auch Prof. DDr. Walter Raberger und Mag. Otmar Stütz verließen die Redaktion. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Zum neuen Chefredakteur wurde Prof. Dr. Józef Niewiadomski gewählt. Das Redaktionsteam wurde vergrößert: Als Redakteur arbeitet Dr. Markus Lehner mit, als Redaktionsleiterin Dr. Eva Drechsler.

LANDESVERLAG
ZEITSCHRIFTEN

GOTTFRIED VANONI

Schalom als zentrale biblische Botschaft

Der Autor, Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Theologischen Hochschule St. Gabriel (Steyler Missionare) in Mödling und Gastprofessor an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, erschließt im folgenden Beitrag die biblische Botschaft von Schalom als wesentlichen Bestandteil des Evangeliums von der Königsherrschaft Gottes bibeltheologisch prägnant sowie für die Verkündigung und die Praxis der Arbeit für den Frieden hilfreich und konkret. (Redaktion)

Der hebräische Ausdruck „Schalom" erfreut sich wahrscheinlich deshalb so großer Beliebtheit, weil er (anders als die muttersprachlichen Ausdrücke „Frieden", „peace", „mir") keine negativen Assoziationen weckt, überdies für viele Menschen auch auf der positiven Seite der Bedeutungsskala keine konkreten Eintragungen hat und somit für eigene Füllungen offen ist. Dem Exegeten sei es erlaubt, eine bibeltheologische Bedeutungsbestimmung zu versuchen[1], die auf zwei Voraussetzungen basiert: (1) Ich habe nur Texte in die Untersuchungen einbezogen, in denen die Ausdrücke *šalōm* beziehungsweise das griechische Äquivalent εἰρήνη vorkommen.[2] Im Blick auf den ökumenischen Dialog beschränke ich mich auf die 39 Bücher der hebräischen Bibel[3] und die 27 Bücher des Neuen Testa-

---

1 Es handelt sich dabei um die stark gekürzte Überarbeitung eines Vortrages, der unter dem Titel „Schalom als Grundbotschaft der Heiligen Schrift" erschienen ist in: *H. Erharter, R. Schwarzenberger*, Hrsg., Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1989, Wien 1990, 73 – 89. Wer an grundsätzlichen, hermeneutischen und vorurteilskritischen Fragen zum Thema sowie an einer breiteren wissenschaftlichen Dokumentation interessiert ist, sei auf diese Publikation verwiesen. Der Kürzung fielen auch ausführlichere Schriftzitate zum Opfer. Wo meine Ausführungen zu abstrakt oder zu knapp erscheinen, kann vielleicht das Nachlesen der angeführten Bibelstellen helfen.
Grundlegende und mehrfach zitierte Literatur (im folgenden wird nur Verfassername und Seitenzahl angeführt): *I. Baldermann*, Der Gott des Friedens und die Götter der Macht. Biblische Alternativen (Wege des Lernens 1), Neukirchen – Vluyn 1983. – *H. Frankemölle*, Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament (Grünewald Reihe), Mainz 1983. – *H.-W. Gensichen*, Frieden I. Religionsgeschichtlich: Theologische Realenzyklopädie 11 (1983) 599 – 605. – *G. Gerlemann*, *šlm* genug haben: Theologisches Handwörterbuch zum AT II (1976) 919 – 935. – *H. Groß*, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament (Trierer theologische Studien 7), 1956. – *V. Hasler*, *eirēnē* Frieden: Exegetisches Wörterbuch zum NT I (1980) 957 – 964. – *W. Huber*, Frieden V. Kirchengeschichtlich und ethisch: Theologische Realenzyklopädie 11 (1983) 618 – 646. – *G. Liedke*, Hrsg., Frieden – Bibel – Kirche (Studien zur Friedensforschung 9), Stuttgart u. a. 1972. – *N. Lohfink*, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg [4]1984. – *H. H. Schmid*, *šalôm*. „Frieden" im alten Orient und im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 51), Stuttgart 1971. – *F.-J. Stendebach*, „Ganzheit oder Genüge?" in: Festschrift H. Reinelt, Stuttgart 1990, 329 – 344. – *C. Westermann*, Der Frieden (Shalom) im Alten Testament, Gesammelte Studien II (Theologische Bücherei 55), München 1974, 196 –229.

2 Friedenstexte wie Jes 2; Mi 4; Jes 11; Ps 46 kommen also nicht zur Sprache. Das heißt nicht, daß sie für unsere Fragestellung nichts hergeben. Die Einschränkung kann jedoch verhindern helfen, daß am Ende unter „Schalom" wieder alles mögliche verstanden wird. Immerhin bieten die Kontexte von *šalôm* und εἰρήνη genügend Untersuchungsmaterial; die Ausdrücke fehlen nur in Rut, Neh, einigen Schriften des Zwölfprophetenbuches und 1 Joh (!).

3 Allerdings wäre manchen Zuspitzungen zwischen den beiden Testamenten (vgl. unten mit Anm. 12) bei Einbeziehung von Büchern wie Sir und Weish in eine biblische Theologie der Boden entzogen, da diese deuterokanonischen Schriften einen wichtigen Horizont für die Jesusbewegung bilden.

ments. Dabei betrachte ich die beiden Testamente als gleichwertige Teile der einen christlichen Bibel[4].

1. Zum Evangelium von Gottes Königsherrschaft gehört wesentlich Schalom.

In der Bibel ist an zentraler Stelle, nämlich dort, wo Gottes Königsherrschaft angesagt wird, vom „Schalom" die Rede. *šalōm* bzw. εἰρήνη ist wesentlicher Inhalt der theologischen Botschaft sowohl des exilischen Jesaja als auch des Jesus von Nazaret: „Wie willkommen sind auf den Bergen die Schritte des Freudenboten, der *šalōm* ankündigt, der eine frohe Botschaft bringt und Rettung verheißt, der zu Zion sagt: ‚Dein Gott ist König!'" (Jes 52,7). Der ankommende Gott-König[5] zieht einen Schlußstrich unter die Vergangenheit, indem er seinem Volk gratis die Schulden streicht (vgl. Jes 40,1–2; 55,1–3).

Jesus versteht sich ohne Zweifel als eschatologischer Prophet, Freudenbote, Evangelist. Er bietet bedingungslos Gottes Schalom, seine freie Vergebung an. An zentraler Stelle des Evangeliums, dort nämlich, wo der Auftrag der Verkündigung weitergegeben wird, bei der Jüngerunterweisung, ist vom „Frieden" die Rede: „Wenn ihr in ein Haus kommt, so sagt als erstes: ‚Friede diesem Haus'! Und wenn dort ein Mensch des Friedens wohnt, wird der Friede, den ihr ihm wünscht, auf ihm ruhen; andernfalls wird er zu euch zurückkehren [...] Wenn ihr in eine Stadt kommt [...] heilt die Kranken, die dort sind, und sagt den Menschen: ‚Die Königsherrschaft Gottes ist hautnah zu euch gekommen'" (Lk 10,5–9; vgl. 9,1–6; Mt 10,5–15). Wie frei das vergebende Friedensangebot des Gott-Königs gemeint ist, zeigt die Möglichkeit der Annahmeverweigerung. Der Schalom wird niemandem aufgezwungen[6].

Zweierlei wird deutlich: Jesu Rede vom „Frieden" ist nur im Verständnishorizont des Ersten Testaments verständlich. Und: Im Blick auf die Königsherrschaft des biblischen Vater-Gottes ist *šalōm* ein zentraler Verkündigungsinhalt. Der Vorwurf der Kritiker des Ersten Testaments, die biblische Geschichte sei voller Gewalt, ist sattsam bekannt. Wer willens ist, diese Geschichte als große Lerngeschichte zu verstehen, wird nicht übersehen, daß die Aufdeckung der Gewalttätigkeit ein unabdingbarer Schritt auf dem Weg zur Gewaltfreiheit ist. Eine der Hauptlektionen dieser Lerngeschichte ist die: Gottes Königsherrschaft zielt auf das Ende der menschlichen Herrschaft. Mitten in den bluttriefenden Geschichten des Richterbuches sagt Gideon: „Ich will nicht über euch herrschen, und auch mein Sohn soll nicht über euch herrschen; YHWH soll über euch herrschen" (Ri 8,23). Und Jesus von Nazaret sagt: „Ihr wißt, daß die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen mißbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein" (Mk 10,42–43).

---

4 Durch die Diffamierung des einen als „alt" halten wir Christen uns geschickt Themen vom Leib, die in den Schriften der jungen Christenheit nur deshalb nicht zur Sprache kommen, weil sie im Ersten Testament ausführlich genug behandelt sind. In diesem Zusammenhang sei empfohlen: *E. Zenger*, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.

5 Anspielungen auf den Exodus aus Ägypten zeigen, daß beim exilischen Jesaja mit dem befreienden Gott-König zugleich der Vater-Gott und der Schöpfer-Gott (vgl. Dtn 32,6) gemeint ist, der zu seinem Sohn Israel steht und seinen Pflichten als Löser nachkommt (vgl. Ex 4,22 – 23; Jes 41,14; 44,24; Jer 31,9).

6 Das alles sollte viel breiter ausgeführt werden. Vieles wird in den folgenden Punkten ergänzend nachgetragen. Hier muß der Hinweis genügen, daß auch noch in der Schule des Paulus Jesu Verkündigung als „Evangelium des Friedens" zusammengefaßt werden kann (Eph 6,14).

Unterdessen hat das hebräische *šalōm* eine erste Füllung erhalten. Vielleicht sollte das Wort tatsächlich unübersetzt bleiben, weil es umfassender ist als die Äquivalente der traditionellen Übersetzungen. Die griechische Version hat *šalōm* an den meisten Stellen durch εἰρήνη wiedergegeben. Griechische Ohren hören dadurch automatisch den Gegensatz zum „Krieg" mit[7]. *šalōm* ist zwar nicht ganz anders als εἰρήνη. Aber es meint mehr und ruft zum Teil andere Assoziationen wach als εἰρήνη. Der Hauptgegensatz zu *šalōm* ist nicht der „Krieg"[8], sondern das Böse, das Unheil[9]. Wichtig sind die positiven Ausdrücke, die im Umfeld von *šalōm* auftauchen: „Liebe und Erbarmen" (Jer 16,5), „Leben" (Mal 2,5; Spr 3,2), „Zukunft" (Ps 37,37), „Heilung" (Jes 57,19; Jer 14,19; 33,6), „Gesundheit" (Ps 38,4), „Segen" (Ps 29,11), „Gutes (Glück)" (Ps 34,15; Jer 14,19), „Freude" (Jes 55,12), „Ruhe und Sicherheit" (Jes 32,17; 57,2).

Die Aufzählung ist nicht erschöpfend. Sie kann jedoch verständlich machen, daß die meisten Lexikographen seit dem letzten Jahrhundert für *šalōm* die Grundbedeutung „Ganzheit" eingetragen haben. Mir scheint die Berücksichtigung des jeweiligen Zusammenhangs wichtiger als die Erhebung einer Grundbedeutung[10]. Denn *šalōm* läßt sich gerade nicht auf einen einfachen Nenner bringen. Es ruft vielmehr eine weite Vorstellungswelt wach, die sich nicht nur im ganzen Alten Orient findet[11], sondern auch in vielen Menschheitstraditionen, vor allem in den Naturreligionen. So bekommt *šalom* eine ökumenische Dimension. Sie gilt es im neu angelaufenen konziliaren Prozeß zu entdecken. Gerade in der Bemühung um die Bewahrung der Schöpfung sind gemeinsame Ausgangspunkte gefragt. Die Betonung des typisch Christlichen[12] nimmt gern fanatisch-militante Züge an und ist oft nur ein verbales Alibi von der sozialen Verantwortung, die zum *šalom* auch gehört.

2. Zum Schalom gehört soziale Gerechtigkeit.

Dieser wichtige Punkt wurde in der obigen Aufzählung noch ausgespart: Zum Schalom gehört soziale Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist so etwas wie die Zwillingsschwester des Schalom: „Gerechtigkeit und *šalōm* küssen sich", heißt es in der Jerusalemer Kulttradition (Ps 85,11). Und noch der Verfasser des Hebräerbriefs weiß, daß diese Tradition ihre Wurzeln in der kanaanäischen Religion des vorisraelitischen Jerusalem hat, wenn er Melchisedek einmal als „König der Gerechtigkeit", ein andermal als „König des Friedens" ansetzt (Hebr 7,1–2). Die Verbindung von Gerechtigkeit und Frieden ist jedoch nicht ein nebensächliches Überbleibsel aus überholten Zeiten. Sie ist voll in die bibli-

---

7 Vgl. *Groß* 48 mit Lit.

8 Koh 3,8; Lev 26,6; Mi 3,5. Umfassender ist der Gegensatz in Jer 30,5 („Schrecken", „Terror"). Ausführliche Bibliographie zu „Krieg und Frieden" in der biblischen Forschung: *N. Lohfink*, Hrsg., Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (Quaestiones Disputatae 96), Freiburg u. a. 1983, 236 – 240.

9 Ps 34,15; Jes 45,7 (vgl. unten Abschnitt 4); Nah 2,1; Spr 12,20.

10 Die etymologische Diskussion wurde neu entfacht durch *Gerlemann*, der gegen den bisherigen (wenn auch fragwürdigen) Konsens („Ganzheit") auf „genug haben" hinaus will. *Stendebach* 339 – 340 versucht salomonisch eine Synthese.

11 Vgl. nur *Groß* 7 – 59; *Schmid* 13 – 44.

12 Besonders tragische Formen nehmen die Vorurteile an, wenn Christen glauben, sich vom Judentum abheben zu müssen. Zur Behauptung, „Jesu Botschaft und das ganze Neue Testament seien im Gegensatz zu dem stark ‚heilsgeschichtlichen' Alten Testament eher ‚schöpfungstheologisch' orientiert", vgl. *N. Lohfink*, Das Jüdische am Christentum, Freiburg u. a. 1987, 63 (dort auch das Zitat).

sche *šalōm*-Vorstellung integriert und zieht sich wie ein roter Faden bis ins Neue Testament hinein. Auch für Paulus steht fest: „Die Königsherrschaft Gottes ist nicht Essen und Trinken, sie ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist"[13].

In diesem Zusammenhang ist auf die im ersten Abschnitt zuletzt genannten Begleitqualitäten von *šalōm* zurückzukommen: „Ruhe und Sicherheit". Sie haben nichts zu tun mit der satten Sorglosigkeit der Selbstsicheren und der üppigen Ruhe der Faulenzer, denen die Propheten ihr „Wehe" zurufen müssen (Jes 32,9–14; Am 4,1–3; 6,1–7). Nein, *šalōm* in „Ruhe und Sicherheit" ist nicht zu haben ohne Gerechtigkeit: „Das Werk der Gerechtigkeit wird *šalōm* sein, der Ertrag der Gerechtigkeit sind Ruhe und Sicherheit für immer. Mein Volk wird an einer Stätte von *šalōm* wohnen, in sicheren Wohnungen, an stillen und ruhigen Plätzen" (Jes 32,17–18).

Die „Sicherheit für immer" in dieser Verheißung gilt jedoch nur, wenn auch die Gerechtigkeit anhält. Die nachexilischen Traditionen des Jesajabuches belegen, daß schon bald nach dem Exil in Jerusalem wieder ähnliche Verhältnisse herrschten wie zur Zeit des Königtums: Die Reichen der Oberschicht beuteten die verarmte Unterschicht aus. Deshalb finden wir beim nachexilischen Jesaja kultkritische Texte, die in ihrer Schärfe denen des ersten Jesaja in nichts nachstehen (Jes 58,1–10). Wir finden aber auch wieder die Verheißung, daß Gott andere Herrschaften einsetzen wird: „Ich setze den *šalōm* als Aufsicht über dich ein und die Gerechtigkeit als deinen Vogt" (Jes 60,17).

3. Auf die Erziehung zum Schalom kommt es an.

Im Umfeld von *šalōm* findet sich nicht selten weisheitliche Terminologie. So sagt ein Volkssprichwort: „Wer auf Böses sinnt, betrügt sich selbst, doch wer zum *šalōm* rät, erntet Freude" (Spr 12,20). Der *šalōm* des Volkes hängt nicht zuletzt von den Beratern der Regierenden ab[14]. Am besten beraten ist, wer bei Gott in die Schule geht. Das Zitat des johanneischen Jesus aus dem Ersten Testament hat beim exilischen Jesaja einen eminent friedenspolitischen Sinn. Jerusalem wird verheißen: „All deine Söhne werden Schüler YHWHs sein, und groß ist der *šalōm* deiner Söhne. Du wirst auf Gerechtigkeit gegründet sein" (Jes 54,13–14; Joh 6,45). Auch der nachexilische Jesaja geht davon aus, daß *šalōm* etwas mit Lernen zu tun hat: „Sie laufen dem Bösen nach, schnell sind sie dabei, unschuldiges Blut zu vergießen [...] Den Weg des *šalōm* kennen sie nicht, auf ihren Spuren gibt es kein Recht. Sie gehen krumme Pfade; keiner, der ihnen folgt, lernt den *šalōm* kennen" (Jes 59,7–8).

Es scheint eine tragische Konsequenz der Freiheit zu sein, daß der Mensch sich der Erkenntnis dessen, „was zum Frieden dient" (vgl. Lk 19,42), verschließen kann, daß der Mensch alles mögliche verlernt, nur nicht den Weg des Bösen, daß er alles mögliche lernt, nur nicht den Weg des *šalōm*. In der Tradition der Armen YHWHs wurde die Erfahrung weitergegeben, daß es sich trotz allem lohnt, Lektionen in YHWH-Furcht zu nehmen, YHWH-Furcht im weisheitlichen Sinn als

[13] Röm 14,17; dies ist nicht der einzige neutestamentliche Beleg für das Zwillingspaar „Gerechtigkeit und Frieden". Es findet sich auch noch in der Briefliteratur der zweiten christlichen Generation (vgl. Jak 3,17–18; Hebr 7,11; Tim 2,22: „Gerechtigkeit" an erster Stelle vor „Glauben, Liebe und Frieden"; Eph 6,14 – 15). Zu Mt vgl. unten Abschnitt 6.

[14] Gen 41,16; Sam 17,3; Sach 6,13.

vor YHWH verantwortetes soziales Handeln verstanden[15]: „Kommt, ihr Kinder, hört mir zu! Ich will euch in der Furcht YHWHs unterweisen [...] Meide das Böse und tue das Gute; suche *šalǝm* und jage ihm nach" (Ps 34,12.15). Der Psalmvers hat zweimal ohne jegliche Abschwächung ins Neue Testament gefunden (Hebr 12,14; 1 Petr 3,11). Weniger stark wirkt die Wendung vom „Weg des *šalǝm*" aus dem nachexilischen Jesajabuch (59,8) im Canticum des Zacharias (Lk 1,79) nach[16].

4. Schalom hat kosmische (natur- und schöpfungstheologische) Dimensionen.

Ein weiterer Gesichtspunkt ergibt sich aus der Betrachtung des Zusammenhangs des bereits erwähnten Textes[17] Jes 32,17–18: „Wenn der Geist aus der Höhe über uns ausgegossen wird, dann wird die Wüste zum Garten, und der Garten wird zu einem Wald. In der Wüste wohnt das Recht, die Gerechtigkeit weilt in den Gärten [...] Ihr könnt an allen Gewässern säen und eure Rinder und Esel frei laufen lassen" (V. 15–18.20). Hier kommt also nicht nur die Verquickung von „Gerechtigkeit" und „Frieden" zur Sprache. Dieses Thema ist zwar zentral. Aber es lebt nur aus dem Rahmen, in dem von der gewandelten und gesicherten Schöpfung die Rede ist. Die in den Garten verwandelte Wüste ist das Feld, auf dem „Gerechtigkeit" erst den *šalōm* hervorbringen kann.

Gewiß hat sich der biblische Mensch eine Gefährdung der Schöpfung im heutigen Ausmaß nicht vorstellen können. Das Heilswort jedoch ist in dichterischer Sprache gefaßt, so daß es offen ist für eine Übertragung auf veränderte Umstände. Die Sache wird noch brisanter, wenn das ganze Kapitel in die Betrachtung einbezogen wird. Das Drohwort Jes 32,9–14 malt die Folgen des unverantwortlichen und überheblichen Umgangs der Reichen mit den Armen aus: Das bewohnte und fruchtbare Kulturland wird zur menschenleeren und verödeten Wüste. Natürlich denkt der Text an Kriegsverwüstungen. Das heißt: Die Naturzerstörung ist nur indirekt die Folge der sozialen Ungerechtigkeit. Aber die poetische Sprache gestattet auch eine Deutung, die den Zusammenhang zwischen Ungerechtigkeit, Gewalttätigkeit und Naturverwüstung enger sieht. Das Drohwort jedoch bleibt nicht das letzte Wort. Das Heilswort verheißt denen, die sich durch den Geist Gottes inspirieren lassen, die Möglichkeit, daß sich der Schaden rückgängig machen läßt[18].

Gerade im Umkreis des Wortes *šalōm* gibt es im Ersten Testament viele Stellen, die

---

15 Vgl. *G. Vanoni*, Volkssprichwort und YHWH-Ethos. Beobachtungen zu Spr 15,16: Biblische Notizen 35 (1986) 73 – 108, besonders 83 – 85; zu YHWH-Furcht und *ʾsalm* vgl. Mal 2,5 – 6; Ijob 25,2.

16 Wer denkt schon beim Rezitieren des Benedictus („unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens") an den sozialkritisch brisanten Text aus der Zeit des Wiederaufbaus Jerusalems? Zu denken geben müßte in diesem Zusammenhang auch, daß im Ersten Testament die Impulse zur Friedenserziehung einerseits aus der prophetischen Tradition, andererseits aus der Volkstradition der Armen YHWHs kommen. Für die Spätzeit der Apokalyptik hat *P. Lampe*, Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln, in: Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (Stuttgarter Bibelstudien 101), Stuttgart 1981, 59 – 114, 91f., nachgewiesen, daß die gewaltfreien Widerstandskämpfer den Kreisen der Gelehrten und Lehrer entstammen, die Aufständischen jedoch der Priesterschaft.

17 Vgl. oben Abschnitt 2.

18 Zur schwierigen Nachinterpretation in V. 19 („Der Wald stürzt in jähen Sturz, die Stadt versinkt in der Tiefe") vgl. die Diskussion bei *H. Wildberger*, Jesaja (Biblischer Kommentar X/3), Neunkirchen – Vluyn 1982, 1273 – 76. Möglich ist die Deutung, daß mit der versinkenden Stadt das selbstherrliche Jerusalem gemeint ist. Dann ist die Abkehr von der hybriden Stadtkultur die Voraussetzung für Israels Wiederherstellung.

vom Menschen ein Handeln in Richtung „Bewahrung der Schöpfung" fordern. Der unterschwellige Antijudaismus, der die ganze christliche Auslegungsgeschichte durchzieht, dürfte die Hauptverantwortung dafür tragen, daß sie verdrängt wurden. Sicher wirkte auch eine messianische Engführung der entsprechenden Texte lähmend. Werden Königs-Texte wie Ps 72,2–3 („Er regiere dein Volk in Gerechtigkeit und deine Armen durch gerechtes Urteil. Dann tragen die Berge *šalōm* für das Volk und die Höhen Gerechtigkeit") ausschließlich auf den Messias gedeutet und nicht auf den homo politicus der Zukunft, nicht auch auf die Verantwortung eines jeden Menschen, der in die Fußstapfen des Messias tritt, dann verlieren sie jede Sprengkraft[19]. Der Umgang Jesu und der jungen Christenheit mit den Verheißungstexten des Ersten Testaments war ein anderer. Beispiel „Menschensohn": Jesus versteht sich selbst als „Menschensohn". Zugleich setzt er aber sein Leben dafür, daß ganz Israel „Menschensohn" wird, das heißt: verwandelte Menschheit. Die neutestamentlichen Briefschreiber werden später nicht müde, von der „Neuschöpfung" zu reden, die in Christus geschehen ist. Für den einzelnen Christen geschieht sie in der Taufe. Dies ist allerdings wieder ein Thema, das in unserer indvidualisierenden, verbürgerlichten, jenseitsorientierten und verinnerlichten Auslegungstradition[20] keinerlei Zusammenhang mit sozialer, ökologischer und friedenspolitischer Verantwortung hat.

Im Christuslied des Kolosserbriefes bedeutet Taufe Aufnahme in eine Korporation mit weltweiten Dimensionen, in den Leib Christi: „In ihm [dem Sohn] wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten [...] Alles im Himmel und auf Erden wollte [Gott] zu Christus führen, der ‚Friede' gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut" (Kol 1,12–20). Ein Text des exilischen Jesaja soll helfen, die schöpfungs- und naturtheologische Dimension dieses Liedes zu erfassen und zu verstehen, was mit den „Mächten und Gewalten" wirklich gemeint ist: „Ich bin YHWH und sonst niemand; außer mir gibt es keinen Gott [...] Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke *šalōm* und erschaffe Unheil" (Jes 45,5.7). Die Exilszeit hat Modellcharakter für alle Umbruchszeiten. Ein konsequenter Monotheismus wie der des exilischen Jesaja könnte auch uns vor einem Defätismus bewahren, der die Welt allen möglichen okkulten und nicht okkulten Mächten, Gewalten und Zeitläuften überlassen sieht, gegen die nichts auszurichten ist. Ein so konsequenter Glaube, der den Schöpfer „den *šalōm* und das Unheil erschaffen" läßt, könnte mehr Kraft zum Handeln freisetzen als jeder moralische Aufruf[21].

---

19 Gegen eine messianische Engführung wendet sich zuletzt *S. Schroer*, „Aus abgehacktem Baumstumpf neues Leben". Jesajas Vision von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: Bibel und Kirche 44 (1989) 154 – 157 (das ganze Heft 4 ist unserem Thema gewidmet). Beim „messianischen" Text Jes 9,1 – 6 könnten zudem die religionsgeschichtlichen Vorgaben (vgl. *H. Wildberger*, Die Thronnamen des Messias, Jes. 9,5b, in: *Ders.*, Jahwe und sein Volk [Theologische Bücherei 66], München 1979, 56 – 74) für das interreligiöse Friedensgespräch fruchtbar werden.

20 Vgl. dazu *Lohfink* 11 – 25 (Die unerfüllten Prophezeiungen); *L. und W. Schrottroff*, Die Parteilichkeit Gottes. Biblische Orientierungen auf der Suche nach Frieden und Gerechtigkeit (Kaiser Traktate 80), München 1984.

21 Die biblische Rede von Gott sprengt die Bilder aus dem Bereich des menschlichen Miteinanders immer wieder durch Bilder aus dem Bereich der Tier- und Pflanzenwelt auf. So ist der Gott-König immer auch der Hirt (vgl. nur Ez 34,11–22; Ps 23; 80 und Mt 25,31–46). Im Heilswort des Sacharja ist er der Sämann: „Ich säe *šalōm*: Der Weinstock gibt seine Frucht, das Land gibt seinen Ertrag, der Himmel gibt seinen Tau" (8,12).

5. Schalom darf nicht oberflächlich verstanden werden.

Mit den nun zu besprechenden Stellen rühre ich an das Problem der falschen Propheten. Die wahren Propheten sind damit zeitlebens nicht fertig geworden. Ihre Nachwelt hatte es besser. Sie konnte in der Rückschau urteilen. Vielleicht können in der Rückschau auf die ganze biblische Tradition doch Kriterien für die Unterscheidung der Geister aufgestellt werden, Kriterien für das leichtfertige Reden vom *šalōm*. Paulus sieht den Gegensatz zum „Frieden" in der „Unordnung" (1 Kor 14,33). Unser apodiktisches „Ordnung muß sein" läßt das Kriterium „Ordnung" schwierig werden. Paulus setzt dem „Frieden" das parallel, „was zum gegenseitigen Aufbau" beiträgt (Röm 14,19). Die Nähe von „Aufbau" zu „erbaulich" macht auch dieses Kriterium ambivalent. Jeremia charakterisiert die falschen Propheten so: „Den Schaden meines Volkes möchten sie leichthin heilen, indem sie rufen: ‚*šalōm šalōm*!' Aber kein *šalōm* ist da" (6,14). Die Rede vom „Frieden" darf also nicht beschwichtigend, illusionistisch sein, sie muß verifizierbar sein, und zwar in ihrer Wirkung. Von daher gelesen, bekommt die paulinische Formulierung vom „Aufbau" ihren guten Sinn. Dann läßt sich der Friede mit dem „Hausbau" vergleichen. Das Haus des „Friedens" ist nie fertig. Der falsche Prophet behauptet, daß es fertig ist. Er gibt eine „strukturkonservative Parole" aus, „die die bestehende Ordnung bejaht und sie bewahrt sehen will"[22]. Überflüssig zu betonen, daß es solche falschen Propheten nicht nur im kirchlichen, sondern auch im politischen Bereich gibt. Es gab sie schon im Römischen Imperium. Die Parole lautete: Pax et securitas. Im Blick auf das Christusereignis ist sie für Paulus eine törichte Parole: „Während die Menschen sagen: ‚Frieden und Sicherheit!', kommt plötzlich Verderben über sie wie die Wehen über eine schwangere Frau, und es gibt kein Entrinnen" (1 Thess 5,3).

Hier läßt sich das Schwert-Wort Jesu einreihen: „Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (Mt 10,34). Es ist vom Schlußvers des Abschnitts her zu deuten: „Wer sein Leben gefunden hat, wird es verlieren. Wer sein Leben um meinetwillen verloren hat, wird es finden" (V. 39). Wenn die Suche nach dem Leben bereits der Vergangenheit angehört, braucht man nichts mehr zu suchen. All jenen, „die nichts mehr suchen und nichts mehr verlieren wollen", will Jesus „Störenfried" sein[23]. Das Schwert-Wort erklärt sich aus dem Kontext als Bildwort. Wer die Deutung als Bildwort nicht akzeptieren möchte, darf das Schwert auf keinen Fall in der Hand Jesu und seiner Jünger sehen. Das Schwert tragen die Verfolger derer, die Jesus nachfolgen[24].

6. Schalom ist möglich (Gewaltfreiheit, „Politik der kleinen Schritte").

Leider haben christliche Verkündiger und Theologen bis in die jüngste Zeit hinein aus Stellen wie dem Schwert-Wort die Be-

---

22 *K. Wengst*, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986, 99. Zum folgenden vgl. ebd. 97–100.

23 *M. Limbeck*, Matthäus-Evangelium (Stuttgarter Kleiner Kommentar 1), Stuttgart 1986, 148f, dort auch die Begründung der Übersetzung (Zitat: 149).

24 Vgl. *J. Gnilka*, Das Matthäusevangelium (Herders Theologischer Kommentar I. 1), Freiburg u. a. 1986, 392–394. Zum „Schwert" im Neuen Testament vgl. auch *Frankemölle* 38–42.

rechtigung von Krieg und Waffensegnung abgeleitet. Dabei laufen die biblischen Traditionen von Anfang an auf die Gewaltfreiheit hinaus, die Jesus gelehrt und gelebt hat[25]. Selbst die alte Theorie von „YHWH als dem Krieger" (Ex 15,3) enthält im Kern eine antimilitaristische Spitze. Die Pointe der YHWH-Kriegs-Erzählungen besteht gerade darin, daß Gott allein kämpft, während Israel tatenlos zuschaut. Mirjam und alle Frauen freuen sich darüber, daß YHWH den Männern ihre Kriegswerkzeuge weggenommen, „Rosse und Wagen ins Meer geworfen hat" (Ex 15,21). Die prophetische Kritik greift das Motiv vom „Waffen zerbrechenden Gott" auf und wendet es gegen die israelitische Kriegsrüstung an: „Ich werde den Bogen Israels zerbrechen" (Hos 1,5)[26]. In diese Tradition fügt sich die Verheißung des zweiten Sacharja lückenlos ein, die die Evangelisten beim Einzug Jesu in Jerusalem aufgreifen und an die Jesus selbst durch die Zeichenhandlung des Eselreitens erinnern wollte: „Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin. Ich vernichte die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem, vernichtet wird der Kriegsbogen. Er verkündet für die Völker den *šalōm*" (Sach 9,9–10; vgl. Mt 21,5 par.). Die Stelle läßt sich nicht erschöpfend besprechen. Zunächst fällt wieder die Verbindung von Gerechtigkeit und *šalōm* auf. Der Friedenskönig ist das Gegenbild zu den davidischen Königen, die, ganz wie die Herrscher der damaligen Zeit von den ägyptischen Pharaonen bis zu den römischen Kaisern, den Frieden mit Waffengewalt durchgesetzt haben, allen voran David[27]. Militärische Friedenssicherung gehörte zum königlichen Geschäft des Rechtschaffens. Viel spricht dafür, daß bei Sacharja der „Gerechte" (*ṣaddīq*) im Sinne der nachexilischen Armen-Frömmigkeit als einer verstanden sein will, der sich das Recht schaffen läßt, der durch Gott Recht bekommt. Neben der Wiedergabe „er hilft" ist die passive Deutung „er läßt sich helfen" genauso möglich[28]. Das Reittier des Friedenskönigs steht im Kontrast zum Kriegspferd der traditionellen Könige. In nachexilischer Zeit ist der Esel auch das Reittier der Armen. Das paßt zum Stichwort „demütig", das durch eine verinnerlichte Auslegung seine biblische Kraft verloren hat. Im Ersten Testament ist der „Arme" gemeint. In der griechischen Bibel steht dafür πραύς, das nicht unbedingt mit „sanft" zu übersetzen ist. Das Wort steht auch in der drit-

[25] Eine Passage aus der Abhandlung des Alttestamentlers und Bischofs *Michael von Faulhaber* aus dem Jahre 1915 muß zu denken geben: „Das Gebot der Feindesliebe ist auch im Kriege nicht aufgehoben [...] Mit einem Fluch auf den Lippen sollen unsere Feldgrauen nicht sterben. Die Zeit der Fluchpsalmen ist mit dem Evangelium endgültig vorüber. Die reinere, reichere, stärkere Kraft ist die Liebe [...] Lassen wir die Liebe, nicht den Haß die Seele des Krieges sein!" (zitiert nach *K. Hammer*, Deutsche Kriegstheologie 1870–1918 [dtv WR 4151], München 1974, 308). Wir haben es hier mit der gefährlichsten Sorte von Vorurteil zu tun, mit dem Fall nämlich, daß unvereinbare Gegensätze in paradoxer Redeweise aufgehoben werden: Liebe als Seele des Krieges!

[26] Vgl. auch Hos 2,20; Ps 46,10. Zum Ganzen vgl. *Liedke* 72–74 (mit Lit.); *W. Schottroff* (wie Anm. 20) 78–102; *F. Johannsen, C. Reents*, Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen (Kohlhammer-Taschenbuch 1041), Stuttgart u. a. 1987, 104–119.

[27] *L. Perlitt*, Israel und die Völker, in: *Liedke* 17–64, hat das mit aller Deutlichkeit herausgearbeitet. Vgl. auch *W. Schottroff* (wie Anm. 20) 82–93.

[28] Vgl. *Schmid* 76f, *W. Rudolph*, Haggai – Sacharja 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi (Kommentar zum AT XIII. 4), Gütersloh 1976, 177–182.

ten matthäischen Seligpreisung, wo es sich wie ein Kommentar zur ersten Seligpreisung, der Preisung der Armen[29], ausnimmt. Die Einheitsübersetzung übersetzt passend und richtig: „Selig, die keine Gewalt anwenden" (Mt 5,5). Es ist längst erkannt, daß Matthäus die Seligpreisungen in zwei Viererreihen komponiert hat[30]. Dadurch kommt die Preisung der Gewaltfreien parallel neben die Preisung der Friedensstifter zu stehen: „Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden" (Mt 5,9). Beider Viererreihen werden durch einen Makarismus mit dem Stichwort „Gerechtigkeit" abgeschlossen. Die griechische Formulierung „Friedensstifter" dürfte in Anlehnung an den Titel „Friedensstifter der Ökumene", den römische Herrscher für sich in Anspruch nahmen, formuliert sein. So wird auch auf dieser Ebene bestätigt, daß Jesus die Erfüllung der prophetischen Verheißungen nicht als sein Privileg betrachtet. Er preist jene glücklich, die sich das Recht der Könige und Kaiser nehmen und zu Friedensstiftern werden. Man darf zu Recht von einer „Demokratisierung herrscherlicher Privilegien" sprechen[31]. Auch wenn niemand sich anmaßen kann, wie Jesus, der endzeitliche Prophet, die Fülle des Friedens zu bringen: Jesus mutet ihm eine Politik der kleinen Schritte zu[32]. Der Fortgang der Bergpredigt bringt genügend Illustrationen.

7. Schalom ist ein eschatologisches Gut.

Am Ende gilt es nochmals mit vielen Bibelstellen festzuhalten, daß Gott allein mit seinem Gesalbten in der Kraft des Geistes die Fülle des šalōm schenken kann. Vollen Frieden findet der Mensch bei Gott allein, auch schon im Ersten Testament: „. . . es sei denn, man sucht bei mir Schutz und schließt mit mir šalōm (Jes 27,5)[33]. „Wir haben Frieden mit Gott durch Jesus Christus" (Röm 5,1). Es ist sicher kein Zufall, daß Gideon, der für sich und seine Familie das Königtum ablehnt, YHWH einen Altar baut und dabei spricht: „YHWH ist šalōm" (Ri 6,24). Dieser Altarspruch darf als Wurzel der im Neuen Testament vielfach belegten Wendung vom „Gott des Friedens" gelten.

Die Fülle des *šalōm* von Gott und seinem Christus zu erwarten., hat nichts mit Vertröstung zu tun. Ganz wenige Bibelstellen können zu einem solchen Verständnis verleiten – vielleicht erst durch ihre Abnützung in der Liturgie[34]. Ich denke an den Friedensgruß: „Der Friede (*šalōm*) sei mit euch". Durch den Auferstandenen ist der im Alltag abgebrauchte und beim Ver-

---

29 Daß es sich bei der „Armut im Geist" nicht um eine Verinnerlichung handelt, hat *L. Schottroff*, Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium, in: *L. und W. Schottroff*, Hrsg., Mitarbeiter der Schöpfung, München 1983, 149–206, hier 162–166, nachgewiesen. πραΰς ist bei Mt gezielt eingesetzt (5,5; 11,29; 21,5; vgl. oben Anm. 33) und findet sich sonst im Neuen Testament nur noch 1 Petr 3,4.

30 Vgl. *Gnilka* (wie Anm. 24) 115f.

31 *Gnilka* (wie Anm. 24) 127 (mit Lit.).

32 Das ist wieder kein Spezifikum der neutestamentlichen Tradition. *J. Ebach*, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte (Gütersloher Taschenbuch 378), Gütersloh 1980, 39 sieht die Zukunftshoffnung des Ersten Testaments treffend in „partieller Ganzheitlichkeit" konkretisiert: „sie ist gefaßt in Bilder, die nicht Totalität intendieren, die aber in jeder ihrer Szenen Politik *und* Alltagsleben, den einzelnen *und* die Gesellschaft, Arbeit *und* Ruhe zugleich schauen lassen". *Stendebach* 341 dagegen bleibt auf einen „allgemeinen Gewaltverzicht" fixiert, der im Ersten Testament „unvorstellbar" sei.

33 Fraglich bleibt, ob die Stelle mit *Schmid* 88 „am Rande des Alten Testaments" anzusiedeln sei.

34 Ein individualistisches Mißverständnis haben Stellen wie Phil 4,7 und manche „Friedens"-Wünsche, die die neutestamentlichen Briefe umrahmen, erfahren.

räterkuß mißbrauchte Gruß voll aufgewertet[35]. Der Friede, „, den die Welt nicht geben kann" (Joh 14,27), ist den Christen durch den auferweckten Jesus gegeben. Das Grußwort „Der Friede ist mit euch" (Joh 20,19.21) ist durch den himmlischen Vater hundertprozentig gedeckt. Der Zusammenhang verbietet eine Auslegung als „Seelenfrieden". Der Friede läßt sich weitergeben: „Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben" (V. 23). Es gibt keine lehramtliche Aussage, daß der Vers einzig und allein auf die Einsetzung des Bußsakramentes zu deuten ist[36]. Jesu Auftrag zum Verzeihen geht alle Christen an[37].

35 Zum Verrätergruß vgl. 2 Sam 20,9; Jer 9,7 und Mt 26,49 par. – Hier ist wieder vor einer christologischen Engführung zu warnen. Theologisch vollwertige Schalom-Zusagen gibt es nicht allein an Weihnachten (Lk 2,14) und Ostern. Vgl. nur Ri 6,23; 1 Chr 12,20; Dan 10,19.

36 Vgl. *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium III (Herders Theologischer Kommentar IV.3), Freiburg u. a. 1975, 388; *H. Vorgrimler*, Buße und Krankensalbung (Handbuch der Dogmengeschichte IV.3), Freiburg u. a. 1978, besonders 12–19.

37 Vgl. die parallele Formulierung in Mt 16,19 (an Petrus) und 18,18 (an alle Jünger). Ein großes Fragezeichen setzen viele Christen durch ihr Denken, Reden und Handeln hinter den wunderbaren Satz im Epheserbrief „Christus ist unser Friede" (2,14). Der Zusammenhang meint eindeutig die Aufhebung der Feindschaft zwischen Juden und Christen.

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

GEORG WILDMANN

Zur katholischen Friedenslehre und Friedensförderung im letzten Jahrzehnt – Amtskirchliche Perspektiven und theologische Konzepte

Vor zehn Jahren wurde in dieser Zeitschrift nach dem theoretischen Stand der katholischen Friedensethik gefragt[1]. Seit damals ist eine Dekade verflossen, die wohl als eine der bewegendsten dieses Jahrhunderts in die Geschichte eingehen wird. Der Versuch, sich auf wenigen Seiten eines ethischen Bereiches zu vergewissern, der sich einerseits auf die theologischen Disziplinen der Dogmatik und Exegese stützen muß, andererseits aber auch auf die geopolitische, militärstrategische, ethnosoziologische und psychosoziale Empirie angewiesen ist, muß notgedrungen mit dem Stigma des Unvollständigen und in mancher Hinsicht vielleicht auch Dilettantischen behaftet sein. Der Hinweis auf einige sich abzeichnende Perspektiven mag aber immerhin dienlicher sein als die Resignation angesichts der schieren Unüberschaubarkeit der Informationen, die sich sowohl seitens der Kirchenleitungen wie der Experten akkumulieren und im Nichtfachmann das Gefühl der Verlorenheit hervorrufen. Die vorliegenden Anmerkungen beschränken sich in der Hauptsache auf die Äußerungen der Amtskirche zur Friedensethik sowie deren Aktivitäten zur Friedensförderung und fügen eine weitgehend kritikfreie Nachskizzierung zweier provokanter theologischer Konzepte an. Nachgezeichnet werden die politisch sensiblen u. theologisch kontroversiellen Aspekte.
Der Autor ist pensionierter Religionsprofessor in Linz. (Redaktion)

I. Perspektiven der amtskirchlichen Friedensethik zwischen 1982 und 1992

1. Problemfeld Abschreckung

Das Argument, das für vorübergehende Tolerierung der atomaren Abschreckung zum Zwecke der Kriegsverhütung optierte, scheint erstmals von Johannes Paul II. im Juni 1982 anläßlich seiner Botschaft an die Abrüstungskonferenz der Vereinten Nationen vorgestellt worden zu sein: „Unter den gegenwärtigen Bedingungen kann eine auf dem Gleichgewicht beruhende Abschreckung – natürlich nicht als ein Ziel an sich, sondern als ein Abschnitt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung – noch für moralisch annehmbar gehalten werden".[2] Der Papst wiederholte seine politethische Maxime in präzisierter Form übrigens noch bei seiner Ansprache zum Neujahrsempfang des diplomatischen Corps 1988.[3] Gerade diese Beurteilung der damals so angsterzeugenden und dilemmatischen Situation dürfte den Weg freigemacht haben für jene zwölf Hirtenworte, Erklärungen und Appelle katholischer Bischofskonferenzen zu Abrüstung und Frieden, die das Jahr 1983 wohl zu einem „doktrinären Friedensjahr" werden ließen. Am ausführlichsten gerieten der deutsche[4] und der US-amerikanische Hirtenbrief.[5]

Ein Konsens ergab sich in der Frage der Kriterien, unter denen eine atomare Abschreckung tolerierbar erscheint: die Nuklearwaffen dürfen nicht destabilisieren (d.h. den Krieg führbarer machen), sie

1 *Georg Wildmann*, Wo steht die katholische Friedensethik, in: ThPQ 130(1982), 313–327; auch *ders.*, Die katholische Friedensdiskussion 1982–1984, in: ThPQ 133(1985), 59–66.
2 Zitiert nach *Ernst Josef Nagel*, Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchlicher Dokumente (Beiträge zur Friedensethik 5), Institut für Theologie und Frieden, Barsbüttel 1990, 194.
3 Vgl. a. a. O. 195.
4 „Gerechtigkeit schafft Frieden", 18. 4. 1983.
5 „Die Herausforderung des Friedens: Gottes Verheißung und unsere Antwort", 3. 5. 1983.

dürfen nur gerade hinlänglich geplant und müssen abrüstungsverträglich sein.[6] Die deutschen Bischöfe geben freilich zu, daß sie – gemessen am Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel – keinen moralisch voll bejahbaren Weg sehen, wie man Abschreckungswaffen einsetzen soll, wenn die Abschreckung einmal versagen sollte, da das mit hoher Wahrscheinlichkeit zerstört wird, was verteidigt werden soll („Verteidigungsdilemma").[7]

Das US-amerikanische Lehrschreiben geht näher auf die Kasuistik nuklearer Kriegsführung ein und stützt sich dabei auf die beiden Prinzipien der Verhältnismäßigkeit der Mittel und der Immunität der Nichtkombattanten. Offenbar anerkennen die US-Bischöfe, daß es in sich schlechte Handlungen gibt, also solche, die unabhängig von Umständen und Folgen verwerflich bleiben, wie eben die Tötung Unschuldiger. Die Nichtkombattanten eines feindlichen Volkes werden als Unschuldige gewertet. Ihre Tötung darf im Verlauf von Kriegshandlungen bloß als unbeabsichtigte Nebenwirkung in Kauf genommen werden, sofern es um entsprechend schwerwiegende positive Handlungsfolgen geht.[8] Unter diesen Voraussetzungen bleiben als ethische Grundforderungen: 1. Der Einsatz von Massenvernichtungsmitteln zur Zerstörung von Bevölkerungszentren oder vorwiegend zivilen Zielen (Countercity-Angriff) bleibt unter allen Umständen („auch als Vergeltungsschlag nach einem Angriff auf amerikanische Städte") moralisch verwerflich. In der Folge gilt das auch für eine Abschreckungsstrategie, die mit Countercity-Schlägen droht. 2. Obwohl eine entsprechend gering dimensionierte und zielgenaue Atomwaffe im Einsatz auf rein militärische Objekte (Counterforce-Angriff) per se nicht unmoralisch ist, ist ihr Ersteinsatz zu verwerfen, da die mit dem Einsatz solcher Waffen verbundene Gefahr der Eskalation die Gefahr eines beiderseitigen atomaren Vernichtungskrieges miteinschließt. 3. Der „begrenzte Nuklearkrieg" in Form eines Counter-Force-Zweitschlages ist nicht völlig verwerflich, wohl aber moralisch als „höchst skeptisch" zu werten.[9] 4. Konventionellen Angriffen darf nur mit konventionellen Waffen entgegengetreten werden.[10]

Einen gewissen Endpunkt in der ethischen Theoretisierbarkeit nuklearer Abschreckung bedeutete das internationale Symposion, das der Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden (später: Deutsche Kommission Justitia et Pax) veranstaltete und dessen Ergebnisse, ergänzt durch ein Gutachten über den US-amerikanischen Hirtenbrief, 1984 in Buchform erschienen.[11] Dabei wurde die Bedeutung der Frage, welcher Begründungsweise ethischer Normen der Vorzug gegeben werden soll, der deontologischen oder der teleologischen, gerade für die Friedensethik mit aller Schärfe sichtbar. Bis heute

6 Nr. 4.3.2; siehe die gute Sammlung: *Kiepenheuer und Witsch* (Hg.), Hirtenworte zu Krieg und Frieden. Die Texte der katholischen Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland, der DDR, der Niederlande, Österreichs, der Schweiz, Ungarns und der Vereinigten Staaten von Amerika, Köln 1983, 63–69 und 220f.

7 A.a.O. 66–68.

8 Die Rede vom „totalen Krieg" behält daher ihren Sinn.

9 Da die Argumente, die für den Counterforce-Erstschlag gelten, auch auf den Zweitschlag zutreffen, dürfte hier ein Widerspruch vorliegen, es sei denn, die US-Bischöfe wollten für den Fall einer spektakulären waffentechnischen Entwicklung den moralischen Ermessensspielraum offenhalten.

10 Kiepenheuer und Witsch, a.a.O. 199–207.

11 *Franz Böckle/Gert Krell* (Hg.), Politik und Ethik der Abschreckung. Theologische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen (Entwicklung und Frieden: Wissenschaftliche Reihe 31, herausg. von der Deutschen Kommission Justitia et Pax (Vormals: Katholischer Arbeitskreis Entwicklung und Frieden), Kaiser. Grünewald, Mainz 1984.

ist diese Frage nicht ausdiskutiert.[12] Der deontologische Ansatz besagt nach B. Schüller, daß die Beurteilung der Moralität einer Handlung nicht bloß von ihren Folgen her geschehen kann, sondern auch Intuitionen in das „Wesen" der Handlung usw. mitberücksichtigt werden müssen und es somit in sich unsittliche Handlungen, wie z. B. gerade die absichtliche Tötung Unschuldiger, geben kann. Der teleologische Ansatz hingegen meint, daß die Moralität ausnahmslos jeder Handlung davon abhängt, ob ihre positiven oder negativen Folgen, gemessen an der Absicht des Handelnden, überwiegen. Daraus resultiert, daß die Moralität einer Handlung eine Funktion ihres Folgenkalküls darstellt und es somit keine in sich und unabhängig von den Folgen unsittliche Handlungen gibt. Für die Vertreter der teleologischen Normbegründung verliert das Immunitätsprizip seine Schärfe. So schreibt Hans Langendörfer: „Jeder Tod – egal, ob es sich um Kombattanten oder Nichtkombattanten handelt – ist eine beklagenswerte Handlungsfolge, die man nur verantworten kann, wenn die guten Folgen überwiegen. Dabei fallen allerdings Schäden unter der Zivilbevölkerung besonders ins Gewicht!"[13] Anerkennt man, daß die Tötung Unschuldiger in sich böse ist, dann muß man mit dem US-amerikanischen Bischofsvotum folgern, daß auch eine Ausrichtung strategischer Langstreckenraketen auf zivile Wohngebiete in sich schlecht ist und in keiner Abschreckungsstrategie enthalten sein darf. Sie ist nach einem Wort des pflichtethisch orientierten Philosophen Robert Spaemann, soweit bei den Supermächten vorhanden, eine „institutionalisierte Frivolität".[14]

Falls die kommende Moralenzyklika „Veritatis splendor" – so nach der in die Öffentlichkeit gelangten angeblich letztgültigen Fassung – tatsächlich erklären sollte, die unter dem Stichwort „autonome Moral" zusammengefaßten Strömungen der katholischen Moraltheologie „dürfen nicht aufrechterhalten werden",[15] dann dürfte im wesentlichen die von den amerikanischen Bischöfen dargelegte Kriegs- und Abschreckungskasuistik indirekt eine höchstamtliche Bekräftigung erfahren. Sie würde dann – mutatis mutandis – auch für eine Bedrohung der Zivilbevölkerung mit konventionellen Raketen, Marschflugkörpern und Artilleriegeschossen gelten. Daß es sich bei diesen Überlegungen auch nach Auflösung des einen Machtblocks nicht um Spekulationen theoretischer Natur handelt, dürften allein schon die Konfliktherde Naher Osten und vormaliges Jugoslawien zur Genüge dartun; man denke an die Raketenangriffe des Irak auf israelische Wohngebiete und an die Beschießung der Wohnbezirke kroatischer und bosnischer Städte durch serbische Artillerie.

Die Vertreter der teleologischen Normbegründung werden, was die Abschreckung als solche betrifft, entgegenhalten, daß – abgesehen von der grundsätzlichen Richtigkeit ihrer Theorie – erst bei ihrer Vor-

---

12 Das zeigt u. a. neuerdings die eindringliche Kritik der teleologischen Normbegründung durch *Robert Spaemann* in seinem Beitrag: Christliche Verantwortungsethik, in: *Johannes Gründel* (Hg.), Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral, Bd. 1: Grundlegungen (Schriften der Kath. Akademie Bayerns, Bd. 141), Patmos, Düsseldorf 1991, 113–134.

13 *Hans Langendörfer*, Abschreckung und Sittlichkeit, in: Böckle/Krell, a.a.O. 168.

14 Herderkorrespondenz 36(1982) 407.

15 Salzburger Nachrichten vom 11. Juli 1992. Das Blatt versichert, im Besitze einer Kopie der letztgültigen Fassung der Enzyklika zu sein, und bringt auch folgendes Zitat: „Die Lehre von den ‚in sich bösen Akten' behält ihre volle Wahrheit. Sie entspricht den Erfordernissen der Vernunft als dem Maß des Gutseins menschlicher Akte und Abbild der göttlichen Weisheit. Im Licht der Offenbarung und der Überlieferung lehrt die Kirche ständig, daß es Akte gibt, die durch sich und in sich, unabhängig von Umständen in bezug auf ihren Zweck, immer in schwerer Weise unerlaubt sind..."

gangsweise, nämlich bei Vornahme eines, von der guten Absicht der Kriegsverhütung definierten, Folgekalküls, die positiven wie negativen Folgen der Abschreckung (vor allem auch die psychologischen und propagandistischen Wirkdimensionen der Waffensysteme, die ja genauso real sind wie geschätzte Zerstörungskapazitäten) ebenso abgewogen werden können wie die positiven und negativen Folgen der möglichen, aber eher unwahrscheinlichen Kriegshandlung. Abgesehen davon scheint die Methode, eine Handlung durch die (gute) Zielsetzung abzugrenzen und dann ein möglichst umfassendes Folgekalkül anzustellen, der politethischen Praxis zu entsprechen, wie die geschichtliche Erfahrung zeigt. Die USA z. B. wollten den Krieg im Pazifik möglichst rasch beenden. Unter dieser Zielsetzung stand die Frage der moralischen Vertretbarkeit des Abwurfs der Atombombe. Das Kalkül wahrscheinlicher Folgen, die Folgeprognose, ergab bei den Verantwortlichen, daß es in ihren Augen besser war, die 100.000 oder mehr Leben amerikanischer Soldaten, die die Eroberung Japans kosten würde, zu schonen als das Leben von 100.000 oder mehr Bewohnern von Hiroshima. In diesem Falle wurde die Zielsetzung erreicht: Japan kapitulierte.[16]

Gegenwärtig besteht zwar die nukleare Abschreckung weiter, hat aber durch die Kooperation der atomaren Supermächte glücklicherweise viel an Brisanz verloren. Damit schieben sich, wie der Brief der amerikanischen Bischöfe anläßlich des drohenden Golfkonfliktes an Außenminister Baker zeigt, wieder die bekannten Kriterien zur Beurteilung des konventionellen Krieges in den Vordergrund.[17]

2. *Hoffnungsgebiet Abrüstung*

Der Abrüstungsprozeß verläuft, wie jedermann wohl dankbar vermerken wird, im Sinne des II. Vatikanischen Konzils. Das Konzil hat der Vertrauensbildung zwischen den Völkern entscheidenden Wert zugemessen und gemeint, man solle zu diesem Zwecke mit der Abrüstung beginnen, und zwar in „vertraglich festgelegten gleichen Schritten".[18] Im Zusammenhang mit polit- und sozialethischen Äußerungen des kirchlichen Amtes findet sich häufig die Aufforderung, man solle die „Zeichen der Zeit" genau beachten, denn in ihnen könnte sich das geheime

[16] Der Trierer Moraltheologe Helmut Weber, der die teleologische Normbegründung für richtig ansieht, hat kürzlich darauf aufmerksam gemacht, daß im Folgekalkül Einschränkungen zu beachten sind, so die wichtige Regel, daß das Negative hingenommen werden kann zur Verhinderung eines größeren Übels, nicht aber zur Erlangung eines größeren Gutes; andernfalls würde man nach dem zu verwerfenden Satz verfahren: Der gute Zweck heiligt die Mittel. Vgl. *Helmut Weber*, Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort, Styria, Graz–Köln 1991, bes.136f. Die Verantwortlichen des Bombenabwurfs von Hiroshima konnten sich auf folgendes Argument berufen: Der japanische Militarismus mußte unbedingt niedergerungen werden. Als Mittel standen die konventionelle Eroberung des japanischen Festlandes, die einigen hunderttausend Amerikanern das Leben kosten würde, und die demonstrative Anwendung einer Schreckenswaffe, die ebenfalls mehr als hunderttausend Japanern das Leben kosten würde, zur Auswahl. Der vermutliche Tod Hunderttausender Amerikaner erschien dem Verantwortlichen als das größere Übel, das mit Hilfe des Atombombenabwurfs und seiner Todesfolgen als dem kleineren Übel vermieden werden konnte. Damit wird deutlich, daß es keine schlechthin objektive und für alle in gleicher Weise verbindliche Werteskala gibt, wenn es um die Einschätzung der Güter und Übel geht, die es gegeneinander abzuwägen gilt.

[17] Zur moralischen Beurteilung der „Strategischen Verteidigungsinitiative", die die Fachwelt ab 1983 mehr als sieben Jahre in Atem hielt, haben die amerikanischen Bischöfe eine eigene Kommission eingesetzt, vgl. etwa das Votum von *P. George E. Greiner*, in: Orientierung 52(1988) 148–151 im Unterschied zu dem der meisten deutschen Autoren: *J. E. Nagel*, Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage (Reihe Theologie und Frieden, Bd, 3, herausg. vom Institut für Theologie und Frieden, Barsbüttel), Bachem, Köln 1986; und *Franz Furger/J. E. Nagel* (Hg.), Die Strategische Verteidigungsinitiative im Spannungsfeld von Politik und Ethik, Bd. 4 derselben Reihe, Köln 1986.

[18] So die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" (GS), Nr. 82.

Wirken Gottes, das auf positive Veränderungen zielt, andeuten; und man solle mit den Menschen, die diese Veränderungen voranbringen, „den Menschen guten Willens", zusammenarbeiten. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn man dem Mann, der zwischen 1985 und 1991 den Grundstein zur Vertrauensbildung legte, Michael Gorbatschow, als Menschen guten Willens apostrophiert. Er ermöglichte 1987 den Abschluß des INF (Intermediate-Range Nuclear Forces)-Vertrages, der zum Abbau der Mittelstreckenraketen in Europa führte, und leitete damit jene geschichtliche Phase ein, in der es endlich realistisch erscheint, an den sukzessiven Abbau der Rüstung zu glauben. Er förderte die Auflösung des Warschauer Paktes und somit das Entschwinden eines Machtblocks und ließ es auch zu, daß der Kommunismus als Ideologie von den Völkern der Sowjetunion selbst abgetan und damit einer der wesentlichen Auslöser des „Kalten Krieges" aus der Welt geschafft wurde.

Übrigens galt der Friedensappell der österreichischen Bischöfe vom 14. 4. 1983 seinerzeit in der Fachwelt bezüglich der in ihm vorgeschlagenen konkreten Entspannungsschritte als am gründlichsten durchdacht. Er schlug vor, als erstes die Mittelstreckenraketen abzubauen, weil sie „Grauzonenwaffen" darstellten (d.h. politisch wenig kontrollierbar und zur Abschreckung wenig notwendig wären), dann erst konventionell rückzurüsten und als letztes die strategischen Atomwaffen abzubauen.[19] Die bisherigen Abrüstungsschritte sind genau diesem Prozedere gefolgt.

3. Defizitbereich Kriegsächtung

Wenn man die Kirchengeschichte überblickt, fällt auf, daß die Kirche erstmalig auf dem II. Vatikanischen Konzil eine Friedensdoktrin auf höchster Lehrebene vorgelegt hat. Es hat die für die Katholiken von heute verbindlichen Akzente gesetzt und seine Aussagen unter das Leitmotiv „Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft" gestellt.[20] Seit dem Konzil will also die kirchliche Friedenslehre mehr sein als eine moralische Analyse der Kriegskasuistik. Sie will eine Ethik der Friedenspolitik sein mit dem erklärten Ziel, eine „öffentliche Weltautorität" schaffen zu helfen, „die über eine wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechts zu gewährleisten".[21] Das Ziel ist also eine internationale Gemeinschaft mit Autorität, die in der Lage ist, auf der Basis einer gemeinsam beschlossenen Weltfriedensordnung nach den Worten des Konzils „jeden Krieg absolut zu ächten".[22] Früher ging es der Kirche mehr um die Humanisierung des Krieges nach den Regeln des „bellum iustum". Das Konzil macht deutlich, daß es der Kirche seit dem II. Weltkrieg um mehr geht: um eine Weltfriedensordnung, in der der Krieg abgeschafft ist. Nicht Humanisierung, sondern Eliminierung des Krieges lautet heute die Generallinie der kirchlichen Friedensethik.

Die Kirche hat freilich auf dem II. Vatikanischen Konzil für die „Übergangszeit", in der wir leben, das Recht der Staaten auf Selbstverteidigung nicht verworfen. Der Grenzfall militärischer Verteidigung von Freiheit, Land und Leben wurde 1991 und 1992 anläßlich der Okkupation Kuweits durch den Irak und der Aggression Serbiens gegen Kroatien und Bosnien wieder akut. Die moralischen Regeln der Tradi-

[19] Der Appell ist auch heute noch lesenswert, besonders wenn man die Erläuterungen der Bischöfe vom 14. 4. 1983 hinzunimmt. Siehe Kiepenheuer und Witsch, a.a.O. 107–117.

[20] Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", Nr. 77–90.

[21] GS 82.

[22] GS 82.

tion, nach denen geprüft werden soll, ob ein (konventioneller) Waffengang erlaubt sei, haben sich in den gegebenen Fällen insofern als nützlich erwiesen, als sie zunächst zu einem klaren moralischen Denken zwingen. Letztlich jedoch zeigt es sich, daß die Verantwortlichen – und das ist ja ihre Gewissenspflicht – zu einer sehr schwierigen Folgeprognose in Form der Abwägung von Gütern und Übeln verhalten sind. Im Falle des Golfkonflikts ist die moralische Beurteilung selbst unter den kirchlichen Autoritäten gegensätzlich ausgefallen: Papst und US-amerikanische Bischöfe verwarfen den kriegerischen Einsatz am Golf, andere Bischöfe sprachen von einer „tragischen Notwendigkeit".[23] Die Kirche wird also damit leben müssen, daß auch ihre maßgebenden Persönlichkeiten nicht mit Sicherheit feststellen können, was im konkreten Ernstfall das moralisch Richtige ist. Daß die Christen herausgefordert sind, zueinander tolerant zu sein und einander bei gegensätzlicher Situationsbeurteilung nicht moralisch zu steinigen, müßte wohl zum festen Inventar ihrer Streitkultur zählen.

Es fragt sich freilich auch, ob nicht die Kirche eine historische Chance verspielt hat, jene vom Konzil gewünschte „öffentliche Weltautorität" schaffen zu helfen, die spezifisch mehr „wirksame Macht" besitzt, für Sicherheit, Gerechtigkeit und Wahrung der Menschenrechte zu sorgen als die gegenwärtige Organisation der Vereinten Nationen. Es dürfte wohl unbestritten sein, daß die genannte wirksame Macht der UNO nur dann gegeben ist, wenn sie über ein Exekutivorgan in Form einer Eingreiftruppe verfügt, um gegen Rechtsbrecher im äußersten Fall auch mit Gewalt vorgehen zu können. Gelegentlich der willkürlichen Okkupation Kuweits durch den Irak ergab sich unter der öffentlich deklarierten Devise, daß sich in der heutigen Weltsituation ein Bruch des Völkerrechts und eine vielfältige Verletzung der Menschenrechte nicht lohnen dürfe, eine Koalition logistisch und militärtechnisch hochpotenter Partner, die bereit war, die Einhaltung des Beschlusses der Vereinten Nationen auf Rückzug und Wiedergutmachung auch militärisch zu erzwingen. Es ergab sich also aus der historischen Situation tatsächlich eine, zunächst freilich okkasionelle, jedoch wirksame Exekutivmacht, die öffentlich bekannte, dem Recht im Sinne der Vereinten Nationen dienen zu wollen. Als es offenbar wurde, daß der Rechtsbrecher Saddam Hussein nur der Gewalt weichen würde, begann ein großer Teil der Weltöffentlichkeit die militärische Koalition zu desavouieren („Blut für Öl", heilsnaive Postulate der Friedensbewegung u.ä.). Auch Johannes Paul II. und mit ihm ein Großteil der Hierarchie dachten monolinear nur an das eine: wie die kriegerische Erzwingung des Rechts möglichst verhindert werden könne. Besonders die amerikanischen Bischöfe zeigten mit ihrem Brief an US-Außenminister Baker, daß die steife und rigorose Situationsanalyse bloß mit Hilfe der traditionellen moralischen Kriterien für die Tolerierbarkeit eines konventionellen Kriegseinsatzes[24] insofern abstrakt bleibt, als sie neben anderem den „historischen Kairos" völlig übersieht. Hätte die amerikanische Bischofskonferenz – und nicht nur sie – tendenziell teleologisch gedacht, also zielbezogen die globalen Folgemöglichkeiten ins Auge gefaßt, dann hätte sie die Chance, die militärische Ad-hoc-Koalition der USA und mächtiger europäischer Staaten als Beginn einer hochwirksamen Exekutivmacht der UNO zu werten, wohl wahrnehmen müssen. Die Kirchen hätten die im Namen der

[23] Vgl. Herderkorrespondenz 45(1991) 105.

[24] Man könnte von einer deontologischen und zugleich tutioristischen Urteilsfindung sprechen, vgl. auch Herderkorrespondenz 45(1991) 9.

UNO agierende militärische Koalition auf die hohen Werte, unter denen sie angetreten ist, verpflichten sollen, zumal gerade die amerikanische Nation für religiöse Stimmen ein Ohr und für ethische Motivationen eine hohe Aufnahmebereitschaft besitzt. Ein mutiger Schritt in Richtung der absoluten Ächtung des Krieges wäre getan gewesen. Inzwischen hat zumindest die gegenwärtige politische Administration der USA, dies vor allem aufgrund der eingetretenen wirtschaftlichen Schwäche, die Lust verloren, sozusagen die Aufgabe des uneigennützigen Weltpolizisten wahrzunehmen. Das Fehlen einer UNO-Exekutive, die auch das Moment einer psycho-politischen Drohung wirksam verkörpert und damit eine abschreckende Wirkung auf skrupellose Machtpolitiker ausübt, wird ab Mitte 1991 der Öffentlichkeit zunehmend mehr bewußt, seit Serbien auf Kosten Kroatiens und Bosniens in Form eines Aggressionskrieges sein Staatsterritorium ausdehnt.[25]

II. Friedensförderung

Schon im Jahre 1983 versuchten jene Bischofskonferenzen, die umfassende Lehrschreiben zur Friedensfrage veröffentlichten, den Schwerpunkt ihrer Ausführungen auf die Frage zu legen, wie der Friede langfristig gesichert werden könne. Sie unterschieden zwischen der Friedenssicherung, die zu den militärisch-diplomatischen Aufgaben des Staates zählt, und der Friedensförderung, die sowohl eine staatliche als auch eine gesellschaftliche und kirchliche, also vieldimensionale Aufgabe darstellt. Der Umschwung in der Stimmungslage der westlichen Welt kam den bischöflichen Intentionen entgegen, denn schon im Jahre 1984 dominierten im gesellschaftlichen Bewußtsein die Fragen der Ökologie, ausgelöst nicht zuletzt durch die steigende Dramatik des „Waldsterbens" und 1985 verstärkt durch die Tschernobyl-Katastrophe. Das Schlagwort „Von der Friedenssicherung zur Friedensförderung" trifft die seit damals feststellbare und durch die beginnende „Perestroika" beschleunigte Akzentverlagerung in der kirchlichen Friedenslehre und Friedensarbeit richtig. Die Träger der alternativen Lebens- und Denkweisen verlagerten den Schwerpunkt ihres Interesses und Wirkens von der „Gesellschaftsveränderung" in das „Ökologische", und zugleich mit der so entstehenden „öko-alternativen" Bewegung erreichten auch die Basisbewegungen wie New-Age, die Charismatische Erneuerung, die psycho-meditative Welle und feministische Bewegung im europäischen Raum ihren Höhepunkt und verstärkten mit ihrem romantisch-pantheisierenden Grundgefühl das ökologische Bewußtsein.

In der Frage der integralen Friedensarbeit bildete sich eine in der Folge sich bewährende ökumenische Solidaritätsgemeinschaft zwischen dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz heraus, die ihren Niederschlag 1985 in der „Gemeinsamen Erklärung: Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung" fand sowie 1988 in der ebenfalls gemeinsamen „Stuttgarter Erklärung" unter dem Titel „Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung". Sie dokumentierte wohl am eindringlichsten die „Wende zur Schöpfung" und die Integrierung der Friedensarbeit in die Bemühung um die „Bewahrung der

[25] Bemerkenswert ist die gewisse Skepsis, die Kardinal Ratzinger bezüglich der Opportunität eines mit einer militärischen Exekutivmacht ausgestatteten Weltstaates angemeldet hat anläßlich seines Vortrages bei der 5. christlich-islamischen Konultation im orthodoxen Zentrum von Chambésy im November 1988; vgl. *ders.*, Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit, in: *Wilhelm Ernst u. a.* (Hg.), Theologisches Jahrbuch 1990, St.-Benno-Verlag, Leipzig 1990, 205–213.

Schöpfung". Die Verlagerung des Schwerpunktes im reformatorischen Denkraum weg von Rechtfertigungslehre und Kreuzestheologie hin zur Schöpfungstheologie wurde damit unübersehbar. So trug denn der Vorwurf, die ökologische Krise sei eine historische Folge des biblischen Schöpfungsglaubens, für das Zusammenrücken der Ökumene in der Friedensarbeit seine guten Früchte.[26] Dem ökologischen Denken wurde sehr bald bewußt, daß die Entwicklungsländer ihre Umwelt nicht schonen konnten, wenn sie in struktureller Abhängigkeit von den kapitalistisch-wettbewerbsorientierten Wirtschaften der westlich-freien Welt blieben. So wurde einsichtig, daß die Friedensförderung drei zentrale Bereiche umfassen mußte: die Durchsetzung der Menschenrechte, die Verwirklichung einer internationalen Gerechtigkeit (inklusive gerechter Weltwirtschaftsordnung) und den Aufbau einer weltweiten Rechtsordnung (inklusive eines effektiven Sicherheitssystems). Ernst-Otto Czempiel meinte: „Friede kann jetzt definiert werden als ein Prozeßmuster des internationalen Systems, das gekennzeichnet ist durch abnehmende Gewalt und zunehmende Gerechtigkeit".[27] In einem solchen Kontext sah man das Wesen des Friedens nicht mehr vorrangig im Gewaltverzicht und in Gewaltlosigkeit, wie das die Friedensbewegung betont hatte, man umschrieb das Wesen des Friedens im Anklang an päpstliche Formulierungen als Werk der Gerechtigkeit und der Liebe, oder, sofern man für „Liebe" das soziale Äquivalent „Solidarität" einsetzt, als Werk der Gerechtigkeit und Solidarität. Beide Begriffe haben seit Mitte der achtziger Jahre Konjunktur. Friedensarbeit wird als integrativer Teil der weltumfassenden öko-sozialen Bemühungen gesehen. In diesem Geist sind Erklärungen zum Frieden in den Enzykliken „Sollicitudo rei socialis" (1987) und „Centesimus annus" (1991), aber auch im Sozialhirtenbrief der kath. Bischöfe Österreichs (1990) geschrieben (Nr. 98–101). „Sollicitudo" definiert Solidarität als feste und beständige Entschlossenheit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen (Nr. 38). Sie allein sei imstande, die „Strukturen der Sünde", die sich aus dem Imperialismus des Profits und der Macht ergäben (Nr. 37) und die mit gleicher Radikalität den Frieden wie den Fortschritt gefährdeten, zu überwinden (Nr. 39). Solidarität sei daher der „Weg zum Frieden und zugleich zur Entwicklung" (Nr. 39), so daß man mit gleicher Genauigkeit und biblischer Inspiration, mit der man sagen könne, der Friede sei Frucht der Gerechtigkeit, heute sagen dürfe, der Friede sei Frucht der Solidarität (Nr. 39, CA Nr. 27–29, 51f). Die Rede von der Solidarität und Gerechtigkeit ließ die Rede von der Gewaltlosigkeit in den Hintergrund treten. Die von der KEK (Konferenz Europäischer Kirchen) und der CCEE (Rat Katholischer Europäischer Bischofskonferenzen) gemeinsam getragene „Europäische Ökumenische Versammlung Frieden und Gerechtigkeit" 1989 in Basel darf als Markstein der Friedensarbeit betrachtet werden, wenn sich auch ihr Gelingen im Frühjahr 1990 auf der nachfolgenden Weltversammlung in

[26] Nicht ganz unschuldig an dieser Entwicklung dürfte die Wortmeldung *Eugen Drewermanns* gewesen sein, die unter dem plakativen Titel: „Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums" 1982 erschien. Die „Gemeinsame Erklärung" konterte in Nr. 42: „Eine so pauschale Anklage ist weder historisch noch faktisch haltbar. Die gegenwärtige Umweltkrise hat vor allem mit Beginn der industriellen Revolution ihren Anfang genommen. Sie ist nicht eigentlich Folge des Christentums, sondern eines einseitigen wissenschaftlich-technischen Wirklichkeitsverständnisses und der damit verbundenen Verabsolutierung des Menschen".

[27] *Ernst-Otto Czempiel*, Friedensstrategien. Systemwandel durch internationale Organisationen, Demokratisierung und Wirtschaft, Paderborn 1986 (UTB 1396) 47.

Seoul/Korea nicht mehr fortzusetzen vermochte.
Mit dem Zusammenbruch des totalitären kommunistischen Herrschaftssystems im „Annus Mirabilis" 1989 erreichte Papst Johannes Paul II. eines der großen Ziele seines Pontifikats. Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa im Dezember 1991 sollte die Weichen stellen für die Realisierung des zweiten großen Zieles seines Pontifikates: „Neuevangelisierung Europas". Bei dieser Bischofssynode zeigte das Fehlen der Vertreter der orthodoxen Kirchen Rußlands, Serbiens, Rumäniens, Bulgariens und Griechenlands, wie massiv der Dissens zwischen der Orthodoxie und der katholischen Kirche aufgrund der gegenwärtig laufenden Errichtung katholischer „Parallelstrukturen" in traditionell orthodoxen Ländern geworden war. Wohl um den Willen der katholischen Kirche zu einer umfassenden Zusammenarbeit zu dokumentieren, stellte der Papst seine Jubiläumsbotschaft zur 25. Wiederkehr des Weltfriedenstages am 1. Januar 1992 unter das Leitwort: „Die Gläubigen vereint im Aufbau des Friedens". Religiöses Leben müsse, wenn es authentisch gelebt werde, Früchte des Friedens und der Brüderlichkeit hervorbringen. Ohne die Unterschiede zu anderen Religionen übersehen zu wollen, sei die Kirche überzeugt, daß es in bezug auf die Friedensförderung manche Elemente gebe, die gemeinsam nutzbringend verwirklicht werden könnten. Die interreligiösen Kontakte dürften fortab, neben dem ökumenischen Dialog, die vorgeschriebenen Wege zum Frieden sein. Ein vereintes Vorgehen aller Gläubigen könne entscheidend sein für die Überwindung der Spaltungen zwischen Zonen und Welten. Die Botschaft zum Weltfriedenstag 1992 enthält also eine höchstamtliche Willensbekundung zur Bildung einer Art Koalition der Religionen zwecks größerer Effizienz bei den Friedensbemühungen der Gegenwart.
Mit dem Epochenwandel deuten sich bereits die neuen Herausforderungen an die Friedensarbeit der Kirche an, kristallisiert um Stichworte wie Nationalismus, Fremdenfurcht, Rechtsradikalismus. Die Herausforderungen dürften demnach auf kulturanthropologischem, kulturethischem und ethnopsychologischem Gebiet liegen. Die Kirche und ihre Forschungseliten haben bislang wenig zur Aufhellung von Fragen beigetragen wie: Wieviel Heimat braucht der Mensch? Wieviel Nationalkulturelles ist zu seiner Identitätsfindung erforderlich? Wieviel Fremdes verträgt er? Welchen Beitrag leisten volkseigene Mythen zur geschichtlichen Identitätsvergewisserung? Offenbar ist ja der Mangel an Identität eine Basis für Feindbildprojektionen, für Angst und Aggression.
Vor allem aber müßte die „Koalition der europäischen Kirchen", die sich schon bewährt hat, auf die Errichtung eines effizienten europäischen Sicherheitssystems drängen, dessen Notwendigkeit die Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV) in Basel bereits angesprochen hat.[28]

III. Grundlegende Behebung der Friedlosigkeit: theologische Konzepte

Stellt man den amtskirchlichen friedensbezogenen Perspektiven friedensrelevante Bereiche und Tendenzen im theologischen Forschungsraum gegenüber, so müßte von einem Koordinationsproblem wie dem des intensiveren Eingehens der Exegese auf die Frageinteressen der Sozialethik ebenso die Rede sein wie etwa

[28] „Wenn wir in Europa in Frieden leben möchten, brauchen wir ein gemeinsames Sicherheitssystem", vgl. das Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel 1989, Nr. 57, in: Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der EÖV 1989 in Basel, Reinhard-Benziger, Basel, Zürich 1989, 65.

vom Friedenspotential der „weiblichen Dimensionen Gottes" oder der „Mütterlichkeit Gottes", auf die die „feministische Theologie" verweist. Im Rahmen des vorliegenden Überblicks sollen bloß zwei theologische Konzepte rein darstellend bedacht werden. Daß es sich bei ihren Urhebern um zwei kirchenamtlich Exilierte handelt, ist zufällig. Zu bedenken sind ihre Gedanken, weil sie systematisch kohärente, breit angelegte Alternativansätze repräsentieren, die – freilich in völlig verschiedener Weise – wohl leidenschaftlich der Frage nachgehen, wie die Friedlosigkeit des Menschen und der Welt gewissermaßen an ihren Wurzeln – radikal also – zu beheben sei.

1. *Hans Küng: Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden*

In der Programmschrift „Projekt Weltethos"[29] skizziert Hans Küng die Basisarbeit, die seiner Überzeugung nach in der heutigen Weltsituation geleistet werden muß, wenn Frieden möglich werden soll. Er faßt seine Programmatik zusammen in die Sätze: Kein human-friedliches Zusammenleben ohne ein alle Nationen umfassendes Weltethos; kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den (großen) Religionen; kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen; kein (friedensstiftender) Dialog ohne theologische Grundlagenforschung.[30] Die Notwendigkeit eines Weltethos begründet Küng aus seiner positiven Einschätzung der „Post-Moderne", die er als polyzentrisch, transkulturell und multireligiös definiert. Sie hat das Ende der modernen Großideologien gebracht, hat aber auch gezeigt, daß es keine Wissenschaft ohne Weisheit, keine Technologie ohne Geist, keine Industrie ohne Ökologie und keine Demokratie ohne Moral geben kann.[31] Die neue Weltkonstellation verlangt den Grundkonsens in humanen Werten,[32] da sonst keine neue Weltordnung möglich erscheint. Im Interesse eines Weltethos ist eine Koalition zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden notwendig und möglich, da viele sich überzeugt dafür einsetzen, daß die Grundrechte verwirklicht werden, die Kluft zwischen armen und reichen Ländern laufend kleiner wird, das Wohlstandsniveau nicht durch Ökokatastrophen und internationale Wanderbewegungen weggespült und letztlich eine krieglose Weltgesellschaft möglich wird.[33]

Aber warum Religionen als Fundament des Ethos? – Weil die Erfahrung der Moderne gezeigt hat, daß die Unbedingtheit der moralischen Verpflichtung nicht aus einer abstrakten Menschennatur hergeleitet werden kann. Wenn konkrete ethische Verpflichtungen dem Subjekt existentiell wehtun, ist die Philosophie mit ihrem Appell an die Vernunft bald am Ende. Zudem fordern, inhaltlich gesehen, alle großen Religionen übereinstimmend mindestens fünf nicht verfügbare Grundnormen, Maximen elementarer Menschlichkeit wie Nichttöten, Nichtlügen, Nichtstehlen, nicht Unzucht treiben sowie Eltern achten und Kinder lieben.

Aber warum kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden? Hier argumentiert Küng

---

29 Piper, München 1990.

30 Vgl. a.a.O. 135, 171. *Valentin Zsivkovits*, Verfasser der wohl einzigen katholischen Friedensethik des letzten Jahrzehnts in Österreich (Ethik des Friedens. Reihe Soziale Perspektiven Bd. 1, Veritas, Linz 1987), besorgte die Herausgabe des 3. Bandes der „Schriften zur Friedens- und Konfliktforschung", in Zusammenarbeit milt dem Studienzentrum für Friedensforschung am IFF (Interuniversitäres Forschungsinstitut für Fernstudien in Stadtschlaining, Burgenland). Der Band gilt demselben Anliegen, das Küng verfolgt. Vgl. *V. Zsivkovits* (Hg.), Religion – Krieg – Friede. Friedensfördernde und friedenshemmende Faktoren in verschiedenen Religionen, VWGÖ, Wien 1991.

31 A.a.O. 31f.

32 A.a.O. 44.

33 A.a.O. 62.

mit Beispielen[34] aus der geschichtlichen Erfahrung. Der Dialog der Bekenner in Ländern mit mehreren Religionen hätte – Negativbeispiel Libanon – Bürgerkriege verhindern können. Umgekehrt könnten religiös fundierte Bürgerkriege aus Wahrheitsfanatismus gnadenlos hart werden. Positive Erfahrungen: Die Versöhnung zwischen Frankreich und Deutschland sowie Deutschland und Polen kam vorrangig aus christlicher Anregung.

Aber wie können die großen Religionen bei ihrem Wahrheitsanspruch dialogfähig werden? Wenn die Religionen ihre spezifischen Wahrheitskriterien (z. B. die Christen ihre Berufung auf den Jesus der Bilbel) hintanstellen und sich auf das Humanum, also das wahrhaft Menschliche (die Menschenwürde und die aus ihr fließenden Grundwerte), besinnen. Tatsächlich bekannten die Vertreter des Islam, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus z. B. beim Pariser Religionskolloquium1989, daß sich das Humanum aus ihrer je eigenen Tradition begründen lasse, ein Konsens in Richtung Grundkriterium Menschenrechte und Menschenwürde also möglich sei. Küng schließt daraus, daß auf dieser Basis eine Dialog- und Friedensfähigkeit gegeben ist.

Aber warum die religiöse Grundlagenforschung? Die ökumenische Verständigung muß weiter gefördert werden, indem man die religiöse Lage der Menschheit an der Schwelle des dritten Jahrtausends gründlich untersucht. Küng vertraut dabei darauf, daß die kritisch-selbstkritische Wissenschaftlichkeit[35] bei diesem Unternehmen von den Religionen akzeptiert wird. Bezüglich der Methode entscheidet er sich für die „Paradigmentheorie": Die Religionen sind ein Ganzes, sie verwirklichen sich aber kulturgeschichtlich in bestimmten Gesamtkonstellationen von Überzeugungen, Werten, Lebensweisen usw., eben Paradigmen, und durchlaufen in ihrer Geschichte mehrere „Paradigmenwechsel" (beim Christentum u. a. vom altkirchlich-hellenistischen zum mittelalterlich römisch-katholischen). Durch die Einsicht in ihre eigenen geschichtlichen Transformationen erhofft Küng eine Eigenreform der Religionen gemessen an ihrem Ursprung und am humanen Ethos, eine Selbstbefreiung von Einseitigkeiten, eine aus der Eigenkritik entspringende Toleranz und somit eine kreativ-konkrete Friedenstheologie, vor allem zwischen den Christen, Juden und Muslimen.[36] Küng selbst hat mit der vorwiegend entwicklungsgeschichtlichen Behandlung der abrahamischem Religionen im Rahmen der Paradigmentheorie begonnen und die Darstellung des Judentums 1991 bereits vorgelegt.[37]

Resümierend: Küng vertraut auf die friedensstiftende Kraft der aufklärenden „historischen Vernunft". In seinem neuen Buch versucht er seine These „Keine neue Weltordnung ohne ein neues Weltethos" namentlich an der Palästinenserfrage und an den Erfahrungen mit dem Golfkrieg zu erproben. Die Moral gebiete eine Änderung des Völkerrechts. Die Nichteinmischung in innere Angelegenheiten anderer Staaten müsse bei eklatanten Fällen des Völkermords und des Verbrechens gegen die Menschlichkeit zugunsten eines Eingriffsrechts der Völkergemeinschaft aufgehoben werden.[38] Die „Neuevangelisierung" Europas laufe faktisch auf eine Art „Rekatholisierung" (im Sinne des mit-

[34] A.a.O. 98–103.
[35] A.a.O. 139.
[36] A.a.O. 163.
[37] Das Judentum, Piper, München 1991, ein ambitiöses Werk von 900 Seiten.
[38] A.a.O. 745f.

telalterlichen Paradigmas von Kirche und Gesellschaft) hinaus, wie es das päpstliche Orientierungsmodell Polen deutlich mache;[39] „Centesimus Annus" verschweige das soziale Fundamentalproblem des rasanten Anwachsens der Zahl der Menschen in der Dritten Welt; seit „Humanae vitae" sei die Menschheit um fast 2 Milliarden Seelen gewachsen;[40] die Re-Islamisierung fördere indes die Bevölkerungsexplosion ebenso, habe zur Aufhebung des Sozialgefälles zwischen den superreichen Öl-Ländern und den armen islamischen Ländern kaum etwas beigetragen,[41] von der besseren Respektierung der Menschenrechte ganz zu schweigen... Beide Religionen zeigten also mehrfach antimoderne statt postmoderne Haltungen.

2. Eugen Drewermann: Innere Freiheit zum Frieden aus Überwindung der Angst – durch Identifikation mit dem, der den Tod überwindet...

Für Drewermann ist dogmatische Theologie eine therapeutische Glaubenswissenschaft, die mittels tiefenpsychologisch überformter Bilder das heilende und existentiell versöhnende Verkünden des Evangeliums ermöglichen soll. Theologie ist gewissermaßen heilender Umgang mit theosoterischen Bildern. Bei Drewermann wird also eine Friedenstheologie bei den tiefseelischen Wurzeln individueller Existenz ansetzen müssen. Für ihn ist die Ursünde ein angstneurotisches Phänomen. In seinem tiefsten Grunde will jedes Individuum ohne Gott existieren: ein fundamentales Fehlverhalten, das von Angst besetzt ist. Das führt quasi-kausal zum Versuch, eine Gottesordnung ohne Gott errichten zu wollen. Die Ursünde bildet dabei Strukturen des Bösen gleichsam wie in einer von Angst angetriebenen Spirale aus. Die Angst vor Gott wird zur Angst vor dem Menschen und steigert sich zu immer gewaltsameren Fehlformen menschlichen Verhaltens, ja selbst bis zum Genozid.[42] Die Geschichte menschlicher Aggressivität zeigt, daß diese nicht in einem System, sondern in der Angst-Identität des Menschen wurzelt. Das Weltbild der Mythen z. B. fordert den Krieg als seinen integralen Bestandteil. Die Psychologie der Aggression macht deutlich, daß auch gegenwärtig die „Spirale der Angst" die Anstrengungen der technischen Vernunft in völlig wahnwitzige Rüstungen treibt. Die Ethik der Aggressionsbewältigung mündet in die Aporie der „Verantwortungsethik": Man will aus Verantwortung dem Krieg vorbeugen, das vorbeugende Handeln selbst erfüllt indes den Tatbestand des Verbrecherischen (stets effektivere Waffen, Ausbeutung der Dritten Welt usw.). Das Ethische bringt keine Lösung beim Versuch, die Kriegsgefahr zu bannen.

Wie kann der Mensch seiner erbsündlich-neurotischen Psychostruktur entkommen? Antwort: Im Akt der Glaubenshingabe. In ihr erfährt er die absolute Gehaltenheit seiner Existenz durch Gott und die Entmachtung der Daseinsangst. Glaube ist Angstberuhigung und Ermächtigung zur vollen Existenzentfaltung. Im Glauben ist das Selbstwertgefühl von Gott her gesichert, der Mensch braucht nicht mehr aggressiv zu sein. Er fühlt sich bejaht, er braucht sich die Selbstachtung nicht mehr zu erkämpfen.

Diesen Prozeß nennt Drewermann „Ver-

39 A.a.O. 751.
40 A.a.O. 754.
41 A.a.O. 755.
42 Vgl. *Drewermann*, Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, Paderborn 1977; und: Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen, Regensburg 1982; neu erschienen unter dem Titel: Die Spirale der Angst, Herder/Spektrum 4003, Freiburg 1991.

geistigung durch Religion"; die vergeistigte Form der Konfliktaustragung erübrigt den Krieg.

„Die wichtigste Folge der geistigen ‚Verwandlung' ist die Überwindung der Angst durch ein tieferes Vertrauen, und sie ist die Voraussetzung von allem. Das Symbol dazu (nämlich der Angstüberwindung) ist das Bild eines Gottes, der im Opfer seines Leben wirkt und den Tod überwindet. Das Ritual des sterbenden Gottes, wenn es tief genug mitempfunden wird, bildet die tiefste nur denkbare Versicherung, daß das, was äußerlich am meisten zu fürchten ist: der physische Tod, geistig seinen Schrecken verlieren kann... Erst mit der Überwindung der Angst in einer solchen Identifikation mit dem, der den Tod überwindet, entsteht von der Wurzel her die innere Freiheit zum Frieden. Das Sakrament des Gottessens ist, so gesehen, wirklich ein Sakrament der Aussöhnung, indem es mit dem schlimmsten Angstgegner, dem Tod, versöhnt".[43]

Der Frieden wächst demnach aus der Einheit mit Gott wie selbstverständlich; er ist nicht Frucht gewaltiger moralischer Anstrengung. Die friedensfördernde Therapie des Glaubens besteht gesellschaftlich – ähnlich wie im Taoismus vorgelebt – im „Nicht-Machen", somit in der Einübung der Überzeugung, daß es kein Gut gibt, das mit Waffengewalt zu verteidigen wäre.[44] Die Geschichte bestätigt, daß das Christentum seine Wahrheit bislang in neurotischer Zerrgestalt gelebt hat. Das Christentum predigt die Liebe und produziert den Haß, um es pointiert zu sagen. In Anspielung auf das von ihm erstellte Psychogramm des Klerus besteht Drewermann auf seiner These, daß das beamtete Priestertum des Katholizismus, indem es den Menschen unter die angsterzeugende Despotie einer autoritären Über-Ich-Religion stellt, dessen Friedenskräfte nicht freizusetzen vermag.[45]

Vergleicht man nur flüchtig die amtskirchlichen Positionen in der Friedensfrage mit den vorgelegten Konzepten, so fällt auf, daß sich Küng mit seinem prinzipiellen Vertrauen in die aufklärende Kraft der „praktischen Vernunft" durchaus mit dem ethisch-pädagogischen Ansatz der kirchenamtlichen Friedenslehre trifft. Auch zeigt sich inhaltlich in der Aufforderung zu interreligiösen und interkirchlichen Kontakten zum Zwecke eines vereinten Vorgehens in der Frage der Friedensförderung eine deutliche Affinität zwischen dem Programm Küngs und den Absichten Johannes Pauls II. Die Theologie Drewermanns hingegen ist allem Anschein nach auf einen absoluten Pazifismus festgelegt. Da die kirchenamtliche Lehre einen solchen nicht vertritt, ist eine Konkordanz mit der Friedenstheologie Drewermanns schon allein aus diesem Grund kaum denkbar. Und den Bemühungen der theologischen Ethik dürfte doch wohl auch bei nicht völlig angstfreien Christenmenschen eine gewisse „Dunkelziffer des Erfolgs" zuzumuten sein.

43 Die Spirale der Angst, 328f.
44 A.a.O. 374.
45 Vgl. Die Spirale der Angst, Vorwort zur Taschenbuchausgabe 1991, 8.

DAVID SEEBER

Friede in Europa – Friede durch Europa?

„Friedensarbeit ist immer nur hilfreich, wenn sie konkret wird, gerade dort, wo sie von den Kirchen geleistet wird", schreibt hier der langjährige Chefredakteur der Herder-Korrespondenz und jetzige Grundsatzreferent im Staatsministerium in Stuttgart. Er fordert eine gesamteuropäische Friedensstrategie, denn „der Friede in Europa ist heute nicht sicherer als zur Zeit des kalten Krieges". Wenn auch der politische Friede Sache völkerrechtlicher Verhandlungen ist, so haben doch die Kirchen in Europa eine spezifische Verantwortung für Gesamteuropa. (Redaktion)

Europa gleicht gegenwärtig einer höchst verwirrenden Baustelle auf weitem, unübersichtlichem Gelände.

Im Westen werden ein paar Außenmauern hochgezogen und für die unteren Etagen Zwischenwände und Decken eingefügt, die aber – siehe Maastrichter Verträge – auf den ganz ungleichen Säulen der Währungs- und der Politischen Union aufruhen, und die insofern ein recht schiefes Bild von der europäischen Wirklichkeit abgeben.

Im Osten ist vom gemeinsamen Europa noch nicht viel mehr sichtbar als ein riesiges, steiniges Gelände voller Krisen und kommunistischer Erblasten. Noch ist nicht einmal sichtbar, wie ein Fundament entstehen solle, und in der alten Wetterecke des kleinen Kontinents, den Paul Valery einmal als Wurmfortsatz Asiens bezeichnet hat, nimmt einer der grausigsten Bürgerkriege dieses Jahrhunderts seinen scheinbar unabwendbaren Verlauf, den Stoff für künftige bereits mit sich führend. Im Zusammenhang mit den Maastrichter Verträgen wird wieder von einem Europa der verschiedenen Geschwindigkeiten gesprochen. Andere extemporieren ein Europa der konzentrischen Kreise. Beide Bilder sind nicht schlichtweg falsch. Sie zeugen aber, auf Gesamteuropa bezogen, von einer gerade sträflichen Blickverengung.

Nimmt man Europa als Ganzes, so fallen eher die großen *Ungleichzeitigkeiten* auf: schrittweise europäische Integration im Westen, auseinanderstrebende Nationalitäten im Osten, die unsichtbare, aber um so wirkungsstärkere Wohlstandsmauer, die Gesamteuropa spaltet. Und auch dort, wo man – im Westen – Gleichzeitigkeit vermuten können sollte, gibt es die einen, die, wie die Italiener, möglichst rasch ihr Heil in einer europäischen politischen Union suchen möchten, in der illusionären Hoffnung, die eigene Misere so am billigsten loswerden zu können, und gibt es die anderen, die Dänen, die nur ein bißchen am gemeinsamen Europa teilhaben möchten, und daneben die nochmals anderen, die Briten, die wohl mit dabei sein wollen, aber das europäische Gebäude so weitläufig anlegen möchten, daß sie auf ihre insulare Eigenständigkeit nicht zugunsten eines „föderalen" Europa verzichten müssen. Wie hoch und wie breit der Bau werden soll, ist noch völlig offen. Halbwegs präzise Vorstellungen darüber sind nicht in Erinnerung. Selbst ob das rechte Fundament gefunden ist, bleibt unsicher, und ob das EG-Europa genügend Türen vorsieht und offenläßt für die armen Verwandten in Ost und Süd oder sich protektionistisch einschließt und „die anderen" als Bettler auf der Treppe sitzen läßt, ist vorsichtig gesagt, ebenso völlig offen.

Möglichst schnell soll es mit der europäischen Integration dennoch gehen, schon

Deutschlands wegen, damit die neue „Großmacht" in Europas Mitte sich nicht von neuem verselbständigt und noch einmal zwischen Ost und West gemeingefährlich zu pendeln beginnt.

Die Bevölkerung indessen ist mißtrauisch geworden. Die Früchte des gemeinsamen Marktes möchte man schon genießen, die wirtschaftlichen Vorteile selbst dort, wo man sie in Zweifel zieht. Aber mit der Öffnung auf das größere Europa fängt es zu hapern an, schon im Umgang mit dem griechischen, kroatischen oder portugiesischen Nachbarn um die Ecke, jedenfalls wenn er den eigenen Lebensstil stört. Europa ja, aber bitte doch das je eigene, das deutsche, österreichische, französische, polnische Europa. Das wirkliche Europa ist weit. Und die fast täglichen Gewaltausbrüche gegen Ausländer im „neuen" Deutschland und anderswo zeigen, daß Chauvinismus, ja Rassismus selbst im Herzen Europas noch keineswegs ausgestorben sind. Politischer Aktivismus muß die vielen Verlegenheiten zudecken. Friede durch ein vereintes Europa, Friede in Europa und durch Europa, wo sind wir überhaupt?

Vor rund drei Jahren – zwischen Herbst 1989 und Frühjahr 1990 – war noch alles anders. Die Hoffnungen schäumten geradezu über. Visionen von einem friedlichen und einem friedenstiftenden Europa waren zumindest als Schlagworte in aller Munde. Gorbatschows „Prospekt" vom „gemeinsamen europäischen Haus" wurde zum Ohrwurm. Was Wunder! Fast über Nacht, nach nahezu schwindelerregend kurzem Vorlauf war die große Wende gekommen. Von ihr hatte selbst noch zur Zeit, als Michail Gorbatschow seine Perestroika-Politik einleitete, kaum jemand zu träumen gewagt. Nun war sie da. Ein kommunistisches Regime in Ost- und Südeuropa nach dem anderen war zusammengebrochen, von der rumänischen Ausnahme abgesehen friedlich und ohne Blutvergießen; die „sanften" und „samtenen" Revolutionen wurden gepriesen, ein geschichtlich unvergleichlicher Sieg der Gewaltlosigkeit hatte sie zustandegebracht. Ganz Europa konnte wieder frei atmen. Die durch ein halbes Jahrhundet realen Sozialismus wirtschaftlich, staatlich, gesellschaftlich ruinierten Völker Osteuropas konnten sich wieder auf den Weg zu einer selbstbestimmten freiheitlichen Ordnung machen. Marktwirtschaft hatte über staatliche Planwirtschaft, Realismus über Ideologie, Freiheit über Unterdrückung, Demokratie über Totalitarismus gesiegt – auf der ganzen Linie und endgültig, wie es schien.

Der US-Ostküsteneierkopf japanischer Abstammung, Francis Fukuyama, stellvertretender Planungschef im State Department, formulierte zur gleichen Zeit seine inzwischen über den ganzen Globus verbreitete These vom Ende der Geschichte durch den endgültigen und weltweiten Sieg der (westlichen) liberalen Demokratie. Schon schien manchem die Ausbreitung „demokratischer Langeweile" im ideenlosen „posthistoire" mangels gangbarer Alternativen zum eigentlichen Zukunftsproblem zu werden.

Aber wie ist die Lage heute? Im Osten Konflikte, wohin man blickt. Die Völker der aufgelösten Sowjetunion in ihrer staatlichen wie sozialen Entwickung noch völlig ungesichert. Rußland einer wie immer gearteten „Entwicklungsdiktatur" viel näher als dem Ziel eines demokratischen und insoweit friedlichen Umbaus des Landes. Überall drängen die Völker auseinander. Nationalismen erleben eine neue Blüte. Was durch den „sozialistischen Internationalismus" und den „demokratischen Zentralismus" über Jahrzehnte zwangsweise unter dem Deckel gehalten wurde, bricht jetzt mit doppelter Gewalt durch. Nirgends geht völlig friedlich auseinander, was nicht mehr zusammengehören will, nicht einmal in der bis-

herigen Tschechoslowakei. Und mit dem serbischen Aggressionskrieg gegen die Völker des übrigen ehemaligen Jugoslawien zeigt Europa auf die häßlichste Weise sein ganz und gar europäisches Gesicht. Selten haben sich europäische Friedensstifter elender blamiert als in diesem Konflikt, der nach einer erzwungenen Teilung Bosniens möglicherweise auch noch die Spannungen zwischen muslimischer und „westlicher" (christlicher) Welt nach Europa tragen kann.

Nicht nur der Weg zur europäischen Einigung führt noch ins Ungewisse, auch der Friede in Europa ist heute nicht sicherer als zur Zeit des kalten Krieges, auch wenn die Gefahren und die möglichen Konflikte andere sind.

Um so wichtiger ist eine gesamteuropäische Friedensstrategie. Und um so notwendiger ist es, diese mit dem europäischen Integrationsprozeß zu koppeln. Aber wo ansetzen, ohne ins Leere zu greifen?

Jede vernünftige Friedensstrategie beginnt in Theorie und Praxis mit der Beseitigung der Friedensillusionen. Auf Europa bezogen heißt das, wir müssen das reale Europa zugrunde legen und nicht das, was wir als Ziel anstreben, schon als gegeben voraussetzen, sonst schlägt die Wirklichkeit rasch das Ideal. Wir haben das ja in den letzten drei Jahren wie sonst kaum einmal in der Geschichte erlebt. So unerwartet der große Umbruch kam, so rasch wurde uns auch die mit dem Umbruch verbundene Erwartung kleingestutzt. Es gibt keinen bruchlosen Übergang von der Staats- in die Marktwirtschaft, von der Diktatur in die Demokratie, von der Depression in den Aufbruch, von den eingeimpften Feindbildern in ein friedliches Zusammenleben aus freien Stücken und auch nicht von einem Europa der erzwungenen Spaltungen in ein Europa organischen Zusammenwachsens.

Und nicht zu übersehen: Bis heute gibt es ungelöste Minderheitenprobleme und ethnische Spannungen, auch im demokratischen Westen. Die Korsen und Basken verhalten sich nicht befriedeter als die Abchasier und die Mazedonier. Südtirol ist nach viel verlorener Zeit so ziemlich die einzige insgesamt befriedete Region mit gemischter Bevölkerung. Wer sich über Serben und Bosniaken entsetzt, darf Nordirland nicht vergessen, wo weiter fast täglich Menschen gemordet werden. Oft sind es gerade benachbarte Völker, die sich am schärfsten aneinander reiben. Auch da sind West und Ost so verschieden nicht. Wer den Kopf darüber schüttelt, daß nicht nur Jugoslawien auseinanderfällt, sondern sich die Slowaken von den Tschechen lossagen und jene ihrerseits sich mit der ungarischen Minderheit im eigenen Lande Probleme schaffen, wird nicht übersehen dürfen, wie schwer sich trotz aller Föderalisierung Belgiens Flamen und Wallonen miteinander tun. Eine Friedensstrategie, die sich ernst nimmt, muß also von der Weiterexistenz solcher Spannungen ausgehen.

Zu einer vernünftigen Friedensstrategie gehört aber ebenso, daß sich das Blickfeld in Europa gerade in der gegenwärtigen Umbruchszeit nicht auf den Westen, auf das EG-Europa verengt. Wie oft aber wird im Westen von Europa geredet und doch nur das EG-Europa gemeint. Europa braucht angesichts der Probleme im Osten eine starke EG als Stabilitätsanker. Trotzdem wird Gesamteuropa nur in dem Maße in Frieden leben können, in dem der Abbau des Wirtschaftsgefälles und der psychologischen Entfremdungswirkungen eines halben Jahrhunderts erzwungener Spaltung als gesamteuropäische Aufgabe begriffen wird.

Bestimmend ist gegenwärtig aber der gegenteilige Trend. Weltwirtschaftsprogramme für den Osten werden wegen der Umgestaltungsprobleme dort nur wenig

greifen. Je mehr die Bevölkerung dort zu verelenden droht und die nationalen und sozialen Konflikte sich häufen, umso mehr wird der Osten aus dem Bewußtsein des Westens verdrängt. Aber wenn schon zum Verhältnis zwischen Ost- und Westdeutschen gesagt wird, sie seien sich so fremd wie die Deutschen und die Amerikaner nach dem Krieg, dann bekommt man eine Vorstellung von der Breite und Tiefe der zwischen Europa-Ost und Europa-West zu überbrückenden Abgründe. Schließlich: Angesichts der nach wie vor nicht überwundenen regionalen Spannungen in verschiedenen Teilen Europas und angesichts der noch nicht einmal voll auslotbaren Entfremdungskluft zwischen Ost und West wird für den Frieden in Europa viel davon abhängen, welche politische Struktur sich in Europa letztlich durchsetzen wird.

Die politische Integration Europas ist kein friedensethisches Neutrum. Und sie kann vom Westen und im Westen nicht ohne Rücksicht auf die Voraussetzungen im Osten geleistet werden. Davon, wie der Westen die Integration jetzt anlegt, hängt zu einem guten Teil die künftige Friedfertigkeit des Kontinents nach innen und außen ab.

Die europäische Integration muß vor allem drei Forderungen gerecht werden. Es gilt, den Integrationsprozeß so zu gestalten, daß das teilintegrierte westliche Europa stabil bleibt, aber das östliche Europa an den weiteren Integrationsprozeß wirtschaftlich und politisch anschließen kann. Der Westen muß im Integrationsprozeß selbst so viel Handlungsfähigkeit gewinnen, daß er die regionalen Konflikte im westlichen Europa entschärft und eine gemeinsame Politik im Verhältnis zum Osten und seinen Konflikten möglich wird. Und er muß schließlich die Entwicklung einer politischen Struktur als Ziel der Integration anstreben, die zu Europas spannungsreicher kulturellen, ethnischen, sprachlichen Vielfalt und zu den unterschiedlichen politischen Traditionen europäischer Länder paßt. Nur dann können es die Menschen als gemeinsames Lebens-, Schicksals- und Gestaltungsraum bejahen.

Das setzt starke lokale und regionale Autonomien voraus, in deren Rahmen auch Minderheitenprobleme gelöst werden können, eine nationalstaatliche Ebene, die Souveränität flexibel nach oben und nach unten, aber im Sinne des Subsidiaritätsprinzips mehr nach unten als nach oben abgibt, und die Konzentration auf der europäischen Ebene auf Aufgaben, die allein gesamteuropäisch gelöst werden können: gemeinsame Außenpolitik, Sicherheitspolitik, Finanzpolitik, Umweltpolitik.

Ein integriertes Europa, das nach innen und außen friedensstiftend wirken soll, darf nicht in den Kategorien üblicher Staatlichkeit gefaßt werden. Es wird, um Ost und West auf Dauer zusammenbringen zu können, nur eine Staatengemeinschaft sui generis werden können. Wer den europäischen Superstaat will, träumt ihn jenseits aller europäischen Realität. Ein solches Europa würde durch die zentrifugalen Kräfte sehr bald gesprengt werden. Der Krieg aller gegen alle wäre dann unvermeidlich. Wer den europäischen Bundesstaat nach EG-Muster ohne Rücksicht auf die Größe und Differenziertheit Gesamteuropas und auf die herrschenden Ungleichzeitigkeiten zwischen Ost und West schaffen möchte, spaltet Europa aufs neue und legt die Lunte für künftige Ost-West-Konflikte.

Umgekehrt gehört zur gesamteuropäischen Friedenssicherung auch, daß die jetzt sich verselbständigenden, zur Kleinstaaterei neigenden Nationen und Nationalitäten die nötige Zeit zur Selbstbesinnung erhalten. Ihre europäische Integration wird über einen mehrstufigen Prozeß – Rückzug auf sich selbst, Öffnung für regionale Kooperation und über sie

Eingliederung in den gesamteuropäischen Raum – möglich sein.
Dieser Umweg dürfte seinerseits Voraussetzung für eine gesamteuropäische Aussöhnung und damit als Prozeß eine für Europa friedensethische Notwendigkeit sein. Alles andere ginge an der Psychologie europäischer Völker vorbei. Dabei könnte sich in diesem Umwegprozeß neben der lokalen, der regionalen, der staatlichen und vor der europäischen Ebene als fünfter eine vierte Ebene herausbilden: regionale Staatenbünde, weil Kleinstaaten auf Dauer für sich nicht lebensfähig, aber als unmittelbar, ohne Vermittlung überregionaler Staatenbünde, europäisch integrierte Staaten selbst in ihrem kulturellen Eigengewicht stets bedroht sein werden. Daß über diese vierte Ebene zur Zeit kaum geredet wird, spricht nicht gegen ihre Berechtigung, sondern für den Mangel an europäischer Phantasie.
Was können die Kirchen tun? Viel und wenig zugleich. Die Kirchen sind keine eigenständigen Friedensmächte. Frieden wird gesichert durch Verhandlungen und Verhalten. Aus ihnen nur kann eine politische Ordnung entstehen, in der Menschen und Völker selbstverantwortlich für sich und für andere leben können. Damit erfüllt sich im modernen menschen-, sozial- und völkerrechtlichen Sinne die augustinische „tranquillitas ordinis". Der Verhandlungsfriede ist Sache der Politik. Der Verhaltensfriede liegt in der Verantwortung der einzelnen und ihrer Kollektive.
Obwohl keine eigenständige Friedensmacht, sind die Kirchen im letzteren Falle doch direkt, im ersteren Falle wenigstens indirekt mit impliziert.
Rein soziologisch gesprochen gehören die Kirchen zu den Kollektiven, die eine Gesellschaft als ganze mit beeinflussen. Die christlichen Kirchen gehören in Europa überdies zu den geschichtlich prägenden Kräften. Sie dürfen das nicht überschätzen, nur die ihnen im Glauben verbundenen Minderheiten wissen sich ihnen verpflichtet. Die christlichen Kirchen haben zwar – wann hat es das jemals gegeben – mit dem Ende des Kommunismus in Europa ihre (volle) Handlungsfreiheit in ganz Europa wiedergewonnen. Ihre Wirkung auf die Gesellschaft im ganzen und auf die Lebensführung der Menschen ist dadurch aber nicht größer geworden. Dennoch haben sie als religiöse Gemeinschaften eine besondere Verantwortung auf zwei Ebenen.
Erstens ist das insgesamt nachchristliche (nicht heidnische, nicht neuheidnische, nicht christliche) Europa am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts in seinen kulturellen Traditionen und seinem politisch-sozialen Gewissen noch weitgehend vom christlichen Ethos bestimmt. Christliche Wurzeln wirken durch viele neuzeitliche Transformationen hindurch. Als Träger des christlichen Ethos haben die Kirchen in Europa trotz ihrer Minderheitensituation Einfluß weit über ihre Kerngemeinden hinaus. Diesen Einfluß gilt es vor allem im erzieherischen Bereich und durch Bewußtseinsbildung über die Medien zu nutzen.
Zweitens sind die Kirchen in Europa in das dichte Geflecht von Völkern und Nationalitäten, von Staatsvölkern und ethnischen Minderheiten eng hineinvernetzt. Nationalismus und Chauvinismus gedeihen dort am unerbittlichsten, wo im jeweiligen Feindbild Nation und Konfession sich decken. Die Kirchen und ihre Glieder agieren dabei in geradezu exemplarischer Weise als Opfer und Täter zugleich. Wie aber soll Frieden in Europa, überall in Europa, werden, solange in den europäischen Krisenregionen die christlichen Kirchen selbst gegeneinander stehen, solange der serbische Nationalismus seine stärksten Antriebe in der serbischen Orthodoxie und der kroatische im südslawischen Katholizismus hat, solange noch die irischen Presbyterianer die katholischen

„Papisten" als Höllenbrut verdammen und ostkirchliche Katholiken und Russisch Orthodoxe in der Ukraine ihren „Kirchenstreit" handgreiflich austragen.
Versöhnung im Verhalten als Weg zum Frieden muß also zu allererst in und zwischen den christlichen Kirchen selbst stattfinden. Dies ist zunächst einmal die wichtigste Friedensleistung, die von der Christenheit in Europa erwartet wird.
Sodann: Auch wenn der Verhandlungsfriede Sache völkerrechtlicher Verfahren ist und somit der Politik anheimgestellt bleibt, auch solche Verfahren und die aus ihnen resultierenden Ordnungen sind ethischen Kriterien unterworfen. Die europäische Integration, wurde weiter oben gesagt, sei kein friedensethisches Neutrum. Deswegen sind die Kirchen aus friedensethischen Gründen auch durch den europäischen Einigungsprozeß gefordert, zwar „nur" indirekt über dessen ethische Implikationen, aber sie sind gefordert auf doch recht konkrete Weise. Z. B. haben die Kirchen ein Wort dazu zu sagen, welche Dichte europäischer Integration angesichts der kulturellen Ausdifferenzierung des Kontinentes den Menschen in Europa gemäß ist, welche Ordnung in Europa *anthropologisch* verkraftet werden kann, wo die Grenze eines bürgerfreundlichen Europas überschritten wird zu einem „technizistisch" geprägten Verwaltungseuropa, das die Menschen in ihren Gestaltungsmöglichkeiten erstickt.
Und schließlich: Der Daseinssinn der Kirche ist ein universeller, und dieser Sinn ist Dasein für andere: Darin gründet ihr diakonischer Auftrag. Als Kirchen in Europa haben gerade sie eine spezifische Verantwortung füreinander und für Gesamteuropa. Die Förderung der Verständigung zwischen den „ungleichzeitigen" Bevölkerungen in Ost und West und exemplarische Hilfeleistung an die Länder im Osten Europas sind originäre Friedensaufgaben der Kirchen, und auch daß das wirtschaftsstarke EG-Europa die armen Verwandten von der südlichen Halbkugel vor der Tür einer kalt protektionistisch gehandhabten, von den großen Wirtschaftsblöcken bestimmten Weltwirtschaftsordnung nicht sitzen läßt, denn nur dann besteht Hoffnung, daß aus einem befriedeten Europa auch Frieden durch Europa für die Welt wird.
Die christlichen Kirchen in Europa haben mit der „Europäischen Ökumenischen Versammlung Frieden und Gerechtigkeit" im Mai 1989 in Basel noch unter den Bedingungen des „alten", politisch gespaltenen Europa ein für Gesamteuropa vielbeachtetes Zeichen gesetzt. Sie gaben damit zu verstehen, daß sie ihren friedensethischen Auftrag in Europa erkannt haben und ihn gemeinsam wahrnehmen wollen.
Dieser Prozeß sollte unter den Bedingungen der gegenwärtigen schwierigen Übergangszeit fortgesetzt werden – am besten in direkter Verantwortung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates Katholischer Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) in Zusammenarbeit mit den auf europäischer Ebene tätigen Landesgremien.
Ein von ihnen gebildeter Friedensausschuß europäischer Kirchen könnte behilflich sein bei der Aufarbeitung all der Probleme, die bislang Versöhnung und Frieden zwischen den Kirchen selbst auf den verschiedenen Konfliktfeldern Europas noch behindern. Der selbe Ausschuß könnte den europäischen Integrationsprozeß in seinen verschiedenen Etappen und Weichenstellungen unter friedensethischem Aspekt begleiten, und er könnte eine Hilfsaktion europäischer Kirchen für die osteuropäischen Länder als exemplarischen Beitrag zur Überwindung der Armutskluft zwischen Ost und West ins Leben rufen. In Deutschland wird zur Zeit über eine solche Aktion beraten. Sie sollte *europäisch* und *ökumenisch* verwirklicht

werden, selbst wenn sich nur wenige Kirchen in den westlichen Ländern beteiligen sollten. Friedensarbeit ist immer nur hilfreich, wenn sie konkret wird, gerade dort, wo sie von den Kirchen geleistet wird – in Europa besonders.

Peter Klasvogt, Leben zur Verherrlichung Gottes – Botschaft des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral (= Hereditas 7). 1992.

XXI/258 S., geb., DM 54,– ISBN 3-923946-22-8

Mit Joh. Chrysostomos († 407) wird ein Kirchenvater in Erinnerung gerufen, der die Seelsorge zu allen Zeiten maßgeblich befruchtet hat. – Anhand von fünf Schlüsselworten arbeitet der Verfasser das pastorale Anliegen und zugleich den Tenor der Verkündigung des Kirchenvaters heraus: sich der Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit Gottes *erinnern*, sich auf das Wesentliche *besinnen*, sich der eigenen Erbärmlichkeit *schämen*, daraus die Kraft zur Umkehr *gewinnen*, schließlich als neuer Mensch leben. Chrysostomos erweist sich als griech. Kirchenvater durch die Konzentration der christl. Lebensführung auf die gegenseitige Liebe, die Gott aufs höchste verherrlicht.
Indem die systematische Darstellung in den biograph. Rahmen verflochten wird, zeigt der Verfasser auf, daß Chrysostomos mit seiner Existenz eingeholt hat, was er als Prediger von anderen eingefordert hat: ein „Leben zur Verherrlichung Gottes".

Verlag Norbert M. Borengässer ✻ Am Tempelhof 6 ✻ D-5305 Alfter

INGEBORG VERWEIJEN

Der Friede im eigenen Haus

Konflikt und Konfliktlösung im Alltag

„Friede ist die Fähigkeit von Menschen, nicht *gegen*einander, sondern *mit*einander zu leben." (Kurt Singer)
Der Weg dazu führt über das gewaltfreie Lösen von Konflikten, wobei nicht mehr das Machtprinzip gelten kann, sondern das Verständigungsprinzip gelten muß.
Die Autorin ist Professorin für Pädagogik an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz (Redaktion)

Friede ist längerfristig nur dort möglich, wo Menschen, die zusammen leben oder zusammen arbeiten, gelernt haben, ihre Konflikte in produktiver – d. h. kooperativer – Weise zu lösen, denn Konflikte sind in zwischenmenschlichen Beziehungen unvermeidlich.

Was ist ein Konflikt?

Websters Wörterbuch definiert „Konflikt" mit einer Ableitung vom lateinischen Wort conflictus, d. h. aneinandergeraten, zusammenstoßen. Als Synonyme sind angegeben: Unstimmigkeit, Krieg, Schlacht, Kollision. Als Verb bedeutet der Begriff: sich bekriegen, bekämpfen.
In bezug auf zwischenmenschliche Beziehungen bedeutet Konflikt das Auftreten von Kämpfen und Kollisionen zwischen zwei oder mehreren Personen, wenn Bedürfnisbefriedigung und Verhaltensweisen in Gegensatz geraten oder wenn die Wertvorstellungen der einzelnen Personen differieren. Wo es Konflikte gibt, besteht zwischen Menschen Beziehung!

Wie entstehen Konflikte?

Die individuellen Persönlichkeitsmerkmale und die subjektive Erfahrung, die sich aufgrund der gesellschaftlichen Lebensbedingungen entwickeln, bestimmen für jedes Individuum den Bezugsrahmen seines Einstellungssystems (Normen, Werte, subjektive Sichtweisen) und seiner Bedürfnisse. Daraus ergibt sich das konkrete Verhalten in der Interaktion:
Wenn Bedürfnisse und Einstellungssysteme zweier oder mehrerer Individuen übereinstimmen, kongruent sind, verläuft die Interaktion meist unproblematisch; wenn sie jedoch differieren, kann es zu Konflikten kommen.

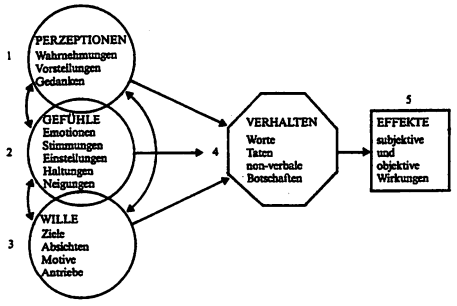
Zwei Beispiele mögen diese Zusammenhänge veranschaulichen:

Heranwachsende Buben und Mädchen im Alter von 13 Jahren beispielsweise haben recht unterschiedliche soziale Bedürfnisse, einfach aufgrund ihrer Geschlechtszugehörigkeit. Wieweit diese unterschiedlichen Bedürfnisse genetisch bedingt oder durch Lernerfahrungen entstanden sind, kann in diesem Rahmen nicht näher erläutert werden. Mädchen geht es in einer Klassengemeinschaft vor allem darum, soziale Beziehungen herzustellen und aufrechtzuerhalten. Sie versuchen sich mit Hilfe von verbalen und strategischen Fähigkeiten Anerkennung und Sympathie zu verschaffen. Das Beliebtsein innerhalb der eigenen Gruppe ist ihnen wichtig.
Bei den Buben geht es vor allem darum, sich einen hohen Rang in der Gruppe zu erkämpfen. Aggressionen spielen dabei eine entscheidende Rolle; sie werden einerseits zur Erreichung einer bestimmten Position eingesetzt und sind andererseits Reaktionen sowohl auf Angst und Willkür der Starken als auch auf die Wut über negative Erfahrungen. Konflikte innerhalb eines Klassenverbandes zwischen Buben und Mädchen in diesem Alter sind unvermeidbar.
Die Einstellung eines Lehrers ist, daß in der Schule nicht geraucht werden darf; die des Schülers, daß ihm Rauchen ab dem Alter von 16 Jahren erlaubt ist. Sind Lehrer und Schüler nicht in der Lage, sich über ihre unterschiedlichen Einstellungen zu verständigen, so kann ihre Kommunikation mit erheblichen Folgewirkungen belastet werden, denn jeder der Beteiligten empfindet sein Einstellungs-

system, das er aufgrund individueller Erkenntnisse und Erfahrungen erworben hat, als stimmig bzw. richtig.

Seelische Faktoren in sozialen Konflikten

Konflikte beeinträchtigen unsere Wahrnehmungsfähigkeit, unser Denken und unsere Vorstellungen, sodaß wir im Laufe der Ereignisse die Geschehnisse verzerrt und einseitig sehen. Die Aufmerksamkeit wird selektiv: Manche Dinge sehen wir besonders scharf, andere übersehen wir, wobei wir uns dessen nicht hinreichend bewußt sind. Wir erkennen direkt die ärgerlichen und störenden Eigenschaften und Verhaltensweisen des Gegners; aber wir neigen dazu, dieselben Dinge an uns zu übersehen, zu bagatellisieren oder zu verdrängen. Auch unser Gefühlsleben wird stark beeinträchtigt: wir werden hin und her gerissen zwischen Verstehen und Ablehnung, Sympathie und Antipathie, bis sich dann starke negative Gefühle ausbreiten, von denen wir uns später nur schwer wieder lösen können.
Ähnlich auffällig sind die Veränderungen in unserem Willensleben. Wir werden einseitig auf unsere vermeintlichen Interessen fixiert; mit jeder Aktion und Reaktion werden Seiten in uns angesprochen, deren wir uns kaum bewußt sind. Wir können dann zu unserem Erstaunen feststellen, daß wir imstande sind zu hassen, wie wir es nicht für möglich gehalten hätten.
Alle diese Veränderungen und Beeinträchtigungen wirken zusammen. Sie beeinflussen einander, verstärken sich gegenseitig und führen dazu, daß wir auf diese Weise die Kontrolle über uns selbst verlieren, was sich dann in unserem Verhalten ausdrückt: es wird aggressiver, zerstörerischer.
Und das bewirkt, daß auch unsere Gegenpartei mit mehr Gewalt agiert: der Konflikt eskaliert, Druck erzeugt Gegendruck.



Seelische Faktoren im Konflikt
(aus *Glasl*, 36)

Individueller Umgang mit Konflikten

Wie nun Individuen mit auftretenden Konflikten umgehen, hängt von unterschiedlichen Variablen ab:
– *von der jeweiligen Problematik und ihrer Bedeutung:* Der Streit um eine bedeutende Erbschaft hat inhaltlich andere Perspektiven als der Streit um die Wahl eines Urlaubsortes oder die Gestaltung eines Wandertages. Man unterscheidet demnach auch zwischen Kern- und Randkonflikten;
– *von der individuellen Persönlichkeitsstruktur:*
Neben den schon erwähnten Geschlechtsunterschieden spielen verschiedene andere Variable eine Rolle; nur einige können kurz angesprochen werden.
• Personen mit hoher Vitalität suchen eher aktive Auseinandersetzung (Kampf).
• Personen mit geringer Vitalität neigen eher zu Fluchtreaktionen, zum „aus dem Feld gehen" (K. Lewin).
• Personen mit höherer Intelligenz finden meist mehr Lösungsmöglichkeiten und erleben daher weniger Angst in Konfliktsituationen als weniger intelligente. (Es gibt aber auch bei gleicher Intelligenz höhere und niedrigere Angstbereitschaft.)
– *von der individuellen Lerngeschichte:* In ihr wird festgelegt,
• *welche Werte und Normen* für ein Individuum besondere Bedeutung erlangen: Macht, Gehorsam, Friede . . .
• welches *Selbstbild* ein Individuum entwickelt: ob es sich selbst akzeptieren und grundsätzlich schätzen kann (das inklu-

diert auch die Wahrnehmung der eigenen „Schattenseiten"), oder ob es sich selbst ablehnt, sich nichts zutraut und sich deshalb besonders schnell von anderen „angegriffen" fühlt;

• welches *Ausmaß an Frustrationstoleranz* ein Individuum entwickelt: ein Kind, dem nahezu alles erlaubt bzw. jeder Wunsch erfüllt wird, lernt nicht, Verzicht zu leisten; ein Kind, das in der Befriedigung seiner elementaren Bedürfnisse vor allem in der frühen Kindheit dauernd zu kurz gekommen ist, hat übermäßigen Bedarf an Beachtung und Zuwendung;

• welche *Erfahrung im Umgang mit Konflikten* ein Mensch hat. Bei einer extrem verwöhnenden Erziehung werden Konflikte vermieden, aber auch gleichzeitig keine Verhaltensweisen gelernt, die zur Lösung späterer unvermeidbarer Konflikte beitragen. Bei strenger Erziehung werden sehr viele Konflikte hervorgerufen, aber gleichzeitig wird den Kindern jede Möglichkeit verwehrt, Verhaltensweisen zu lernen, die zur Lösung von Konflikten notwendig sind.

• welche *Einschätzung Konflikten gegenüber* vorhanden ist: ob Konflikte als eine Realität des Lebens akzeptiert werden, sein dürfen, oder ob sie verdrängt werden müssen, weil sie nicht sein dürfen bzw. als zu bedrohlich erlebt werden.

Konflikttypologien

In der Literatur werden Konflikte nach unterschiedlichen Gesichtspunkten geordnet und systematisiert (vgl. *Glasl*, 47 ff). Für den privaten Bereich möchte ich hier jene Unterteilung herausgreifen, die sich an den dominierenden Verhaltensstilen der Interaktion der Konfliktparteien orientiert: Man unterscheidet diesbezüglich zwischen heißen und kalten Konflikten.

Bei *heißen Konflikten* läßt sich eine Atmosphäre der Überaktivität und Überempfindlichkeit konstatieren. Die Parteien versuchen einander mittels explosiver Taktiken zu überzeugen, Angriff und Verteidigung sind für alle klar sichtbar und nehmen oft aufsehenerregende Formen an. Die Parteien eines heißen Konflikts zeichnen sich durch eine gewisse Begeisterungsstimmung aus. Sie sind von Idealen beseelt und meinen, daß ihre Sache um vieles besser sei als die der Gegenseite. Sie versuchen, ihre eigenen Ideale anderen überzustülpen. Ihre Ziele sind in erster Linie „Erreichungsziele", d. h. sie wollen ein bestimmtes Verhalten mit allen Mitteln verwirklichen. Dabei kommen sie in Konflikt.

In einem sehr progressiven Gymnasium, das vor einigen Jahrzehnten schon zu den Pionieren der Schulerneuerung gehört hat, wurden verschiedene Auffassungen über eine am Kind orientierte Pädagogik vertreten. Die Meinungen prallten hart aufeinander, weil jede Seite in die Position der Gegenpartei eine Bresche schlagen wollte. Im Grunde ging es allen vorwiegend darum, ihr eigenes Ideal, über das sie mit den Kollegen nicht mehr kommunizieren konnten, durchzusetzen: ein Lösungsversuch nach dem Schema von Sieg und Niederlage. (*Glasl*, 70f)

Für heiße Konflikte ist es charakteristisch, daß die eigene Motivation idealisiert wird, unlautere Aspekte werden ausgeblendet. Dadurch wird die Wahrnehmung der Gesamtsituation verzerrt.

Heiße Konflikte zwischen Gruppen (Schulklassen, politischen Gruppierungen) führen zu einer starken Führerzentrierung: Führerpersönlichkeiten treten als Sprachrohr der jeweiligen Position deutlich in Erscheinung. Sie werden von ihren Anhängern immer mehr idealisiert und hochstilisiert. Das gilt auch im Bereich der Kirche.

Kalte Konflikte, die auf den ersten Blick oft nicht als Konflikt erkannt werden, führen zu einer zunehmenden Lähmung aller äußerlich sichtbaren Aktivitäten. Zu finden sind solche Konfliktformen häufig in Ehen, in denen es weder zu einem Austragen der Konflikte noch – aufgrund ge-

meinsamer Werte oder erschwerender realer Aspekte – zu einer Trennung kommt. Frustrationen und Haßgefühle werden geschluckt und wirken destruktiv weiter, in intensiven Fällen bis zu selbstzerstörerischen Aktionen. Es bilden sich Normen und Prozeduren, die ein gegenseitiges Ausweichen und Vermeiden begünstigen. Direkte face-to-face-Kontakte werden umgangen. Die Auseinandersetzungen finden nur indirekt statt: Eine Entscheidungsvorlage wandert von einem Schreibtisch zum anderen, jeder versieht sie mit eigenen Kommentaren und Gegenvorschlägen und leitet sie weiter. Man vermeidet die Auseinandersetzung, weil man es aufgegeben hat, einander überzeugen zu wollen. Der kalte Konflikt wird von einer zentrifugalen Tendenz bestimmt, wie sie K. Lewin für die Vermeidungskonflikte beschrieben hat: Jeder flieht jeden und geht dem eventuellen Zwang zum Kommunizieren aus dem Weg. Es besteht beim einzelnen Angst, weil er sich selbst als ohnmächtig erlebt: die Gegenseite wird als mächtig phantasiert. Im kalten Konflikt fehlt den Parteien ein positives Selbstbild. Nur die Kontrastierung zu dem noch viel schwärzeren Bild der Gegenseite gewährt einigermaßen ein Existenzrecht. Es stehen hier die Schattenprojektionen auf die gegnerische Partei im Vordergrund: „Der andere ist noch viel schlechter als ich!" Über die eigenen negativen Handlungsmotive gibt man sich keiner Illusion hin. Im Gegensatz zur Führerzentrierung in den heißen Konflikten, wenn es sich um Konflikte von Gruppen handelt, zeigt sich bei den kalten ein Führungsvakuum. Es ist nicht leicht, die meinungsbildenden Personen in diesem Fall aufzuspüren und möglicherweise Einfluß zu nehmen. Durch die aus ihrer Perspektive totale Chancenlosigkeit, die unangenehme Situation zu beeinflussen, treiben viele der im Konflikt stehenden Personen psychosomatischen Krankheiten zu. Sie erwarten eine Veränderung der Situation ausschließlich von außen.

In Wahrheit schafft diese Haltung gerade die soziale Wirklichkeit: Weil man selbst die Initiative aus der Hand gegeben hat, wird man von außen bestimmt.

Kalte Konflikte sind echte Konflikte, keine latenten. Es kommt zu regem Austausch von Feindseligkeiten, nur eben in der oben beschriebenen, nicht leicht faßbaren, subtilen Form. Man gönnt der Gegenpartei nicht den Triumph, daß sie einen bei einer offenen Feindseligkeit ertappen und danach anklagen könnte. Die dauernden subtilen Angriffe beeinträchtigen aber – auf längere Zeit betrachtet – durchaus das Selbstwertgefühl der im Konflikt lebenden Personen. Dadurch wird die Bearbeitung kalter Konflikte viel schwieriger und aufwendiger als die heißer: Es muß erst das Selbstvertrauen der Konfliktparteien wieder aufgebaut werden, ehe an einer Konfliktlösung gearbeitet werden kann.

Kann sich der Konflikttypus ändern?

Nahezu alle Konflikte haben heiße Beginnphasen; erst nach einer gewissen Eskalation kommt es oft zu einer Abkühlung. Ohne klärende Maßnahmen bedeutet Abkühlung aber nicht, daß sich der Konflikt gelöst hat. Vielmehr verschanzen sich die Parteien in ihren Positionen: alle Merkmale des kalten Konflikts sind dann vorhanden. Eine Häufung eskalierender Umstände in sehr kurzer Zeit kann wieder zu einem Umschlagen führen.

Der Weg vom Machtprinzip zum Verständigungsprinzip ermöglicht friedliches Handeln

Im Grunde lassen sich alle Versuche von Konfliktlösungen auf zwei unterschiedliche Modelle zurückführen: auf das Modell von Sieg und Niederlage und das Modell des Aushandelns einer befriedigenden Lösung.

Konfliktlösung nach dem Modell von Sieg und Niederlage ist durch das Machtprinzip gekennzeichnet, dadurch, daß der in einer bestimmten Situation Stärkere „gewinnt", sein Wollen durchsetzt, was mit – für den Moment zumindest – oft angenehmen Gefühlen verbunden ist; der Schwächere „verliert", fühlt sich gedemütigt, verärgert, enttäuscht und sinnt alsbald auf „Rache", d. h. darauf, die getroffene Lösung wieder umzustoßen bzw. in Frage zu stellen. Der Konflikt eskaliert, stellt sich als heißer oder kalter Konflikt dar. Druck erzeugt, wie bereits oben dargestellt wurde, Gegendruck, Gewalt erzeugt neue Gewalt.

Ein Lehrer straft hart, ohne mit seinen Schülern über einzelne Vorkommnisse, ihre Ursachen usw. zu reden. Weil sich die Schüler ungerecht behandelt empfinden, revoltieren sie erneut oder protestieren z. B. durch totale Verweigerung der Mitarbeit. Nun kommt wieder der Lehrer in Zugzwang . . .

Erleben vor allem junge Kinder, die noch nicht kritisch wahrzunehmen imstande sind, wiederholt die Macht von Erwachsenen durch erniedrigende Äußerungen (z. B. Beschimpfungen) und erniedrigendes Verhalten (z. B. Schläge), wird sich das im Selbstkonzept, das sie entwickeln, niederschlagen („So ein Unfähiger bin ich also!") und ihr Verhalten in späteren Konfliktsituationen beeinflussen. Vor allem Alfred Adler hat beschrieben, wie jemand, der nicht viel von sich hält (Minderwertigkeitsgefühl), sich entweder entmutigt zurückzieht oder aber, in ständiger Beweisnot um den eigenen Wert, übersteigert nach Geltung und Überlegenheit ringt und so den größten Teil seiner seelischen Energie auf Kampfplätzen der Rivalität und der imponierhaften Demonstrationen vergeudet.

Pädagogisch gesehen weisen diese Einsichten darauf hin, wie bedeutsam es ist, daß Kinder ein gesundes Selbstwertgefühl entwickeln können. Sie stehen dann in ihrem weiteren Leben weder unter dem psychischen Druck, sich dauernd beweisen zu müssen, noch wird die Selbstwahrnehmung durch das Ausblenden der eigenen „Schattenseiten" zu sehr beeinträchtigt.

Wenn Kinder erleben, daß Konflikte in ihrem Alltag durch die Anwendung von Macht (in ihren unterschiedlichen Spielarten) gelöst werden, bildet diese Erfahrung die Grundlage ihres Verhaltensrepertoires; sie ist meist wirksamer als das, was ihnen durch Belehrung vermittelt wird.

So entsteht eine unheilvolle Spirale der Gewalt, die Frieden verhindert.

Konfliktlösung nach dem Modell des Aushandelns einer befriedigenden Lösung ist durch das Verständigungsprinzip gekennzeichnet. Grundlage dafür ist jene gegenseitige Wertschätzung, die angesprochen wird im „den Nächsten lieben wie sich selbst". Sie beruht auf der Achtung des anderen als Person, verschieden von mir vielleicht bezüglich Alter, Lebenserfahrung und Kompetenz, aber mir ebenbürtig als Mensch.

In Konfliktsituationen geht es, wenn diese Einstellung zugrundeliegt, nicht mehr darum, den anderen die eigene Macht spüren zu lassen, um sein Handeln in eine bestimmte Richtung zu lenken. Es geht vielmehr darum, Lösungen zu finden, mit denen alle am Konflikt Beteiligten zufriedener leben können als vorher. Grundlage dieser Art von Konfliktlösung ist neben der Einstellung, eine kooperative Lösung zu wollen, das Gespräch: die Fähigkeit, das eigene Unbehagen artikulieren zu können und die Bereitschaft, dem anderen wirklich zuzuhören und dadurch seine Sichtweise des Problems zu erfahren. Verzicht leisten auf eigene Wünsche kann dabei durchaus auch gefordert sein, aber Verzicht leisten wird leichter, wenn es aus Einsicht und nicht aufgrund von Druck vollzogen wird.

Th. Gordon schlägt sechs Schritte vor, um

wirklich brauchbare Konfliktlösungen zu finden:

1. Den Konflikt identifizieren und definieren

Jeder am Konflikt Beteiligte beschreibt möglichst genau, was ihm Schwierigkeiten macht und warum; die anderen hören zu, klären, was sie nicht verstehen.
„Wo genau liegen die Probleme?"

2. Mögliche Lösungen entwickeln

In Sinne eines Brainstormings werden möglichst viele Lösungsvorschläge gemacht, die jedoch nicht bewertet werden.
„Welche unterschiedlichen Lösungsmöglichkeiten sehen die Konfliktpartner?"

3. Lösungsvorschläge kritisch bewerten

Die für einzelne unannehmbaren Lösungsvorschläge werden gestrichen, wobei es günstig ist zu begründen, warum sie unannehmbar sind. Auch über die Gefühle, die anderen Lösungsvorschläge betreffend, ist Austausch wichtig.
„Was spricht für, was gegen die einzelnen Lösungen?"

4. Sich für die beste annehmbare Lösung entscheiden

Es ist wichtig, diese Lösung genau zu beschreiben, sie aber nicht als unabänderbar hinzustellen; zu klären, ob *alle* Beteiligten sie akzeptieren und Angst abzubauen, gegen die Lösung zu opponieren.
„Wie sieht die beste Lösung genau aus?"

5. Wege zur Ausführung der Entscheidung ausarbeiten

Es werden klare Handlungsgrenzen bestimmt und festgelegt, wer was macht.
„Wie wird die Lösung durchgesetzt?"

6. Bewertung der Effektivität der Lösung

Nach einer Zeit der Erfahrung ist es sinnvoll, die getroffene Regelung zu überprüfen und nötigenfalls noch Korrekturen vorzunehmen.
„War die getroffene Entscheidung zur Konfliktregelung richtig?"

Haben sich Konfliktpartner der Mühe dieser Prozedur unterzogen, sind sie zwar manchmal müde – aber die Beziehung zwischen ihnen ist nicht belastet, weil sich keiner als unterlegen empfindet.

Erleben Kinder und Jugendliche in Familie, Schule, Jugendgruppen gewaltfreie Konfliktlösung, steht ihnen auch diese Erfahrung als Verhaltensmuster zur Verfügung, und der Friede hat Chancen. Denn Frieden praktizieren bedeutet, Gewalt durch gewaltfreies Handeln zu überwinden.

Literatur:
G. R. Bach/P. Wyden, Streiten verbindet. Spielregeln für Liebe und Ehe, Frankfurt 1983.
Ch. Büttner, Kinder und Krieg. Zum pädagogischen Umgang mit Haß und Feindseligkeit, Mainz 1991.
R. Dreikurs/B. Grunwald/F. C. Pepper, Schülern gerecht werden, München 1976.
F. Glasl, Konfliktmanagement, Bern-Stuttgart [3]1992.
Th. Gordon, Familienkonferenz. Die Lösungen von Konflikten zwischen Eltern und Kind, Hamburg 1972.
Th. Gordon, Lehrer-Schüler-Konferenz. Wie man Konflikte in der Schule löst, Hamburg 1977.
F. Hadrigan, Konfliktfeld Schule; Überlegungen für Lehrer und Eltern zur schulischen Erziehung, Wien 1991.
H. Junker, Konfliktregelung in der Schule, München 1976.
K. Lewin, Resolving social conflicts, New York 1948.
G. und A. Preuschoff, Gewalt an Schulen, Köln 1992.
C. Rogers, Lernen in Freiheit, München 1974.
F. Schulz von Thun, Miteinander reden: Störungen und Klärungen. Psychologie der zwischenmenschlichen Kommunikation, Hamburg 1981.
K. Singer, Lehrer-Schüler-Konflikte gewaltfrei regeln, Weinheim-Basel, [2]1991.
P. Watzlawick/J. H. Beavin/D. D. Jackson, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern – Wien – Stuttgart [4]1974.

CHRISTOPH JUNGWIRTH

Friedenswerkstatt Steyr – ein Beispiel regionaler Friedensarbeit

Den Weg von spontanen Initiativen friedensbewegter Christinnen und Christen hin zu einer Struktur regionaler Friedensarbeit, die – nicht zuletzt durch ihre kirchliche Einbindung – langen Atem hat, schildert dieser Beitrag. Er zeigt eindrucksvoll, wie breit christliches Friedensengagement angelegt sein muß: von Bewußtseinsbildung bis zu konkreten Hilfsaktionen, von der Aufarbeitung geschichtlicher Wunden bis zur Auseinandersetzung mit zukünftigen Konfliktpotentialen. Der Verfasser ist freier Mitarbeiter am Institut für Berufs- und Erwachsenenbildungsforschung an der Universität Linz und war maßgeblich am Aufbau der Friedenswerkstatt Steyr beteiligt. (Redaktion)

1. Vorbemerkungen

In der Auseinandersetzung um Friedensarbeit und Friedenspädagogik stehen einander oftmals scheinbar unversöhnlich zwei Positionen gegenüber. Der eine Standpunkt, hier als „konservative" Position bezeichnet, sieht Frieden allein als das Ergebnis persönlicher Anstrengung und moralischer Integrität und setzt Friedenserziehung und Friedensarbeit im Bereich des Individuums, im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen an. Diese Position wird gerade bei innerkirchlichen Diskussionen um Friedensfragen gerne vorgebracht, etwa unter dem charakteristischen Motto: „Der Friede beginnt in der eigenen Familie!" Die zweite, in der einschlägigen Literatur oft als „kritisch" bezeichnete Position sieht Unfrieden als Folge politischer und ökonomischer Fehlentwicklungen und Unrechtssituationen. Hier wird Friedensarbeit auf die Analyse gesellschaftlicher und internationaler Strukturen und den Versuch einer Veränderung beschränkt.

Letztlich handelt es sich bei diesen Ansätzen aber um zwei unterschiedliche Ebenen. Während die „konservative" Position auf der „Mikro"-Ebene ansetzt, nimmt der „kritische" Standpunkt die Probleme auf der „Makro"-Ebene wahr. In der Auseinandersetzung um Friedensarbeit werden diese beiden Ebenen oftmals „so gegeneinander polarisiert, daß der Eindruck entsteht, es könne die eine ohne die andere existieren. In der Beschränkung und Verkürzung des friedenspädagogischen Feldes auf nur eine Ebene wird jedoch in unzulässiger Weise auseinanderdividiert, was in einem ... (sich gegenseitig bedingenden) Zusammenhang aufeinander angewiesen ist."[1]

Die Arbeit der Friedenswerkstatt Steyr, die hier als ein Beispiel regionaler Friedensarbeit im vornehmlich kirchlichen Bereich vorgestellt wird, steht unter dem Anspruch, diese Spannung zwischen individuellem und strukturellem Ansatz auszuhalten und aufrechtzuerhalten. Im Anschluß an eine kurze Vorstellung der Vorgeschichte dieser Initiative soll eine Beschreibung der Arbeits- und Tätigkeitsfelder geboten werden.

2. Zur Tradition des friedenspolitischen Engagements von Christen in Steyr

Steyr ist eine alte Industriestadt in Oberösterreich mit ca. 40.000 Einwohnern und einer 450 Jahre zurückreichenden Tradi-

[1] *L. Duncker*, Unauflösbare Spannungsfelder in der Friedenserziehung, in: Gugl. G. u. a. (Hg.), Erziehung und Gewalt, Tübingen o. J., 30.

tion auf dem Gebiet der Waffen- und Rüstungsproduktion.
Schon seit Ende der 70er, Anfang der 80er Jahre engagieren sich Christen aus dem Dekanat Steyr in der Friedensfrage. Vorerst waren es vor allem MitarbeiterInnen der Katholischen Arbeitnehmerbewegung und der Betriebspastoral, einzelne Priester, Ordensleute und Religionslehrer sowie eine lokale Gruppe des Internationalen Versöhnungsbundes. Es kam zur Gründung der Steyrer ARGE Friede, einer Plattform, in der Menschen über politische und konfessionelle Grenzen hinweg an Friedensfragen herangingen. Als Schwerpunkte wurden jährlich „Friedenswochen" durchgeführt, in deren Rahmen Seminare, Vorträge, Diskussionen, Filmvorführungen, aber auch Kundgebungen wie Demonstrationen oder Mahnwachen stattfanden. Ziel war es, auf die Bedrohung des Friedens durch das atomare Wettrüsten aufmerksam zu machen und verschiedenste weitere Aspekte der Friedensfrage – von Waffenproduktion, Gewaltfreiheit oder Zivildienst über Möglichkeiten des Abbaues von Feindbildern bis hin zu Fragen der Konfliktregelung in zwischenmenschlichen Beziehungen und in Familien – ins Bewußtsein zu bringen. Insbesondere die Proteste gegen den Export von Waffen aus den Steyr-Werken und die öffentliche Unterstützung für den zivilen Bereich des Konzerns erweckten Aufmerksamkeit über die Region hinaus.
Schon damals überlegten AktivistInnen aus Pfarren und kirchlichen Organisationen, wie dieses Friedensengagement langfristig aufrecht erhalten werden könne. Es war bald klar, daß dazu ein Mindestmaß an Institutionalisierung, an hauptamtlichen MitarbeiterInnen und Infrastruktur nötig sei. Eine Gelegenheit zur Starthilfe ergab sich, als 1986 auf Initiative der Steyrer Gruppe des Internationalen Versöhnungsbundes vier Zivildiener der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Jugend und Jungschar ihren Zivildienst als Friedensdienst in Steyr leisteten. Innerhalb dieses Modellprojekts war es möglich, daß Zivildienstleistende zum Teil in der Sozialarbeit und zum Teil in der friedenspädagogischen Arbeit tätig waren. Ein zentrales Vorhaben dieses Projektes stellte der Aufbau eines Friedensbüros dar, das schwerpunktmäßig im Dekanat Steyr seine Tätigkeit entfaltet und in kirchlichen Bereichen und Strukturen friedenspädagogische und -politische Fragen thematisiert und dazu Aktivitäten initiiert. Nach Beendigung des Zivildienstprojektes wurde diese Einrichtung als Friedenswerkstatt Steyr fortgeführt.

3. Die Friedenswerkstatt Steyr

3.1. Der institutionelle Rahmen

Im Oktober 1986 nahm die Friedenswerkstatt mit einem halbtags beschäftigten Friedensarbeiter und einem zehnköpfigen Team ehrenamtlicher MitarbeiterInnen die Tätigkeit auf, vorerst als lose Arbeitsgemeinschaft, später als Verein mit eigener Rechtspersönlichkeit.
Die personelle Nähe zur Kirche des Dekanates Steyr ist gegeben durch die ehrenamtlichen MitarbeiterInnen, durch die Tätigkeit von PastoralassistentInnen und Priestern im Leitungsteam bzw. im Vereinsvorstand. Auf sachlicher Ebene erfolgt die Einbindung in das kirchliche Leben durch gemeinsame Aktivitäten mit dem Dekanat, mit einzelnen Pfarren des Dekanats bzw. mit Gliederungen der Katholischen Aktion im Dekanat Steyr. Die konkrete Zusammenarbeit mit kirchlichen Einrichtungen des Dekanats Steyr kennt verschiedene Formen, wobei die Initiative auf beiden Seiten liegen kann. So trat etwa die Dekanatskonferenz des öfteren an die Friedenwerkstatt Steyr mit dem Vorschlag einer gemeinsamen Veranstaltung (z.B. Durchführung einer Dekanatswallfahrt) heran.

ReligionslehrerInnen und Verantwortliche in der Jugendarbeit greifen Angebote der Friedenswerkstatt immer wieder auf, indem sie etwa ReferentInnen für Schulstunden oder Jugendveranstaltungen anfordern, um Mithilfe bei der Vorbereitung von thematischen Veranstaltungen ersuchen oder Filme und Literatur entlehnen.[2] Andererseits tritt die Friedenswerkstatt von sich aus jedes Jahr mit konkreten Angeboten (z.B. Vortragsreihen, Filmen, ReferentInnen) an ReligionslehrerInnen, an Bildungsverantwortliche in den Pfarren und an JugendleiterInnen heran. Eine formale An- oder Einbindung an und in kirchliche Strukturen existiert auch nach der offiziellen Vereinsgründung nicht.

Weniger zahlreich sind die regelmäßigen außerkirchlichen Kontakte. Es gibt eine Zusammenarbeit mit verschiedenen Jugendorganisationen in Fragen des Zivildienstes, eine Kooperation mit Erwachsenenbildungseinrichtungen wie den Volkshochschulen und Kontakte zum Österreichischen Gewerkschaftsbund. In diesen Fällen war es – von der Kooperation mit dem Österreichischen Gewerkschaftsbund abgesehen – in erster Linie die Friedenswerkstatt, die Kontakte knüpfte und gemeinsame Aktivitäten initiierte.

Konzentrierte sich die Tätigkeit der Friedenswerkstatt zu Beginn auf die Durchführung von Bildungsveranstaltungen und stand die Beratung junger Wehrpflichtiger in Zivildienstangelegenheiten im Vordergrund, so wurden die Aktivitäten im Lauf der Zeit sowohl in inhaltlicher als auch in organisatorischer Hinsicht ausgeweitet. Es sind nun in der Regel zwei hauptamtliche MitarbeiterInnen angestellt. Für verschiedene inhaltliche Schwerpunkte wurden Arbeitskreise eingesetzt, wobei bis zu vierzig ehrenamtliche MitarbeiterInnen beteiligt sind. Es gibt beispielsweise Arbeitskreise für die Bereiche Friedenserziehung, Friedensspiele und -bücher, Zivildienst oder Südafrika. Finanziert wird das jährliche Budget in der Höhe von S 400.000.– durch Spenden, Selbstbesteuerung privater Förderer und – in geringerem Ausmaß – durch Unterstützung und Subventionen von öffentlichen und kirchlichen Stellen.

3.2. Regionale Friedensarbeit im Dekanat Steyr

Die thematische und inhaltliche Breite der Arbeit der Friedenswerkstatt Steyr spiegelt sich in den Statuten des Vereins. Diese geben auch einen Einblick in die „weltanschauliche Grundlage der Arbeit, die stark geprägt ist von Hildegard Goss-Mayrs Überlegungen zur Spiritualität und Praxis der Aktiven Gewaltfreiheit[3].

Die Ziele der Friedenswerkstatt Steyr sind:

„* möglichst viele Menschen zu befähigen, im persönlichen und gesellschaftlichen Leben im Sinne der aktiven Gewaltfreiheit zu handeln...;

* den Frieden zu fördern durch persönliche Reifung, durch den Abbau von Vorurteilen und Feindbildern, den Aufbau von Kontakten zwischen Menschen verschiedener Gesellschaftssysteme, verschiedener Weltanschauungen und Religionen auf nationaler und internationaler Ebene;

* ... die Ab- und Umrüstung zu fördern und den Einfluß des Militärs auf das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben zu verringern;

* den Dialog und die Zusammenarbeit aller Menschen, Gruppen und Organisationen, die den Frieden fördern, voranzubringen;

---

2 Hilfestellung bietet ein von der Friedenswerkstatt herausgegebener Bücher- und Spielekatalog (siehe Kontaktadresse am Ende des Beitrages).

3 Vgl. insbesondere: *H. Goss-Mayr* (Hg.), Geschenk der Reichen an die Armen, Wien [2]1980; *H. Goss-Mayr*, Der Mensch vor dem Unrecht, Wien [4]1981

* bewußtzumachen, daß ohne Gerechtigkeit und ohne Verwirklichung der Menschenrechte kein wirklicher Friede möglich ist (Projekte der Solidarität mit Schwächeren und Benachteiligten sind Ausdruck dieser Gesinnung);
* einzelne, Gruppen und Organisationen für diese Friedensanliegen zu gewinnen, ihnen Schulung und Begleitung in ihrem Engagement anzubieten".[4]

Anhand von sechs Prinzipien regionaler Friedensarbeit, die sich bei näherer Betrachtung der mehrjährigen Arbeit der Friedenswerkstatt Steyr herauskristallisieren, sollen nun die Bemühungen um eine konkrete Umsetzung dieser Ziele und Vorstellungen näher dargestellt werden. Dabei geht es nicht um eine möglichst lückenlose Dokumentation der Arbeit der letzten sechs Jahre.[5] Vielmehr soll an Hand ausgewählter Arbeitsschwerpunkte gezeigt werden, was lokale Friedensarbeit im kirchlichen Bereich sein kann bzw. im Dekanat Steyr ist.[6]

3.2.1. *Aktive Gewaltfreiheit im gesellschaftlichen und persönlichen Bereich*

Friedensarbeit greift Konflikte auf, macht Ursachen deutlich, sucht nach konstruktiven Lösungen und setzt dabei auf die Kraft der aktiven Gewaltfreiheit im internationalen, gesellschaftlichen und persönlichen Bereich.

In der Praxis der Friedenswerkstatt Steyr heißt das einerseits Bildungsarbeit und Training zum Themenbereich Gewaltfreiheit, andererseits auch öffentlicher Protest dort, wo (militärische) Gewalt zur scheinbaren Lösung von Konflikten oder zur Durchsetzung von Interessen Anwendung findet. Vorträge und Seminare zu Themen wie „aktive Gewaltfreiheit", „Erziehung zur Friedensfähigkeit", „Konflikte gemeinsam bewältigen" gehören zum ständigen Angebot der Friedenswerkstatt Steyr. Nachfrage kommt von kirchlichen Jugendgruppen, Gruppen oder Runden von Gliederungen der Katholischen Aktion und örtlichen Katholischen Bildungswerken im Raum Steyr und in der ganzen Diözese. Die Gestaltung eines Themenblocks „Gewaltfreiheit" im Rahmen „Sozialer Seminare" in Pfarren der Region sowie die Vorführung des Films „Gandhi", der Mahatma Gandhis Spiritualität und Praxis gewaltfreier Konfliktaustragung vermittelt, in bisher 15 Pfarren des Steyr- und Ennstales ergänzten während der letzten Jahre die Bildungsarbeit zu aktiver Gewaltfreiheit.

Über diese Bildungsarbeit hinaus gingen die während des Golfkrieges am Steyrer Stadtplatz wöchentlich durchgeführten Mahnwachen, bei denen die Forderung nach einem Ende der militärischen Befreiung Kuwaits, einer politischen Lösung bzw. einer konsequenten Anwendung des Wirtschaftsembargos gegen den Irak und somit die Forderung nach einer gewaltärmeren Lösung des Konfliktes erhoben wurde.

3.2.2. *Solidarität mit den Opfern von Unrecht und Krieg*

Den MitarbeiterInnen der Friedenswerkstatt war es von Anfang ein Anliegen, daß sich Friedensarbeit nicht in Bildungsarbeit und politischen Aktivitäten erschöpft, sondern immer auch die konkrete Parteinahme für Unterprivilegierte, Diskriminierte und für Opfer von Unfrieden, Ungerechtigkeit und Krieg einschließt. Diese

---

4 Statuten des Vereines Friedenswerkstatt Steyr, § 2.

5 Für ausführliche Informationen vgl.: Jahresberichte der Friedenswerkstatt Steyr 1987/88, 1988/89, 1989/90, 1990/91.

6 Vgl. dazu allgemein: *G. Gugl* u. a. (Hg.), Kommunale Friedensarbeit – Handbuch, Tübingen 1988; ebenso *ders.*, Zwischen Atomraketen und Waffenschmieden – Fallstudien zur kommunalen Friedensarbeit, Tübingen 1988.

Parteinahme beinhaltet beides – konkrete Unterstützung bzw. Hilfe und das Aufzeigen von Ursachen und Hintergründen, die diese Menschen zu Unterprivilegierten oder Opfern von Gewalt werden lassen.

In den ersten Jahren der Friedenswerkstatt waren es Projekte in unterentwickelt gehaltenen Ländern, die meist gemeinsam mit pfarrlichen Selbstbesteuerungsgruppen und Missionsarbeitskreisen sowie einem „Dritte-Welt-Laden" unterstützt wurden. Ein Nikaraguakomitee wurde gegründet und der Bau von Kommunaleinrichtungen in nicaraguanischen Städten gefördert. Der „Arbeitskreis Südafrika" der Friedenswerkstatt führte nicht nur einmal im Jahr eine Veranstaltung mit Gästen aus Südafrika durch, machte in Straßenaktionen auf die Situation unter dem Apartheidregime aufmerksam und warb für den Boykott von Waren aus der Republik Südafrika, sondern leistete auch finanzielle Beiträge für Entwicklungsprojekte im südlichen Afrika.

Das umfangreichste Projekt in diesem Zusammenhang ist wohl die Unterstützung und Förderung der Initiative „Friedensdorf International". Diese Hilfsorganisation arbeitet seit 25 Jahren im bundesdeutschen Oberhausen und leistet Hilfe für verletzte Kinder aus Kriegs- und Krisengebieten durch die Errichtung und den Betrieb von medizinischen Einrichtungen in den Kriegs- und Krisengebieten oder durch Einzelfallhilfe, in deren Rahmen Buben und Mädchen zu lebensnotwendigen medizinischen Eingriffen und Krankenhausaufenthalten nach Europa gebracht werden. Anfangs wurde die Arbeit des deutschen Friedensdorfes gemeinsam mit Gruppen aus verschiedenen Pfarren durch das Sammeln von Spenden unterstützt. Im Jahr 1990 wurde dann in der Friedenswerkstatt selbst ein „Arbeitskreis Friedensdorf" gegründet, der auch in Österreich eine Hilfsaktion nach dem Muster des Friedensdorfes im deutschen Oberhausen aufzubauen versuchte. Noch im selben Jahr wurde daraus – quasi als Tochter der Friedenswerkstatt Steyr – der österreichische „Verein Friedensdorf International", der Aktivitäten zugunsten von Kriegskindern, die direkt oder indirekt Opfer von militärischer Gewalt wurden, entfaltet. Seither kamen mehr als hundert verletzte Kinder aus Afghanistan, Vietnam und Rumänien zu kostenlosen, großteils lebensrettenden Operationen in österreichische Krankenhäuser. Aber auch an Ort und Stelle wird Solidarität geleistet. In den Bürgerkriegsländern Afghanistan und Sri Lanka wurden je eine orthopädische Station zur Versorgung von Kindern, die vor allem Opfer der im Bürgerkrieg verwendeten Minen sind, errichtet.

3.2.3. Die Wirklichkeit kritisch hinterfragen

Friedensarbeit bedeutet in unserer Informationsgesellschaft, die medial vermittelte Realität, d. h. die uns vorgesetzten Bilder von Militär, Krieg und Gewalt sowie deren Ursachen zu hinterfragen und einen kritischen Umgang mit Medien zu praktizieren und einzuüben. Darüber hinaus wird durch die Arbeit der Friedenswerkstatt versucht, ein Stück Gegenöffentlichkeit aufzubauen.

Ein wesentliches Element ist dabei ein Rundbrief, der vierteljährlich an etwa 1500 Personen verschickt wird und in dem aktuelle Themen im Zusammenhang mit der Friedensproblematik behandelt werden. Meist können dafür AutorInnen aus Einrichtungen der deutschen oder österreichischen Friedensforschung gewonnen werden. Darüber hinaus versorgt ein regelmäßiger „Pressedienst" die lokalen Medien mit aktuellen Informationen, die im Zusammenhang mit der Arbeit in der Friedenswerkstatt stehen. Die gute Präsenz der Friedenswerkstatt in den Steyrer

Lokalzeitungen ist sicherlich Ergebnis dieser konsequenten Öffentlichkeitsarbeit.

3.2.4. Friedensarbeit und Geschichte

Zur Arbeit der Friedenswerkstatt Steyr gehörten immer auch ein oder zwei Projekte von „Geschichtsarbeit" in dem Sinne, daß Geschichte kritisch bewußt und auch öffentlich gemacht und dabei an positive Traditionen oder Traditionen des Widerstandes (z.B. während der NS-Zeit) angeknüpft wird.
Wichtigstes Projekt in diesem Zusammenhang ist die Auseinandersetzung mit der Geschichte der israelitischen Kultusgemeinde in Steyr, die 1938 aufgelöst wurde und deren Mitglieder von den Nationalsozialisten vertrieben oder zu einem großen Teil in Konzentrationslagern ermordet wurden. Ausgangspunkt war eine Veranstaltungsreihe im Bedenkjahr 1988 (50 Jahre Machtübernahme Hitlers), die auf Initiative der Friedenswerkstatt Steyr gemeinsam mit dem Dekanat und dem Magistrat der Stadt Steyr durchgeführt wurde. Es wurde das „Komitee Mauthausen Aktiv" gegründet, wobei die Friedenswerkstatt als Koordinationsstelle und Drehscheibe dient.
Im Zentrum dieser Arbeit stand die Erforschung und Dokumentation der Geschichte der israelitischen Gemeinde in Steyr sowie die Publikation einer Broschüre, die alle Denkmäler im Raum Steyr, die an Widerstand und Verfolgung während der Zeit des Faschismus erinnern, dokumentiert.[7] Seit 1990 wird im Rahmen dieser Aktivitäten an der Renovierung und Erhaltung des bis dahin völlig verfallenen jüdischen Friedhofs in Steyr gearbeitet. Mit mehr als 20 Jugendlichen aus mehreren Ländern wurden bei „freiwilligen Sommereinsätzen" im Sommer 1990 die Grabanlagen renoviert.[8] Anschließend daran restaurierten Jugendliche im Rahmen eines Projektes für Langzeitarbeitslose während eines Arbeitstrainingskurses die Außenmauer und den Eingangsbereich. Der jüdische Friedhof in Steyr ist heute eine würdige Gedenkstätte, die an die reiche Tradition und die gewaltsame Auslöschung der jüdischen Gemeinde Steyrs erinnert. In Zusammenarbeit mit dem Museum Industrielle Arbeitswelt in Steyr wurden während der Ausstellung „ZeitGerecht – 100 Jahre Katholische Soziallehre" regelmäßig Führungen für Schulklassen und andere interessierte BesucherInnnengruppen zum jüdischen Friedhof durchgeführt.
Ein weiteres, derzeit erst anlaufendes Geschichtsprojekt ist die Aufarbeitung der Geschichte der Waldenser, die im 14. Jahrhundert in Steyr eines ihrer Zentren hatten. Viele wurden in Steyr der Inquisition zugeführt und starben auf dem Scheiterhaufen. Hier ergibt sich erstmals auch eine intensive Zusammenarbeit mit den beiden evangelischen Pfarren in Steyr.

3.2.5. Die Menschen dort „abholen" wo sie „stehen"

Eine Sensibilisierung für Fragen des Friedens und Unfriedens, für Fragen der (Un)Gerechtigkeit oder der Menschenrechte ist nur möglich, wenn bei Interessen im Nahbereich, im Bereich der alltäglichen Erfahrungen bzw. an Alltagshandlungen angeknüpft wird. Dies hat seine Bedeutung sowohl auf einer inhaltlichen Ebene als auch auf der organisatorischen strukturellen Ebene. Ein Anknüp-

---

7 *Mauthausen Aktiv Steyr (Hg.)*, Sprechende Steine, Gedenkstätten an Widerstand und Verfolgung, Steyr o. J.; Weitere Veröffentlichungen zu diesem Thema: Zum Gedenken an die NS-Diktatur 1938–1945, Amtsblatt der Stadt Steyr Nr. 3/1988; Friedenswerkstatt Steyr (Hg.), Bericht von der Radtour zu Mahnstätten des Nationalsozialismus 1987, Steyr 1987;

8 Vgl. *dies.* (Hg.), Sommerlager „Renovierung Jüdischer Friedhof Steyr" – Pressespiegel, Steyr 1990

fen an gewohntes Handeln bzw. an gewohnte Strukturen geschieht in der Arbeit der Friedenswerkstatt beispielsweise bei der jährlichen Dekanatswallfahrt im Oktober, die gemeinsam mit den Dekanatsverantwortlichen der katholischen Frauen- und Männerbewegung sowie den Katholischen Kinder- und Jugendorganisationen und VertreterInnen der Dekanatskonferenz vorbereitet und zu einem „Friedensthema" gestaltet wird.
Das Stellungsverfahren für die Wehrpflichtigen – eine Erfahrung, die jeder junge Mann machen muß – ist Anknüpfungspunkt für einen weiteren zentralen Arbeitsbereich der Friedenswerkstatt. Schon vor der Stellungskommission werden regelmäßig Flugblätter verteilt, die über die Möglichkeiten des Zivildienstes informieren. In Pfarren, Jugendgruppen und Schulklassen werden Informationsveranstaltungen durchgeführt. Schließlich stehen rund zwanzig ZivildienstberaterInnen im Raum Steyr für persönliche Beratungen und Hilfestellungen zur Verfügung. Die Arbeit dieser BeraterInnen, für die auch immer wieder Weiterbildungsangebote organisiert werden, begleitet ein Arbeitskreis der Friedenswerkstatt, in dem vornehmlich ehemalige Zivildienstleistende mitarbeiten.

3.2.6. Glaubwürdigkeit und Kompetenz

Friedensarbeit erfordert von denen, die sich in diesem Bereich engagieren, einerseits fachliche Kompetenz und andererseits persönliche Glaubwürdigkeit, d. h. einen Lebensstil, der mit den in der Friedensarbeit formulierten Zielen in Einklang steht. Auf beiden Ebenen setzen Angebote der Friedenswerkstatt an.
Friedenspolitische Fachvorträge sollen eine angemessene Kompetenz der MitarbeiterInnen gewährleisten. Dabei kamen in den letzten Jahren auch Themen wie die „Zukunft der österreichischen Neutralität" oder die „Zukunft Europas" zur Sprache. Darüber hinaus finden in unregelmäßigen Abständen „Friedenspolitische Lehrgänge" statt. In den drei bisher durchgeführten Kursen setzten sich in erster Linie Multiplikatoren (JugendleiterInnen, ReligionslehrerInnen, ...) intensiv mit aktuellen internationalen Fragen auseinander.
Den persönlichen Weg zu mehr Friedens- und Konfliktfähigkeit begleiten weitere Angebote der Friedenswerkstatt. Ein über mehrere Jahre bestehender „Arbeitskreis Friedenserziehung" gab PädagogInnen die Möglichkeit, gemeinsam ihr Erziehungsverhalten zu reflektieren. Es werden regelmäßig Veranstaltungen angeboten, bei denen die persönliche Friedensfähigkeit im Mittelpunkt steht. Unter dem Titel „Wörter zu Pflugscharen" wurde etwa ein Seminar über Gewalt in unserer Sprache durchgeführt.

4. Resümee

Trotz des weitgehenden Zusammenbruchs einer breiten überregionalen Friedensbewegung kann die Friedenswerkstatt Steyr nun bereits auf ein sechsjähriges Bestehen und ein über weite Strecken erfolgreiches Arbeiten im Dekanat Steyr zurückblicken. Mehrere Faktoren lassen sich dafür angeben.
Bedeutsam war sicherlich bei der Gründung der Friedenswerkstatt im Jahr 1986, daß auf eine langjährige Tradition von Friedensarbeit im kirchlichen Bereich zurückgeblickt werden konnte. Viele Menschen waren sensibilisiert und auch – zumindest punktuell – zu Mitarbeit oder zur (finanziellen) Unterstützung bereit. Nicht wenige Entscheidungsträger, vor allem Pfarrer, hatten sich bereits in der einen oder anderen Form mit Friedensfragen auseinandergesetzt, und so gab es viele positive Reaktionen auf die Gründung der Friedenswerkstatt. Die ablehnenden Rückmeldungen fehlten natürlich auch nicht.

So wichtig die enge Verbindung zur Kirche des Dekanates durch personelle Verflechtungen, gute Kontakte und gemeinsame Veranstaltungen war, so stellte doch die institutionelle Unabhängigkeit immer wieder einen Vorteil für die Arbeit dar. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Veranstaltungsreihe zum Bedenkjahr 1988. Nach vielen Vorgesprächen gelang es der Friedenswerkstatt, trotz aller historischer Altlasten aus der Zeit des (partei-)politischen Katholizismus VertreterInnen aller Gemeinderatsfraktionen, aller Kirchen, des ÖGB sowie der Steyrer Jugendorganisationen an einem Tisch zu bekommen – eine absolute Novität in Steyr. Offenheit und Gesprächsbereitschaft nach vielen Seiten erwiesen sich als zentraler Faktor in der Arbeit der Friedenswerkstatt.

Nicht zuletzt war der Aufbau einer Infrastruktur mit Büro und hauptamtlichen MitarbeiterInnen – also die vielfach verpönte Institutionalisierung – wesentliche Voraussetzung für eine kontinuierliche Friedensarbeit über Jahre hinweg.

Kontaktadressen:
Friedenswerkstatt Steyr, Puchstraße 17/1, 4400 Steyr. Tel.: 0 72 52/66 8 66
Friedensdorf International, Puchstr. 7, 4400 Steyr. Tel.: 0 72 52/80 2 63, Fax: 0 72 52/68 1 83

◆◆◆

Neu!!!

ETHICA

Wissenschaft und Verantwortung

Ab Jänner 1993 erscheint mit **ETHICA** die erste interdisziplinäre Quartalschrift für **Wissenschaft und Verantwortung** im deutschen Sprachraum. 20 Fachredakteure aus verschiedensten Disziplinen setzen Akzente wissenschaftlicher Zusammenarbeit, die eine völlig neue Betrachtung von Wissenschaft und Verantwortung ermöglichen. Für Theologen und Seelsorger eine längst fällige Informationsquelle!

Preis: Jahresabonnement: öS 455.–, DM 65.–, SFR 57.– (inkl. Porto)
Einzelheft: öS 117.–, DM 17.–, SFR 15.– (plus Porto)
Jugendliche und Studenten (Inskriptionsnachweis) erhalten die Zeitschrift mit 30% Ermäßigung.

Fordern Sie ein Probeheft an:
Resch Verlag, A-6010 Innsbruck, Pf. 8, Tel. (05 12) 57 47 72, Fax (05 12) 58 64 63

◆◆◆

JÓZEF NIEWIADOMSKI

Der Mensch – Untier oder Partner Gottes[1]

Die Frage nach dem christlichen Menschenbild ist heute einerseits angesichts der vielen religiösen Fundamentalismen, anderseits angesichts der gesellschaftlich-politischen Entwicklung der Gegenwart zu stellen. In beiden Zusammenhängen kann dieselbe Tendenz festgestellt werden: Menschen erfahren ihr Menschsein auf Kosten der anderen. So glauben viele Fundamentalisten, sie seien nicht nur die wahren Gläubigen, sondern die wahren Menschen, Andersglaubende aber bleiben für sie „Unmenschen". Viele politische Entwicklungen der Gegenwart versuchen, bei allen verbalen Bekenntnissen zum Gegenteil, bestimmten Menschen das Existenzrecht abzusprechen. Als Theologe stellt man verblüfft fest, daß es schon immer ein Strukturmoment der Religion war: Außenseiter, Kranke und Schwache im Namen Gottes zu vertreiben und diese Aktion als Lebensstrategie zu begreifen. Demgegenüber zeigt sich der fundamentale Unterschied der biblischen Offenbarung, der gerade im Schwachen, Kranken und Außenseiter und dem Verhältnis zu ihm das Kriterium der Humanität sieht. Der Autor ist Professor für Dogmatik an der Kath.-Theol. Hochschule Linz.

Die Diskussion über „Menschenbilder" war schon immer alles andere als theoretisch. „Was ist der Mensch?" – diese Frage wurde des öfteren gestellt, *nur* damit eine andere beantwortet werde, nämlich die: „*Wer* darf als Mensch gelten?" So wird z. B. die Frage nach dem Menschenbild im Kontext der Diskussionen um Gesetzesreformen auch in unserer Gegenwart fast ad infinitum zerredet. Die brisanten Anfragen zu den geltenden Gesetzesnormen über Abtreibung und Euthanasie, Gentechnik und andere Probleme, wie beispielsweise der aufsehenerregende Vorstoß des australischen Ethikers Peter Singer[2] für die kontrollierte Tötung der schwerstbehinderten Neugeborenen, bewirken, daß der Begriff „Christliches Menschenbild" immer und immer wieder sogar in die Schlagzeilen der Boulevardpresse kommt.

Peter Singer hat seinen Vorstoß zur Gesetzesneuformulierung besonders brisant begründet. Die antiquierte Auffassung der Gleichwertigkeit und Heiligkeit allen menschlichen Lebens ist ein Erbe der jüdisch-christlichen Tradition. Sie kann nur durch den schöpfungstheologischen Hinweis auf die „Gottesebenbildlichkeit" des Menschen begründet werden. Da wir in einer pluralistischen Gesellschaft leben, ist eine solche Begründung nicht allen Menschen verständlich. Deshalb sei die Befreiung von partiellen, rational nicht begründbaren Traditionen ein Gebot der Stunde. Einer vernünftigen Ethik, die die Grundlage des Zusammenlebens bilden soll, widerspricht die wissenschaftlich kontrollierte Verbannung der schwerstbehinderten Neugeborenen aus unserer Gesellschaft keineswegs. Im Gegenteil: diese sei sogar geboten, weil moralisch richtig, sei sie doch eine Tat, deren Folgen für alle Betroffenen im Sinne ihres Wohlergehens optimal sind. Den Schwerstbehinderten wird ihre sichere Leidensexistenz, der Umgebung die Belastung erspart. Die dadurch freigelegten Lebensmöglichkeiten können sinnvoll an anderen Fronten der Leidensbekämpfung eingesetzt werden.
Die Strategie des Todes wird als eine Strategie des Lebens interpretiert.

Nicht nur die Probleme geltender Gesetzespraxis zwingen uns die Frage nach dem Menschenbild auf; die Diskussion wird auch durch Entscheidungen über die Visionen menschlichen Zusammenlebens[3]

1 Vortrag beim „Dies academicus" der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz zum Thema „Menschenbilder" am 15. 11. 1991. Der Vortragsstil ist bewußt beibehalten worden.
2 *P. Singer*, Praktische Ethik, Reclam UB 8033.
3 Man denke nur an die gegenwärtige Diskussion um die Ausländer- und Asylantenfrage.

und nicht zuletzt durch die Auseinandersetzung um die verantwortlichen pädagogischen Konzepte gefordert. Dem christlichen Theologen weist die geltende gesellschaftliche Arbeitsteilung eine eindeutige Aufgabe der Rechtfertigung zu, oder sie stellt ihn an den Pranger. In beiden Fällen wird er meist als der Schuldige entlarvt: für die einen habe er gar nicht oder nicht deutlich genug die Redeweise vom Abbild Gottes, von der unsterblichen Seele und vom übernatürlichen Ziel eines jeden Menschen in unserer Zeit vertreten und verteidigt; den anderen ist jeder, auch noch so leiser, Hinweis auf solche Bilder und Begriffe schon Ärgernis genug. Das Vordringen heteronomer, klerikaler Normen einer vorneuzeitlichen Welt wird als Teufel an die Wand gemalt. Daß diese Begriffe aber kaum den faktischen politischen Willensbildungsprozeß beeinflussen, das entgeht uns freilich in der Hitze des Gefechts nur allzuleicht; dieser verläuft meistens nach anderen Gesetzen.[4]

Deswegen möchte ich mich dem Thema „Christliches Menschenbild" nicht in jener durch schultheologische Tradition festgelegten Weise der Begriffsuntersuchungen nähern, sondern dieses im Kontext der Lebens- und Überlebenskonflikte ansiedeln. Ich möchte zuerst auch gar nichts rechtfertigen; dies ist nicht die primäre Aufgabe eines Dogmatikers.

Vielmehr will ich über *zwei Visionen* reden. Diese übersteigen zwar oberflächlich gesehen die Ebene der aufgeworfenen konkreten Probleme, sind aber für die Frage nach menschlicher Würde von entscheidender Bedeutung. Daß ich damit keineswegs der Komplexität von Konflikten in der Gegenwart gerecht werden kann, ist selbstverständlich. Das einzige von mir intendierte Ergebnis ist die Rekonstruktion von einigen bei allem historischen Wandel sich durchhaltenden Grundkonstanten des Denkens.

1. Die allzumenschliche Logik der biblischen Tradition

Jeder, der sich in die biblische Überlieferung vertieft, wird bald erkennen, daß es ein Vorurteil ist zu glauben: dort stehe das Grundgesetz der Heiligkeit allen menschlichen Lebens gewissermaßen als normierendes Grunddogma fest. Weil der Mensch ein Geschöpf Gottes, ja sogar ein Abbild Gottes sei, habe er eine ihn über alles erhebende Würde. Das Gegenteil scheint eher der Fall zu sein. Die Unterscheidung zwischen dem *wertvollen* Leben, das das Prädikat „menschlich" verdient, und der – auf den ersten Blick – *wertlosen* Existenz prägt die Denkweise vieler biblischer Autoren. Das Leben eines freien, starken, gesunden israelitischen Mannes galt ihnen als zentraler Wert. Diesem war alles – auch anderes menschliches Leben – radikal untergeordnet. Funktional konnte das Menschsein von Frauen und Sklaven noch gerettet werden, das der Feinde nicht mehr. „Ihr Mensch-sein" – wenn man überhaupt dieses Wort noch in den Mund nehmen soll – war „wertlos". Problemlos konnten sie der Vernichtung preisgegeben werden, ja gerade in der unbarmherzigen Vertilgung der Feinde erlebten sich ganze Generationen biblischer Glaubenszeugen als Partner Gottes.

Und die Ungeborenen...? „Wenn Männer miteinander raufen und dabei eine

[4] Die Gründe für dieses Auseinanderfallen sind vielfältig. Einerseits ist es der vielen Menschen der Gegenwart nicht mehr verständliche Inhalt der Begriffe: „Seele", „übernatürliches Leben" oder auch „Abbild Gottes". Anderseits sind es aber auch die handfesten Interessen und die unreflektierten Selbstverständlichkeiten des industrialisierten Forschungsbetriebes. Als konkretes Beispiel denke man nach über die Selbstverständlichkeiten der gentechnischen Forschung, wie sie in den Laboratorien der Welt tagein tagaus betrieben wird, und ohne die vieles in unserer gegenwärtigen Lebenspraxis gar nicht möglich wäre.

schwangere (israelitische) Frau treffen, so daß sie eine Fehlgeburt hat, *ohne daß ein weiterer Schaden entsteht*, dann soll der Täter eine Buße zahlen, die ihm der Ehemann der Frau auferlegt . . . Ist weiterer Schaden entstanden (d. h. ist der Frau, die bereits zum Besitz des Mannes gehört, etwas zugestoßen), dann mußt du geben: Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn . . ." (Ex 21,22–26) Das ist die Logik vom Schadenersatz, aber nicht jene vom Mord.

Auch die biblische Überlieferung ist von jenem Grundtenor geprägt, der die menschlichen Bedürfnisse widerspiegelt und dem alle menschlichen Kulturen – bis hin zu unserer gegenwärtigen politischen Kultur – verpflichtet zu sein scheinen. Oberflächlich beurteilt, sagt dieser Grundtenor nichts anderes aus als: Es werden jene geachtet, die sich selber schützen können, oder auch zu mir gehören. Ihnen kommt uneingeschränkt das Prädikat des „Menschseins" zu.

Sollte dieses Denken noch theologisch gerechtfertigt werden, so ist „unser Gott", der „Gott dieser Menschen", der Garant ihrer Würde, so ganz nach dem banalen, dem „gesunden Menschenverstand" entspringenden, Sprichwort: „Hilf dir selbst, so hilft dir Gott" – dein Gott, dessen Abbild du zu sein glaubst.

Dieser Grundtenor menschlicher Bedürfnisse kann allerdings noch verstärkt werden.

2. Die mythologische Logik der Vertreibung

Die antijüdische Polemik – wie sie literarisch ab dem 3. Jh. v. Chr. greifbar wird[5] – überliefert uns das vertraute Ereignis der Befreiung des geknechteten Volkes, den Exodus aus Ägypten, aus einer anderen Perspektive. Es ist geradezu ein Antiexodus-Mythos. Demnach konnte eine ansteckende Seuche im Land Ägypten nur deswegen bewältigt werden, weil die Götter die „Schuldigen" an dieser Seuche geoffenbart und einen Rettungsweg gezeigt haben. Die vielen Fremden, die im Land wohnten, aber auch die Aussätzigen und Kranken wurden vertrieben; Hunderttausende von Krüppeln und Kranken, von aussätzigen Juden sind des Landes verwiesen worden. Die Gefahr der Seuche wurde durch die Beschuldigung und Beseitigung der „Schuldigen" gebannt. Die Strategie der Lebensrettung, die in der Stigmatisierung eines Menschen oder einer Gruppe und im Ausschluß mündete, wird in dieser Tradition unverblümt als göttlicher Wille verstanden und zur Nachahmung nicht nur für die politische Vernunft empfohlen[6].

Wer – gemäß dem Antiexodus-Mythos – Mensch in Ägypten ist, wer aber als bedrohliches, ja das Menschsein selbst in Frage stellendes Element zu gelten hat, das bestimmen die Götter, indem sie die Unmenschen, die an der Krise des Landes „Schuldigen" – und dies sind immer die schwachen Außenseiter – beim Namen nennen. Der Götterwille, der die Vertreibung jener Unmenschen, der Kranken und der Fremden fordert, rettet nicht nur die Gesellschaft; er zeigt im Mythos den Weg an, wie das Menschsein garantiert werden kann: auf Kosten der – als schuldig hingestellten – schwachen Opfer.

Diese Vertreibungs- und Vernichtungslogik, die die Strategie der Lebensrettung und des Lebens darstellt, finden wir in den vielen Geschichten der Landnahme in den biblischen Büchern Deuteronomium

[5] Es sind v. a. die Autoren: Manethon aus Ägypten und Lysimachos von Alexandrien; über ihre Polemik berichtet *Josephus Flavius* in „Gegen Apion".

[6] Geradezu klassisch (und für unsere abendländische Rationalität wegweisend) ist diese Strategie im Ödipus-Mythos beschrieben.

und Josua wieder, in denen Jahwe die Züge einer Gottheit offenbart, die sich kaum von jenen der Götter aus den ägyptischen Mythen unterscheiden. Durch Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung von Schwachen – der kanaanäischen Frauen und Kinder, aber auch der Außenseiter der eigenen Gesellschaft: der Aussätzigen und der anderen Kranken, der Sünder und sonstiger, in den normativen Rahmen nicht passenden Menschen – kann sich das Volk immer wieder als „heilig" neu erleben. Der biblische Mensch ist auf unzähligen Seiten der Bibel ein Partner Gottes gerade in der Verfolgung, in der Verbannung, ja in der Vernichtung des fremden und beschädigten Lebens.

Die moralische Entrüstung darüber, die mit einer Anschuldigung dieser – von mir als mythologisch qualifizierten – Lebensstrategie den Ausweg aus der Sackgasse in Richtung der Humanität zu finden glaubte, schrieb die Geschichte der Vertreibung fort: die Geschichte der Vertreibung nicht mehr im Namen der Götter oder auch Gottes, sondern im Namen all der Dämonen, die die Götter als schuldig denunziert und vertrieben haben, mögen sie Nation, Rasse, Klasse oder auch Gesundheit[7] heißen. Die Denklogik ist nämlich alles andere als gestrig. Das war sie niemals und ist es vor allem heute nicht.

Zum einen schon deswegen, weil unser liberales, pluralistisches, auf Dialog und Achtung eines jeden Menschen bauendes (inzwischen als postmodern qualifiziertes) Zeitalter sich zunehmend entpuppt als eine Zeit der „Rache Gottes"[8] und ein Zeitalter verschiedener Fundamentalismen. Sie halten ihren Einzug nicht nur in die Köpfe der fanatischen Massen in der dritten Welt; wir, die biederen Bürger unserer demokratischen Kultur, zeugen von diesem Sieg spätestens in den Wahlkabinen.

Zum anderen ist es die grundsätzliche Logik unserer Lebensrettungsstrategien, die hier Parallelen zeigt. Beraubt man die Bilder des Mythos ihrer Konkretheit, so wird man überrascht feststellen müssen, daß die gewonnenen Kategorien nicht nur die Lebensrettungsstrategien der Antike und des Mittelalters prägen. In der Gegenwart strukturieren sie nicht nur die sich als vernünftig selbstqualifizierende Ethik eines Peter Singer, die in der Verbannung Schwerstbehinderter eine der moralisch gebotenen Normen der Humanität heute sieht. Von der Molekularbiologie eines Jacques Monod[9], in der die Gefahr der genetischen Entartung in der modernen Gesellschaft beschworen wird, gerade weil sie die erblich schwachen Individuen schützt und so die „natürliche Auslese" aufhebt, über die politischen Theorien in der Nachfolge von Thomas Hobbes[10] bis hin zu der modernen therapeutischen Kultur, die wesentlich auf einer „Re-Inszenierung des Schuldgebens"[11] – also auf der Vertreibung der „Schuldigen" – wenn auch nur auf symbolischer Ebene aufbaut, reicht hier die Palette.

Führt sich nun ein Moralist all das Potential am Leiden, all das Potential an Schuld, all das Potential an Tod, das in dieser Strategie des Lebens vom Menschen bewirkt

---

7 Gerade in diesem Kontext erlebt unsere rationale Gesellschaft im Zusammenhang mit der AIDS-Debatte eine Überraschung: die „Nichtinfizierten" können die „Infizierten" zu vertreiben suchen und diese Vertreibung als notwendige Lebensstrategie interpretieren.

8 So der Titel eines den fundamentalistischen Trend der Gegenwart beschreibenden Werkes: *G. Kepel*, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch. München 1991.

9 *J. Monod*, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München ^{3}1971.

10 Vgl. *W. Palaver*, Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards (Innsbrucker theologische Studien 33), Innsbruck 1992.

11 Vgl. Zur Bedeutung von Schuldzuschreibungen bei Krankheit, Krisen und Heilung. Heft 7 von: Wege zum Menschen 43 (1991) 383–433.

wird, vor Augen, so kann er leicht zum Urteil gelangen: wer in dieser Geschichte als Partner Gottes, oder eben als Mensch, in Erscheinung tritt, dieser Mensch ist schlimmer als das Tier. Er ist das Untier.
Und wie wird der Moralist das Treiben des Untiers unterbinden können? Wie kann er ihm das Werkzeug aus der Hand nehmen?
Vor ungefähr zehn Jahren erschien eine kleine Schrift mit dem Titel: Das Untier[12], in der das Untier selbst zum Erlöser seiner selbst postuliert wird.
Dem dauernden Morden, der dauernden Vertreibung, dem Übel, das dem Untier entspringt, kann dort wiederum nur durch die Vertreibung des „Schuldigen" ein Ende bereitet werden. Nur soll sie diesmal konsequent sein. Im kollektiven Selbstmord der Menschheit kann das Untier radikal vertrieben und das „Menschsein" rehabilitiert werden. Das Untier erscheint dann gleichzeitig als Erlöser und Befreier aller lebendigen Wesen zum ewigen Vergessen. Was Horstmann in seiner visionären Schau vollendete, ist die bis in die letzte Konsequenz durchdachte mythologische Strategie des Lebens, die in der Stigmatisierung, im Ausschluß und in der Vertreibung der „Schuldigen" mündet, eine Strategie, die sich auch immer schon als die Strategie des Todes interpretieren ließ. Und in der letzten visionären Vollendung legt sie sich selber bloß. Sie ist keineswegs ein Garant der Humanität, keineswegs ein Anwalt des Menschen. Vielmehr das exakte Gegenteil: menschenverachtende, aber doch so menschliche Strategie des Lebens. Gibt es dann aber keinen Anwalt des Menschseins?

3. Die göttliche Logik in der biblischen Tradition

Neben den Spuren mythologischer Strategien des Lebens, die die Krisen und Leidenserfahrungen durch die Vertreibung der angeblich Schuldigen zu meistern suchen, finden wir in der biblischen Tradition auch eine andere Strategie der Lebensvergewisserung. Jahwe sei nicht so wie die anderen Götter: er rettet nicht das Leben, indem er die Kranken und Außenseiter verjagt und sich so als ein Gott der Starken, jener, die sich selbst schützen können, erweist. Nein. Seine Gottheit expliziert sich gerade dadurch, daß er sich jenen zuwendet, deren Lebensrecht bedroht ist: er ist der Anwalt der Schwachen und der Opfer, er ist auch der Anwalt des „ungesühnten Blutes" und der bestehenden Schuld. Israel entdeckt diese Gottheit seines Gottes in der Leidenssituation. Natürlich war die Versuchung des Spiegelbildes da; natürlich konnten von den Opfern sofort neue Opfer gefunden und vertrieben werden, damit das Lebensrecht der Leidenden garantiert werde. All das kann angesichts der Allgegenwart der Vertreibungsmentalität nicht verwundern. Wunderbar, weil revolutionär, war und ist aber etwas anderes: Die schrittweise vor sich gehende Entdeckung, daß die Zuwendung Gottes zum Opfer, zum Stigmatisierten, zum Ausgestoßenen, zum Kranken und all jenen, deren Leben beschädigt ist, daß diese Zuwendung Gottes bis hin zur Identifizierung geht[13]; daß also nicht der die Kranken und Außenseiter vertreibende Mensch Partner Gottes ist, sondern der Vertriebene selbst. Mehr noch: daß sie, die Opfer – gerade aufgrund der erfahre-

[12] *U. Horstmann*, Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Wien 1983 (Neuherausgabe bei Suhrkamp 1985).

[13] An diesem Impuls möchte ich die „offenbarenden" Momente biblischer Bücher identifizieren. Zur Begründung dieser Entscheidung vgl. *R. Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock. Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München ²1985; *ders.*, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990.

nen göttlichen Identifizierung – die letzten Reste der Menschlichkeit ihrer Verfolger retten und so zum Garanten des Menschseins für alle werden können.

Die biblische Tradition ringt sich somit allmählich durch zur Auffassung der Würde und zum Schutz jeglichen Lebens: Gerade aufgrund der Erkenntnis, daß Gottes Solidarität den Beschädigten und den Opfern gilt, und daß diese Opfer geradezu Garanten der Menschlichkeit für alle anderen sind. Was Humanum heißt, was Menschsein heißt, soll nun an ihnen abgelesen werden.

Die abstrakte Frage „Was ist der Mensch?" wird auch in der Bibel konkret beantwortet. Wer darf als Mensch gelten? Gerade der Schwache, der Bedrohte, der Außenseiter, derjenige, der beschädigt ist. Und warum ist *er* der Mensch?

Man kann diese Frage am Beispiel des Exilspropheten Deuterojesaja verständlich machen. Er schildert eine Gestalt, die von allen verachtet, geschlagen und ausgestoßen wird – ein Unmensch – das klassische Beispiel eines Sündenbocks. Der Tod dieses Menschen provoziert aber etwas Seltsames.

Glaubten die Ägypter durch die Vertreibung und Vertilgung der Kranken und Aussätzigen die an ihrer Krise Schuldigen beseitigt zu haben, recht gehandelt, Rettung gewirkt und so ihr eigenes Menschsein bestätigt zu haben, so sind die Verfolger unseres geschlagenen „Unmenschen" nach dessen Tod verwirrt:

„Wir meinten, er sei vom Unheil getroffen, von Gott gebeugt und geschlagen . . .": im Klartext: wir meinten, was wir getan hatten, sei rechtens, weil mit dem göttlichen Willen konform, gewesen. Doch hier tritt die revolutionäre Wendung ein: „Er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden mißhandelt" (Jes 53,3f). Nicht er war schuld an seinem Geschick, sondern wir. Wir haben ihn vertrieben. Es war unsere Strategie des Lebens. Doch für ihn war es die Strategie des Todes. Dieser „Unmensch" aber, er erwies sich in seinem Geschick als ein Mensch; mehr noch: er ermöglichte uns unser Menschsein. So wurde uns sein Tod zu einer Strategie des Lebens, wie wir sie nicht erwartet hatten. Weil er seinen Rücken denen hinhielt, die ihn schlugen, weil er nicht zurückschlug, sondern auf den Gott vertraute, der ihm, dem unschuldigen Opfer, beistand, ermöglichte er uns: den Verfolgern, denjenigen also, die die Logik der Vertreibung als Bedingung unseres Menschseins internalisiert haben, die Umkehr: wir können einsehen, was wir getan haben. Das ungesühnte Blut, die Schuld, kann bewältigt werden. Indem wir zugeben, daß wir es gewesen sind, indem wir die Schuld eingestehen und nicht die „Schuldigen" vertreiben, finden wir – die Starken – zu einem Menschsein, das wir bisher nicht gekannt haben.

Nicht in der Vertreibung der Schwachen und der Verachteten, sondern in der Versammlung um diese erfahren wir, was Menschsein heißt. Mit dem Gottesknecht ist der Kulminationspunkt einer Tradition markiert, die mit jenen Propheten beginnt, die sich als erste den Opfern, den Armen und Ausgebeuteten, zugewandt haben, weil sie davon ausgegangen sind, daß Gott gerade ihr Anwalt ist. Über Jeremia, Jesaja, Hosea, Micha und Amos kann dieser Traditionsimpuls bis in die Situation des geknechteten Volkes in Ägypten zurückverfolgt und identifiziert werden: Jahwe ist jener Gott, der sich dem geschändeten Volk von Unmenschen zuwendet und diese durch seine Zuwendung zu Menschen macht.

In dieser Tradition steht schließlich das Leben Jesu Christi. Aus der Kraft eines Gottes, der sich mit dem beschädigten Leben identifiziert, wandte er sich all den Opfern, all denen, deren Leben bedroht war, zu und gab ihnen die Würde des Menschen zurück. Indem er selber zum

Opfer, vertrieben und vernichtet wurde, konnte er – wie der Gottesknecht bei Deuterojesaja – auch den anderen, jenen, die im anderen Lager waren, den Tätern, ihre Würde und ihr Menschsein schenken[14].
Wenn das letzte Dokument des 2. Vatikanischen Konzils in Jesus Christus den vollkommenen Menschen sieht, so tut es das gerade wegen seiner Verbindung zu allen Menschen. Christus ist der „homo perfectus", weil er sich mit einem jeden verbunden hat[15]: mit dem Opfer und auch mit dem Verfolger. Auf diese Weise vermag er dem Untier in einem jeden von uns das menschliche Gesicht zu geben.

Der der göttlichen Logik der biblischen Schriften entspringende Impuls der Rettung des Menschlichen mag schwach und enttäuschend erscheinen. Die durch biblische Tradition in die Menschheitsgeschichte gebrachte Perspektive des Schwachen in all seinen Formen: des Außenseiters, des Kranken, des Fremden, des Ausgestoßenen, und die – und dies ist das entscheidende – Koppelung der Humanität an dieses Schwache als ihr Kriterium ist das unverzichtbare Korrektiv für die tagein tagaus mit der selbstverständlichen Banalität funktionierende Logik des Untiers und nicht bloß Relikt eines vergangenen – klerikalen – Zeitalters. Es ist ein Korrektiv, weil es uns immer wieder hilft, die Logik des Untiers als das zu entlarven, was sie ist: menschliche, aber doch menschenverachtende, moralisierende Schuldzuschreibungs- und Vertreibungsstrategie. Die biblische Perspektive verhindert die Logik des Untiers nicht. Indem sie uns aber *schuldfähig* macht – „weil uns Vergebung zuteil wurde, *können* wir die Schuld eingestehen" –, ermöglicht sie uns die Bewahrung unserer menschlichen Würde. Gerade dann, wenn es Entscheidungen zu treffen gilt, die Schuld mit sich bringen können!

---

14 Vgl. dazu: *J. Niewiadomski*, Hoffnung im Gericht. Soteriologische Impulse für eine dogmatische Eschatologie, in: ZKTh 114 (1992) 113–126.
15 Gaudium et spes 22.

Franz Breid
(Hrsg. im Auftrag des Linzer Priesterkreises)

Die Letzten Dinge

Kapazitäten ihres Faches referierten zu diesem Thema:
Univ.-Prof. Dr. Habil. Antoni J. Nowak, OFM – Weihbischof Dr. P. Christoph Schönborn, O. P. – Univ.-Prof. Dr. Joseph Schumacher – Univ.-Prof. Dr. Leo Scheffczyk – Prof. Dr. Johannes Stöhr – Prof. Dr. P. Richard Schenk, OP – Erzbischof Dr. Marian Jaworski – Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus

272 Seiten, Format: 11,5 × 19,5 cm, broschiert öS 138,–

W. ENNSTHALER VERLAG, A-4402 Steyr, Stadtplatz 26

HELMUTH PREE

Priester ohne Amt

Noch immer scheiden zahlreiche Priester aus ihrem Amt; nur einem Teil von ihnen wird die Dispens vom Zölibat und damit die Möglichkeit zum Abschluß einer kirchlich gültigen Ehe gewährt. Aufgrund dieser Situation ist die Kenntnis der derzeitigen Rechtslage wichtig, die der Autor, Professor für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fakultät Passau, hier übersichtlich zusammenstellt, an die er aber auch kritische Anfragen richtet. (Redaktion)

1. Einleitung

Die Entbindung von der Zölibatspflicht und der Verlust des Klerikerstandes sind im CIC/1983 zwei Regelungsbereichen zuzuordnen: Zum einen dem *Zölibatsgesetz* (c. 277) in Verbindung mit mehreren, diese Vorschrift sanktionierenden Bestimmungen, insbesondere dem Ehehindernis gemäß c. 1087 und dessen Dispensvorbehalt zugunsten des Apostolischen Stuhles (cc. 1078 § 2,1°; 1079 §§ 1,2; 1080 §§ 1,2); dem Weihehindernis (cc. 1037; 1041,3°; 1042; vgl. c. 1047 §§ 2,3); der Herausnahme der Zölibatspflicht aus der Dispensvollmacht des Diözesanbischofs, und zwar auch in Todesgefahr (c. 87 § 2 in Verbindung mit c. 291); dem ipso iure eintretenden Amtsverlust des Klerikers, der eine (zivile) Ehe eingeht (c. 194 § 1,3°) sowie strafrechtlichen Bestimmungen (insbes. c. 1394f).

Zum zweiten den Vorschriften betreffend den *Verlust des Klerikerstandes („amissio status clericalis")* gemäß cc. 290–293. Die drei in c. 290 genannten Möglichkeiten des Verlustes des Klerikerstandes lassen selbst erkennen, daß noch weitere, jede dieser Möglichkeiten näher bestimmende Normen herangezogen werden müssen:

- So namentlich bei c. 290,1° das Weihenichtigkeitsverfahren gemäß cc. 1708–1712[1];
- bei der Strafe der dimissio gemäß c. 290,2° die cc. 194 § 1,1°; 291f; 1317; 1336 § 1,5° und § 2; vgl. c. 1342 § 2;
- bei der Laisierung durch Reskript des Apostolischen Stuhles gemäß c. 290,3° die cc. 291f und Normen aus 1980 einschließlich des Schreibens der Glaubenskongregation (SC Fid[2]).

Mit diesen Normen sind die Bestimmungen aus 1971[3] außer Kraft getreten. Hinsichtlich der dem einzelnen Laisierten konkret auferlegten rechtlichen Beschränkungen – diese waren in den Normen aus 1971 detailliert geregelt – ist die Frage der Weitergeltung deshalb von untergeordne-

1 *A. Gonzalez Martin*, La nulidad en la sagrada Ordenacion, IC 23 (1983) 579–597; *G. Fahrnberger*, Nichtigerklärung der Weihe, in: HdbKR (1983) 728f; *H. Heimerl*, Der Zölibat. Recht und Gerechtigkeit, Wien–New York 1985, 52-54.
Irregularitäten und einfache Weihehindernisse sind keine Weihenichtigkeitsgründe (cc. 1041, 1042, 1044).

2 Normae procedurales de dispensatione a sacerdotali caelibatu (SC Fid), AAS 72 (1980) 1136 f. Das an alle Ortsordinarien und Generaloberen der klerikalen Orden gerichtete Schreiben trägt den Titel „De modo procedendi in examine et resolutione petitionum quae dispensationem a caelibatu respiciunt" (AAS 72 (1080) 1132–1135). Dieses Schreiben vom 14. 10. 1980 ist kein Gesetz, sondern eine Mitteilung des Apostolischen Stuhles über die von ihm gepflegte und beabsichtigte Zölibatsdispenspraxis.

3 Normae ad apparandas in Curiis dioecesanis et religiosis causas reductionis ad statum laicalem cum dispensatione ab obligationibus cum sacra Ordinatione connexis, AAS 63 (1971) 303–308 und 309–312 sowie die Declaratio quoad interpretationem quarundam dispositionum, quae Normis, die XIII Ianuarii 1971 editis, statutae sunt, AAS 64 (1972) 641–643.

ter Bedeutung, da für ihn all jene Einschränkungen gelten, die im Laisierungsreskript des Apostolischen Stuhles verfügt sind, und zwar unabhängig davon, ob sie in einem kirchlichen Gesetz vorgesehen sind oder nicht. Über den nichtlaisierten „Priester ohne Amt" schweigt der Codex völlig – sieht man von den Strafbestimmungen der cc. 1394f ab.

Von den drei Möglichkeiten des Verlustes des Klerikerstandes ist in der Praxis der Weg der Laisierung durch Reskript des Apostolischen Stuhles weitaus der bedeutsamste.

Die Zuständigkeit beim Apostolischen Stuhl für das Laisierungsverfahren wurde im Zuge der Neuordnung der Kurie durch die Apostolische Konstitution „Pastor Bonus" (1988) der Sakramentenkongregation zugewiesen, bei der eine spezielle Kommission zur Behandlung dieser Fragen errichtet wurde.[4]

2. Das Laisierungsverfahren

a) Allgemeines

Gemäß c. 290,3° verliert ein Kleriker den klerikalen Stand durch Reskript des Apostolischen Stuhles. Diakonen[5] wird dieses Reskript nur aus schwerwiegenden Gründen (ob graves tantum causas), Priestern aus sehr schwerwiegenden Gründen (ob gravissimas causas) gewährt.

Das Laisierungsverfahren und insbesondere die Befreiung von der Zölibatspflicht ist grundlegend und entscheidend durch den Dispenscharakter der (stattgebenden) Entscheidung geprägt. Die Dispens ist ein rechtlicher Gnadenerweis („gratia", vgl. cc. 59, 76, 85), auf den niemand ein subjektives Recht (d. h. einen durchsetzbaren Anspruch) besitzt. Gleichwohl kann im Einzelfall ein moralischer Anspruch seitens des Dispenswerbers auf den Erhalt der Dispens bzw. eine moralische Pflicht seitens der kirchlichen Autorität zur Gewährung der Dispens bestehen. Das ist besonders dann der Fall, wenn im Gewissen die Zölibatsverpflichtung moralisch zu bestehen aufgehört hat. Das ist zweifellos außer in den im Schreiben der Glaubenskongregation von 1980 erwähnten Fällen auch immer dann anzunehmen, wenn die Erfüllung des Zölibatsgesetzes moralisch unmöglich ist. Das geistliche Wohl (salus animarum) des Dispenswerbers (gegebenenfalls auch seiner Partnerin) kann unter Umständen die Erteilung der Dispens dringend erfordern. Zwischen moralischer und rechtlicher Beurteilung des Falles ist sorgfältig zu unterscheiden.

Die Erteilung der Dispens ist ein Rechtsakt und hat als solcher neben den subjektiven Rechten und sonstigen schützenswerten Interessen des Einzelnen auch die berechtigten Interessen der kirchlichen Öffentlichkeit im Blickpunkt. Der Sinn der Dispenserteilung würde daher von vornherein verfehlt, würde das der Gewährung oder Verweigerung vorausliegende Ermessen der kirchlichen Autorität nicht strikt an die genannten Gesichtspunkte gebunden, sondern als ein je nach kirchenpolitischen Optionen des Entschei-

---

4 Schreiben des Kardinalstaatssekretärs vom 8. 2. 1989 an den Präfekten der Sakramentenkongregation, abgedruckt in: *V. Ferrara,* Normae substantivae ac procedurales nunc vigentes in pertractandis causis de dispensatione a coelibatu sacerdotali, Apollinaris 62 (1989) 513–540 (513).

5 Die Laisierungsanträge von Diakonen werden in der Praxis problemlos und rasch abgewickelt. Der Papst hat am 13. 4. 1989 den Präfekten der Sakramentenkongregation mit der Erteilung des Laisierungsreskripts und der Gewährung der Zölibatsdispens für Diakone bevollmächtigt (abgedruckt in: Notitiae 25 (1989) 486). Sowohl die unverheirateten ständigen als auch die nichtständigen Diakone erhalten die Dispens von der Zölibatsverpflichtung immer nur zusammen mit der Laisierung. Wird die Ehe eines ständigen Diakons kirchlich aufgelöst oder für nichtig erklärt, so ist er zum zölibatären Leben verpflichtet; für eine weitere Eheschließung bedarf er der Dispens vom Hindernis der Weihe gemäß c. 1087, welche grundsätzlich nur mit der Laisierung gewährt wird.

dungsträgers zu handhabendes bindungsfreies Ermessen verstanden. Eine solche Auffassung würde eher absolutistischem Rechtsdenken als der Verpflichtung auf die salus animarum entsprechen.

b) Das Verfahren in formeller Hinsicht

Der Charakter des Verfahrens ist als „quasi-iudicialis" zu bezeichnen. Es ist die Vorlage mehrerer Dokumente und Stellungnahmen und einer eigenständig unterschriebenen Bittschrift („petitio") verlangt; der Bittsteller muß bei der Befragung den Eid leisten; ein Notar ist wie beim Gerichtsverfahren beizuziehen. Nach Abschluß der Erhebung (instructio) sind die Akten mit einer Würdigung der Beweise und einer Stellungnahme des Ordinarius in dreifacher Ausfertigung an die zuständige Kongregation zu senden. Diese prüft die Sache und entscheidet, ob das Bittgesuch dem Papst zur Dispenserteilung zu empfehlen ist, ob die Beweiserhebung ergänzt werden muß oder aber das Gesuch als unbegründet abgelehnt wird. Während die Normen von 1971 eine kurzfristige Erledigung der Anträge vorsahen, fehlt nunmehr eine entsprechende Norm, was in sehr vielen Fällen zu äußersten Härten führt, da den Dispenswerbern, die sich vor der moralischen Unmöglichkeit einer Rückkehr in den Klerikerstand sehen, eine Ordnung ihrer Lebensverhältnisse in der Kirche verweigert oder häufig allzulange hinausgezögert wird.

Lehnt der zuständige Ordinarius die Behandlung des Dispensansuchens ab, so kann der Bittsteller gemäß c. 1734 gegen diese Entscheidung innerhalb von zehn Tagen die Rücknahme derselben, also die neuerliche Behandlung des Gesuches, beim zuständigen Ordinarius beantragen. Lehnt der Ordinarius auch diesen Antrag ab oder beantwortet er ihn innerhalb von dreißig Tagen nicht, kann der hierarchische Rekurs an die Sakramentenkongregation innerhalb von fünfzehn Tagen eingelegt werden (c. 1737).

Erledigt der Ordinarius die Dispensbitte innerhalb von drei Monaten nicht, so ist dieselbe Rechtsmittelmöglichkeit gegeben wie im Falle einer Ablehnung (vgl. c. 57 in Verbindung mit Art. 4 der Verfahrensnormen aus 1980, welche dem Ordinarius eine Entscheidungspflicht auferlegen).

Lehnt die Sakramentenkongregation das vom Ordinarius behandelte Ansuchen ab, kann der Bittsteller binnen zehn Tagen von dieser Kongregation das „beneficium novae audientiae" erbitten, vorausgesetzt, daß er neue und gewichtige Argumente vorzubringen hat. Ein Rekurs an die zweite Sektion der Signatura Apostolica ist möglich, jedoch in diesem Fall nur von theoretischer Bedeutung. Denn Voraussetzung wäre, daß durch die Ablehnung des Antrages eine Gesetzesverletzung behauptet werden könnte. Dies ist im Falle der verweigerten Zölibatsdispens kaum erfolgsversprechend, weil durch den Dispenscharakter der Entscheidung ein subjektives Recht auf eine bestimmte Entscheidung nicht zuerkannt wird – weshalb theoretisch niemals eine Gesetzesverletzung vorliegen kann. Allerdings müßte dem Antragsteller aus seinem Grundrecht auf Rechtsschutz (c. 221 § 1) wenigstens das Recht auf fehlerfreie Ermessensübung zugestanden werden.

Gegen die Nichterledigung des Dispensantrages durch die Sakramentenkongregation gibt es kein Rechtsmittel, denn c. 57 bezieht sich nur auf Dekrete, nicht auf Dispensreskripte. Nicht zuletzt dieses Beispiel zeigt die Mangelhaftigkeit des Rechtsschutzes gegenüber der kirchlichen Verwaltung.

c) Inhaltliche Voraussetzungen der Dispensgewährung

Das Schreiben der Glaubenskongregation aus dem Jahr 1980 teilt mit, daß seitens des Apostolischen Stuhles nur folgende Fälle

für eine Zölibatsdispens in Betracht gezogen werden:

„praeter casus sacerdotum qui, sacerdotali vita iamdiu relicta, rerum statum a quo recedere nequeunt, sanare exoptant, Sacra Congregatio . . . considerandum suscipiet illorum casum, qui ordinationem sacerdotalem recipere non debuerant, quia scilicet vel debitus libertatis vel responsabilitatis respectus defuit, vel competentes Superiores opportuno tempore non valuerunt modo prudenti ac satis idoneo iudicare, num candidatus reapse aptus esset ad vitam perpetuo ducendam in caelibatu Deo dedicato" (Nr. 5).

Das Schreiben ordnet ferner an, daß eine leichtfertige Vorgangsweise zu vermeiden ist, die die Bedeutung des Priesteramtes, den heiligen Charakter der Weihe und das Gewicht der übernommenen Verpflichtungen geringschätzt und so in hohem Maße Schaden stiftet und gewiß traurige Verwunderung und Ärgernis bei sehr vielen Gläubigen hervorzurufen geeignet wäre. Daher müsse der Dispensgrund erwiesen werden („ope argumentorum numero et soliditate praestantium"). Im Interesse einer derart ernsthaften Behandlung und um das Wohl der Gläubigen sicherzustellen, dürfen keine Zölibatsdispens-Bitten entgegengenommen werden, die nicht im Geiste der Demut vorgebracht werden (Nr. 5).

Damit kommen für den Hl. Stuhl nur mehr folgende vier Fallgruppen für eine Zölibatsdispens in Betracht:

(1) Der Bittsteller hat das priesterliche Leben schon seit langer Zeit aufgegeben und lebt nun in irreversiblen Verhältnissen und möchte diese kirchlich ordnen.

(2) Der Bittsteller hätte nicht geweiht werden dürfen mangels „debitus respectus libertatis" (äußere Freiheitsbeschränkungen, z. B. moralischer Druck seitens nahestehender Personen zugunsten der Wahl des Klerikerstandes).

(3) Der Bittsteller hätte nicht geweiht werden dürfen mangels „debitus respectus responsabilitatis" (positiv verlangt ist ein der Bedeutung des Priestertums entsprechender Grad eigener Verantwortlichkeit); z. B. psychische Defekte, gestörtes Urteilsvermögen, falsche Selbsteinschätzung, irrige Vorstellungen über das priesterliche Leben.

(4) Es lag ein schwerer Beurteilungsfehler bei dem für die Weihezulassung zuständigen Oberen vor hinsichtlich der Eignung des Bittstellers zur Übernahme eines zölibatären Lebens für immer; diese Eignung (idoneitas)[6] setzt die Freiheit und Verantwortlichkeit voraus, erschöpft sich aber nicht in diesen Elementen.

3. Die Rechtsstellung des Laisierten

Der Verlust des Klerikerstandes kraft Reskripts des Apostolischen Stuhles gemäß c. 290,3° beinhaltet nicht die Dispens von der Zölibatsverpflichtung, welche vielmehr eigens gewährt werden muß und einzig und allein vom Papst gewährt wird (c. 291)[7]. Obwohl der Verlust des Klerikerstandes nicht automatisch die Befreiung von der Zölibatspflicht miteinschließt, wird umgekehrt die Zölibatsdispens notwendigerweise mit der Laisierung verbunden. Gemäß c. 292 gehen mit der Laisierung die dem klerikalen Stand eigenen Rechte und Pflichten (vgl. cc. 265–272 und 273–289) – unbeschadet c. 291 betreffend die Zölibatspflicht – verloren. Dem Laisierten ist es verboten, die Weihegewalt auszuüben, ausgenommen die Absolution eines Pönitenten in Todesgefahr gemäß c. 976 in Verbindung mit c. 986 § 2.[8] Eo ipso erlöschen mit der Laisierung alle Ämter (officia), Aufgaben bzw. Funktionen (munera) und jedwede delegierte Vollmacht (potestas delegata).

---

6 Hinsichtlich der idoneitas vgl. *E. Colagiovanni*, De dispensatione a caelibatu sacerdotali iuxta novas normas, MonEccl 106 (1981) 209–238 (210–230).

7 Hinsichtlich des Verfahrens bei Diakonen siehe jedoch Anm. 4.

8 Unter „Todesgefahr" (mortis periculum) versteht das kanonische Recht eine solche Gefahrenssituation, derzufolge *ernsthaft* mit dem bevorstehenden Ableben einer *bestimmten* Person gerechnet werden muß, wie etwa im Falle einer akuten lebensgefährlichen Erkrankung, eines bevorstehenden Fronteinsatzes, einer bevorstehenden lebensgefährlichen Operation, Vgl. S. *Sipos-L. Galos*, Enchiridion Iuris Canonici, Romae 1954, 438.

Ein Problem besonderer Art bildet der Unterhaltsanspruch[9] gemäß c. 281, der sich im neuen Recht nicht mehr an den Weihetitel, sondern an das Inkardinationsverhältnis knüpft (vgl. c. 269), und der gemäß c. 281 von der Tätigkeit im kirchlichen Dienst abhängig gemacht wird.

Der Unterhaltsanspruch erlischt für den Kleriker mit dem Ausscheiden aus dem klerikalen Stand gemäß c. 292, also jedenfalls mit der Laisierung; ferner bei einer von Rechts wegen vollzogenen Enthebung vom Amt, durch welches seine Existenz gesichert war (c. 195); nicht erlischt der Unterhaltsanspruch durch Kirchenstrafen; Ausnahmen sind die Entlassung aus dem Klerikerstand (c. 1350 § 1) und die (ungültige) Klerikerehe (cc. 195, 1394 § 1).

Gibt der Priester von sich aus den kirchlichen Dienst auf, ohne zu heiraten oder die Dispens zu erhalten, so erlischt der Anspruch auf Unterhalt, da die Voraussetzung der Ableistung des kirchlichen Dienstes weggefallen ist.

Wurde der Priester infolge der Dispensbitte vorsorglich von der Weiheausübung suspendiert (die römische Praxis verlangt u. a. die Vorlage des Suspensionsdekretes, wobei jedes Ärgernis zu vermeiden ist sowie der gute Ruf des Priesters und das Wohl der Gemeinde zu wahren sind), obwohl er zur Weiterführung seines Dienstes bereit ist, bleibt der Unterhaltsanspruch erhalten.

Der Ordinarius soll bei einem aus dem Klerikerstand strafweise Entlassenen, der wegen dieser Strafe wirklich in Not geraten ist, dafür sorgen, auf möglichst gute Weise Vorkehrungen zu treffen (c. 1350 § 2). Dies ist eine bloße Liebespflicht, d. h. der Entlassene hat keinen Rechtsanspruch.

Das Verbot, die Weihegewalt auszuüben, ist darin begründet, daß der Klerikerstand durch die Weihe erlangt wird.

Selbstverständlich geht die Weihegewalt an sich nicht verloren (vgl. cc. 976, 986 § 2). Von c. 976 abgesehen ist der Vollzug liturgischer Funktionen und die Spendung von Sakramenten verboten. Dagegen kann sich niemand auf c. 1335 berufen, demzufolge das genannte Verbot (außer bei Todesgefahr) auch dann ausgesetzt wird, wenn ein Gläubiger um die Spendung eines Sakramentes oder eines Sakramentale oder um einen Akt der Leitungsgewalt nachsucht. Denn diese Bestimmung betrifft nur den noch im Amt befindlichen Priester, nicht denjenigen, der des Amtes aus irgendeinem Grund verlustig gegangen ist. Mit dem Verlust der Weihegewalt ist das Verbot der sie voraussetzenden liturgischen Funktionen verbunden. Darunter fallen auch die Homilie (c. 767 § 1) sowie pastorale Leitungsämter. Darüber hinaus pflegen im Laisierungsreskript auch solche liturgischen Funktionen (nicht: die Teilnahme an der Eucharistiefeier) untersagt zu werden, die zwar grundsätzlich Laien zugänglich sind, aber einer speziellen Beauftragung bedürfen, wie z. B. die Bestellung zum außerordentlichen Kommunionspender.

Schwierigkeiten bereitet die Auslegung der Bestimmung, derzufolge dem Laisierten eo ipso alle officia, munera und jede delegierte Vollmacht entzogen sind (c. 292, letzter Satz). Jedenfalls gehen durch die Laisierung alle Kirchenämter verloren, nicht etwa nur jene, zu deren Ausübung die Weihegewalt oder kirchliche Leitungsvollmacht erforderlich ist (vgl. c. 274 § 1). Der Kleriker verliert also mit der Laisierung auch solche Kirchenämter, die einem Laien zugänglich sind, wie z. B. das Amt des Diözesanökonomen, des Notars, des Ehebandverteidigers.

Der Verlust jedweder delegierten Vollmacht tritt von rechtswegen gemäß c. 292

9 Hiezu *H. Heimerl*, Zölibat (Anm. 1) 83–86.

ein, obwohl c. 142 § 1 beim Erlöschen der delegierten Gewalt keine diesbezügliche Aussage trifft. Da c. 292 nicht unter verschiedenen Arten der delegierten Vollmacht unterscheidet (z. B. zwischen solchen, die eine Weihe voraussetzen und solchen, die auch Laien verliehen werden können), verfügt das Gesetz hier den Verlust aller delegierten Vollmachten („qualibet").

Allerdings können Laisierte – unbeschadet des zunächst eintretenden Verlustes aller munera – zu solchen auch Laien offenstehenden Ämtern[10] herangezogen werden, welche nicht unter die im Laisierungsreskript genannten Beschränkungen fallen. Gemäß c. 293 kann ein Kleriker, der den klerikalen Stand verloren hat, nur durch Reskript des Apostolischen Stuhles wiederum unter die Kleriker aufgenommen werden.

4. Die Rechtsstellung des nichtlaisierten „Priesters ohne Amt"

Wer das Bittgesuch um Befreiung von der Zölibatsverpflichtung eingebracht hat, wird wohl in der Regel suspendiert werden. Kirchenrechtliche Probleme entstehen für den, der sein priesterliches Amt aufgegeben hat und eine (ungültige) Ehe oder eine eheähnliche Verbindung eingegangen ist, ohne die Zölibatsdispens erhalten zu haben. Im folgenden ist nur von diesen Fällen die Rede.

Die Eheschließung von Geweihten ist gemäß c. 1087 ungültig. Das Hindernis aus der Priesterweihe bleibt selbst in Todesgefahr reserviert (cc. 1078 § 2,1°; 1079 §§ 1,2; 1080 §§ 1,2).

Auch diesbezüglich ist der neue Codex strenger als das Schema CIC/1980 es war. Der Zölibat ist auch von der erweiterten Dispensvollmacht des Ordinarius in dringenden Fällen gemäß c. 87 § 2 ausgenommen.

a) Der zivil verehelichte Kleriker gemäß c. 1394 § 1

Wer als Kleriker eine Ehe im Bewußtsein ihrer Ungültigkeit geschlossen hat (matrimonium attentatum), ist für den Empfang weiterer Weihen und für die Ausübung der empfangenen Weihen irregulär (cc. 1040; 1041,3°; 1044 § 1,3°). Gemäß c. 1394 § 1 zieht sich ein Kleriker – unbeschadet der Vorschrift des c. 194 § 1,3° – mit versuchter Eheschließung die Tatstrafe der Suspension zu.

Was die Sanktionen selbst betrifft, ist zunächst der Verweis des c. 1394 § 1 auf c. 194 § 1,3° zu beachten: „Eines Kirchenamtes wird von Rechts wegen enthoben, . . . ein Kleriker, der eine, wenn auch nur zivile, Eheschließung versucht hat" („ipso iure ab officio ecclesiastico amovetur: . . . 3° clericus qui matrimonium etiam civile tantum attentaverit").

Unabhängig davon tritt jedoch mit der Eheschließung von Gesetzes wegen die Tatstrafe der Suspension (cc. 1333–1335) ein; dies auch dann, wenn der Kleriker nach seiner Gewissensüberzeugung recht handelt. Denn falls die äußere Rechtsverletzung gesetzt wurde, wird die Zurechenbarkeit („imputabilitas") vermutet, wenn nicht anderes offenkundig ist (c. 1321 § 3). Die Gutgläubigkeit wäre aber im Falle der Erklärung oder Verhängung einer Strafe zu beachten, da diese die vorsätzliche („deliberate") Rechtsverletzung gemäß c. 1321 § 2 voraussetzen. Die Tatstrafe der Suspension bringt in diesem Fall aufgrund c. 1334 § 2 das Verbot aller in c. 1333 § 1 genannten Funktionen mit sich: der Ausübung aller Akte der Weihegewalt, aller Akte der Leitungsgewalt, der Ausübung aller mit dem Amt verbundenen Rechte bzw. Aufgaben. Die Suspension verungültigt oder verbietet den Empfang der Sakramente nicht.

10 Vgl. *H. Pree*, Priestermangel – Abhilfe durch das neue Kirchenrecht? ThPQ 132 (1984) 372–378; *M. Kaiser*, Laie und Laienrecht im CIC/1983, Theologie und Glaube 78 (1988) 366–396 (376–383).

C. 1394 § 1 sanktioniert außer der versuchten Eheschließung noch eigens das ärgerniserregende[11] hartnäckige Verharren in der ungültigen Ehe trotz Verwarnung mit einer fakultativen Urteilsstrafe: Der Täter kann schrittweise mit dem Entzug von Rechten und auch mit der Entlassung aus dem Klerikerstand bestraft werden. Die Mahnung mit dem Ziel der Besserung des Klerikers kann hier nur darauf zielen, das Getane zu bereuen, und das Versprechen zu erreichen, die Schäden wiedergutzumachen und das Ärgernis nach Möglichkeit zu beheben. Das verlangt, die versuchte Ehe aufzugeben, also die Zivilehe scheiden zu lassen. Dies kann auf eine moralische Unmöglichkeit stoßen, etwa bei Vorliegen einer Familie mit Kindern. Die Nichtverhängung einer Kirchenstrafe kann man aber in vielen dieser Fälle mit Verweis auf c. 1323,4° (Strafausschließungsgrund wegen einer begründeten Notlage) rechtfertigen. Der schrittweise Entzug von Rechten kann bestehen im „Entzug einer Vollmacht, eines Amtes, einer Aufgabe, eines Rechtes, eines Privilegs, einer Befugnis, eines Gunsterweises, eines Titels, einer Auszeichnung, auch wenn sie nur ehrenhalber verliehen wurde" („privatio potestatis, officii, muneris, iuris, privilegii, facultatis, gratiae, tituli, insignis, etiam mere honorifici"; c. 1336 § 1,2°). Da aber die Tatstrafe der Suspension ohnedies bereits vorliegt und daher die Vollmachten aus der Weihe und Leitungsgewalt insgesamt bereits entzogen sind, bleiben hier nur mehr wenige entziehbare Rechte. Niemals kann ein akademischer Grad aberkannt werden (1338 § 2). Der Kernbestand der Grundrechte darf nicht angetastet werden; der Unterhaltsanspruch des Klerikers bleibt trotz Suspension aufrecht (vgl. c. 1350 § 1). Die gravierendste Strafe (dimissio) könnte nur nach Verhängung anderer Strafen verfügt werden („gradatim").

Wird der Eintritt der Tatstrafe der Suspension zusätzlich erklärt[12] (vgl. c. 1720), dann ist nach der Mitteilung dieses Dekrets (c. 54) sowohl die Setzung von Akten der Weihegewalt als auch der Leitungsgewalt sowie die Ausübung aller mit dem Amt verbundenen Rechte und Aufgaben verboten (c. 1334 § 2), außer bei Todesgefahr. Zusammen mit der Erklärung der eingetretenen Suspension wird wohl immer auch der Amtsverlust festgestellt (c. 194 § 2), der dann auch urgiert werden kann. Daher entfällt jede Möglichkeit der Anwendung von c. 1335, sodaß dann jedwede Seelsorgetätigkeit unterbunden ist.

Der Ordinarius kann dem Kleriker auch einen Urlaub von seinem Dienst gewähren, ja ihn außerhalb der Diözese Auf-

11 „Ärgernis" („scandalum") bedeutet im (moral-)theologischen Sinn Anlaß, Anreiz und Anleitung zur Sünde. Das Kirchenrecht verwendet den Begriff des Ärgernisses hauptsächlich in diesem theologischen Sinn: Vgl. *R. Köstler*, Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici, München 1927, 321; *G. Ermecke*, Art. „Ärgernis. II. Moraltheologisch", LThK2 I Sp. 838 f.

12 Vor jeder Verhängung oder Erklärung von Kirchenstrafen ist jedoch zu beachten: Gemäß c. 1341 hat der Ordinarius dafür zu sorgen, daß der Gerichts- oder der Verwaltungsweg zur Verhängung oder Feststellung von Strafen nur dann beschritten wird, wenn er erkannt hat, daß weder durch mitbrüderliche Ermahnung noch durch Verweis noch durch andere Wege des pastoralen Bemühens ein Ärgernis hinreichend behoben, die Gerechtigkeit wiederhergestellt und der Täter gebessert werden kann. Diese Grundregel hinsichtlich der Strafverhängung gilt auch im Hinblick auf Zölibatsdelikte und Strafandrohungen daraus. Die einzelnen Maßnahmen sind vom Gesetz nicht näher umschrieben, sondern dem Ermessen des Ordinarius überlassen. Dieser hat dabei gewiß die auf dem Spiele stehenden Werte zu berücksichtigen: Das Gewissen des Klerikers und gegebenenfalls das seiner Partnerin, die Situation der Gemeinde. Gem. c. 1347 § 1 kann eine Beugestrafe (wie die Suspension) nicht gültig verhängt werden, wenn nicht vorher der Täter mindestens einmal verwarnt worden ist, seine Widersetzlichkeit aufzugeben, und ihm eine entsprechende Zeitspanne zum Sinneswandel gewährt wurde (§ 1). Die Widersetzlichkeit gilt gemäß § 2 dann als aufgegeben, wenn der Täter die Straftat wirklich bereut hat und eine angemessene Wiedergutmachung der Schäden und eine Behebung des Ärgernisses geleistet oder zumindest ernsthaft versprochen hat.

enthalt nehmen lassen (c. 283). Dadurch kann er ihm die Überwindung der Krise (z. B. durch Trennung von einer Partnerin) ermöglichen. Ein striktes Aufenthaltsverbot oder -gebot ist aber eine Kirchenstrafe und daher nur nach Eröffnung eines Strafverfahrens (c. 1722) bzw. als Strafe (c. 1336 § 1,1°) möglich.

In Betracht kommen kann auch eine *Versetzung* auf ein anderes Amt (c. 190 f) oder die *Amtsenthebung* (cc. 192–195) durch Dekret. Ein Versetzungsgrund gemäß c. 190 § 2 kann durchaus vorliegen. Ist der Betroffene Pfarrer, so ist für die Versetzung das Verfahren gemäß cc. 1748–1752, für die Enthebung jenes gemäß cc. 1740–1747 anzuwenden.[13]

Ist der betroffene Kleriker Religiose, ist seine Rechtsstellung insbesondere durch die Gehorsamspflicht aus den Gelübden, durch die freie Abberufbarkeit im Sinne von c. 682 § 2 und durch die Möglichkeit der Exklaustration gemäß c. 686 bestimmt.[14]

b) Klerikerkonkubinat und andere Sexualvergehen

C. 1395 § 1 enthält zwei Tatbilder: Den clericus concubinarius und den Kleriker, der in einer anderen äußeren Sünde gegen das sechste Gebot ärgerniserregend verharrt. Die beiden Delikte sind mit der Urteilsstrafe der Suspension zu ahnden (obligatorische Strafdrohung). Dieser können stufenweise andere Strafen – bis zur Entlassung aus dem Klerikerstand – hinzugefügt werden, vorausgesetzt, daß der Täter trotz Verwarnung die Straftat fortsetzt.

Das „Konkubinat" grenzt sich zunächst ab von der Geschlechtsgemeinschaft, die gemäß c. 1394 § 1 von einer Eheschließung begleitet ist.[15] Es ist durch eine gewisse Dauerhaftigkeit der Geschlechtsbeziehung zwischen denselben Partnern gekennzeichnet, wobei jedoch ein ständiges Zusammenwohnen nicht verlangt ist; entscheidend kommt es an auf „ein mit gewisser Regelmäßigkeit erfolgendes Zusammenkommen zum Zwecke des Geschlechtsverkehrs"[16].

Vorübergehende sexuelle Gemeinschaften fallen nicht unter diesen Begriff. Ab wann von der erforderlichen Dauerhaftigkeit der Geschlechtsbeziehung gesprochen werden kann, kann nur im Einzelfall anhand der Intensität der Beziehung beurteilt werden. Gelegentliche Besuche einer bestimmten Frau können gewiß nicht als

---

13 Vgl. *A. Ranaudo*, Il ricorso gerarchico e la rimozione e trasferimento dei parroci nel nuovo Codice, in: *Z. Grocholewski-C. Orti* (Hg.), Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani, Città del Vaticano 1984, 503–548; *H. Paarhammer*, Neuordnung des Verfahrens zur Absetzung und Versetzung von Pfarrern im CIC, AkKR 154 (1985) 452–489.

14 Handelt es sich um einen Religiosen mit ewigen Gelübden, der nicht Kleriker ist, so zieht er sich die Tatstrafe des Interdikts zu, wenn er versucht, eine Ehe, wenngleich nur in ziviler Form zu schließen – unbeschadet c. 694 (c. 1394 § 2). Den Interdizierten treffen gemäß c. 1332, solange das Interdikt nicht verhängt oder festgestellt ist, folgende Verbote: Es ist ihm jedweder Dienst (participatio ministerialis) bei der Feier der Eucharistie oder bei irgendwelchen anderen gottesdienstlichen Feiern untersagt sowie Spendung und Empfang von Sakramenten und Sakramentalien. Gemäß c. 694 § 1,2° scheidet der Religiose mit erfolgter Zivileheschließung automatisch aus dem Orden aus, wobei „ipso facto cessant vota necnon iura et obligationes ex professione promanantia" (c. 701). Das matrimonium attentatum ist wegen des Ehehindernisses aus den Gelübden ungültig, jedoch sanierbar. Das Faktum der versuchten Eheschließung zieht die Rechtsfolge gemäß c. 701 nach sich.

15 Den von Gesetzes wegen vermuteten Konkubinat gemäß c. 133 CIC/1917 kennt das neue Gesetzbuch nicht mehr. Damit ist die Feststellung der Voraussetzungen für die Strafbarkeit nunmehr schwieriger. Der Richter bzw. Ordinarius muß sich an die übrigen Beweismittel und Indizien halten und daraus die Folgerungen ziehen (vgl. c. 1586). Beispielsweise kann die Nichtbefolgung von Verwaltungsbefehlen gemäß c. 277 § 3 in Verbindung mit c. 49 eine Rolle spielen.

16 *H. Paarhammer*, Das spezielle Strafrecht des CIC, in: *K. Lüdicke-H. Paarhammer-D. A. Binder* (Hg.), Recht im Dienste des Menschen *(Schwendenwein-FS)*, Graz-Wien-Köln 1986, 403–466 (429). Nach überwiegender Auffassung wird auch das Fehlen des Ehewillens zu den Definitionsmerkmalen des Konkubinats gerechnet.

Konkubinat gedeutet werden. Ebensowenig bloße Wohngemeinschaften (z. B. der Pfarrer mit seiner Haushälterin).[17]

Beim zweiten Tatbild des c. 1395 § 1 geht es um das ärgerniserregende Verharren in einer anderen äußeren (d. h. äußerlich feststellbaren) Sünde gegen das sechste Gebot, wie etwa homosexuelle Beziehungen, regelmäßiger Bordellbesuch, Handel mit pornographischer Literatur, Zuhälterei.

Freilich muß die Strafe nicht sofort verhängt werden (vgl. cc. 1341, 1344,1°). Schreitet der zuständige Ordinarius zur Verhängung der Suspension, so kann er sie im vollen Umfang, aber auch begrenzt aussprechen (c. 1333 § 1). C. 1395 § 1 sieht neben der obligatorischen Suspension noch weitere Straffolgen unter der Voraussetzung vor, daß der Täter trotz Verwarnung das Delikt fortsetzt. Diesfalls können (fakultativ) stufenweise andere Strafen bis zur Entlassung aus dem Klerikerstand verhängt werden.

Hat sich ein Kleriker auf andere Weise gegen das sechste Gebot des Dekalogs verfehlt, soll er jedenfalls („quidem") dann, wenn er die Straftat mit Gewalt, durch Drohungen, öffentlich oder an einem Minderjährigen unter sechzehn Jahren begangen hat, mit gerechten Strafen belegt werden, gegebenenfalls die Entlassung aus dem Klerikerstand nicht ausgenommen (c. 1395 § 2).

Gemäß c. 1344,2° kann der Richter nach seinem Gewissen und klugen Ermessen von der Verhängung der Strafe absehen oder eine mildere Strafe verhängen oder eine Buße auferlegen, wenn der Täter sich gebessert und das Ärgernis behoben hat oder hinreichend von einer weltlichen Autorität bestraft worden ist, bzw. diese Bestrafung vorauszusehen ist. Letzteres ist bei den gegenständlichen Delikten wohl in der Regel anzunehmen.

5. Würdigung

Vom Ehehindernis der Priesterweihe (c. 1087) kann nicht einmal in äußerster Todesgefahr von einer anderen Autorität als dem Papst dispensiert werden. Demgegenüber sind alle anderen Hindernisse des ius mere ecclesiasticum in dieser Situation dispensabel (c. 1079 § 1). Dies zeigt, daß das aus der Priesterweihe entspringende Ehehindernis unter allen impedimenta iuris mere ecclesiastici den höchsten Stellenwert einnimmt.

Im Rahmen des gesamten kirchlichen Strafrechts beurteilt, zählen die Zölibatsstrafbestimmungen insofern zu den mit den gravierendsten Strafen belegten Delikten, als die Entlassung aus dem Klerikerstand sowohl die schwerste Klerikerstrafe als auch die schwerste dauerhafte Strafe überhaupt darstellt. Die Strafsanktionen gegen Zölibatsverletzungen (cc. 1394 f) weisen, nach der Strafdrohung beurteilt, dieselbe Wertigkeit auf wie etwa Mord (c. 1397), Abtreibung (c. 1398), Apostasie, Häresie und Schisma (c. 1364), Hostienschändung (c. 1367).

Es ist ernsthaft zu fragen, wie dieses Gewicht einer Norm des ius mere ecclesiasticum zu rechtfertigen ist.

Sind noch keine irreversiblen Tatsachen geschaffen (z. B. Vorliegen einer Familie) und lebt der Priester in einer schweren, aber überwindbaren Krise, so besteht die hohe Verantwortung des Ordinarius primär darin, dem Betroffenen positiv zur Bewältigung zu verhelfen und nicht repressiv vorzugehen. Er kann auf eine Reihe nichtstrafrechtlicher Vorkehrungen zurückgreifen, wie etwa Urlaubsgewährung, Versetzung, Amtsenthebung. Geht der Kleriker ein Konkubinat ein, so bietet das kirchliche Strafrecht (insbesondere cc. 1341–1344) zahlreiche Handhaben für eine positive, helfende Vorgangs-

[17] *H. Heimerl*, Zölibat (Anm. 1) 38–40.

weise, ohne sofort die Suspension anwenden zu müssen.

Das Strafrecht versteht sich als ultima ratio und darf erst zum Einsatz gelangen, wenn feststeht, daß kein anderes Mittel ausgereicht hat, das Ärgernis zu beheben, die Gerechtigkeit wiederherzustellen und den Täter zu bessern (c. 1341). Wo die moralische Verpflichtung zum Zölibat aufgehört hat, besteht von vornherein nach dem eben Gesagten kein Ansatzpunkt für die Verhängung einer Kirchenstrafe mehr, welche die schwere moralische Zurechenbarkeit (schwere Sündhaftigkeit) der Tat voraussetzt.

Sind irreversible Tatsachen geschaffen worden, die eine Rückkehr in den Klerikerstand bzw. in das zölibatäre Leben als moralisch unmöglich erscheinen lassen, so überschreitet die Kirche ihre Vollmacht, die ihr nicht zum Zerstören, sondern zum Aufbauen gegeben worden ist, wenn sie die Zölibatsdispens nur unter äußerst restriktiven Voraussetzungen gewährt und/oder die Gewährung ohne zwingende Gründe hinauszögert.

Mehrere Konsultoren waren in der CIC-Revisionskommission der Meinung, daß mit dem Ausscheiden aus dem priesterlichen Dienst die Zölibatspflicht ihren Sinn verliere und folglich die Kirche ihre Zölibatsverpflichtung diesen Personen nicht weiter abverlangen könne.[18]

Es wäre zu prüfen, inwieweit ab diesem Zeitpunkt durch die Verweigerung einer gültigen Ehe das natürliche Recht (Menschenrecht) des Dispenswerbers auf eine gültige Ehe verletzt wird. Denn die dem Menschen als Person angeborenen Rechte gehen mit dem Eintritt in die Kirche und der Übernahme von Ämtern in dieser nicht verloren. Lediglich auf die Ausübung des Rechts auf Ehe kann der Weihewerber durch die Anerkennung des Zölibatsgesetzes (vgl. c. 1037) verzichten, nicht jedoch auf das Recht selbst. Dies ergibt sich aus dem Wesen der Menschenrechte als unveräußerlicher und damit auch für den kirchlichen Gesetzgeber nicht verfügbarer Rechtspositionen. Beansprucht deshalb der Dispenswerber sein Recht auf Ehe, ist er aus dem Dienst geschieden und ihm die Rückkehr in den zölibatären Stand moralisch unmöglich, so würde ein kirchliches Gesetz, welches dieses Recht vorenthielte, zumindest der moralischen Grundlage und Berechtigung entbehren; ja es wäre ernsthaft zu überlegen, ob es nicht als der christlichen Moral widersprechendes Gesetz von vornherein als nichtig anzusehen wäre (cessatio legis ab intrinseco).

Die Aufrechterhaltung der Zölibatspflicht beim irreversibel aus dem Amt Geschiedenen erweist sich aus mehreren Gründen als überaus bedenklich, wie bereits die Diskussionsphase zum CIC/1983 mit stichhaltigen Argumenten deutlich erkennen läßt.[19] Diese Aufrechterhaltung läßt sich aus der gesetzlichen Verankerung der Zölibatspflicht in c. 277 § 1 nicht rechtfertigen, demzufolge diese ihren Sinn aus der Hinordnung auf das kirchliche Amt gewinnt (im Sinne einer Verfügbarmachung). Die Kommissionsberichte deuten darauf hin, daß der Papst mit dieser Regelung offensichtlich subjektiv die gute Absicht verband, nur auf diese Weise lasse sich dem Wohl der Kirche am besten dienen. Dabei darf jedoch das Heil der Be-

18 „Obligatio ad coelibatum introducitur lege – non voto (quo personaliter quis se ligaret), est scilicet effectus legis, et haec obligatio iustificatur tantum necessitate minsterii, cuius nempe ratione „conveniens" dicitur in Decreto Presbyterorum Ordinis Concilii Vaticani II. Concludi debet: cum amissione status clericalis, obligatio coelibatus cadere debet, ex iuris logica constitutione. Caeterum secus salus aeterna personarum est in periculo . . . Omnes sumus in favorem legis coelibatus, quantum servari potest; sed Ecclesia excedit potestatem suam nolens dispensare eum quem iam non ut ministrum suum agnoscit" (Communicationes 17 (1985) 81 f.).

19 Siehe Anm. 18.

troffenen nicht außer acht gelassen werden – die salus animarum (bzw. animae), welche immer das oberste Gesetz in der Kirche sein muß (vgl. c. 1752).

Ist die Aufrechterhaltung der Zölibatspflicht in solchen Fällen schon von ihrem Sinn her nicht mehr gedeckt, so wird durch die Verweigerung der Ermöglichung einer kirchlichen Ordnung der Verhältnisse des Dispenswerbers das Gesetz selbst diesem zum Fallstrick („scandalum"). Sie verleitet die Dispenswerber dazu, das Laisierungsverfahren unbeachtet zu lassen und das kirchliche Gesetz als nicht mehr verbindlich zu betrachten, was aber gerade nicht im Sinne des kirchlichen Gesetzgebers ist. Selbst die Verpflichtung aus einem Versprechenseid („iusiurandum promissorium") erlischt, wenn die beschworene Sache sich wesentlich ändert oder in Folge veränderter Umstände entweder schlecht wird oder einem höheren Gut entgegensteht oder wenn der Beweggrund oder die Bedingung, unter der der Eid geleistet wurde, weggefallen ist (c. 1202,2° und 3°); selbst der Professe mit ewigen Gelübden darf das Austrittsindult aus sehr schwerwiegenden, vor Gott überlegten Gründen („ob gravissimas causas coram Domino perpensas"; c. 691 § 1) erbitten. Umsomehr muß dies gelten, wenn es sich um eine nichteidliche und nicht auf Gelübde beruhende, sondern nur kraft positiven Gesetzes bestehende Verpflichtung handelt. Selbst bei den Besserungsstrafen besteht bei Vorliegen der entsprechenden Disposition ein Anspruch auf Aufhebung der Strafe (c. 1358 § 1). Insofern die Nichtgewährung der Dispens auf eine einschneidende Beschränkung der Rechte des Bittstellers hinausläuft und überdies nicht von dessen Disposition abhängig gemacht wird, wirkt die Verweigerung der Zölibatsdispens faktisch wie eine Sühnestrafe.

Die Beschränkung der Rechtsstellung des Laisierten in dem Ausmaß, daß ihm auch an sich Laien zustehende Rechte versagt bleiben, ist nur von der Prämisse der untrennbaren Zusammengehörigkeit von priesterlicher Berufung und Charisma der Ehelosigkeit her verständlich zu machen. In dem Maße, in dem diese vorausgesetzte Untrennbarkeit aus dogmatischen Gründen und auch aus einem Vergleich mit dem Recht der katholischen Ostkirchen fraglich wird, entfällt die Berechtigung für die rechtlich zwingende Koppelung beider Elemente und damit für viele Restriktionen, insbesondere für die Anwendung des Prinzips, demzufolge die Zölibatsdispens niemals ohne Laisierung gewährt wird.

Es ist auch zu fragen, ob nicht das Grundrecht auf Wort und Sakrament wegen dieser Junktimierung kraft menschlichen Kirchenrechts verletzt wird: Aus diesem Grundrecht ist zwingend die Verpflichtung der Kirche abzuleiten, ihren Gemeinden geeignete Amtsträger in ausreichender Zahl zur Verfügung zu stellen. Wird dies durch disziplinäre Bestimmungen (wie das Zölibatsgesetz) zu einem erheblichen Teil unmöglich gemacht, so wird einer Bestimmung des ius mere ecclesiasticum ein höherer Stellenwert eingeräumt als einem der fundamentalsten und zweifellos im „ius divinum" begründeten Christenrechte, nämlich dem Recht auf die Heilsmittel (c. 213).[20]

[20] *B. Primetshofer*, Das Recht auf Wort und Sakrament, Diakonia 15 (1984) 20–25 (25). Vgl. auch *H. Heimerl*, Zölibat (Anm. 1) 16–18.

SEVERIN LEDERHILGER - HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

1. Centesimus annus vom 1. Mai 1991

Mit *Centesimus annus*, der dritten Sozialenzyklika innerhalb eines Jahrzehnts (*Laborem exerxens* 1981, *Sollicitudo rei socialis* 1987), unterstreicht Papst Johannes Paul II., welche Bedeutung er der Verkündigung der kirchlichen Soziallehre, dem „sozialen Lehramt" der Kirche im Rahmen der „Neuevangelisierung" der modernen Welt, zumißt. Anlaß ist die 100-Jahr-Feier der Sozialenzyklika *Rerum novarum* Papst Leos XIII., wobei die „Rilettura" dieser Enzyklika wesentlich vom Zusammenbruch des „real existierenden Sozialismus" in Mittel- und Osteuropa, insbesondere den Ereignissen in Polen, geprägt ist. Die wahre Ursache für den Zusammenbruch dieser sozialistischen Systeme sieht der Papst letztlich – neben Faktoren wie „Untauglichkeit des Wirtschaftssystems" etc. – im anthropologischen Grundirrtum des Sozialismus, in der „vom Atheismus hervorgerufenen geistige(n) Leere", die zu einer falschen Auffassung von der Gesellschaft führte: „Die Leugnung Gottes beraubt die Person ihres tragenden Grundes und führt damit zu einer Gesellschaftsordnung ohne Anerkennung der Würde und Verantwortung der menschlichen Person".

Neben einer ausführlichen Analyse der Umwälzungen in Ost- und Mitteleuropa nimmt Papst Johannes Paul II. in fünf weiteren Kapiteln zu zentralen Aspekten der katholischen Soziallehre Stellung, wobei insbesondere eine Beurteilung der Wirtschaftsordnungen im Vordergrund steht. Die eigentlichen Lehraussagen finden sich vor allem in den Kapiteln IV und V, die das „Privateigentum und die universale Bestimmung der Güter" sowie „Staat und Kultur" zum Thema haben.
Es wird aufgezeigt, daß der Reichtum der Industrienationen nicht in dem Ausmaß wie früher auf „natürlichen" Ressourcen, sondern auf dem Besitz von Wissen, Technik und Können beruht. Entscheidend sei heute die Planung des Produktionsprozesses und damit auch die wirtschaftliche Initiative und das Unternehmertum. Bei der Analyse, inwieweit dem kapitalistischen System für die Länder der Dritten Welt Modellcharakter zukomme, übt Johannes Paul II. eine differenzierte Kapitalismuskritik.
Unter Berücksichtigung der menschlichen Defizite des Kapitalismus in den Industrienationen („Konsumismus", schwerwiegende Zerstörung der menschlichen Umwelt, zu geringes Engagement für die „Wahrung der moralischen Bedingungen einer glaubwürdigen Humanökologie") sowie unter grundsätzlicher Akzeptanz der Marktmechanismen als wirksames Instrument für die Anlage der Ressourcen und Befriedigung der Bedürfnisse, wird der Kapitalismus, verstanden als Wirtschaftssystem, „das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft anerkennt" positiv gewürdigt. „Entschieden negativ" wird jedoch Kapitalismus im Sinne eines Systems, „in dem die wirtschaftliche Freiheit nicht in eine feste Rechtsordnung eingebunden ist, die sie in den Dienst der vollen menschlichen Frei-

heit stellt und sie als eine besondere Dimension dieser Freiheit mit ihrem ethischen und religiösen Mittelpunkt ansieht", beurteilt.

In Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus sieht Johannes Paul II. das staatsrechtliche Korrelat in der demokratischen Staatsform. Die Kirche achte die „berechtigte Autonomie der demokratischen Ordnung", maße sich aber nicht an, „die bunte sozio-politische Wirklichkeit in ein strenges Schema einzuzwängen". Voraussetzung für eine „wahre Demokratie" sei Rechtsstaatlichkeit und die Grundlage einer „richtigen Auffassung vom Menschen". Davon ausgehend, betont Johannes Paul II. die Menschenrechte als Grundlage der Demokratie und plädiert für eine am Gemeinwohl orientierte selbst- und mitverantwortliche Gesellschaft (AAS 83 [1991], 793–867; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, Nr. 101; zu *Centesimus annus* sind eine Reihe von Kommentaren erschienen, vgl. aus dem deutschsprachigen Raum z. B. J. Schasching, Unterwegs mit den Menschen. Kommentar zur Enzyklika ‚Centesimus annus' von Papst Johannes Paul II., Wien – Zürich 1991; W. Kerber, Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Enzyklika ‚Centesimus annus' Pauls II., Freiburg – Basel – Wien 1991).

2. Dokumente für die geistlichen Berufe: Apostolisches Schreiben Pastores dabo vobis und Informativdokument „Entwicklung der Pastoral der Berufe in den Einzelkirchen"

Am 25. März 1992 veröffentlichte Papst Johnnes Paul II. sein 6. nachsynodales Apostolisches Schreiben, in dem er die Ergebnisse der Beratungen der 8. ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode über die „Priesterbildung im Kontext der Gegenwart" zusammenfaßte und erläuterte. Vom Prophetenwort „Ich gebe euch Hirten nach meinem Herzen"(Jer 3,15) ausgehend, stellte er das optimistische Moment der Hoffnung in den Vordergrund, wobei er allerdings auch die Problematik, die mit der Frage der Priesterberufung heute verbunden ist, zur Kenntnis nimmt.

In seiner umfassenden Konzeption will dieses Schreiben sowohl den Priesteramtskandidaten wie den Ausbildungsleitern und Lehrern, aber auch den bereits im priesterlichen Dienst Stehenden eine Fülle von Anregungen für den Bildungsweg, die Gestaltung und das Selbstverständnis des Priestertums geben. Es ist bewußt kein juridisch-technischer Text entstanden, sondern eine „Summe" der wichtigsten Aspekte hinsichtlich der Priesterausbildung, deren Reflexionen, Betrachtungen und Mahnungen einen aufmerksamen Leser verdienen. Unter Einarbeitung und oft wörtlicher Zitierung der Synodenentschließungen (82mal) sowie unter Berufung auf zahlreiche Texte des II. Vatikanischen Konzils, aber auch insbesondere auf die Ergebnisse der Synode 1971 über das Priestertum des Dienstes und der Synode von 1967 über die Ereuerung der Seminare, verfaßte der Papst eine theologische, spirituelle und pastorale Synthese zu Fragen des Priesteramtes.

Einleitend (Kap. I) wird eine Bewertung der gegenwärtigen Situation vorgenommen und die grundlegende Fragestellung ausgesprochen. „Wie sind Priester auszubilden, die wirklich auf der Höhe dieser Zeit stehen und imstande sein sollen, die Welt von heute zu evangelisieren?" Anschließend (Kap. II) wird das Wesen und die Sendung des Priesteramtes herausgearbeitet, wobei eine umfassende *communio*-Ekklesiologie und Christusbezogenheit als entscheidende Kriterien der Identitätsbestimmung des Priesters innerhalb des Volkes Gottes und der Welt herangezogen werden. Dabei „soll der Priester, eben weil er innerhalb des Lebens

der Kirche der Mann der Gemeinschaft ist, in der Beziehung zu allen Menschen der Mann der Sendung und des Dialogs sein". Dies erfordert ein Bewußtsein der priesterlichen Gemeinschaft untereinander und mit dem Bischof, aber auch, daß die Priester „in einer positiven und anregenden Beziehung zu den Laien stehen, denn ihre Gestalt und ihre Aufgabe in der Kirche ersetzen ja nicht das auf die Taufe zurückgehende gemeinsame Priestertum des ganzen Volkes Gottes, sondern fördern es, indem sie es zu seiner vollen kirchlichen Verwirklichung führen". Das III. Kapitel beschäftigt sich ausführlich mit dem geistlichen Leben des Priesters und gibt als „das innere und dynamische Prinzip" für die vielfältigen Tätigkeiten des Priesters „die pastorale Liebe" an, „die Verfügbarkeit des eigenen Ich als ganzheitliche Hingabe Christi". Konkret wird diese im dreifachen Dienstamt – im Dienst des Wortes, der Sakramente und der Liebe – sowie in der Radikalität der evangelischen Räte des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut. Ausdrücklich wird mit den Worten der Synodenväter am Zölibat festgehalten, weshalb auch die geistliche Formung darauf ausgerichtet werden soll, ist doch nach den Worten des Dokumentes „der priesterliche Zölibat weder als eine bloße Rechtsnorm noch als eine ganz äußerliche Bedingung für die Zulassung zur Priesterweihe" anzusehen, sondern „vielmehr als ein Wert zu begreifen, der tief mit der heiligen Weihe verbunden ist".

In den weiteren Abschnitten werden die Grundsatzüberlegungen auf konkrete Erwägungen hin präzisiert: Kapitel IV geht auf den Priesterberuf in der Pastoral der Kirche ein und betont dabei die Verantwortung der ganzen Kirchengemeinschaft für die Förderung von Berufungen. Ein umfangreiches Kapitel V über die Ausbildung der Priesterkandidaten bestimmt als deren Fundament die menschliche Bildung und stellt etwa die Beziehungsfähigkeit zu anderen Menschen in besonderer Weise heraus, die eine Formung zur „Verwirklichung einer kommunikativen Pastoral" im Zusammenwirken aller erst ermöglicht. Abgeschlossen wird das Apostolische Schreiben mit Kap. VI über die Weiterbildung des Priesters, mittels der die persönliche Reife gefördert, aber auch die Amtsverpflichtungen zeitgemäß wahrgenommen werden können. Die Fortbildung „hilft dem Priester, der Versuchung zu widerstehen, sein Dienstamt auf einen Aktivismus zu reduzieren, der zum Selbstzweck wird; es auf eine unpersönliche Sakramentenversorgung zu reduzieren oder dieses Amt gar zu einer Beamtenfunktion im Dienst der kirchlichen Organisation degenerieren zu lassen".

Der Papst schließt die *Exhortatio* mit einer Ermutigung zum freudigen Bemühen der Treue auch in schwierigen Zeiten sowie mit einem marianischen Gebet, in dem das Grundmotiv wiederkehrt: *Pastores dabo vobis* (AAS 84 [1992], 657–804; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 105).

3. Kurz vor dem päpstlichen Synodenschreiben veröffentlichten am 6. Jänner 1992 die Kongregationen für das katholische Bildungswesen und für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens einen Erfahrungsbericht des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe zur „Entwicklung der Pastoral der (geistlichen) Berufe in den Einzelkirchen". Es werden darin die Umfrageergebnisse bei den Bischofskonferenzen und den nationalen Konferenzen der Ordensoberen bzw. -oberinnen hinsichtlich der praktischen Umsetzung des „Schlußdokuments" des II. Internationalen Kongresses über die Entwicklung der Pastoral der Berufe in den Ortskirchen festgehalten. Dieses Berichtschreiben, das

eigentlich das erwähnte Schlußdokument vom 16. Mai 1981 wieder in Erinnerung bringen will – laut Angabe der ÖBK ist es in Österreich spärlich bekannt oder völlig unbekannt! (Nr. 12 Anm. 4) – unterteilt sich in sechs Kapitel: Rezeption des Dokuments von 1981 (Kap. I); lehrmäßige Voraussetzungen und Vorbereitung der Verantwortlichen (Kap. II); Schwerpunkte der Berufspastoral (Kap. III); die Verantwortung des einzelnen wie der Gemeinschaft (Kap. IV); Verbindung von Jugend- und Berufspastoral (Kap. V); organisatorische Aspekte der Berufsarbeit (Kap. VI).
Es sollen Elemente für eine Neubelebung der Werbung für Priester- und Ordensberufe aufgezeigt werden, mit dem Ziel, der Kirche durch einen weiteren Diskussionsprozeß eine Pastoralplanung zu sichern, in der die Berufspastoral einen integrierten Bestandteil darstellt (L'Osservatore Romano [ital.] vom 17. Jänner 1992).

4. Kongregation für die Glaubenslehre. Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio vom 28. Mai 1992

In den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils kommt dem Begriff *communio* eine zentrale Bedeutung zu, es wurde jedoch in den Konzilstexten keine voll auf dem Begriff der *communio* aufbauende Ekklesiologie erarbeitet. In der nachkonziliaren Ekklesiologie gewann jedoch der Begriff *communio* in der Anwendung auf die Struktur der innerkirchlichen Gemeinschaft mit der Betonung der Sakramentalität und Kollegialität des Episkopats, der Wiederentdeckung der Ortskirche und der Mitverantwortung der Christgläubigen zentrale Bedeutung. Die Vielschichtigkeit des *communio*-Verständnisses verdeutlichte in der Folge der CIC 1983, da gerade zu diesem Bereich eine umfangreiche Literatur mit unterschiedlichen interpretatorischen Ansätzen und Gewichtungen erschienen ist. Um „einige grundlegende Lehrelemente, die als notwendig festzuhaltende Bezugspunkte – auch im erwünschten Prozeß der theologischen Vertiefung – gelten müssen, kurz in Erinnerung zu bringen, und, wo nötig, zu verdeutlichen", veröffentlichte am 28. Mai 1992 die Kongregation für die Glaubenslehre ein Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *communio*.
Ausgehend vom Geheimnis des dreifaltigen Gottes als Quellgrund der *communio* wird dieser Begriff als ekklesiologischer Interpretationsschlüssel in die patristische Tradition eingegliedert. Dabei wird besonders die Teilhabe am Leben Gottes durch Wort und Sakrament, insbesondere durch die Eucharistie, hervorgehoben. Aber gerade die Wiederentdeckung und Betonung der eucharistischen Ekklesiologie habe verschiedentlich zu einseitiger Betonung des Ortskichenprinzips geführt. Unter Berufung auf *Lumen gentium*, wonach die katholische Kirche in und aus Ortskirchen besteht, wird in Erinnerung gerufen, daß die Gesamtkirche eine „jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit ist". Jeder Gläubige gehört der Universalkirche nicht mittels Zugehörigkeit zu einer Teilkirche, sondern unmittelbar an. Als einheitsstiftende Elemente werden neben Glauben und Taufe vor allem Eucharistie und Episkopat *cum Petro et sub Petro* genannt, wobei vor allem die zentrale Bedeutung des Petrusamtes gewürdigt wird. Der Primat des Bischofs von Rom und das Bischofskollegium sind beide nicht aus der Partikularität der Kirchen ableitbar, sind aber „jeder Teilkirche innerlich zu eigen". Das Amt des Primats, „vom Wesen her ausgestattet mit wahrer bischöflicher Gewalt – nicht nur höchster, voller und universaler, sondern auch unmittelbarer Gewalt – über alle, sowohl über die Hirten als über die übrigen Gläubigen" –, ist da-

her „notwendiger Ausdruck jenes... Verhältnisses grundlegender gegenseitiger Innerlichkeit zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen". Auch im Rahmen des ökumenischen Dialogs wird diese konstruktive Bedeutung des Primats eingeschärft und zu ökumenischem Engagement aufgerufen: „Von vorrangiger Bedeutung sind in diesem ökumenischen Einsatz das Gebet, die Buße, das Studium, der Dialog und die Zusammenarbeit, mit dem Ziel, daß es in stets neuer Bekehrung zum Herrn allen möglich werde, das Fortdauern des Petrusprimates in seinen Nachfolgern, den Bischöfen von Rom, anzuerkennen und das Petrusamt so verwirklicht zu sehen, wie es der Herr gewollt hat: als universalen apostolischen Dienst, der, unbeschadet seiner kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Substanz, auf verschiedene den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen gemäße Weise zum Ausdruck kommen kann, wie die Geschichte bezeugt" (L'Osservatore Romano [ital.] vom 15./16. Juni 1992; eine deutsche Übersetzung erschien ebenfalls 1992 in der vatikanischen Druckerei).

5. Päpstlicher Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel, Pastoralinstruktion Aetatis novae zur sozialen Kommunikation zwanzig Jahre nach Communio et progressio vom 22. Februar 1992: Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre vom 30. März 1992.

Mehr als ein Vierteljahrhundert nach Verkündigung des Dekrets des II. Vatikanischen Konzils über die sozialen Kommunikationsmittel **Inter mirifica** (1964) und zwei Jahrzehnte nach der Pastoralinstruktion **Communio et progressio** (1971) veröffentlichte der Päpstliche Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel eine Pastoralinstruktion, in der die durch Neuerungen auf dem Gebiet der Kommunikationstechnologie bedingten Herausforderungen reflektiert werden. Vorausgegangen sind dieser Pastoralinstruktion umfangreiche Vorbereitungen, insbesondere auch eine weltweite Befragung von Bischofskonferenzen und katholischen Medienleuten.

Da die Kirche „an der von der Kommunikation geschaffenen neuen Kultur" teilnimmt, ist sie auch verpflichtet, „eine kritische Beurteilung der Medien und ihres Einflusses auf die Kultur vor(zu)legen". Die „Revolution im Kommunikationsbereich" berühre und beeinflusse die „Vorstellungen, die die Menschen von der Kirche haben" wie auch die „Bildung der kircheneigenen Strukturen und Funktionsweisen". Eingebettet sind diese kommunikationstechnologischen Neuerungen in ein politisches und wirtschaftliches Umfeld, das verschiedentlich durch Deregulierung und Privatisierung gekennzeichnet ist. Der damit verbundene „Geschäftsdruck" wie „Profitgeist" führe zu einer bedenklichen qualitativen Verflachung und Beschädigung kultureller Identitäten. Die Lösung der Probleme dieser ungeregelten Kommerzialisierung und Privatisierung liege jedoch nicht in einer „staatlichen Medienkontrolle, sondern in einer umfassenden Regelung, die den Normen des öffentlichen Dienstes entspricht, sowie in größerer öffentlicher Verantwortlichkeit". Als weitere aktuelle Gefahren, Mißstände und Herausforderungen werden angeführt: ungerechte Verteilung von Kommunikationssystemen, Ausschluß gewisser Gruppen oder Klassen vom Zugang zu den Kommunikationsmedien, Beeinträchtigungen der Massenmedien durch „Eliten aus Wirtschaft, Politik und Gesellschaft", Verstärkung von Diesseitigkeit, Konsumdenken, Materialismus, Entfremdung, Egoismus etc.

Im zentralen 5. Kapitel werden pastorale Prioritäten und Zielvorstellungen formuliert. Trotz Engagements der Kirche „auf verschiedene Weise im Bereich der Kommunikation und der Massenmedien" muß sie „ihre eigenen, spezifischen katholischen Mittel und Programme für die soziale Kommunikation entwickeln, erhalten und fördern" (Presse und Verlage, Rundfunk und Fernsehen, Büro für Information und Medienbeziehungen, Einrichtungen und Programme zur Ausbildung und praktischen Schulung in sozialer Kommunikation und Medienforschung). Zur Verbesserung der Professionalität sollte die „Erziehung und Ausbildung in sozialer Kommunikation... integrierender Bestandteil der Ausbildung aller, die pastoral tätig sind, und der Priester sein". Für jene, die in den weltlich Medien tätig sind, sollte eine entsprechende pastorale Betreuung gewährleistet sein. Zu diesem Zwecke sollten Pastoralprogramme erarbeitet werden, „die genau den besonderen Arbeitsbedingungen und ethischen Herausforderungen entsprechen, mit denen sich die Medienleute konfrontiert sehen". Schlußendlich wird den Diözesen, Bischofskonferenzen bzw. Bischofsversammlungen dringend empfohlen, unter Beiziehung professioneller Medienleute, Pastoralpläne für soziale Kommunikation zu entwickeln. Zur Erweiterung dieser Aufgabe sind in einem „Anhang" die wichtigsten Elemente eines Pastoralplanes für soziale Kommunikation skizziert (AAS 84 [1992], 447–468; deutsch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Arbeitshilfen Nr. 98).

6. Am 30. März 1992 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre eine „Instruktion über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre". Ziel dieses Dokuments, das sich primär nur einem Segment der Massenmedien, den Druckwerken, widmet, ist die Darlegung und Erläuterung der kirchlichen Gesetzgebung zu diesem Bereich. Die Instruktion „erinnert an die kanonischen Normen, erklärt die Verfügungen, entwickelt und bestimmt ferner die Verfahrensweisen bei der Ausführung". Im ersten Kapitel wird an die Verantwortung der Hirten der Kirche erinnert, die diese bei Erfüllung des Verkündigungsauftrages wahrzunehmen haben. Aus dieser Verantwortung für die Unversehrtheit der Wahrheiten des Glaubens und der Sitten resultiere auch die Verpflichtung, mit geeigneten Mitteln einzugreifen, um allfällige Unzulänglichkeiten zu korrigieren. Die Instruktion geht dabei von einem gemäß Intensität des Eingriffs abgestuften Verfahren – Dialog, diziplinäre Maßnahmen, Strafmaßnahmen – aus. Im anschließenden Kapitel werden die Vorschriften über die vorausgehende Prüfung von Büchern dargestellt und erläutert. Eine Approbation ist notwendig bei Ausgaben und Übersetzungen der Hl. Schrift, Katechismen und katechetischen Schriften sowie Texten in Schulbüchern, eine Druckerlaubnis ist erforderlich bei „ökumenischen" Bibelausgaben, Gebetbüchern, Sammlungen von Dekreten oder Akten der kirchlichen Autorität, Veröffentlichungen von Klerikern und Ordensleuten in Tageszeitungen, Klein-Schriften und periodischen Zeitschriften, die die katholische Religion oder die guten Sitten offenkundig angreifen sowie bei Schriften von Ordensleuten, die Fragen der Religion oder Sitte behandeln. Bei allen anderen theologisch relevanten Büchern ist im kirchlichen Recht keine Verpflichtung, wohl aber eine Empfehlung um Einholung der Erlaubnis bzw. Approbation vorgesehen. Im dritten Kapitel wird an das „Apostolat der Gläubigen im Verlagswesen und zumal in katholischen Verlagen" erinnert. Diese Gläubigen werden zur Wahrnehmung ihrer eigenen spezifischen

Verantwortung aufgerufen. Auch Verlagen, die von katholischen Institutionen abhängen, obliegt eine besondere Verantwortung. Katholische Verleger „sollen keine Schriften veröffentlichen, die, falls vorgeschrieben, keine kirchliche Erlaubnis haben". Daran anschließend wird die rechtliche Verantwortung der Ordensoberen im Hinblick auf die Verkündigung, insbesondere mittels sozialer Kommunikationsmittel, aufgezeigt (Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 8 [1992]).

7. Antwort der Apostolischen Pönitentiarie zur Interpretation einer Ablaß-Norm

An den „Gnadengerichtshof" des Apostolischen Stuhls wurde die Bitte um Auslegung der Norm 24 des „Handbuchs der Ablässe" herangetragen, in der bestimmt ist: „Man kann keinen Ablaß gewinnen durch ein Werk, zu dessen Erfüllung man schon durch ein Gesetz oder eine Vorschrift verpflichtet ist; es sei denn, in den Bedingungen zur Gewährung des Ablasses werde ausdrücklich etwas anderes gesagt . . .". Damit stellte sich für einige, dem Gebetsleben in besonderer Weise verpflichtete Ordensleute die Frage, ob „die Gebete und frommen Werke, welche Mitglieder der Institute des gottgeweihten Lebens und der Gemeinschaft des apostolischen Lebens in der Erfüllung ihrer Regeln oder Konstitutionen oder aufgrund anderer Vorschriften pflichtgemäß verrichten, zur Gewinnung eines Ablasses nicht wirksam sind?" Oder ob die Norm – ähnlich wie bei der sakramentalen Buße – dahingehend zu verstehen sei, daß auch diese Gebete und frommen Werke für den Ablaß gültig sind. Eindeutig wurde geantwortet, daß Werke der Frömmigkeit, wie Gebet vor dem heiligsten Sakrament des Altares, Rosenkranzgebet und Bibellesung, zur Erlangung von Ablässen auch dann Geltung haben, wenn sie für die Mitglieder mancher Ordensfamilien an sich schon vorgeschrieben sind. Damit soll festgehalten werden, wie der Regens der Apostolischen Pönitentiarie kommentierend ausführt, „daß bei Ordensleuten in ihrem frei gewählten Lebensstand die Möglichkeit, durch Akte der Frömmigkeit Ablässe zu gewinnen, nicht nur aufgrund der Gelübde und des Gehorsams keine Einbuße erleidet, sondern durch das Ordensleben sogar noch größeres Gewicht erhält" (L'Osservatore Romano (dt.) vom 11. September 1992).

8. Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre über das Opus angelorum (Engelwerk)

Schon Ende 1977 hatte der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner, eine Prüfung der Vereinigung „Engelwerk" sowie ihrer besonderen Lehren und Praktiken, die ihren Ursprung in vorgeblichen Privatoffenbarungen von Frau Gabriele Bitterlich haben, beantragt. Am 24. September 1983 wurden daraufhin ernste Mahnungen und Verbote seitens der Glaubenskongregation an das *Opus angelorum* gerichtet: keine Gebetsverwendung von „Privat-Namen" von Engeln, Verbot des „Schweigeversprechens", Einhaltung der liturgischen Normen.

Aufgrund weiterer Untersuchungen stellte man jedoch fest, daß diese Entscheidungen nicht korrekt ausgelegt und ausgeführt wurden. Daher bekräftigte die Kongregation per Dekret vom 6. Juni 1992 neuerlich, daß die in dieser Vereinigung verbreitete Engellehre und die damit zusammenhängenden Praktiken der Hl. Schrift und der christlichen Tradition fremd sind und darum auch nicht Grundlage der Spiritualität von kirchlich anerkannten Vereinigungen sein können.

Deshalb reagierte die Glaubenskongregation auch mit weiteren eindeutigen Vor-

schriften: Verbot des Gebrauchs und der Verbreitung aller Schriften, in denen sich die dem katholischen Glauben fremde Engellehre findet; Verbot der „Engelweihen", Verbot der Fernspendung von Sakramenten und der „Engel-Eigenliturgie"; Einschärfung lediglich der approbierten Form des Exorzismus. Darüber hinaus wird ein vom Hl. Stuhl zu ernennender Delegat mit besonderen Vollmachten in Kontakt mit den Bischöfen die Einhaltung und Durchsetzung dieser Bestimmungen überwachen (AAS 84 [1992], 805 f; L'Osservatore Romano [dt.] vom 3. Juli 1992).

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

MANFRED SCHEUER

Selig, die keine Gewalt anwenden; denn sie werden das Land erben

Ein sanftes Zeitalter?

Vergewaltigung ist – so Fritjof Capra – ein Schlüsselwort der Moderne.[1] An der Wurzel dieser Gewalt liege das cartesianische Weltbild mit seinen Dualismen, die das Bewußtsein spalten und in die Todesspirale von Beherrschung, Ausbeutung, Unterordnung und Vergewaltigung führen. Der (männliche) Mensch als Herr und Besitzer der Natur verobjektiviere sich die Materie und bediene sich in seinem Willen zur Macht auch in Politik, Wirtschaft, Medizin, Pädagogik und Wissenschaft sogenannter „harter Technologien", die den Menschen auf mechanische Vorgänge reduzieren, seine innere Einheit spalten, ihn krank machen und die ökologische Ordnung des Kosmos zerstören. Diese Beherrschung der Natur und der Mutter Erde gehe Hand in Hand mit der Unterdrückung und Vergewaltigung der Frau. Darin liege die Wurzel aller Zerstörung der psychischen und sozialen Wirklichkeit (Depressionen, Psychopathologien, Verarmung, Verschuldung der 3. und 4. Welt, Hochrüstung, Kriege).

Dieses *Fische-Zeitalter* der großen Dualismen zwischen Geist und Materie, Mensch und Kosmos, Leib und Seele, Mann und Frau, Welt und Gott ist zu verkopft, zu analytisch, zu aggressiv, zu expandierend, zu konkurrierend, zu männlich, zu egoistisch, zu dualistisch und zu wenig intuitiv, umweltbezogen, weiblich, empfangend und kooperativ; es weiche in unseren Tagen einem „Neuen Zeitalter" (New Age), dem des *Wassermanns*, mit einem ganzheitlichen, ökologischen und feministischen Bewußtsein, mit einem harmonischen und universellen Rhythmus, in dem die Pole in kosmischer Geschwisterlichkeit komplementär zusammenspielen. Der Kosmos komme dann in ein Fließgleichgewicht ohne Zwang und Gewalt. Im neuen organisch fließenden Netzwerk werde das Verhältnis zu sich selbst und zum Kosmos von Sanftheit und Gewaltlosigkeit geprägt sein.

Kommt das Faustrecht wieder?[2]

Ein Blick in die Medien des Jahres 1992 bestätigt kaum das Heraufziehen dieses sanften Zeitalters. Der Schoß der Natur ist nicht so harmonisch und friedfertig, wie manche Esoteriker meinen. Von Gewalt gegen Kinder und unter Kindern in Schulen, von sexuellen Mißhandlungen in Familien, von Fußballplätzen als Kampfschauplätzen mit Toten, von Geiselnahmen, Erpressungs- und Terrorakten, von Mißhandlungen und Folter ist zu lesen. Aggression auszuleben gilt bei manchen Jugendlichen als Mutprobe. Da gibt es Ausbeutung, physische Gewalt und Psychoterror im kleinen und strukturelle Gewalt[3] in wirtschaftlicher und politischer

1 *F. Capra*, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern/München (7) 1984. Zur theologischen Beurteilung vgl. G. Fuchs, Öko statt Ego. New-Age-Spiritualität und christlicher Glaube, in: Diakonia 18 (1987) 254–260.

2 Vgl. *G.-K. Kaltenbrunner* (Hg.), Über die Gewalt. Kommt das Faustrecht wieder? Freiburg–Basel–Wien 1986.

3 Vg. z. B. GS 79 und *Paul VI.*, Populorum progressio 30f.

Hinsicht auf Weltebene. Die Methoden der Folterknechte sind raffiniert. Nicht selten geben sich die Verantwortlichen klinisch sauber und lassen andere die Dreckarbeit machen. Was gestern als undenkbar galt, ist heute grauer Alltag: regionale und nationale Konflikte werden vor der eigenen Haustür kriegerisch ausgetragen. Die Spirale der Gewalt wird vorangetrieben und endet mit einer Zivilisation des Todes. Das Bewußtsein gewöhnt sich an diese Nachrichten. Die Vermarktung dieser Horrorszenen wird im Film- und Videosektor zu einem einträglichen Geschäft. Die Glorifizierung von Gewalt und Krieg ist so leider nicht bloße Vergangenheit. Die einen sehen die Gewalt als Naturprodukt. Der Kampf und der Krieg sind dann eine Auslese, in der das „starke" und „lebenswerte" Leben übrigbleibt. Pazifismus und Gewaltlosigkeit sind für faschistoide Köpfe Zeichen von Schwäche. Der linke Mythos der Gewalt (z. B. beim „leuchtenden Pfad" in Peru) zielt darauf, jede staatliche Ordnung zu destabilisieren, um dann vom Punkt Null die klassenfreie und paradiesische Gesellschaft aufzubauen. Die konkreten Opfer sind dabei uninteressant.

Gottes Gewaltlosigkeit

Die Spirale der Gewalt macht vor der Religion nicht halt. Religionskriege, Verfolgung und Tötung Andersgläubiger, Mission mit Feuer und Schwert sind nur allzu bekannt. Die Anfälligkeit der Religion, ihre Ziele mit Gewalt durchzusetzen, ist die Kehrseite ihres Absolutheitsanspruchs. Allerdings sieht das Christusereignis selbst die Durchsetzung des Reiches Gottes mit Macht und Gewalt als die große Versuchung an. Diese Versuchung begleitet die Kirche wie ihr eigener Schatten.

Es gibt wohl ein Zerrbild des Alten Testaments[4], das einen nur grausamen und gewalttätigen Gott zeichnet. Tatsächlich führt Jahwe als Gott heilige Kriege bis zur Vernichtung der Gegner (vgl. Jos 10,40). Die Landnahme des Volkes Israel wird als ein kriegerisches Unternehmen dargestellt. Und schließlich ersehnen einzelne und das Volk insgesamt in Klage- und Fluchpsalmen den Tod der Feinde.

Es gibt im Alten Testament aber auch einen anderen Strang. Im Bund Gottes mit Noah wird die Heiligkeit Gottes zur Begründung für die Heiligkeit und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (vgl. Gen 9,5). Israels Kraft beruht nicht auf dem Kult des Krieges, nicht auf Waffen, nicht in der Glorifizierung menschlicher Macht, sondern auf der Treue zu Jahwe: Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht (Jes 7,9). Die Propheten zeichnen ein Bild der Gewaltlosigkeit im universalen Sinn, ein Bild des Schalom (Jes 11,1–16; 35, 5–10; Mi 4,1–5). Und schließlich geschieht in den Gottesknechtliedern Erlösung und Befreiung gewaltfrei (Jes 42, 1–9; Jes 52,13–53,12).

Jesus und die Gewaltlosigkeit[5]

Die liberale Theologie sieht in Jesus einen sanftmütigen, rein verinnerlichten Mann, der keiner Fliege etwas zuleide tut. Dieser verweichlichten Deformation braucht man nur zwei Stellen entgegenzuhalten: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht

---

4 Zur Thematik im Alten Testament vgl. *N. Lohfink* (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD96) Freiburg–Basel–Wien 1983.

5 Vgl. dazu besonders *G. Theißen*, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/ Lk 6, 27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen (2) 1983, 160–197.

gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (Mt 10,34). Johannes stellt die Vertreibung der Händler aus dem Tempel als symbolische Tathandlung an den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu (Joh 2,13–22). Jesus hat Macht, Vollmacht und Gewalt. Im Ruf zur Nachfolge erhebt er Anspruch auf Menschen (Mt 4,18–22). In den Antithesen der Bergpredigt („Ich aber sage euch") stellt er sich über die Autorität der Alten. Er hat Macht über Krankheiten (Mt 8–10), Macht über Leben und Tod (Mt 9,18–26), die Mächte der Natur sind ihm unterworfen (Mt 8, 23–27). Er beansprucht die Vollmacht, Sünden zu vergeben (Mt 9,6). Der Menschensohn wird mit großer Macht und Herrlichkeit kommen (Mt 24,30) und Gericht halten (Mt 25, 31–46). Dem Auferstandenen ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden (Mt 28,18–20). In der eschatologischen Erfüllung wird Christus alles in allem sein (1 Kor 15).

Es wäre also eine totale Verzerrung, von der Gewaltlosigkeit her ein anspruchsloses, rein passives und konfliktfreies und – scheues Bild von Christus und vom Christentum zu zeichnen und sich so allem und jedem fatalistisch und widerstandslos zu ergeben[6].

Die Gewalt und die Vollmacht Jesu bahnt sich den Weg durch die Ohnmacht, durch die Gewaltlosigkeit. Die versprochene Macht über alle Bereiche der Welt ist eine Versuchung des Satans und kommt nicht von Gott (Mt 4,8–10). Er wendet sich gegen gewaltsame Endlösungen, die das Reich Gottes durch Austilgung der Gegner herbeiführen wollen (Mt 13,24–30). Das Kommen der Gottesherrschaft überholt alle Feindschaft. In der Verkündigung Jesu gehören Gewaltverzicht, unbedingte Bereitschaft zur Versöhnung, Verzicht auf Vergeltung und Feindesliebe zusammen (Mt 5,21–26; 5,38–48). Den Wettstreit um die Macht unterläuft er durch das Dienen (Mt 10,42–45). Bei Konflikten tritt er den gewaltlosen Gegenangriff an (Mt 5,39–41). Gewaltverzicht und Feindesliebe sind bei ihm nicht Ausdruck von Resignation und Passivität, sie entspringen der Souveränität gegenüber der Situation, sie wurzeln in seinem Selbstbewußtsein, das Gott seinen Vater nennt. Letztlich geht es um die Nachahmung der Feindesliebe, der Barmherzigkeit und der Gewaltfreiheit Gottes (Lk 6,36ff). Aus dieser Einwurzelung in Gott durchbricht Jesus die unheilvolle Kette von Gewalt und Gegengewalt: „Wer zum Schwert greift, wird durch das Schwert umkommen" (Mt 26,52). Der Höhepunkt seiner Bereitschaft zu Vergebung und Versöhnung, der Gipfel seiner Feindesliebe und der Gewaltfreiheit ist das Kreuz (Lk 23,34). Jesus ist bereit, die Aggressionen der anderen auf sich zu ziehen und diese an sich auslaufen zu lassen. So überwindet er das Böse durch das Gute (vgl. Röm 12,21). Am Kreuz geht die letzte Differenz zwischen der Gewalt des Menschen und der gewaltlosen Macht der Liebe auf. In ihm zeigt sich auch der Unterschied zwischen dem wahren und dem falschen Gott: „Der falsche Gott verwandelt das Leiden in Gewaltsamkeit. Der wahre Gott verwandelt die Gewaltsamkeit in Leiden."[7] So wird die Logik des Bösen von innen her aufgebrochen und überwunden.

---

6 Vgl. zu dieser Kritik z. B.: „Wenn die Unterdrückten, Niedergetretenen, Vergewaltigten aus der rachsüchtigen List der Ohnmacht heraus sich zureden: ‚laßt uns anders sein als die Bösen, nämlich gut! Und gut ist jeder, der nicht vergewaltigt, der niemanden verletzt, der nicht angreift, der nicht vergilt, der die Rache Gott übergibt ...' – so heißt das, kalt und ohne Voreingenommenheit angehört, eigentlich nichts weiter als: ‚wir Schwachen sind nun einmal schwach; es ist gut, wenn wir nichts tun, wozu wir nicht stark genug sind'." (*F. Nietzsche*, Zur Genealogie der Moral I, 13)

7 *S. Weil*, Schwerkraft und Gnade. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von *F. Kemp*, München 1952, 104.

Erlösung geschieht nicht durch Gewalt, auch nicht durch einen bloßen moralischen Imperativ. Gottes Gewaltverzicht kommt aus seiner Ehrfurcht vor der menschlichen Freiheit. Sein Weg ist die innere Annahme und Verwandlung, die Einwohnung und Eingewöhnung.

„Und weil der Abfall von Gott ungerechterweise über uns herrschte und trotz unserer naturhaften Zugehörigkeit zu Gott uns widernatürlich von Ihm entfremdete und zu seinen eigenen Knechten machte – darum hat das Wort Gottes, das in allem mächtig ist und in Seiner Gerechtigkeit nicht versagt, sich gegen den Abfall selber gewandt und das Seinige von ihm zurückgekauft; nicht durch Gewalt, so wie jener vorher über uns herrschte, fremdes Eigentum unersättlich raubend, sondern in der Sanftheit des Zuredens. Denn so ziemte es sich für Gott, das zu erreichen, was Er sich vorgenommen: durch Überreden und nicht durch Gewalt, so daß weder das Recht verletzt noch das Urgebilde Gottes zugrundegerichtet wurde."[8]

Gewaltfreiheit und Gottesfrage

Der biblische Gott, der gewaltfrei Gewalt an sich heranläßt und so Erlösung stiftet, sanktioniert nicht die bestehenden Verhältnisse. Er überläßt die Rechtfertigung der faktischen Gewalt auch nicht der Geschichtsphilosophie, die im Gang des Weltgeistes über Leichen hinwegschreitet und die Opfer Futter für noch ausstehende Utopien sein läßt. Auch Evolutionstheorien („Wo gehobelt wird, da fallen Späne") kommen nicht an den biblischen Gott heran. Eine rein negative Theologie, die sich der Dramatik der Geschichte mit ihrer Gewalt entzieht und die Opfer dem Moloch des Schweigens opfert, lotet die Abgründe des Leidens nicht aus. Das Kreuz als Schnittpunkt der Gewalt des Menschen und der Gewaltlosigkeit Gottes ist keine theologische Verniedlichung dessen, was Menschen einander antun. Die biblische Tradition hält an der Einheit Gottes fest. Die polytheistische und auch markionitische Variante, die den Gott der Liebe für immer weniger zuständig sein läßt und ihn aus den meisten Bereichen der Wirklichkeit verdrängt, überläßt die Frage der Gewalt dem Spiel der Mächtigen und letztlich der Herrschaft des Todes.

Die biblische Tradition verweigert die resignative Zustimmung zu biologischen, geschichtsphilosophischen, markionitischen und polytheistischen Lösungen der Frage nach der Gewalt und ihrer Überwindung. Sie bringt die Hoffnung auf Gott mit der Hoffnung auf ein Ende der Gewalt zusammen. Die Spannung und die erfahrenen Widerstände trägt sie auch im Gebet der Klage aus, die in eine befreiende und auch ausleidende Praxis mündet.

Konsequenzen für das geistliche Leben

Wenn Gottes Erlösung gewaltfrei ist, dann ist dies auch sein Ruf zur Nachfolge. Ignatius von Loyola beschreibt das Wirken des Geistes Gottes in der Seele: „Bei denen, die vom Guten zum je Besseren voranschreiten, berührt der gute Engel die Seele sanft, leicht und lind wie ein Tropfen Wasser, der in den Schwamm eindringt. Der böse Engel dagegen berührt sie spitz und scharf und mit Gedröhn und Unruhe, wie wenn der Tropfen Wasser auf einen Stein fällt."[9] Wenn der Wille Gottes gerade an der Sanftheit, am Trost, d.h. an der Zunahme von Glaube, Hoffnung und Liebe erkannt wird, dann grenzt es an spirituelle Kriminalität, wenn mit der Angst, mit der Gnadenlosigkeit des Jüngsten Gerichtes, mit einem den Menschen in seiner Freiheit würgenden Willkürgott Seelenfängerei betrieben wird.[10] Für einen geistlichen Be-

8 *Irenäus von Lyon*, Adversus haereses V 1.1, zitiert nach: Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten, ausgewählt und übertragen von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1981, 68.

9 *Ignatius von Loyola*, Die Exerzitien, übertragen von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1954, Nr. 335.

10 Dazu *G. Bachl*, Aufhellung der Unheimlichkeit. Die Gottesangst, in: *R. Walter*, Lebenskraft Angst. Wandlung und Befreiung, Freiburg–Basel–Wien 1987, 111–121, hier 117.

gleiter bedeutet dies, daß er aus Ehrfurcht vor dem Wirken Gottes im einzelnen auf jede Manipulation und Abhängigkeit, auf jede Form von Zwang zu verzichten hat.[11] Gewaltfreiheit im geistlichen Leben hält die Differenz zwischen Ich und Du, zwischen Mensch und Gott als Raum der Freiheit und der Gnade aus. Es wäre spirituelle Verrohung, wenn Menschen keine Distanz mehr kennen und auf alles Besitzansprüche erheben und sich einverleiben. Es gibt die Vergewaltigung der Nähe, die in die Intimität anderer eindringt, die innersten Geheimnisse der Seele herauszwingt und zur Prostitution der Seele auffordert. Die Unfähigkeit zu warten, bei der es keine Stufung von Distanz und Nähe gibt, die kein Wachsen von der Berührung bis zur Intimität kennt, keine Ehrfurcht vor der Unverfügbarkeit der Gnade hat, wird zur psychischen Aggression und Repression. Verrohung und Gewalt können auch den Stil von Diskussionen prägen: verbale Aggression, Verachtung, Zynismus und das Lächerlich-Machen des Gegners reißen tiefe Wunden und schaffen Ressentiments.

Dies gilt auch für die Beziehung zu Gott, wenn Gott durch bestimmte Leistungen manipuliert werden soll, wenn mystische Erfahrungen durch asketische Peitschenknallerei erzwungen werden sollen oder auch, wenn die Berufung auf Gott für apokalyptisches Kriegsgeschrei, für die Klassifizierung der Menschen in Freunde und Feinde, in Symphathisanten und Gegner, in Herren und Knechte mißbraucht und Gott als der große Rächer hingestellt wird (Pest, Zweiter Weltkrieg, Aids als Strafe Gottes). Ho-Ruck-Lösungen und Endlösungen haben im geistlichen Leben und auch im Leben von Gemeinschaften keinen langen Atem, im Gegenteil, sie schlagen um in Resignation oder Aggression. Das Herz anderer und auch das Geheimnis Gottes bleiben einem vergewaltigenden Druck verschlossen.

Die positive Seite des Verzichts auf Gewalt, Zwang und Manipulation ist die zweckfreie Kontemplation und Anbetung, die gelassene Güte[12], die engagierte Gelassenheit, die im Eros die Unverfügbarkeit des göttlichen Du wahrt, die Bitte als adäquate Ausdrucksgestalt in der Begegnung von Freiheiten, das freie Hinhören auf den Willen Gottes und die Sehnsucht nach Gott, die im Vorhof des Heiligtums warten kann. Es geht nicht um Schwäche und Kraftlosigkeit, nicht um ein falsches Harmoniebedürfnis, nicht um knechtliche Unterwürfigkeit, nicht um Lebensuntüchtigkeit, nicht um Profillosigkeit, nicht um den Rückzug aus dem Engagement, nicht um Nachgeben und Konfliktvermeidung um jeden Preis, nicht um die willfährige Anpassung an alles und jedes, nicht um Verdrängung aller eigenen Wünsche, auch nicht um Wehleidigkeit oder um ein Sich-Gehen-Lassen, nicht um eine „permissive Toleranz", die jedem alles zugesteht und sich auch gegenüber Lüge, Unterdrückung, Ausbeutung und Tod indifferent zeigt. Gewaltfreiheit ist keine Chiffre für Inkonsequenz und Charakterlosigkeit. Gewaltfreiheit und Sanftmut sind auch kein bloß bürgerliches Stillhalteabkommen.

Es geht um die Kraft, die der Offenheit für die Einwurzelung in Gott geschenkt wird, um die Kraft der Nachfolge Jesu, die sich

---

11 „Der Exerzitiengeber darf den Empfangenden nicht mehr zur Armut oder zu einem Versprechen bewegen als zu dem Gegenteil ... Dergestalt, daß der Exerzitiengeber sich weder zu der einen noch zu der anderen Seite hinwende und hinneige, sondern, in der Mitte stehend wie eine Waage, unmittelbar den Schöpfer mit Seinem Geschöpf wirken lasse und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn." (*Ignatius von Loyola*, Die Exerzitien, Vorbemerkungen Nr. 15).

12 *J. B. Lotz*, Eure Freude wird groß sein. Die acht Seligpreisungen als Weg in die Tiefe, Freiburg–Basel–Wien 1977, 73.

in Entschiedenheit und Treue, in Gelassenheit, Geduld und Güte vollzieht.

Eine am Reich Gottes orientierte Spiritualität der Gewaltlosigkeit kann durchaus kämpfen. Schon das alte Testament zeigt die Verbindung des Schalom mit dem Einsatz für Gerechtigkeit durch den Rechtsstreit für Arme, Schwache, Witwen, Waisen und Fremde.[13] Gewaltlosigkeit in der Nachfolge Jesu kann sich nicht in das Refugium schwärmerischer Harmonie zurückziehen und vor dem rauhen Wind der Wirklichkeit in Deckung gehen. Sie bewährt sich an der harten Realität der faktischen Gewalt, der sie sich gewaltlos zu stellen hat. Der Einsatz für die Opfer von Unrecht kann auch zu Verwundung und in eigenes Leiden führen. Entschiedener Einsatz für Befreiung von Gewalt und gewaltloses Ausleiden der negativen Verleiblichung dieser (d.h. stellvertretende Versöhnung) sind zwei Seiten einer Medaille. Diese sind die schöpferische Alternative zum Zirkel von Gewalt und Gegengewalt.

Eine Spiritualität der Gewaltlosigkeit setzt auf den Dialog als Grundpfeiler in der Konfliktbewältigung.[14] In einem richtigen Dialog ist es zunächst wichtig, Achtung vor der Person des Gegners und seinen Werten zu zeigen und seine Wahrheit aufzugreifen. Offene Kommunikation setzt die Bereitschaft voraus, vom anderen etwas zu lernen und bedeutet auch, eigene Mitschuld am Konflikt einzugestehen. Der Dialog steht schließlich unter dem Ethos der Wahrheitssuche, d. h. das Unrecht muß beim Namen genannt, dargestellt und analysiert werden. Dafür ist es wichtig, eine innere Distanz zu den eigenen Interessen, zu Selbstbehauptung und Aggression zu haben. So ist Selbstdisziplin, die Reinigung und Konzentration der eigenen geistigen Kräfte (z. B. durch Gebet und Fasten) eine Voraussetzung für eine gewaltfreie Konfliktregelung. Soll der Dialog gelingen, braucht es konstruktive Vorschläge, die dem Gegner eine Umkehr ohne Gesichtsverlust, ohne das Gefühl der Demütigung und der Niederlage ermöglichen. Gewaltloser Dialog als Ort der Konfliktregelung braucht unter den Umständen der harten Realität auch die Bereitschaft zum Prestigeverlust und dazu, berufliche und finanzielle Nachteile in Kauf zu nehmen, die Bereitschaft, für das Evangelium Schläge einzustecken, auch Mißerfolge, Enttäuschungen und Leiden zu ertragen, um so tätig oder auch erleidend die Situation zu entgiften, zu entfeinden und umzuwandeln.

---

[13] Vgl. *H. Goss-Mayr*, Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung, Wien 1976, 41ff.

[14] *H. Goss-Mayr*, Der Mensch vor dem Unrecht 76–78.

Das aktuelle theologische Buch

Die Wahrheit leben

DEMMER KLAUS, *Die Wahrheit leben*. Theorie des Handelns. Herder, Freiburg i. Br. 1991. (227). Geb. DM 32,–.

Fragt ein Moraltheologe nach einem Leben der Wahrheit, geht es um mehr als um ein ehrliches Suchen nach den richtigen Normen, die das eigene Handeln bestimmen sollen. Es geht darum, wie menschliches Leben gelingen kann. Der Anruf Gottes und das Gelingen des Lebens stehen nicht nebeneinander, sondern durchdringen einander in der Weise, daß das eine im anderen seinen Ausdruck findet und zur Geltung kommt. Zugleich gilt es, die gläubige Lebenserfahrung von Generationen, die in der Tradition aufbewahrt ist, mit den Möglichkeiten und Anforderungen der eigenen Lebensgeschichte zusammenzubringen. Beide Ansätze sind in Gefahr, zu kurz zu greifen und oberflächlich zu bleiben. Dieser Bedrohung stellt sich der anstrengende und mühevolle Weg der Wahrheitsfindung entgegen.

Im 1. Kapitel (16 – 44) zeigt Demmer die Zusammenhänge auf, die zwischen dem kategorialen, in Erscheinung tretenden Tun des Menschen und dem dieses Tun transzendierenden Hintergrund bestehen. Die beiden Bereiche sind zu unterscheiden und gehören doch zusammen. Das sichtbare Handeln ist ja nicht vordergründig als gut oder böse zu qualifizieren, es bekommt vielmehr seine Qualität dadurch, daß es etwas von dem geglaubten Lebenshintergrund deutlich macht, von dem es sich ableitet und den es in glaubender Hoffnung zum Ausdruck bringt.

Im 2. Kapitel (46 – 129) geht es um den langen Weg der Wahrheitssuche, der zu gehen ist in der Spannung zwischen der Unbedingtheit des Anspruches und der Bedingtheit der konkreten Situation, zwischen der Ewigkeit, die alles beinhaltet, und der Zeit, die Geduld und Wartenkönnen verlangt, zwischen der Lebens- und Glaubenserfahrung, die in der Tradition ihren Niederschlag gefunden hat, und den Anforderungen eines konkreten Lebens, auf die die Theologie ebenfalls Bedacht zu nehmen hat.

Im 3. Kapitel (132 – 224) wird Wahrhaftigkeit als Tugendhaltung der sittlichen Persönlichkeit ausgewiesen; Unwahrhaftigkeit ist dagegen Quelle des persönlichen Verfalls. Abschließend kommt dann noch die Frage nach der sittlichen Grundentscheidung und nach den Einzelentscheidungen zur Sprache.

Die Gedankengänge, die Demmer vorgibt, sind anspruchsvoll. Dies liegt nicht nur an der zwar schönen, aber doch auch schwierigen Sprache; es kommt auch nicht allein daher, daß der Leser mit einem theologischen Denken konfrontiert wird, das zwar aus einer bestehenden Enge zu befreien mag, den gegenwärtigen Denkgewohnheiten aber nicht entgegenkommt. Es ist der Anspruch der Wahrheit selbst, der die Sache schwierig macht. Die Wahrheit ist nun einmal nicht durch ein rasches Zugreifen zu erlangen, sondern sie erschließt sich immer erst am Ende eines langen Weges; sie läßt nicht zu, daß man auf halbem Weg oder an liebgewordenen Plätzen lange verweilt; bei aller Bereitschaft, das Vorläufige ernstzunehmen, verlangt sie auch, daß Vorläufiges als solches erkannt und benannt wird und daß nach dem, was noch nicht sichtbar ist, Ausschau gehalten wird. Der Weg zur Wahrheit führt zu der Sicht, die Gott von unserem Leben hat, und damit in ungeahnte Weiten.

Im folgenden seien beispielhaft einige Aspekte herausgegriffen, die zur Auseinandersetzung und zum Weiterdenken einladen.

Wahrheit und Wahrhaftigkeit fordern heraus; sie transzendieren nicht nur den Bereich des Verfügbaren, sondern auch den der moralischen Anstrengung; sie sind das nie ganz einholbare Ergebnis des Bemühens, das die Grenzen unseres vorläufigen Daseins sprengende Metaphysische in die Wechselfälle unseres leibhaften Daseins einzubinden. Die Notwendigkeit, hier und jetzt mit letztem Ernst zu handeln, und zugleich das Bewußtsein, daß dieser Ernst zugleich immer auch suspendiert wird durch die Erwartung eines Zukünftigen und Anderen, machen das Le-

ben in der Wahrheit so anspruchsvoll und schwer. Die Gefahr ist groß, daß diese schwer auszuhaltende Spannung zugunsten eines der beiden Pole aufgelöst wird, indem man sich von der Wirklichkeit des konkreten Lebens so gefangennehmen läßt, daß einem der Gedanke an eine Erlösung, die nicht durch menschliches Engagement bewirkt wird, abhanden kommt.

Wahrhaftigkeit ist mehr als das Sagen richtiger Sätze oder das Einfordern der Wahrheit. Sie erschöpft sich auch nicht in einem vordergründig moralischen Verhalten. Sie ist verbunden mit Selbsterkenntnis und mit der Bereitschaft, nicht nur ein allgemeines menschliches Begrenztsein und die durch die eigene Lebensgeschichte gesetzten Grenzen, sondern auch die in diesem Leben noch schlummernden und vielleicht noch ungeahnten Möglichkeiten wahr- und anzunehmen. Wahrhaftigkeit ist die Fähigkeit, das Wissen um das Sterben in der richtigen Weise gelten zu lassen.

Ebenso erschöpft sich Unwahrhaftigkeit nicht in falschen Aussagen. Unwahrhaftigkeit bringt die eigene Lauterkeit nicht ins Spiel und läßt sich nicht erproben; sie ist daran interessiert, eine Begegnung im Formalen zu belassen und so kein persönliches Risiko einzugehen; sie spielt die eigene Überlegenheit aus, indem sie beim anderen rücksichtslos vermeintliche oder wirkliche Schwachstellen aufdeckt (164). Unwahrhaftigkeit täuscht eigene Sicherheit vor, sie setzt den anderen ins Unrecht und will ihn dadurch abhängig und verfügbar machen.

Während der Wahrhaftige weiß, daß miteinander Sprechen Weggefährtenschaft bedeutet und daher auf Solidarität bezogen ist, entzieht sich der Unwahrhaftige gerade diesem Anspruch; er denkt punktuell, entledigt sich der Verantwortung und kümmert sich nicht um einen etwa angerichteten Schaden (165). Der Unwahrhaftige gibt sich nicht preis, sondern verwendet die Wahrheit zur Durchsetzung seiner Interessen; die Wahrheit wird zum Mittel für die Erreichung bestimmter Ziele. Unwahrhaftigkeit kommt aber nicht nur darin zum Ausdruck, daß der Einzelne einem Prinzip geopfert wird, dem die ihm zugeschriebene Bedeutung in Wahrheit nicht zukommt, sondern genauso in einer falsch verstandenen Barmherzigkeit, die den anderen in seiner mißlichen Lage und Begrenztheit beläßt und ihn tröstet, statt ihm die Augen zu öffnen und ihm herauszuhelfen.

Wahrhaftigkeit ist gebunden an Bescheidenheit. Wer sich der Wahrheit bedient, statt ihr zu dienen, hat nicht nur die Wahrheit verloren – auch wenn die zitierten Sätze richtig wären –, er hat auch das Recht verloren, anderen vorzuwerfen, daß sie zu anthropologisch orientiert seien, nachdem er selber auf eine recht menschliche Weise mit der Wahrheit umgeht und die Wahrheit seinen eigenen Interessen dienstbar gemacht hat, auch wenn er diese als Anspruch Gottes zu rechtfertigt sucht. Er kennt den Unterschied zwischen der Wahrheit und der Richtigkeit von Sätzen nicht, und er weiß nicht, daß die Wahrheit heiliges Land ist, das nur der betreten darf, der vorher seine Schuhe abgelegt hat.

Wahrhaftigkeit bedeutet, Gott zugleich als Wahrheit und zugleich als Barmherzigkeit glauben zu können und keines von beiden zugunsten des anderen aufzuheben. Die Barmherzigkeit ist der anthropologische Aspekt der Wahrheit; die Wahrheit aber verhindert, daß die Barmherzigkeit zu einem Humanitarismus wird, der meint, alles Belastende von vornherein ausschließen zu müssen.

Abschließend seien noch einige Gedanken wiedergegeben: „Nachdenklichkeit ist verlangt, nur dem Geduldigen entbirgt sich die Wahrheit." (73) „Begründen umschließt darum Erinnern, nur zu leicht verdrängt man die Vergangenheit, ohne sie denkt es sich leichter, darum allerdings nicht wahrer." (82) „Institutionen . . . bleiben schwerfällig, ja sie können unglaubwürdig werden, weil mit der Entlastung, die sie schenken, immer auch eine Schematisierung verbunden ist. Institutionen riskieren nichts im Vergleich mit dem einzelnen, das macht träge und selbstzufrieden angesichts eingeschliffener Denkweisen und Argumentationsfiguren, sie rangieren immer an letzter Stelle, wenn Revisionsarbeit zu leisten ist." (85) „. . . es geht um die Vergöttlichung des Menschen, seine Vermenschlichung ist eine Trivialität." (93) „Wahrheit braucht den langen

Atem, sie lebt von der Freiheit des Suchenden, auf Augenblickserfolge zu verzichten." (100) „Gewiß müssen Argumente schlüssig sein, wer hätte das je bestritten! Aber darin erschöpft sich nicht ihre Plausibilität, in ihnen speichert sich zugleich bestes Lebenswissen, das sich dem schnellen Zugriff des Verstandes entzieht und auch von einer Generation nicht erworben werden kann." (103) „Der Moraltheologe ist, so gesehen, ein unbequemer Gesprächspartner, seine Disziplin besitzt – ganz unverdächtig – einen konservativen Grundzug, und dies aus eingefleischtem Mißtrauen gegenüber Zeitströmungen, die kommen und gehen und den einzelnen, der sich ihnen kritiklos verschrieben hat, hilflos und vielleicht um sein Leben betrogen zurücklassen." (104) „Wer Bleibendes leisten will, muß über den Tod hinaus denken können." (156) „Dem Machtpolitiker liegt der Gedanke, daß Wahrheit nur in Freiheit möglich ist, daß sie einen unabdingbaren Freiheitsraum um ihrer selbst willen nötig hat, völlig fern, die Freiheit wird dem Interesse zum Opfer gebracht." (165) „Klugheit schenkt Umsicht im Ordnen aller bedeutsamen Handlungsumstände, Weisheit darüber hinaus den langen Atem angesichts aller Widerfahrnisse." (187) „So verlangen Ehe und Ehelosigkeit gleichermaßen eine heilsame Desillusion, wer Wahrheit nicht erträgt, kann nicht treu sein, er wird irgendwann einmal scheitern." (202)

Linz *Josef Janda*

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert betätigt 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.

ZUM SCHWERPUNKT

■ ZSIFKOVITS VALENTIN (Hg.), *Religion – Krieg – Friede.* Friedensfördernde und friedenshemmende Faktoren in verschiedenen Religionen. Schriften zur Friedens- und Konfliktforschung Bd. III. Verband der Wiss. Gesellschaften Österreichs (VWGÖ), Wien 1991. (166). Brosch. S 185,–/DM 28,–.

Unter dem Eindruck, die universitäre Jugend könnte, getragen von ihrem emotionalen Engagement für den Frieden, in einen blinden Friedensutopismus verfallen, der den realistischen, differenzierenden Blick für die ideologischen, sozialen und wirtschaftlichen Wirkzusammenhänge verliert und so eher schadet als nützt, wurde an der Universität Graz vom Akademischen Senat 1983 eine Interfakultäre Kommission für Friedens- und Konfliktforschung eingerichtet. Eifriger Mitarbeiter dieser Kommission ist der Sozialethiker Prof. Valentin Zsifkovits, wohl neben Prof. Rudolf Weiler, Wien, einer der wenigen, wenn nicht der einzige kath. Friedensforscher auf universitärer Ebene im gegenwärtigen Österreich. Er besorgte die Herausgabe vorliegenden Bandes, der auf Vorträgen basiert, die 1990 auf einem in Zusammenarbeit mit dem Studienzentrum für Friedensforschung am IFF (Interuniversitäres Forschungsinstitut für Fernstudien in Stadtschlaining, Burgenland) veranstalteten Symposion gehalten wurden und den friedensfördernden sowie friedenshemmenden Faktoren der Großreligionen, Sekten und Jugendreligionen gewidmet waren.

Die Vorträge hielten durchwegs hochqualifizierte, meist universitäre Fachleute, so daß das Thema mit einer selten anzutreffenden Gründlichkeit, wenn auch in gebotener Straffheit, abgehandelt wurde. Gleich vier Autoren bauten ihren Beitrag gewissermaßen historisch-kritisch auf, so daß sichtbar wurde, wie komplex das Thema Friedensförderung-Friedenshemmung in den historisch erreichbaren Epochen der jeweiligen Religionen liegt. Der Leser muß beträchtliche Mühe aufwenden, will er sich in den angesprochenen Strömungen, Mythen, philosophischen Büchern einigermaßen zurechtfinden. Wieweit im Hinduismus Friede nur durch ordnende Gewalt hergestellt werden kann, ist das Thema von Michael v. Brück (Vergleichende Religionswissenschaft, Regensburg). Das Nirwana in seiner im Herzen des Menschen ruhenden friedvollen Indifferenz zu allem und die Probleme der Hinkehr zur Welt sowie der Rückkehr in die Innerlichkeit beschäftigen Hans Waldenfels. Florian C. Reiter (Sinologe, Würzburg) führt in das Moralsystem des Konfuzianismus und klärt auf über den Disput zur Harmonisierung der Werte und Ideale zwischen Legalisten und Konfuzianern bei den Gebildeten auch im heutigen China. Sehr lehrreich und nachdenklich stimmend Ferdinand Dexingers (Judaistik, Wien) Sichtung der bibli-

schen Befunde, die sowohl friedfertige Weisheit wie kriegerischen Fundamentalismus suggerieren, übrigens bis in die Parteiungen des heutigen Staates Israel hinein. Franz Furger (Christl. Sozialwisssenschaften, Münster) analysiert vor allem die friedenshemmenden Elemente der „Reich-Gottes-Idee" und die dem Absolutheitsanspruch innewohnende Versuchung, den göttlichen Anspruch in gesellschaftliche Verabsolutierungen umzusetzen. Als Spezialist für den Begriff des „Dschihad" (das bemühte Bekämpfen der Nichtgläubigen in unterschiedlichen Formen) beseitigt Albrecht Noth (Orientalist, Hamburg) viele Mißverständnisse um den „Heiligen Krieg". Der Fachmann für Sektenfragen, Friedrich W. Haack, inzwischen verstorben, ergänzte den Band durch klärende Informationen über Sekten und Jugendreligionen.
Ein lehrreiches Buch für Lernwillige, das klärend, auf „Friedensarbeiter" manchmal auch ernüchternd wirken wird. Störend ist das etwas sonderbare Layout. Das Fehlen einer oder mehrerer Zeilen wie beim Seitenwechsel von 73 auf 74 dürfte nicht vorkommen.
Linz *Georg Wildmann*

■ ERNST WILHELM, *Theologisches Jahrbuch 1990.* Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Benno-Verlag, Leipzig 1990. (468). Kart. DM 29,80.
Daß gerade im Bereich der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung die Christen eine besondere Verpflichtung erblicken, ihren Beitrag zu leisten, gehört – glücklicherweise – zum ökumenischen Fixbestand fast schon der ganzen letzten Dekade. Der Dokumentation dieser Zusammenarbeit und des damit gegebenen theologischen Disputs dient das etwa Mitte März 1989 fertiggestellte Jahrbuch 1990 der katholischen Kirche der damaligen DDR. Man liest aber die hier gezielt ausgewählten Beiträge auch jetzt noch mit großem Gewinn. Man erspart sich das Zusammensuchen einschlägiger Arbeiten aus diversen Zeitschriften und Buchveröffentlichungen und findet bedeutende als Manuskripte gedruckte Arbeiten erstmalig vor, wie man überhaupt gut zwei Dutzend namhafter Theologen beider Konfessionen des deutschen Raumes antrifft. Das Buch repräsentiert einen guten Querschnitt durch jene Intensivphase theologischer Forschung, die durch die Vorbereitung der bislang bedeutendsten kirchlichen Friedensinitiative in Europa ihren Antrieb bezog, der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit" 1989 in Basel.

Es ist nicht möglich, alle Beiträge anzuführen. Der erste Teil: „Biblische Grundlegung" (11 – 160) demonstriert die Brisanz der Thematiken: War Jesu Tod stellvertretende Sühne? (+Josef Blank); Kirchenstiftung durch Jesus? (G. Lohfink); Johanneische Gemeinde ohne Amt? (H.-J. Klauck); Die Knechtsexistenz des Paulus (Chr. Wolff); Wie biblisch ist der Begriff Menschlichkeit? (H. Frankenmölle); Fragentwurf Ewiges Leben in der Bibel (K. M. Woschitz). Der größere Teil dient der theologischen Reflexion des Buchthemas (161–270). Ohne Wertung, nur nach Wichtigkeit des Themas herausgegriffen: Die philosophische Herkunft des Begriffes „Gerechtigkeit" in der katholischen und evangelischen Sozialethik (Ph. Schmitz und U. Kühn); Kardinal Ratzingers Argumente, warum es kein „Friedenskonzil" geben könne; eine Theologie des Friedens in evangelischer Sicht (H. Falcke) mit der Betonung, die Kirche sei „Leib des Friedens Christi"; J. Moltmanns Hinweis, daß das altt. „Zedaka" (Gerechtigkeit) erstlich „Gemeinschaftstreue" besage und weniger sachbezogen sei als die abendländische Definition der Gerechtigkeit; L. Ullrich, K. Lehmann und K. Koch ringen in ihren Beiträgen um den „Bewahrungs"-Aspekt, der neuerdings die Schöpfungstheologie umtreibt. Zu finden ist in dem Buch auch die „Gemeinsame Erklärung des Rates der Ev. Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz" von 1985: Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung – in seiner Kompaktheit wohl etwas vom Besten auf diesem Gebiet.
Der dritte Teil des Buches befaßt sich mit der ökumenischen Verständigung und dem Weg hin zur Einheit (371–448). Der zentrale Aspekt gilt dem Aufweis, welcher spezifischen Art der Konsens ist, der in der Rechtfertigungslehre – dem Ur-Satz der Reformation (O. H. Pesch) – bislang (vor allem durch Konferenzen und Gespräche) erreicht wurde (Harding Meyer); Ob zum protestantischen Prinzip nicht das Prinzip „katholische Substanz" gehört? (C. J. Peter). Auf das Medium ökumenischen Handelns, das Gebet, verweist Bischof J. Wanke.
Ein Personen- und Sachregister ergänzen die Brauchbarkeit dieses preiswerten, ausgezeichneten „Durchblicks".
Linz *Georg Wildmann*

■ KRÄUTLER ERWIN, *Mein Leben ist wie der Amazonas.* Aus dem Tagebuch eines Bischofs. Otto Müller, Salzburg 1992. (160). Brosch. S 220,–/DM 31,50.
Dieser erschütternde Bericht eines engagierten Priesters und Bischofs über seinen Einsatz bei den bedrohten Indianervölkern im Amazonasgebiet wird viele Leser finden, hoffentlich auch viele, die sich aufrütteln lassen und und durch Gebet und Opfer diese Arbeit unterstützen.
E. Kräutler wurde 1939 in Vorarlberg geboren, trat 1958 in die Kongregation vom Kostbaren Blut ein, wurde 1965 zum Priester geweiht und wirkt seither als „Wandermissionar" in Brasilien; seit 1981 ist er Bischof der flächenmäßig größten brasilianischen Diözese (Xingu).
Den Buchtitel erklärt Kräutler in seinem Vorwort auf folgende Weise:„Mein Leben kann ich mit dem Amazonas vergleichen: Ruhe und Sturm, Ebbe und Flut. Ich bin traurig und fröhlich, bedrückt und dann wieder glücklich über so manche Veränderung. Wenn auch kleine Erfolge, sind es immer Lichtblicke. Ich spüre Ohnmacht angesichts so vieler Ungerechtigkeiten und bin empört über all die Ausbeutung und Plünderung der Menschen und ihrer Mit-Welt. Dann wieder begeistert mich diese und jene Initiative, die bezeugt: Das Reich Gottes beginnt hier und jetzt! Im Rampenlicht zu stehen, behagte mir nie! Es ist mir bewußt, daß mein Einsatz immer Kritik auslöst. Wer

mich jedoch kennt, weiß, daß ich meine Ansichten, die aus Erfahrung und Schmerz gewachsen sind, mit Überzeugung vertrete. Auch noch so harte Anfeindungen oder Urteile, ich sei ein 'Revolutionär aus der Buschhütte' oder naiver Träumer, können mich nicht einschüchtern."

Diese Einstellung kommt auch in dem Buch zum Tragen, das aus Tagebuchaufzeichnungen zusammengestellt wurde. Obwohl aufgrund des genus literarium viel von Bischof Kräutler die Rede ist, steht er eigentlich nicht im Mittelpunkt der Darstellung, sondern es ist sein Volk, es sind dessen Ängste und Nöte, um die es geht und denen Kräutler als Priester und Bischof begegnen möchte. Der Ausbeutung der Indianer durch die Großgrundbesitzer wird der Kampf angesagt, von ihnen muß sich der Bischof daher auch Vorwürfe gefallen lassen wie: „Du willst doch die bestehende Ordnung stürzen! Du bist subversiv, eindeutig linkslastig!" (39). Es bleibt aber nicht nur bei verbalen Angriffen. Am 16. Oktober 1987 versuchte man, den Bischof durch einen vorgetäuschten Verkehrsunfall zu töten. Kräutler wurde schwer verwundet, ein Mitbruder fand den Tod. So arbeiten die Todesschwadronen. Trotzdem arbeitet der Bischof unverdrossen weiter. Das Buch endet mit dem Bericht über den Tod eines armen, ausgebeuteten Holzfällers. Daran fügt Kräutler die Worte: „Unser Bemühen, gegen das Elend anzukämpfen, ist und bleibt ein Tropfen auf dem heißen Stein! Solange die Strukturen der Ungerechtigkeit nicht geändert werden, solange sich Reiche auf Kosten dieser Elenden rücksichtslos bereichern, gibt es für diese Menschen keine Zukunft... Der Tod dieses armen Holzfällers am Jaraucu ist ein Auftrag für mich, weiterzukämpfen und gegen das Unrecht aufzutreten. Vielleicht hört mich doch jemand . . ."

Linz *Rudolf Zinnhobler*

HEILIGE SCHRIFT

■ FRANZ KOGLER (Hg.), *Tägliche Begegnung mit dem Wort Gottes.* Bibelleseplan nach der katholischen Bibelleseordnung. Lesejahr I. Eigenverlag (Rathberg 8, 4644 Scharnstein), Linz 1992. (192). Kart. S 70,–.

Nachdem ich täglich die Erläuterungen der Lesungen für alle Wochentage nach dem Bibelleseplan für das Lesejahr II bis jetzt gelesen habe und auch noch weiter lese, kann ich die Fortsetzung für das Lesejahr I nur begrüßen.

Das Vorwort vom „Bibelbischof" Dr. Helmut Krätzl handelt von der Bibel als „Schule des Gebetes". Denn sie ist ja das Gebetbuch des Volkes Gottes und der Kirche. Anschließend folgen einige Gebete vor dem Bibellesen.

Dann ist, ähnlich wie schon im ersten Buch, ein Wort an die Bibelleserinnen und Bibelleser abgedruckt und auch wieder ein Hinweis bezüglich der Bilder von Erich Wulz als Bibel für die „Armen".

Die dreifache Weise, wie jeder Abschnitt aufgebaut ist, ist sehr gut: Die Überschriften, die sehr treffend formuliert sind und immer eine zentrale Aussage der Bibelstelle darstellen. Sie kann man sich gut merken und sich untertags öfter daran erinnern.

Die Erklärungen sind wissenschaftlich gut fundiert und verständlich geschrieben. Sie wollen aber auch der Vertiefung dienen.

Weiterführende Anregungen helfen durch Fragen und Impulse die Beziehung zum eigenen Leben zu vermiteln.

So bekommt man mit diesen beiden Büchern innerhalb von zwei Jahren die wesentlichen Stellen der Heiligen Schrift kurz und richtg erklärt und wird dadurch angeregt, immer mehr mit der Bibel und aus der Bibel zu leben.

Linz *Siegfried Stahr*

■ NOTH MARTIN, *Die Welt des Alten Testaments.* Eine Einführung. Mit einem Vorwort von Hans Walter Wolff. Freiburg i. Br. 1992. (Herder/Spektrum 4060). (355). Kart. DM 28,80.

Der Herderverlag bringt in seiner Reihe ‚Spektrum' einen Klassiker der alttestamentlichen Wissenschaft neu heraus.

Martin Noths Buch deckt eine ganze Bandbreite einer Kulturgeschichte des Alten Testaments und seiner Umwelt ab: *Geographie* des Landes Palästina, selbst Flora und Fauna werden besprochen, Ausgrabungsbefunde, die freilich nicht mehr ganz am neuesten Stand sein können, aber immer noch Interessantes über grundsätzliche Arbeit der *Archäologie* und manche Einsichten in die Lebenswelt der damaligen Menschen bieten, *Geschichte Israels* und seiner Nachbarn, ihre Sprachen, Schriften, Religionen und Staatsgebilde werden vorgestellt. Ein Kapitel über die Überlieferungsgeschichte des Textes der hebräischen Bibel samt einer Einführung in die textkritische Arbeit schließt die Darstellung ab.

Einige Karten und Skizzen veranschaulichen das Geschriebene, ausführliche Register (Bibelstellen, Sach- und Namensverzeichnis, hebräische und arabische Namen) ermöglichen auch das Nachschlagen gezielter Information.

Obwohl der Nachdruck der 1962 in seiner 4. Auflage erschienenen Publikation die Forschungsergebnisse der letzten 30 Jahren logischerweise unberücksichtigt lassen muß, ist das Buch „eine Fundgrube für Liebhaber des Heiligen Landes und für Schüler der Heiligen Schrift" (H. W. Wolff, im Vorwort VII).

Graz *Irmtaud Fischer*

■ ZENGER ERICH, *Ich will die Morgenröte wecken.* Psalmenauslegungen. Herder, Freiburg 1991. (268). Geb. DM 34,–.

Zenger setzt in diesen Psalmenauslegungen die im Band ‚Mit meinem Gott überspringe ich Mauern' (vgl. ThPQ 137 [1989] 195) begonnene, engagierte Erschließung exemplarischer Psalmen fort. Darstellung der Grundlinien (22–28) und Einzelauslegung betonen diesmal vielleicht noch nachdrücklicher den Charakter der Psalmen als Lebens-, Gebets- und Be-

trachtungsbuch des Gottesvolkes der Armen. So sind die einzelnen Texte als Teile des übergreifenden kanonischen Ps-Buches zu lesen, d. h. vor allem als mystische Biographie Davids, die Israel und die Kirche zu einer messianischen Weggemeinschaft zusammenbindet (vgl. 27 f). Die Auswahl der Psalmen illustriert zentrale Themen alttestamentlicher und gesamtbiblischer Theologie: Psalmen vom Geheimnis der Schöpfung vermitteln die Botschaft von der Erde als Ort der Herrschaft des lebenliebenden Schöpfergottes (Ps 104.148). Zionspsalmen (Ps 46.65) bezeugen JHWH's Verbindung mit einem Stück „Erde", aber auch neue Reflexionen über die Bedingungen seines Wohnens auf dem Zion nach 587. Die JHWH-Königspsalmen als ‚Oratorium' über das Kommen des Gottesreiches (S. 78) sind zu verstehen von der Frage, wem diese Welt und ihre Geschichte gehört (Beispiele Ps 93.99.100). Als Erinnerung an den befreienden Gott des Exodus werden Ps 81.82 und 118 vorgestellt, aus den Wallfahrtspsalmen mit ihrer Botschaft von der Solidarität derer, die auf den Segen des Herrn vom Zion her setzen, Ps 125.127.129.134. Das Charakteristikum der Klagepsalmen (vgl. Ps 6.44) ist die „Suche des verborgenen Antlitzes Gottes". Bußpsalmen wie 51.103.130 enthüllen bereits die Vergebung als Geheimnis des neuen Bundes im ersten Bund. ‚Das Leben mit dem Tod' (204–231) führt in den Pss zum Bedenken des Lebens, ja zu einer leidenschaftlichen Liebe zum Leben (Ps 90. 49. 73). Zum Abschluß (232–263) stehen Ps 4.139.42/43 als Zeugnisse der Gottesnähe, einer Mystik des Leidens an Gott, der Gewißheit des kommenden Gottes und der Sehnsucht nach der Erfahrbarkeit seiner Nähe.

Zengers Buch vermag mit seiner griffigen Sprache den Psalmen neue Freunde zu gewinnen, für Beterinnen und Beter, aber auch für alle, die sich wissenschaftlich mit den Psalmen beschäftigen, ist es ein Anreiz, nach dem Psalmenkommentar der Neuen Echterbibel zu greifen, der hoffentlich bald zur Verfügung steht.

Graz *Johannes Marböck*

■ WEBB ROBERT L., *John the Baptizer and Prophet.* A Socio-Historical Study. JSOT-Press, Sheffield/England 1991. (446). Geb. $ 51,50.

Der Autor beabsichtigt mit seiner umfangreichen Studie, die 1990 an der Universität Sheffield als Dissertation eingereicht wurde (Ph. D.), vor allem einen historischen Beitrag zu leisten, wenn der exegetische Teil auch nicht ganz zu kurz kommt. Dieser Zielsetzung dienen sieben Einzeluntersuchungen, die Auftreten, Verkündigung und Taufe des Johannes auf dem Hintergrund des AT und NT und der übrigen Literatur aus der Zeit des Zweiten Tempels zum Teil sehr minutiös überprüfen. Die einzelnen Kapitel umfassen das Zeugnis des Josephus Flavius und der mandäischen Literatur (2); Waschungen im AT, in den Apokryphen und in Qumran (4 u. 5), wobei die Proselytentaufe erst nach 70 angesetzt wird; Modus und Funktion der Johannestaufe (6); Gestalten, die zu Gericht und Wiederherstellung erwartet werden (Jahwe, davidischer und aaronitischer Messias, Melchisedek-Michael, Menschensohn, Elia redivivus) (7); Typologie der Prophetengestalten in der Spätzeit des Zweiten Tempels (9) und die soziopolitische Ausrichtung der Johannesbewegung (10). Im zuletzt genannten Abschnitt vertritt der Autor die Auffassung, die Bußpredigt des Johannes Mt 3,7–9par sei ursprünglich an die Sadduzäer gerichtet und Mt 3,12 spreche nicht vom Worfeln des Getreides, sondern vom Einbringen der Ernte, was für die Gerichtspredigt des Johannes von Bedeutung ist. Für die ntl. Exegese von größerem Interesse sind neben Kapitel 6 die Abschnitte 3 und 8, in denen die Quellenfrage und die Verkündigung des Johannes behandelt werden. Beeinträchtigt werden beide Kapitel zum Schaden der Untersuchung dadurch, daß W. die bekannten agreements unkritisch mit Q identifiziert (z. B. 48f.264) und die Widerlegung dieses Standpunktes in der Fs. K. H. Rengstorf, Wort in der Zeit, Leiden 1980 (hg. v. W. Haubeck-M. Bachmann) nicht zu kennen scheint. So sieht er auch Q immer noch als einheitliches Dokument, zu dem auch die Versuchungsgeschichte gehören soll (vgl. dagegen SNTU 9 [1984] 95–146) bzw. die Stücke Mt 3,1–6.11–12. Nach Meinung des Verfassers hat Joh eine Taufe mit heiligem Geist und Feuer durch den „Kommenden" angekündigt, hinter dem sich eine nicht genau definierte Gestalt verbirgt, die aber wegen verschiedener Attribute nicht mit Jahwe identifiziert werden darf. Mit Ausnahme der erwähnten Punkte ist die Studie sehr solide und gründlich, verwertet ein hohes Maß an Sekundärliteratur und ist durch Register gut in den Details erschließbar. Das Buch kann als positiver Beitrag unter den nicht wenigen Johannes-Studien der letzten Zeit gelten und ersetzt in vielem das Werk von J. Thomas von 1935.

Linz *Albert Fuchs*

■ KERTELGE KARL, *Grundthemen paulinischer Theologie.* Herder, Freiburg 1991. (244). kart. DM 78,–.

Vf., Professor für die Exegese und Theologie des Neuen Testaments in Münster, legt in der vorliegenden Monographie Beiträge aus seiner langjährigen Beschäftigung mit der Gestalt des Völkerapostels und Grundthemen seiner Theologie vor. Es handelt sich dabei um das „literarische Primärzeugnis" des Urchristentums, die ars epistolandi als jenes Instrument, dessen sich Paulus bedient, um über Zeit und Raum hinweg die „literarische" Geschichte von Verständigung und Auseinandersetzung mit seinen Adressatengemeinden und ihren Fragen und Nöten zu führen. In dieser brieflichen „Verlängerung" seines apostolischen Dienstes treibt Paulus angewandte Theologie. K. geht diesem fundamental pastoralen Grundzug der paulinischen Theologie nach: „Paulus selbst steht in der Praxis der missionarischen Verkündigung des Evangeliums und ist so in einem guten Sinne Theologe aus ‚praktischer Notwendigkeit'" (8). Seine Theologie ist auf die zeitlichen Gegensätze von einst, jetzt und künftig gebracht, welches Gepräge den zentralen Begriffen seiner Theologie eigen ist. In seiner Biographie faßt sich fokushaft die Missionsgeschichte des Christentums von mehr als zwei Jahrzehnten zusammen. Seine

Theologie ist Teil seines konkreten Lebensschicksals: er weiß sich „erwählt zur Verkündigung des Evangeliums Gottes" (Röm 1,1). So befaßt sich K. in den ersten Aufsätzen mit dem Thema der Berufung des Paulus zum Apostolat und dessen theologischer Bedeutung (11–61). Im Mittelpunkt der paulinischen Heilsverkündigung stehen Kreuz und Auferstehung, sodaß der Apostel nichts anderes predigen will als den Gekreuzigten (1 Kor 1,23). Die Verkündigung der Auferstehung bildet damit ein Ganzes. Paulus kann sein Tun auch als „Christus Jesus verkündigen" (2 Kor 4,5) bezeichnen. Kertelge betont, daß der hermeneutische Grund der paulinischen Schrifttheologie „Jesus Christus" ist, „die Begegnung mit ihm als dem auferweckten Gekreuzigten und das Bekenntnis zu ihm als dem erhöhten Kyrios" (10). Weitere Beiträge behandeln das Verständnis des Todes Jesu (62ff) mit den Themen der Christus- und Heilsverkündigung, vor allem dem Thema der Rechtfertigung in seinen verschiedenen Aspekten. Die Aufrichtung Christi als Sühne geschah zum Auf-(Er)weis der Gerechtigkeit Gottes, die in seiner Langmut gründet und Straferlaß der früheren Sünden und damit der Fluchfolgen bewirkt hat. Damit können die sistierten Segenswirkungen des Bundesverhältnisses im erneuerten Bund wirksam werden. Bei der Behandlung der paulinischen Rechtfertigungslehre fragte Kertelge auch nach deren Bedeutung für die Ökumene heute und schreibt: „Die Rechtfertigungslehre des Paulus lehrt, scharf zu unterscheiden zwischen Werk Gottes und Werk der Menschen. Wieweit kann der Rückblick auf Paulus uns heute helfen, das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln im Sinne einer Begründung christlicher Ethik deutlich zu sehen, so daß dadurch ein ökumenisches Verständnis der zentralen Begriffe von Glaube und Gnade gefördert würde?" (128f). Weitere Aufsätze behandeln Themen der paulinischen Anthropologie und Ethik. Kertelge zeigt, wie Paulus im Galaterbrief die in Christus grundgelegte und geschenkte Freiheit als Identität des Wandels im Geiste herausstellt und die Freiheit in der Liebe bewahrt und bewährt sieht (197ff). Der Aufsatz „Der Ort des Amtes in der Ekklesiologie des Paulus" (216ff) beschließt dieses Spektrum der Themen aus dem paulinischen Briefcorpus, wo die bibeltheologischen Aspekte auf kritisch-historischer Arbeit aufruhen. Sie geben einen guten Einblick, wie Paulus an die urchristliche Tradition anknüpft, sie neu durchdenkt, und sie in Auseinandersetzung mit seiner geistigen Mit- und Umwelt weiterbildet. Das vorliegende Buch breitet sachkompetent und in klarer Diktion einige wesentliche Aspekte paulinischer Theologie aus.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ STUHLHOFER FRANZ, *Jesus und seine Schüler.* Wie zuverlässig wurden Jesu Worte überliefert? (110). Brunnenverlag, Giessen 1991. (110). Ppb.

Die Frage nach der Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften steht in engem Zusammenhang mit ihrer Authentizität und Zuverlässigkeit. Seit der vor etlichen Jahren erfolgten Entzifferung des Qumranfragments 7 Q 5 ist die Frage nach einer früheren Datierung des Mk-Evangeliums erneut aufgeworfen worden. Auch der anglikanische Bibliker und Bischof J. A. T. Robinson hat – wie auch andere – seine frühere Position einer Spätdatierung der ntl. Schriften revidiert (vgl. *J. A. T. Robinson,* Wann entstand das Neue Testament?, 1988), er hat allerdings bei anerkannten Exegeten nicht die entsprechende Zustimmung gefunden.

Im vorliegenden schmalen Band versucht Stuhlhofer in allgemein verständlicher Form in die Fragen nach der Abfassung, der Überlieferungsweise, der Echtheit und Zuverlässigkeit vor allem der Evangelien einzuführen, wobei er als Historiker auf Traditionsweisen antiker Schriften zurückgreift. In seinen Stellungnahmen stützt er sich vor allem auf Rainer Riesner (Jesus als Lehrer, Tübingen [3]1988). Er vertritt eher einen vorsichtigen Standpunkt und neigt dabei zu einer Frühdatierung des NT.
Einem breiteren Leserforum kann diese Schrift gute Information bieten.

Linz *Josef Hörmandinger*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ MÜLLER JOSEF/BIRKENBEIL EDWARD J. (Hg.), *Miteinander Kirche sein.* Idee und Praxis. Don Bosco Verlag, München 1990. Kart. DM 11,80.

Das Bändchen enthält die Frucht mehrerer Studienwochen im Bistum Aachen, auf denen unter dem Leitgedanken „Communio und Kommunikation als Ausdruck des gemeinsamen Glaubens" über die Zusammenarbeit von Priestern und Laien in der Seelsorge nachgedacht wurde. Vorangestellt ist „Nach-Denkenswertes zur Bischofssynode 1987" von Bischof Klaus Hemmerle. Er greift zurück auf die Synode 1985 als der „heimlichen Matrize bzw. theologischen Grundlage der Debatten, der sogenannten Communio-Ekklesiologie, die damals als die „zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente herauskristallisiert worden war". „Sie hat zu Beginn des letzten Konzils die frühere 'Pyramidenekklesiologie' endgültig abgelöst, die den Bauplan der Kirche von der obersten Stufe der Hierarchie in einer Stufenfolge bis zur Basis der Laien zu lesen pflegte". Hemmerle bedenkt dann sechs Spannungen im Licht der Communio-Ekklesiologie: Säkularität und Sakralität, Institution und Charisma, Weltkirche und Ortskirche, Tradition und Inkulturation, Frau und Mann, Laie und Priester. „Allen diesen Gegensätzen ist gemeinsam, daß jeder der beiden Pole den anderen irgendwie umschließen muß.... Nach Art der trinitarischen Perichorese (Einheit und wechselseitige Durchdringung der drei göttlichen Personen) muß jeder Part den Widerpart umfassen und sich so gerade von ihm unterscheiden" (llf). - In biblischer Sicht der Communio sind die zur Gemeinschaft mit Gott Berufenen zugleich zur Gemeinschaft unterein-

ander berufen (21). Dem wird von der Berufung Abrahams bis zu Jesus und seiner Gottesherrschaft (Menschen „erfahren eine neue Geborgenheit in der Gemeinschaft mit ihm und untereinander", 29) und zur Communio als Leib Christi und als Ekklesia nachgegangen (Marlies Gielen). - Aus Gott, der sich selbst austauschend Gemeinschaft ist, entspringt das Mit- und Füreinander im Gottesvolk (einander uneingeschränkt annehmen, 57 und 92) und in der Gemeinde, deren Praxis (90) die helfende Begleitung ist, die letztlich im Mitsein Gottes mit den Menschen wurzelt (Josef Müller). - Die Communio-Praxis hat eine grundlegende Voraussetzung, das dialogische Leben überhaupt: statt trennender Habensmentalität verbindende Seinsgesinnung, Jesus als Mitte christlichen Miteinanderseins (Edward J.Birkenbeil).
Im Ringen der Gegenwart um das Erscheinungsbild der Kirche bieten sich zwei Wege an: das Aufzeigen entweder des Defizits an Communio oder des Ideals der Communio. Es wurde der zweite Weg gewählt. Auch das kann nicht oft genug geschehen. Denn das Abtragen einer Pyramide ist Schwerarbeit...

Linz *Johannes Singer*

■ KAMPHAUS FRANZ, *Entschieden leben.* Was ich im Taufbekenntnis verspreche. Herder, Freiburg 1991. (96). Ppb. DM 6,80.
Der Beginn der Glaubenserneuerung im Sinne der geforderten Neuevangelisierung muß beim Getauften mit einer Rückbesinnung auf das erfolgen, was er im Sakrament der Taufe empfangen hat und welche Konsequenzen die Hineinnahme in das Lebensgeheimnis des dreifaltigen Gottes für ihn bedeutet.
Diesem Anliegen ist das vorliegende Bändchen von Bischof Kamphaus gewidmet. In sechs Betrachtungen wird in das Gnadenmysterium der Taufe eingeführt, wobei die Hinführung mit einem theologischen Text über den Heiligen Geist beginnt, denn nur im Heiligen Geist ist uns der Zugang zum Sohn und durch den Sohn zum Vater möglich. Jede der Betrachtungen, jeweils in vier Denkschritten, setzt bei der Glaubenserfahrung des Alltags an, überprüft diese dann am Wort Gottes, führt tiefer zu persönlicher Besinnung und überprüft dann nochmals an Hand christlicher Dichtung (man vermißt Gertrud von Le Fort's Hymnen an die Kirche!) oder weiterführender Gedanken bedeutender Theologen der Kirche. Die wenigen Illustrationen wollen zudem zu bildlicher Meditation anregen, die Schaubilder von Gotthard Fuchs am Schluß des Bändchens wirken eher wie eine rückbesinnende Überprüfung. Der schmale Band eignet sich sehr gut für die persönliche Glaubensprüfung, nicht weniger aber auch für Seelsorger, Eltern oder Paten als Hilfe bei Taufgesprächen.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ BAUER EMMANUEL J., *Von der Wissenschaft zur Weisheit.* Christliche Gotteserfahrung heute. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1992. (117). Broschur. DM 19,80/S 128,–.
Der Autor, Benediktiner des Stiftes Göttweig, als Seelsorger, Exerzitienleiter und Universitätslektor tätig, geht einer Frage nach, die für unsere Gegenwart alles andere denn peripher ist: Einerseits ist die moderne Wissenschaft die klar dominierende, gestaltende Kraft der menschlichen Zivilisation und Gesellschaft, andererseits kommt immer mehr wissenschaftskritische bis -feindliche Stimmung auf. Die Zukunft des Menschen, seines Gottesglaubens und seiner Lebenswelt ist gefährdet. Es entstehen Alternativ- und pseudoreligiöse Bewegungen sowie das ganze Umfeld der New-Age-Strömungen, die ein totales Einswerden mit dem universalen Sein des Ganzen suchen. Höchst bedenklich ist aber das Umschlagen der wissenschaftlichen Superrationalität in religiös motivierte Irrationalität (39).
Hier tritt ein Ausfall im Erkenntnisvermögen zutage: daß es nämlich - mit Thomas als Gewährsmann - nicht nur das wissenschaftliche, sondern auch das weisheitliche Erkennen gibt. Es ist dies ein ganzheitliches Denken, das sich auf die Dimension des Geheimnisses und der Transzendenz hin weitet (24). Christliche Weisheit (zum Unterschied von humanistischer oder fernöstlicher) ist nichts anderes als die Wahrheit, in der das höchste Gut wahrgenommen und festgehalten wird (83). Sie schließt daher die Dimension der Offenbarung mit ein, so daß das Leben in Christus die höchste Stufe menschlicher Weisheit ist (92). Und sie schließt wesentlich das Moment Verwirklichung mit ein, das Umsetzen in die Tat. Der Spannung zwischen Wissenschaft und Weisheit liegt im menschlichen Erkenntnisvermögen die Spannung zwischen „ratio" (Verstand) und „intellectus" (Vernunft) zugrunde. Das intellektiv vollzogene Daseinsverständnis ist Sache der Weisheit, die rein rationale Denkweise Sache der Wissenschaft. Entscheidend ist nun aber, daß Verstand und Vernunft nicht in eine „falsche Antinomie" zueinander gesetzt werden. Vielmehr handelt es sich um zwei unterschiedliche Betätigungen und Entfaltungen des einen menschlichen Geistes, also um eine Einheit in Differenz (8, 25). Diese ist der Grund für die „unheimliche Spannung und Dynamik, die ... vor allem in der Polarität von Wissenschaft und Weisheit zum Ausdruck kommt" (21). Dabei ist die Vernunft das höhere und umfassendere Vermögen, weil sie die Quelle der ersten Prinzipien sinnvollen Tuns und Denkens ist, während der Verstand auf die diskursive Methode der Demonstration bzw. Konklusion verwiesen bleibt; seine Wahrheit ist die „Richtigkeit" (56).
Der ganzheitlichen Vernunfteinsicht ist als ebenbürtiger, legitimen und wahrheitsfähigen Form der Erkenntnis der gebührende Freiraum zu belassen, aber auch umgekehrt der Wissenschaft. Aufgabe der Kirche ist es, den Blick für das Ganze der Wahrheit offen zu halten und zum existenziellen Glaubensakt anzuleiten. „Die Kirche bzw. der Glaube sollte in ihrem Erscheinungsbild weniger als Lehre oder Dogmensystem als vielmehr als Leben erfahren werden", als Weg zu den mystischen Tiefen des Glaubens (98).
In der „komprehensiven Rationalität" Höhns sieht Bauer eine der seinen ähnliche fruchtbare Koexistenz von ratio und intellectus. Zu fragen wäre, ob dies nicht auch von der Unterscheidung des „nomologi-

schen" und „hermeneutischen" Erkennens gilt (vgl. P. Neuner, in: Handbuch der Fundamentaltheologie 4,57ff), d.h. vom Erkennen auf der Ebene der Naturgesetzlichkeiten und auf der Ebene der „Interpretation des Daseins" (15), bzw. des „Daseinsverständnisses" (33). Zu denken wäre auch an die Weisheit der Völker in deren Literatur, Kunst, Recht usw., bevor zum philosophischen und religiösen Horizont ausgegriffen wird.

Der Autor verfügt über eine breite Kenntnis der philosophischen Tradition (207 Anmerkungen). Auf ein hochaktuelles Problem wird auf der gnoseologischen Ebene eine qualifizierte Antwort gegeben.

Linz *Johannes Singer*

DOGMATIK

■ COURTH FRANZ (Hg.), *Mariologie.* (Texte zur Theologie: Abteilung Dogmatik; Bd. 6) Styria, Graz 1991. (271). Ppb. S 198,–.

Der Herausgeber legt eine Textsammlung vor, die beginnend mit dem „apokryphen Jakobusevangelium" bis ins 19. Jh. auch durch einen Autor eben des 19. Jhs. genauso geordnet und auch kommentiert sein könnte. Die Mühe, jene neuen Bilder und Kategorien, die im 2. Vatikanischen Konzil mehr an Bedeutung gewannen, in den Schatzkisten der Tradition zu suchen und so auch für eine „neue" Mariologie einen Textgrundstock zu legen, hat er sich leider nicht gemacht. So wirken die vorangestellten „biblischen Zeugnisse" und die nachgestellten Texte aus der Gegenwart wie ein Vorspiel und Nachspiel der eigentlichen patristischen und mittelalterlichen (durch die Auswahl der Texte eindeutig von den Themen „Jungfräulichkeit Mariens" und die „Unbefleckte Empfängnis" dominierten) Theologie. Zur Begründung dieser Kritik sei nur stichwortartig hingewiesen auf die Verharmlosung der Aussagen des apokryphen Jakobusevangeliums („Gestaltungsfreude der Legende" als Titel und als Kommentar: das Evangelium „malt" die „behutsamen Aussagen" der kanonischen Evangelien aus: 39). Die Fixierungen des Textes und die dadurch erfolgende „Fast-Korrektur" der lukanischen Berichte bleiben unerwähnt, man sucht auch vergeblich in der Einleitung nach einer klärenden Zuordnung dieses Schriftstücks zu den fragwürdigen Traditionen des frühen Christentums. Wenn der Herausgeber schon einen Text aus „De carne Christi" von Tertullian auswählt (65f), warum dann nicht jenen, der eine realistische Darstellung der Schwangerschaft und der Geburt bringt: 3, 7 u. 4? Welchen Sinn hat die Aufnahme eines (extra übersetzten) Textes des Epiphanius von Salamis über Maria und das Priestertum der Frau (80)? Warum die Ausblendung der Tradition der „Schmerzensmutter" oder aber der „kriegerischen Maria"?

Die Sammlung soll noch einmal die (bis in die Bilder hinein) traditionelle eindeutige Mariologie durch die Anhäufung von Texten legitimieren. Der Graben zu den Neuaufbrüchen, die es im katholischen Raum in der Gegenwart gibt (und die sich auf viele vergrabene Bilder der Tradition berufen und von dort auch inspirieren lassen) muß dem Studierenden, dem diese Sammlung als Hilfe gedacht ist, noch größer erscheinen.

Linz *Józef Niewiadomski*

■ ODERMATT MARTIN, *Der Fundamentalismus.* Ein Gott – eine Wahrheit – eine Moral? Psychologische Reflexionen. Benziger, Zürich 1991. (219). Kart. S 265,20.

Das Interesse von O. richtet sich vor allem auf die psychischen Strukturen, die für die heute weltweiten und zuweilen erschreckenden Phänomene des Fundamentalismus verantwortlich sind.

In einem 1. Teil geht es um Formen des Fundamentalismus, die im Christentum, Judentum und Islam, bei den Sikhs und auch in Politik und Wirtschaft festzustellen sind. Im 2. Teil zeichnet O. die Entwicklung des Monotheismus in Israel nach, wobei er sich vor allem an dem von O. Keel herausgegebenen Werk „Monotheismus im Alten Israel und seiner Umgebung" orientiert. In den folgenden Kapiteln arbeitet der Vf. dann den Zusammenhang heraus, der strukturmäßig zwischen den monotheistischen Religionen und dem Fundamentalismus besteht.

O. geht mit den Phänomenen, die er beschreibt, behutsam um; als Therapeut weiß er nur zu gut um die innere Not der Menschen, die zu einer fundamentalistischen Haltung Zuflucht nehmen (müssen). Er schreibt eine einfache und verständliche Sprache; aber auch dann, wenn etwas vereinfacht wirkt, bleibt der Eindruck bestehen, daß der Vf. eine umfangreiche Kenntnis über psychische Vorgänge und über kulturelle Zusammenhänge besitzt.

Für das Zustandekommen des Fundamentalismus sieht er eine doppelte Ursache. Einmal ist der Mensch von seiner psychischen Konstitution her auf Sicherheit im Sinne von Zugehörigkeit und Verläßlichkeit angewiesen. Andererseits sind die Sicherheiten, die von einer monotheistischen (im Sinne von monistisch) Religion ausgehen, einer pluralistischen Lebenswelt nicht adäquat. Der Monotheismus hat bedauerlicherweise die Vielfalt der Lebensinteressen, die in polytheistischen Religionen auch ihren religiösen Ausdruck gefunden haben, unterdrückt. Diese hören damit jedoch nicht zu bestehen auf, sondern sie werden verdrängt und wirken unterbewußt weiter. Ein monotheistischer Gott duldet nicht nur keine Götter neben sich; er spricht zum Menschen, er erwählt und verdammt, er verlangt Gehorsam, er führt keinen Dialog. Diese Glaubensüberzeugung führt dann auch beim Menschen dazu, daß er in Gegensätzen denkt (gut – böse); sie verhindert das Annehmen der Schattenseiten und fordert auch vom anderen bestimmte Verhaltensweisen, statt ihn so gelten zu lassen, wie er ist.

Gewiß sind derartige Überlegungen ernst zu nehmen; es ist ja unübersehbar, zu welch tragischen Ereignissen in der Geschichte der Glaube an einen Gott auch immer wieder geführt hat. Andererseits beiben dabei aber doch auch einige Fragen offen, die gerade einem Autor zu stellen sind, der in der Lage ist, theologisches und psychologisches Denken zu verbinden. Wird hier nicht monotheistisch zu vereinfacht mit monistisch gleichgesetzt? Daß aufgrund von entwicklungs- oder kulturbedingten Denkmustern eine solche Gleichsetzung geschehen kann, macht eine solche Unterscheidung noch nicht gegenstandslos. Gehört es wirklich zum Eigentlichen des Monotheismus, daß die Monotheismen die Monokulturen der religiösen Welt sind (108)? Die Folge davon wäre dann tatsächlich, daß die traditionell-monotheistische Weltanschauung durch die heraufkommende Bewußtseinsveränderung in ihrer Substanz bedroht ist (214). Ist aber nicht im Gegensatz dazu nicht gerade die christl. Rede von einem dreifaltigen Gott, auch wenn das damit Gemeinte in der Praxis zu wenig verstanden und rezipiert wurde, der Ausdruck dafür, daß Gott gerade kein monologischer Gott ist? Auch ist es nicht dem Monotheismus als solchem anzulasten, daß Menschen immer wieder das, was sie von Gott zu wissen und zu verstehen mein(t)en, mit dem im Unsichtbaren bleibenden Gott verwechseln, und in Vergessenheit gerät, daß dieser verborgene Gott die Menschen immer wieder aufforderte, sich auf Wanderschaft zu begeben. Liegt das Problem nicht eher darin, daß das, was der Monotheismus meint, eine zu starke Verschmelzung mit dem aristotelischen Wahrheitsbegriff erfahren hat?

Eine weitere Anfrage betrifft das Annehmen des Schattens und die damit verbundene Haltung, das Böse nicht von vornherein abzuwehren und auszuschließen. So hilfreich es vorläufig ist, das, was ist, zunächst einmal ohne Vor-Urteil zur Kenntnis nehmen und annehmen zu können, so gilt doch schon für den Weg des Reifens, daß auf diesem Weg manches zurückgelassen werden muß. Zum anderen aber geht es dabei um die grundsätzliche Frage, wie das Verhältnis zwischen Dialog und Entscheidung zu bestimmen ist. Entscheidungen, die hier und jetzt zu treffen sind, und eine entschlossene Zugehörigkeit können in der Praxis einen sehr ausschließenden Charakter haben und einen weiteren Dialog de facto unmöglich machen. Aufgrund der Bedeutung der sozialen Zugehörigkeit ist es auch verständlich, daß Menschen nicht nur privat ihre Überzeugung leben wollen, sondern Interesse daran haben, daß diese auch sozial mitgetragen wird. Gewiß stehen Toleranz und Objektivität in einem Spannungsverhältnis, aber es ist doch mißverständlich, wenn O. meint, daß es Toleranz nur gibt, wenn der Anspruch auf Objektivität geopfert wird (204).

Übrigens heißt ja auch Polytheismus nicht einfach ein Zulassen anderer Lebensmöglichkeiten; die verschiedenen Lebensmöglichkeiten sollen vielmehr religiös abgesichert werden und werden daher vergöttlicht. Auch ist die Feststellung, daß sich ein monotheistisches Gottesbild verengend auswirken kann, noch nicht die ganze Antwort. Zu beantworten ist noch die Frage – und diese richtet sich vor allem an den Psychologen –, woher es kommt, daß das Bild eines Gottes, der das Böse verurteilt und verdammt, stärker rezipiert wurde als das Bild eines Gottes, der es regnen läßt über Gute und Böse und dem wir es gleichtun sollen.

Linz *Josef Janda*

KIRCHENGESCHICHTE

■ RILEY-SMITH (Hg.), *Großer Bildatlas der Kreuzzüge.* Herder, Freiburg 1992. (200, zahlr. Abb.). Ppb.

Was an diesem Werk von vornherein besticht, ist die umfassende Konzeption. Es werden nicht nur die mit einer quasioffiziellen Numerierung bezeichneten „Kreuzzüge" (I–VII) behandelt, sondern auch all jene Unternehmen gegen Häretiker und religiöse Gegner, die von ähnlichen Ideen geleitet wurden. Auch die Auswirkungen der Kreuzzüge auf die weitere Geschichte werden hinreichend berücksichtigt. Das gesamte Material wird didaktisch gut aufbereitet, Texte, Karten, Abbildungen ergänzen einander zu einer faszinierenden Darstellung der Ereignisse. Besonders für den Geschichts- und Kirchengeschichtsunterricht wird man das Buch mit großem Gewinn heranziehen können.

Im einzelnen finden sich freilich auch Mängel und Fehler. So hat den 3. Kreuzzug selbstverständlich nicht Gregor VII. ausgerufen, sondern der (nur 57 Tage regierende) Gregor VIII. (vgl. S. 25). Der spezifisch bayrisch-österreichische Kreuzzug des Jahres 1101 unter Führung Herzog Welfs von Bayern bleibt unerwähnt. Im Zusammenhang mit dem von Kaiser Heinrich VI. vorbereiteten Kreuzzug des Jahres 1197 wäre die maßgebliche Rolle des österreichischen Herzogs Friedrich I. zu berücksichtigen gewesen. Der Name Peters von Castelmau, des päpstlichen Legaten, der 1208 ermordet wurde, was den Katharerkreuzzug 1209 auslöste, wird ebenso übergangen wie derjenige des Arnauld-Amaury, der für das Massaker von Beziers (1209) verantwortlich zeichnet. Schon diese paar Bemerkungen lassen erkennen, daß zugunsten der großen Linien auch sehr einschlägige und wichtige Details unberücksichtigt blieben. Das schmälert aber die Freude über das Vorliegen des Werkes nicht.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HANS HERMANN HENRIX (Hg.), *1492 – 1992: 500 Jahre Vertreibung der Juden Spaniens.* (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 16). Einhard, Aachen 1992. (132). Kart. DM 16,80.

Das Bändchen enthält vier Vorträge, die bei einer katholischen Akademieveranstaltung in Aachen gehalten wurden. Ludwig Vones (Köln) sprach über „Die Vertreibung der spanischen Juden 1492: Politische, religiöse und soziale Hintergründe", Klaus Wittstadt (Würzburg) über „Die Marranen in Spanien", Daniel

Hoffmann (Düsseldorf) über „Schöpfung, Prophetie und Messianismus. Philosophische und mystische Reflexionen nach der Vertreibung der spanischen Juden", Hans Hermann Henrix (Aachen) über „500 Jahre nach der Vertreibung der spanischen Juden. Erwägungen eines Christen".

Die Vorträge enthalten eine Vielzahl neuer Anregungen und Informationen. Z.B. findet man nicht in jedem Nachschlagewerk, daß der Onkel des ersten spanischen Großinquisitors (Thomas Torquemada OP), der Kardinal und Theologe Juan de Torqemada, ein Marrane war. Vielleicht hätte in diesem Zusammenhang deutlicher gesagt werden können, daß die Juden Jahrhunderte lang nirgends solche gesellschaftliche Chancen hatten wie in Spanien, und daß sie ihrerseits von der iberischen Halbinsel aus die westliche Christenheit zutiefst beeinflußt haben. So erfolgte der Ursprung der scholastischen Theologie im 12. Jh. nicht ohne die Vermittlung spanischer Juden. Es wird leider zuwenig herausgestellt, daß in der europäischen Judenvertreibung Spanien eigentlich den Abschluß einer Entwicklung darstellte, die im 13. Jh. auf den britischen Inseln und Ende des 14. Jh. in Frankreich eingesetzt und im 15. Jh. auch das Reich erfaßt hatte. Es war unter anderem auch die Wahnvorstellung, daß die Judenheit die Entwicklung eines homogenen Staatsgebildes (ähnlich wie z.B. der Templerorden in Frankreich) behindern könnte.

Solche Spekulationen finden sich sogar bei dem aufgeklärten und um den Toleranzgedanken ehrlich bemühten Erasmus von Rotterdam. Er bewundert aus dem erwähnten Grund z. B. das frühabsolutistische Frankreich zum Unterschied von Spanien, wohin er eine ehrenhafte Berufung ablehnte, weil dieses Land „judaiziere", was immer er darunter gemeint haben mag. Nach seiner Meinung störten die Juden die *concordia* des modernen Staates.

Ich hätte etwas deutlicher gemacht, daß leider Konzilien und Päpste des Mittelalters und der Neuzeit restriktive Judengesetze meinten erlassen zu müssen, daß es aber im Bereich des Kirchenstaates den Juden erheblich besser ging als in den meisten Ländern Europas. Immerhin fanden in Rom, in Umbrien und den Marken ähnlich wie im osmanischen Griechenland sogar spanische Juden Zuflucht, die auch den Holocaust überleben konnten. Der „Judenschutz" Pius' XII. (mit etwa 800.000 Geretteten) setzte demnach auch eine ehrenhafte Tradition des Papsttums fort. Ich glaube, daß ein Katholik solche Aspekte durchaus, ohne von Komplexen beladen zu sein, erwähnen darf.

Das „Schisma" von Juden und Christen nach 70 und 130 gehört sicher zu den bedauerlichen Tragödien für beide Teile. Aber der Abgrenzung der Christen gegenüber den Juden vom 2. Jh. an ging eine Abgrenzung der Juden nach der Zerstörung des Tempels voraus, wie Kurt Schubert sehr eindringlich darstellte.

Die Autoren mögen es als Kompliment auffassen, daß ihre Ausführungen den Rezensenten zur Weitschweifigkeit verleiteten.

Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ ISERLOH ERWIN (Hg.), *Johannes Eck (1486–1543) im Streit der Jahrhunderte.* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 127). Aschendorff, Münster 1988. (276). Kart. DM 84,–.

Der Vorderösterreicher und spätere Ingolstädter Professor Johannes Eck gehört zu den frühesten literarischen Gegnern Luthers, der auch die streng katholische landesfürstliche Konfessionspolitik Baierns von Anfang an mittrug. Er versuchte durch seine Bibelübersetzung und seine Predigtbücher das Niveau der Glaubensverkündigung in den katholischen Fürstentümern zu heben. Sein „Enchiridium" gegen die „Irrtümer der Reformatoren" erschien in 141 Auflagen.

Ecks Rolle als harter Kontroverstheologe war in der Geschichtsschreibung immer etwas umstritten. Dabei wurde z. B. zu wenig beachtet, daß er noch zwei Jahre vor seinem Tod, nämlich beim Regensburger Religionsgespräch von 1541, maßgeblich an einer Kompromißformel über die Rechtfertigungslehre, das Zentraldogma der Reformation, beteiligt war. Die Politiker hatten damals die Einigung verhindert.

Das vorliegende Symposion sucht der Person und Lehre Ecks gerecht zu werden, nachdem sein Hauptwerk, das „Enchiridium", durch einen evangelischen Theologen, den aus Wien stammenden und in Genf wirkenden Pierre Fraenkel in einer kritischen Ausgabe zugänglich gemacht worden war.

Mit diesem Werk befaßten sich die meisten Vortragenden, besonders aber Nelson H. Minnich aus USA und Peter Nissen aus den Niederlanden; Ekklesiologische Fragen behandelten Regimius Bäumer und Heribert Smolinsky. Anton Schindling zeigte, daß Eck seine Reformkonzeption auf den Territorialstaat, nicht wie der Kaiser auf das Reich abgestimmt hatte.

Eck als führenden Kopf bei den Religionsgesprächen behandelten Albrecht P. Luttenberger und Vinzenz Pfnür. Georg Schwaiger schilderte die Religionspolitik der baierischen Herzöge, Johannes Burkhardt das Bild Ecks in der Geschichtsschreibung. Der Zyklus war eingeleitet durch die Predigt von Karl Braun, den Bischof von Eichstätt, wo Eck eine Domherrenstelle inne gehabt hatte. Es ging um die Rede Jesu vom Untergang des Tempels bei Lk 21,5–19.

Das Buch, das hier wegen eines technischen Versehens leider etwas verspätet besprochen wird, könnte auch als wertvoller Beitrag zum ökumenischen Gespräch dienen.

Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

PASTORALTHEOLOGIE

■ SIMON WERNER/DELGADO MARIANO (Hg.), *Lernorte des Glaubens.* Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart. Verlag Morus, Berlin 1991. (215). Brosch. DM 39,–.

Das Seminar für Kath. Theologie an der FU Berlin und die Kath Akademie Berlin haben im WS 1990/91 zu einer Vortragsreihe eingeladen, bei der Möglichkeiten erörtert wurden, wie in der gegenwärtigen Si-

tuation Glaube vermittelt und gelernt werden kann. Der vorliegende Band enthält die dabei gehaltenen Referate. Zunächst zeigt K. Gabriel den Wandel in der Sozialform des Glaubens auf; J. Werbick befaßt sich mit der biographischen Struktur des Glaubens; W. Simon stellt die Frage nach Modellen auf dem Lernweg des Glaubens; A. Dubach setzt sich mit der religiösen Lebenswelt junger Eltern auseinander. In weiteren Beiträgen geht es um kirchliche Jugendarbeit (W. Tzscheetzsch), um den schulischen Religionsunterricht (G. Stachel), um geistliche Erneuerungsbewegungen (W. Schäffer) und um Frauengruppen (M. Blasberg-Kuhnke). Im letzten Beitrag geht M. Delgado auf die wachsende und umfassende Bedeutung des Interkulturellen ein.

Die Frage, wie und wo Glauben erfahren, erprobt und erlernt werden kann, kommt schon deswegen nie zu einem Ende, da sie immer wieder neu durch das Leben selbst beantwortet werden muß. Die mit Worten gegebenen Antworten können immer nur Deutung sein und ein Nachdenken darüber, was sich ereignet. Die Möglichkeiten des Glaubens stehen zudem im Zusammenhang mit den jeweiligen gesellschaftlichen Gegebenheiten; verändern sich diese, wirkt sich dies auch auf den Glauben aus. Bei der Schnelligkeit gegenwärtiger Veränderungen ist es schon viel, wenn die Fragestellungen der veränderten Wirklichkeit gerecht werden.

Die Beiträge dieses Bandes nehmen auf die gegenwärtige gesellschaftliche Wirklichkeit Bezug, indem sie sich direkt damit auseinandersetzen, die Möglichkeiten des Glaubenlernens bedenken oder indem sie von den alten und neuen Orten reden, wo Glaube zum Ausdruck gebracht werden und wie dies geschehen kann. Die einzelnen Beiträge zeigen Wege auf, die heute begehbar sind und auf denen man auch weitergehen kann.

Linz *Josef Janda*

■ GMELCH MICHAEL (Hg.), *Stell dich in die Mitte.* Predigten und Ansprachen für kranke Menschen. Echter, Würzburg 1991. (183). Ppb. DM 24,80.

Der Herausgeber, zur Zeit am Internationalen Institut für Krankenhaus-Pastoraltheologie Camillianum in Rom, legt 41 Predigtentwürfe von ebensovielen AutorInnen vor, die großteils selber in der Krankenpastoral tätig sind. Die Ansprachen beziehen sich auf die drei Themenbereiche Stationen im Kirchenjahr, Existentielle Erfahrungen und Personen in der Bibel. Der Gewinn aus der Lektüre dieses Buches liegt zunächst darin, daß der/die SeelsorgerIn dazu geführt wird, sich selbst mit Krankheit und Sterben ganz konkret auseinanderzusetzen; weiters darin, daß die Ansprachen sehr hilfreich vorführen, sich in die Situation des Kranken einzufühlen. Beides ist ein wichtiger Beitrag zu einer besseren Qualität der Krankenpredigt.

Besonders eindrucksvoll sind die Worte von AutorenInnen, die aus eigener Krankheitserfahrung sprechen; sie können Menschen in schwerer Krankheit Mut glaubhaft machen, ihr Leiden im Licht des Evangeliums zu deuten, und ihnen so helfen, in den vielfachen Ängsten, in der Hilflosigkeit und Ohnmacht des Krankseins Vertrauen aufzubauen.

Die vorliegenden Predigten und Ansprachen sind selbstverständlich nicht einfach vorgekochte Gerichte, die nur aufgewärmt zu werden brauchen, um eine fertige Predigt zu haben, aber sie bieten wertvolle Anregungen bei der Erarbeitung von Predigten für kranke Menschen.

Wilhering *Dominik J. Nimmervoll*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ KOHLER-SPIEGEL HELGA/SCHACHL-RABER URSULA, *Wut und Mut.* Feministisches Materialbuch für Religionsunterricht und Gemeindearbeit. Kösel, München 1992. (222). Kart. DM 29,80.

Der Titel dieses Buches ist nicht nur leerer Schall: Die beiden österreichischen Autorinnen geben ihrer Wut Ausdruck und beweisen mit ihrer Publikation tatsächlich Mut.

Sie decken Geschlechterrollenzuschreibungen schonungslos auf, gehen auf die Problematik der Wertung der Frau als Ware ein, machen sexistische Sprache bewußt und liefern gleichzeitig Anregungen zur Veränderung (11–56). Ein ganzes Kapitel ist Frauen in der Dritten Welt mit ihrer doppelten Unterdrückung durch Armut und Frausein gewidmet (57–80), ein weiteres Frauen in der Kirche („Apartheid am Altar – wie lange noch?" S. 81–102).

Materialsammlungen sind die weiteren Kapitel über feministische Spiritualität, Frauen in der Kirchengeschichte und Frauen in der Bibel.

Das Buch ist erfrischend unbefangen geschrieben, die abgedruckten Bilder und Karikaturen zerren das ganze Ausmaß der Frauenverachtung in allen gesellschaftlichen Bereichen erbarmungslos ans Licht.

Lieder und konkrete Arbeitsaufgaben machen das „Feministische Materialbuch" zu einer unmittelbar verwendbaren Fundgrube für die Praxis. Frauen und Männern, die für die Problematik sensibilisiert sind, wird das Buch viele Anregungen bieten.

Graz *Irmtraud Fischer*

■ KORHERR EDGAR JOSEF, *Beten lehren – beten lernen.* Grundkurs der Gebetspädagogik. Mit Übungsvorschlägen. Styria, Graz 1991. (459). S 455,–.

Offenkundige Intention des Vf. ist es, eine fundierte Publikation zur Gebetspädagogik zu erstellen, die den ReligionslehrerInnen, Seelsorgern, Eltern und im katechetischen Dienst Tätigen sowohl Angebote zur Selbstbesinnung und Selbstbildung unterbreitet, als auch Hilfen und Materialien für die Unterrichtspraxis, Gebetskurse, Exerzitien und dgl. zur Verfügung stellt.

Anstelle eines ohnehin schon von maßgeblichen Seiten gewidmeten Panegyrikus sei schlicht auf einige Schwerpunkte hingewiesen, die die umfassende Vielseitigkeit dieses Werkes erkennen lassen.

Einleitend werden Grundlagen und -fragen der Gebetspädagogik erörtert, wobei u. a. die heute vor-

findliche Situation skizziert, zwischen Lehrbarem und Nicht-Lehrbarem unterschieden und das Wesen des Betens in seinen verschiedenen Dimensionen umrissen wird.
Ein weiterer Abschnitt behandelt die Gebetserziehung als Wegbegleitung. Hier kommen wichtige Momente zur Sprache, wie: frühkindliches Beten, Beten im Pflichtschulalter, Möglichkeiten und Grenzen des Religionsunterrichts hinsichtlich der Gebetserziehung, Chancen im Jugendalter und schließlich die Bibel als Gebetsschule für Erwachsene.
Betont lebensnah und praktisch ist der 3. Teil gehalten, der die Grundakte des Betens aufgreift. Im einzelnen geht Vf. auf das Beten als Klage und Bitte, als Lob und Dank ein, weist auf Grundhaltungen im Gebet hin, verschweigt auch nicht die Durststrecken im Gebetsleben, bespricht das freie und gebundene Beten und behandelt schließlich das artgemäße Umfeld des Betens: Zeichen und Gesten, Tanz und Spiel, Lied und Meditation.
Zuletzt werden offen und realistisch Schwierigkeiten und Hindernisse bezüglich des personalen Betens reflektiert und Hilfen angeboten, wie möglicherweise diesen Problemen zu begegnen sei.
Der umfangreiche Anhang beinhaltet 34 (!) Seiten Angaben für benützte und weiterführende Literatur und Medien sowie ein dankenswertes Personen- und Sachregister.
Abschließend sei noch die sich in den einzelnen Darlegungen widerspiegelnde profunde Erfahrung des Vf. besonders hervorgehoben, welche aus seiner jahrzehntelangen beruflichen Tätigkeit in Forschung und Lehre resultiert, die übersichtliche und klare Darstellungsweise und nicht zuletzt die betont reiche Verwendung von einschlägigen Zitaten und Verweisen, die für den katechetischen Vermittlungsdienst gewiß gute Dienste leisten kann. Das ebenso umfang- wie inhaltsreiche Lehrbuch zur Gebetserziehung wird zweifellos seine gebührende Anerkennung und Wertschätzung finden.
Linz *Franz Huemer*

■ HOFMANN, BERNHARD F., *Kognitionspsychologische Stufentheorien und religiöses Lernen.* Zur (korrelations-)didaktischen Bedeutung der Entwicklungstheorien von J. Piaget, L. Kohlberg und F. Oser/P. Gmünder. Herder, Freiburg 1991. (458). Kart. lam. DM 38,–.

Insbesondere durch die Forschungsarbeiten und religionspädagogischen Entwürfe, wie sie F. Oser zuerst gemeinsam mit P. Gmünder vorgelegt hat und in seinen weiteren Arbeiten bis heute weiterentwickelt, ist auch innerhalb der religionspädagogischen und -didaktischen Diskussion ein erhöhtes Interesse für kognitionspsychologische Stufentheorien anzutreffen. Die Reichweite, d. h. sowohl die Möglichkeiten als auch die Grenzen dieser Theorien insbesondere mit Blick auf ihre didaktische Umsetzbarkeit zu untersuchen, ist das Ziel der vorliegenden Untersuchung, einer von der Kath.-Theol. Hochschule Linz angenommenen Dissertation. Und man kann ihr bescheinigen, daß sie dieses Ziel voll und ganz eingelöst hat. Umfassend hat B. Hofmann, dargestellt an ihren Hauptvertretern, die bisherige Entwicklung der kognitionspsychologischen Stufentheorien rekonstruiert und ihre jeweilige sowohl allgemein- als auch religionsdidaktischen sowie schultheoretischen Implikationen und Konsequenzen herausgearbeitet. Er setzt ein mit der Stufentheorie der kognitiven Entwicklung von J. Piaget, beschäftigt sich im 2. Kapitel mit der Entwicklungstheorie des moralischen Urteils von L. Kohlberg und leitet dann zu dem Ansatz von F. Oser/P. Gmünder über. Im 4. Kapitel werden die untersuchten Theorien vergleichend nochmals auf ihre didaktische und schulkonzeptionelle Relevanz hin befragt und ausgewertet, wobei zum Abschluß das Augenmerk besonders auf die Möglichkeit einer korrelationsdidaktischen Rezeption, wie sie für die heutige Konzeption des Religionsunterrichts von Interesse wäre, gerichtet wird.
Die Arbeit zeichnet sich insgesamt dadurch aus, daß sie umfassend das zum Thema (bis 1990) vorliegende Forschungsmaterial gesichtet und durchgearbeitet und es schließlich so zu strukturieren vermocht hat, daß im Haupttext die Konzeption und der didaktische Ertrag der einzelnen Ansätze unter Einbeziehung der kritischen Gesichtspunkte übersichtlich dargestellt werden, während in den Anmerkungen die weiterführende und vertiefende Auseinandersetzung dokumentiert wird. Auf diese Weise gibt das Buch auf der einen Seite eine hervorragende detaillierte Einführung in die kognitionspsychologischen Stufentheorien; auf der anderen Seite ist es auch für die mit diesem Ansatz bereits Vertrauten ergiebig, insofern sie sich darin umfassend über die methodologische und theoretische Auseinandersetzung um diese Ansätze orientieren können.
Über die Erstellung eines lehrbuchähnlichen Kompendiums hinaus ist von Bedeutung, daß B. Hofmann die untersuchten Theorien konsequent auf ihre didaktische Relevanz hin prüft. Dabei kann er zeigen, daß durchaus alle drei Ansätze mit unterschiedlichen Akzentuierungen wichtige Perspektiven auch für die Religionsdidaktik eröffnen, daß den kognitionspsychologischen Theorien insgesamt aber Grenzen der didaktischen Übertragbarkeit innewohnen, die beachtet werden müssen. Das erzielte Ergebnis ist für die weitere didaktische und insbesondere für die religionsdidaktische Diskussion von hohem Interesse. Insofern bleibt abschließend ausdrücklich der von M. Scharer im Vorwort getroffenen Würdigung zuzustimmen: „Weder Lehrplan- und Schulbuchautoren noch Forschende, Studierende und Praktiker der Religionspädagogik werden an dieser grundlegenden und kritischen ‚Aufarbeitung' kognitionspsychologischer Stufentheorien im Hinblick auf religiöses Lernen vorbeisehen können."
Paderborn *Norbert Mette*

MORALTHEOLOGIE

■ ZIEGLER JOSEF GEORG (Hg.), *„In Christus"*. Beiträge zum ökumenischen Gespräch. (Moraltheologische Studien, System. Abt., Bd. 14) EOS, St. Ottilien 1987. (168). Geb. DM 38,–.

Die christliche Moral wird in ihrem Wesen und ihrer Eigenart nur zutreffend erfaßt, wenn man sie im Anschluß an das NT als entscheidendes und unablösbares Moment am Vollzug der christlichen Existenz versteht. So weist die heute so engagiert diskutierte und allen Konfessionen gemeinsame Frage nach der christlichen Moral zurück auf die Frage nach dem Sein des Christen, in ntl. Charakterisierung: nach dem „In-Christus-Sein" des Getauften. Diesem Thema widmen sich die jeweils von einem katholischen und einem evangelischen Theologen stammenden Beiträge dieses Bandes und befassen sich in einem Dreischritt mit der biblischen Grundlegung (13–41), der dogmatischen Aussage (43–113) und der ethischen Anwendung (115–165).

Bedeutet das die christliche Identität bestimmende „Sein in Christus" die „alle Dimensionen der menschlichen Existenz erfassende Hineinversetzung in den pneumatischen Lebensraum Christi" (59), so verweist es damit auch in den Raum der Kirche, des Leibes Christi, wie es zur Nachfolge als dem Sich-bestimmen-lassen durch den „Herrn" (den „Christus in uns") drängt, in dessen „Gesetz" der „Liebe" (vgl. Gal 6,2) Gottes maßgebliches Handeln selbst, seine liebende Zuwendung zur Welt, faßbar wird. In diesem Sinne ist Christus „nicht nur der Grund, sondern auch die Orientierung und das Kriterium christlicher Ethik" (35). Ergänzend wäre hier allerdings zu fragen, wie sich diese „Orientierung" zum sittlichen Bewußtsein des (Noch-)Nicht-Christen verhält; welche Rolle in dieser „Glaubensmoral" der sittlichen Vernunft zukommt; wie konkrete, dem NT noch unbekannte Probleme (z. B. bezüglich der Biotechnik) zu entscheiden sind; schließlich wieweit ein moralischer Pluralismus möglich ist.

Immerhin lassen die drei direkt auf die Ethik Bezug nehmenden Beiträge (Schrage, Peters, Ziegler) hinsichtlich der Grundstruktur christlicher Moral als des befreit-responsorischen Mitvollzugs des „in Christus" erschienenen Heilswillens Gottes einen Konsens erkennen. Ziegler gibt dieser so verstandenen christlichen Moral die Bezeichnung „Gnadenmoral" (dazu: 149–165), „weil sie der Intention eines biblischen, christozentrischen Moralprinzips am besten zu entsprechen scheint" (164). Es wird sich zeigen, wieweit dieser Ausdruck, der heute gewiß der „Übersetzung" bedarf, in der theologischen Ethik rezipiert wird. Jedenfalls macht er deutlich, daß christliche Moral wesentlich in der Gnade (und nicht im Gebot) Gottes fundiert und situiert ist. Zugleich beeindruckt an diesem Konzept (s. das Schema S. 165) das ohne Zweifel dringliche Anliegen einer integralen Sicht des christlichen Lebens, in der sich Glaube, Ethos, Sakrament und Kult durchdringend verbinden.

Linz *Alfons Riedl*

■ HUNOLD GERFRIED W./KAPPES CLEMENS (Hg.), *Aufbrüche in eine neue Verantwortung*. Eine annotierte Bibliographie katholischer Beiträge für die interdisziplinäre Diskussion ethischer Fragen der Humangenetik und Embryonenforschung. Ergebnisse aus einem Forschungsprojekt der Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland (AKSB). Herder, Freiburg–Basel–Wien 1991. (430). Kart. lam. DM 48,–.

Die dem Raum der Öffentlichkeit und der Sachkompetenz der Allgemeinheit weithin entzogene Biotechnik bzw. Biotechnologie geht gleichwohl neben dem Forscher und dem Gesetzgeber die Gesellschaft als solche und ganze an, die deshalb bereits die vorgenommenen Weichenstellungen in ihre Verantwortung einzubeziehen hat, womit insbesondere dem Bildungsbereich eine gewichtige Aufgabe erwächst.

So legte es sich nahe, daß die „Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke" in Deutschland ein interdisziplinäres Forschungsprojekt „Humangenetik, Embryonenschutz und Ethik" unternahm, aus dem die vorliegende annotierte Bibliographie hervorging. Auch in der sektoralen Beschränkung auf den Humanbereich und hier auf die Schwerpunkte Embryonenforschung, Genomanalyse, Gentechnologie und Neurobiologie einerseits sowie auf Beiträge (fast ausschließlich) katholischer Herkunft (ein vergleichbares evangelisches Projekt ist in Ausarbeitung) andererseits (9) liegt die thematische Bedeutung auf der Hand.

Die selbst in diesem Rahmen vom einzelnen kaum mehr zu erfassende Literatur (einschließlich fremdsprachlicher Beiträge) ist hier, nach Autoren gegliedert, mit 463 Titeln aufgenommen und mit kommentierenden „Abstracts" zugänglich gemacht. Die Vorschaltung der jeweiligen Leitgedanken („Subject Headings") und Oberbegriffe (Deskriptoren) ermöglicht eine leichte Zuordnung zu den verschiedenen Problemaspekten. Die Register der Subject Headings und der Deskriptoren (287–293) werden durch ein außerordentlich detailliertes Schlagwortverzeichnis (295–372) ergänzt, das bereits für sich genommen sowohl die vielfältige Sachproblematik als auch den ethischen Kontext beschreibt. Gerade von diesem Registerteil her lassen sich die verschiedenen und auch unterschiedlichen Aussagen zusammentragen und vergleichen. Besonders schätzenswert ist schließlich das beigegebene Glossar einschlägiger naturwissenschaftlicher wie theologisch-ethischer Begriffe (375–430).

Nimmt man auch mit Genugtuung zur Kenntnis, daß eine Fortschreibung der Dokumentation im Rahmen des aksb-Informationsdienstes beabsichtigt ist (10), so bedeutet doch die hier zugänglich gemachte Diskussion aus einem Zeitraum von über 15 Jahren einen nicht zu überschätzenden problemorientierenden Einblick in das Ringen um die Verantwortung im Bereich der sensiblen Grundlagen menschlichen Lebens. Diese bibliographische Übersicht will orientieren, nicht aber vereinnahmen; sie bewahrt vor übereilter Festlegung und drängt zur objektiven Auseinandersetzung, bei der auch die Ethik einen Lernprozeß eingeht (16).

Die in diesem Band geleistete Zusammenstellung und Aufbereitung der einschlägigen Literatur verdient besondere Anerkennung. Sie bietet sich der eigenen Urteilsbildung wie der thematischen Vermittlung als wertvolle Handreichung an. In ihrer Art und Anlage vermag sie auch der Literaturdarbietung anderer Themen als Modell zu dienen.

Linz *Alfons Riedl*

ETHIK

■ RENDTORFF TRUTZ, *Vielspältiges.* Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur. (303). Kohlhammer, Stuttgart – Köln – Berlin 1991. Kart. lam. DM 68,–.

Im vorliegenden Band publiziert einer der führenden evangelischen Ethiker 27 Aufsätze und Vorträge aus dem letzten Jahrzehnt. Sie sind in 5 Gruppen zusammengefaßt: „Glaube und Handeln", „Politischer Protestantismus", „Verantwortungsfelder in der Gesellschaft", „Protestantisches Kirchentum" und „Auf dem Weg zur Einheit Deutschlands". Trutz Rendtorff hat sich – im Unterschied zur kirchlich vorherrschenden defensiven oder Ressentiment-Haltung – intensiv und konstruktiv mit der Neuzeit auseinandergesetzt. Wichtige Linien des „Kulturprotestantismus" werden von ihm weitergeführt, auf Ernst Troeltsch wird wiederholt Bezug genommen. In dieser Tradition zielt sein Such- und Darstellungsinteresse zu Recht darauf, „in welchem Maße die grundlegenden Überzeugungen und Ideen des christlichen Glaubens von sich aus (...) eine eigene soziale Formungskraft und Wirkung erzeugt haben" (23) und heute erzeugen können. Denn die „Eigenkausalität" der biblischen Botschaft und aller religiösen Ideen ist treffender aus deren Wirkgeschichte als aus den explizit dogmatischen Lehrgehalten zu erschließen.

Die drei Aufsätze des I. Abschnittes „Glaube und Handeln" sind m. E. nicht die stärksten. Teilweise wirken sie allzu scholastisch-reformatorisch. Der Aufsatz zu den „Menschenrechten" (37–56) hebt zu wenig das erhebliche Verdienst kleiner Freikirchen und nichtkirchlicher Denker und Bewegungen hervor. Die Großkirchen (protestantische wie katholische) waren da leider nicht führend, teilweise sogar hemmend wirksam. In den Abschnitten II und III finden sich dann hervorragende Klarstellungen bspw. zu „politischer Kultur" als „Streitkultur" mit unbedingt (auch von politischen und religiösen Zeloten) einzuhaltenden Regeln (59–66). Die Abhandlungen zur „Ethik der Machtordnungsverhältnisse" (67–79) und zur „Autorität der Freiheit" (81–100) rücken die schwierige Wirklichkeit „Macht" ins Licht und zeigen Wege zu ihrer verantwortlichen Gestaltung. Nicht nur faktisch, auch ethisch kann es gar nicht um die Beendigung, sondern nur um die Ermöglichung und Kultivierung politischer Auseinandersetzungen gehen (vgl. 69). Auch bei den höchst dringenden und emotionell sehr aufregenden Anliegen wie Umwelt und Frieden ist – so der Autor – für qualifizierte wissenschaftliche und politische Auseinandersetzungen zu sorgen. Eine Berufung auf religiöse oder politische Bekenntnispositionen darf das nicht ersparen oder blockieren.

Die Frage angemessener Machtordnungsverhältnisse artikuliert Rendtorff auch für die Relationen von Kirche und Theologie zu Gesellschaft und Politik und auch innerkirchlich. In sorgfältiger Anamnese der Defizienzen und Lasten protestantischer Geschichte tritt der Autor entschieden für die demokratische Lebensform ein (an der wichtigen Denkschrift der EKD von 1985 „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe" hatte Rendtorff maßgeblich mitgearbeitet). Er bringt wichtige Unterscheidungen und Klärungen zu „Widerstandsrecht" bzw. „bürgerlichem Ungehorsam" im Zusammenhang der gegenwärtigen Auseinandersetzungen um Folgen von Wissenschaft und Technik sowie militärischer Rüstung und entwickelt Leitlinien für Ethik und Kultur der Technik (bes. 133–158). Es sind klare und nüchterne Aussagen. (M. E. wären die Schwierigkeiten und Gegenkräfte noch deutlicher zu artikulieren.)

Die gesellschaftliche Relevanz der christlichen Kirchen, ihre Orientierungs- und Gestaltungskompetenz für gesellschaftlich wichtige Fragen, ist dramatisch geschrumpft. Weder Resignation noch angeschärfte Zelotik sind vertretbare Reaktionen. Menschenwürdiges Leben und die unabweisbare Verantwortung für die Folgen menschlichen Tuns gerade in der offenbaren Krise unserer wissenschaftlich-technischen Konsum-Zivilisation verlangen nach hoher Qualität bei der Deutung des Ganzen. Rendtorff erörtert bspw. kritisch die Redeweise „Zerstörung der Schöpfung" (133ff). Theologie, kirchliche Verkündigung und Bildungsarbeit haben eine hohe Verantwortung für die bestmögliche „Hermeneutik der Krise", für die Folgen, die „aus globalen Weltdeutungen entstehen, zumal wenn sie die Tendenz zeigen, sich gegenüber den gedeuteten Sachverhalten zu verselbständigen." (134) Man wünschte sich für den katholischen Bereich ähnlich gründliche Klärungsbeiträge.

Linz *Helmut Renöckl*

■ MÜLLER HANS-PETER (Hg.), *Wissen als Verantwortung.* Kohlhammer, Stuttgart 1991. (159). Brosch. DM 38,–.

Die Beiträge dieses Bandes geben die Vorträge einer Ringvorlesung wieder, die die Evang.-Theol. Fakultät Münster im WS 1989/90 veranstaltet hat. Leider erfährt man von den Autoren nur, daß sie mit Ausnahme von H. P. Dürr alle aus Münster stammen.

Im ersten Beitrag tritt *H. P. Dürr* engagiert für eine Verantwortung des Naturwissenschaftlers ein. Eine Grenze zwischen einer prinzipiell möglichen freien Wissenschaft und einer zu verantwortenden Machenschaft kann aufgrund der veränderten Voraussetzungen immer weniger gezogen werden. *R. Toellner* sieht die Gefahr, daß die Medizin immer mehr zur ärztlichen Wissenschaft wird. Im Dienst des Patienten ist es jedoch notwendig, daß die Tätigkeit des Mediziners wieder (mehr) zur ärztlichen Kunst wird,

die dann als praktisches Handeln nicht von Ethik zu trennen ist.

In einem den Rahmen sprengenden Beitrag geht *W. Krawietz* in einer sehr grundsätzlichen und philosophischen Weise auf die rechtlichen Fragen der Verantwortung ein, wobei er sich unter anderem kritisch mit dem Verantwortungsimperativ von H. Jonas, mit dem Rationalitätskonzept von J. Habermas und mit dem dazu in Gegensatz stehenden Konzept von H. Schelsky auseinandersetzt.

Der Beitrag von *M. Trowitzsch* über die evangelische Theologie im Zeitalter der wissenschaftlich-technischen Wirklichkeitsaneignung ist in einer schönen und verdichteten Sprache abgefaßt, die sich jedoch nicht unmittelbar in praktische Schlußfolgerungen umsetzen läßt. *J. B. Metz* referiert über die Verantwortung der Theologie in der gegenwärtigen Krise der Geisteswissenschaften. Aufgabe der Theologie wäre es, gegenüber einer alles verschlingenden Allgemeingültigkeit die Kraft der Erinnerung am Leben zu erhalten und auf diese Weise zugleich das geschichtliche Ereignis und das Einmalige und Konkrete des Menschlichen im Mittelpunkt des Interesses zu behalten. *M. Welker* setzt sich schließlich in einer profunden Weise mit dem Begriff der Verantwortung auseinander. Aus der Sicht des Glaubens und der menschlichen Weisheit kann es angebracht sein, die Verantwortung gerade dann, wenn sie zur Welterlösungsformel hochstilisiert wird, als ‚Betrug' und als ‚Herd von Illusionen' (140) zu entlarven.
In der abschließenden Zusammenfassung von *H. P. Müller* wird nochmals deutlich, wieviele Gesichtspunkte bei der Frage nach der Verantwortung des Wissens und des Wissenden zu bedenken sind und daß es die Vielfalt der Implikationen praktisch unmöglich macht, die anstehenden Fragen einer allseits befriedigenden Lösung zuzuführen. In den einzelnen Beiträgen wird immer wieder betont, daß man es sich mit der Zuschiebung von Verantwortung nicht zu einfach machen darf, wenn man vermeiden will, daß daraus ein nicht zu verantwortendes Herrschaftsinstrument wird. Eine solche Behutsamkeit wird zwar diejenigen, deren Geduld mit den Machen-schaften der Wissen-schaften erschöpft ist, kaum zufrieden stellen; vielleicht aber bestätigt gerade diese offensichtliche Unmöglichkeit, den Menschen in der gesellschaftlichen Realität an eine umfassende Verantwortlichkeit zu binden, von einer anderen Seite her die theologische Aussage, daß es dem Menschen notwendig ist, sich seines Eingebundenseins in größere und nicht weiter berechenbare Zusammenhänge bewußt zu sein.

Linz *Josef Janda*

■ BECKMANN DOROTHEE/ISTEL KARIN/LEIPOLDT MICHAEL/REICHERT HANSJÖRG (Hg.), *Humangenetik – Segen für die Menschheit oder unkalkulierbares Risiko?* (Forum interdisziplinäre Ethik Bd. 2, Hg. Gerfried W. Hunhold). Peter Lang, Frankfurt a. M. 1991. (328). Kart. DM 73,–.

Die Arbeit ist aus einem interdisziplinären Symposion in Blaubeuren 1989 hervorgegangen, veranstaltet von einem Arbeitskreis von Assistentinnen und Assistenten an der Universität Tübingen (13). Thema ist die prädiktive Medizin. In vier Teile gegliedert, geht es (I) um eine Einführung in die zuständigen Fachwissenschaften Medizin, Theologische Ethik, Soziologie und Jurisprudenz, (II) genetische Beratung, (III) prädiktive Medizin und (IV) genetische Erkennung. Beigefügt sind die „Begründung des Berichts des Ausschusses für Energie, Forschung und Technologie des europäischen Parlaments" zur Analyse des menschlichen Genoms vom 30. 1. 1989 und eine Liste der 21 Autoren, unter ihnen drei Professoren der Medizin, ein Strafrechtler und ein Ordinarius für Theologische Ethik. Der Band ist der zweite in einer Reihe, herausgegeben vom Tübinger Ordinarius für Theologische Ethik G. W. Hunold.
Im I. Teil wird auf hohem Niveau in die Genomanalyse eingeführt und der Nutzen der Gentechnologie für die Kinderheilkunde konkret an der Behandlung des Zwergwuchses mit Hilfe gentechnisch gewonnener Hormone aufgezeigt. Daran schließen sich die Darlegung eines Grundrasters ethischer Urteilsfindung, kritische Thesen zur gesellschaftlichen Relevanz der Gentechnologie, die Technologiesteuerung mit rechtlichen Mitteln und die Bedeutung des Leitsatzes der Menschenwürde für die Humangenetik.
Im II. Teil wird aufgezeigt, wie genetische Diagnostik und Beratung unter dem Einfluß heteronomer Interessen die Selbstbestimmung beeinträchtigen können. „Der Schwerpunkt des Bandes liegt . . . [in] der prädiktiven Medizin" (14; III. Teil). Im Grundlagen-Abschnitt nehmen die Kliniker Kaiser und Bierich (präbzw. postnatale Diagnostik) aufgrund ihrer einschlägigen Praxis positiv Stellung, während die restlichen Beiträge größere oder geringere Vorbehalte anmelden. Ähnliches gilt für den Anwendungs-Abschnitt. In ihm werden arbeitsmedizinische, arbeits- und versicherungsrechtliche Gesichtspunkte erörtert. Der Band schließt passend (IV. Teil) mit zwei Aufsätzen (medizinisch, juristisch) zum „genetischen Fingerabdruck".
Das Buch liest sich wie ein Werkstattbericht. In ihm kommen neben den Meistern ihres Faches Gesellen und Lehrlinge zu Wort. Wie die Herausgeber betonen, „sind die in diesem Sammelband vertretenen Auffassungen naturgemäß sehr heterogen" (14). Starke Befürchtungen klingen im Namen eines „Rechtes auf Nichtwissen" an (143ff, vgl. 290), abgeleitet aus dem „Recht auf informationelle Selbstbestimmung", gegenüber unzulässiger Ausforschung zum „Recht auf Lüge" gewendet (237). Vermißt wird ein Glossar. Das Buch erfordert einen einschlägig vorgebildeten Laien.

Graz *Peter Inhoffen*

KIRCHENRECHT

■ FÜRST CARL GEROLD, *Canones-Synopse zum Codex iuris canonici und Codex canonum ecclesiarum orientalium.* Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992. (VIII + 214). Kart. DM 38,–.

Nachdem am 1. Oktober 1991 mit dem CCEO das ge-

meinsame Recht der 21 katholischen Ostkirchen in Kraft getreten ist, erscheinen jetzt auch die notwendigen Arbeitshilfen für die kanonistische Arbeit. Vf., der an der Universität Freiburg lehrt, hat sich für die Erstellung der vorgelegten Synopse spezielle Kompetenz dadurch erworben, daß er einer der verantwortlichen Berater für die Koordination, die Einteilung in die XXX Titel sowie die interne Kohärenz und Einheitlichkeit der Terminologie des CCEO war; eine Tätigkeit, die vom Papst selbst bei der Präsentation des Ostkirchenkodex hervorgehoben wurde.

Die beiden Codices, die zusammen mit der Apostol. Konst. *Pastor bonus* über die Kurie das neue *Corpus iuris canonici* darstellen, regeln zwar eine ähnliche Materie, doch stehen sie in verschiedenen Rechtstraditionen. Daraus ergibt sich auch die auffallende Unterschiedlichkeit in der Systematik. Während der CIC der latein. Kirche in 5 Bücher in Anlehnung an das Munera-Schema vom Leiten, Lehren und Heiligen gegliedert wurde, folgt der CCEO der kath. orientalischen Kirchen der klassischen Einteilung in 30 „Titel" mit teilw. ganz anderer Gewichtung und Anordnung. Daraus entsteht für das geforderte vergleichende Studium, das „die legitime harmonische Vielfalt des Schatzes der Riten der kath. Kirche" deutlich machen soll, die Schwierigkeit der Zuordnung und Gegenüberstellung.

Die hier erarbeitete Canones-Synopse erleichtert das Auffinden der alternativen bzw. übereinstimmenden Rechtsgestaltungen, wobei insbesondere die Zitation der vollen Überschriften die jeweilige Zuordnung erleichtert. Die verdienstvolle Arbeit stellt zunächst den CIC dem CCEO gegenüber und nimmt in einem zweiten Teil deren Umkehrung vor. Sie ist ein nüchternes, aber wichtiges Instrument für den wissenschaftlich Tätigen.

Linz *Severin Lederhilger*

■ GAMPL INGE / POTZ RICHARD / SCHINKELE BRIGITTE, *Österreichisches Staatskirchenrecht*. Gesetze, Materialien, Rechtssprechung, Bd. 1. (493). Orac, Wien 1990. Kunstleder. S 1320,–.

Das Werk hat Vorgänger (1895, 1958), die hier fortgeführt und auf den neuesten Stand gebracht werden. Während im vorliegenden Werk Gesetze, die Kirchliches nur unter anderem betreffen (z. B. Staatsgrundgesetz von 1867), auszugsweise wiedergegeben werden, werden ausschließlich kirchliche Materialien (z. B. Konkordat von 1933) zur Gänze abgedruckt. Den einzelnen Artikeln bzw. Paragraphen der Gesetzestexte sind jeweils Hinweise über seither erfolgte Rechtssprechung, Materialien zum Thema und Literaturangaben (leider ohne Beigabe der Vornamen der Verfasser) angefügt. Die weite Fassung des zugrundeliegenden Begriffs „Staatskirchenrecht", unter dem hier die Gesamtheit aller die religiöse Sphäre unmittelbar betreffenden Normen verstanden wird, ergibt, daß nahezu alle Sparten des geltenden Rechtes berührt werden. So entstand ein kompaktes Gebrauchsbuch des aktuellen Staatskirchenrechtes, das zugleich eine wertvolle Ausgangsbasis für die wissenschaftliche Forschung darstellt. Notare, Juristen, Kirchenmänner, Rechts- und Kirchenhistoriker werden das Buch mit Gewinn benützen.

Gegliedert ist das – auf drei Bände berechnete – Werk in fünf sehr verschieden lange Abschnitte:

I. Österreichisches Verfassungsrecht und internationales Vertragsrecht; II. Gesetzliche Anerkennung (von Kirchen und Religionen); II. Gesetzlich anerkannte Kirchen; IV. Gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften; V. Einzelne Sachbereiche. Der vorliegende erste Band enthält die Materien I–IV, die Bände 2–3 werden dem Abschnitt V gewidmet sein. Von Verweisen wird in hohem Maße Gebrauch gemacht. Daher ist dieser 1. Band für sich allein noch schwer benützbar, weil eben häufig auf Materien in den Bänden 2–3 Bezug genommen wird. So war es sinnvoll, bereits eine Übersicht über die Betreffe der noch ausständigen Bände, die hoffentlich bald erscheinen werden, zu bringen (XVII).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BLUM NIKOLAUS, *Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention*. (Staatskirchenrechtl. Abhandlungen Bd. 19). Duncker & Humblot, Berlin 1990. (202). DM 78,–.

Die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950 (EMRK) setzt einen Mindeststandard für die Mitglieder des Europarates und überwacht seine Einhaltung durch die Europäische Kommission und den Gerichtshof für Menschenrechte. In diesem Rahmen spielt die Religionsfreiheit eine zwar nicht zentrale, aber doch sehr zu beachtende Rolle. Vf. beschreibt zuerst Entstehung, Rechtsnatur und innerstaatliche Geltung sowie Auslegung der EMRK und ihr Rechtsschutzsystem. Der Hauptteil des Werkes widmet sich der Religionsfreiheit als Individualrecht, ihrem Umfang und ihren Schranken. Die gleichgeordnete, aber weniger bedeutsame Gewissensfreiheit und die Gedankenfreiheit werden angemessen behandelt. Schließlich wird auf die Religionsfreiheit als Recht der Kirchen und Glaubensgemeinschaften und deren Selbstbestimmungsrecht eingegangen; diese stellen eine neuere Entwicklung in der Anwendung der EMRK dar. – Alle diese Themenkreise werden in ihren Einzelfragen im Detail anhand der Rechtsprechung der genannten Rechtsschutzorgane abgehandelt. Es finden sich eine Reihe von Gesichtspunkten, die auch für das geltende Staatskirchenrecht der deutschsprachigen Staaten instruktiv sind, aber auch einige, die eine Fortentwicklung anraten. Die gebrachten Beispiele zeigen die Aktualität der Probleme (z. B. Elternrecht, Dienstrecht, Wehrdienstverweigerung). Indirekt wird mitunter auch das Verhältnis der Kirchen zu ihren Mitgliedern angesprochen. – Eine gründliche Arbeit zu einem Thema, das nicht nur den Juristen interessiert.

Laßnitzhöhe *Hans Heimerl*

■ KALDE FRANZ, *Authentische Interpretationen zum Codex Iuris Canonici*. Abtei-Verlag, Metten 1990. (56). Kart. DM 8,–.

Die Zusammenstellung enthält die seit dem Inkrafttreten des CIC/1983 bis einschließlich 1989 „per modum legis" ergangenen und in den AAS publizierten 23 authentischen Interpretationen zu Bestimmungen des geltenden kirchlichen Gesetzbuches. Die Wiedergabe erfolgt sowohl im lateinischen Originalwortlaut als auch in deutscher Übersetzung, welch letzterer jeweils eine leitsatzartige Fassung des Ergebnisses der betreffenden Interpretation vorangestellt wird.

Die in einem eigenen Anhang zusammengestellte Bibliographie zu jeder Entscheidung ist dreigeteilt in „Editiones", „Adnotationes/Commentaria" und „Notabilia". Übersichtlich angelegte Indices erleichtern die Benutzung.

Es wäre zu wünschen, daß eine Fortsetzung für die ab 1990 ergangenen bzw. ergehenden authentischen Interpretationen folgen wird.

Passau *Helmuth Pree*

■ SCHMITZ HERIBERT/KALDE FRANZ, *Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen.* Abtei-Verlag, Metten 1990. (135). Brosch. DM 16,80.

Die Bischofskonferenzen besitzen die Vollmacht zum Erlaß allgemein verbindlicher Regelungen in dem vom universellen Kirchenrecht (c. 455 CIC) vorgezeichneten Rahmen: Sie können „decreta generalia" gem. c. 29 f. CIC (die eigentlich Gesetze sind) und „decreta generalia executoria" gem. c. 31–33 CIC in jenen Materien erlassen, in denen ihnen die Kompetenz hiezu entweder durch das universelle Recht oder durch spezielle Anordnung des Apostolischen Stuhles eingeräumt wird. Die Bischofskonferenzen dürfen im Rahmen der ihnen zukommenden Leitungsvollmacht wohl auch Instruktionen (verwaltungsinterne Anordnungen gem. c. 34 CIC) erlassen, und sind darüber hinaus in gewissen Fällen zur Setzung von Einzelverwaltungsakten befugt.

Wenn auch nicht jede Bischofskonferenz schon alle ihr zukommenden Normsetzungskompetenzen vollständig ausgeschöpft hat, so konnten doch die Hg. mit gutem Grund davon ausgehen, daß die Regelungstätigkeit im Bereich der deutschsprachigen Bischofskonferenzen wenigstens ein solches Ausmaß an vorläufiger Vollständigkeit erreicht hat, daß die Herausgabe der bislang vorliegenden allgemein-verbindlichen Normen gerechtfertigt erschien.

Der Textteil (I) stellt die Partikularnormen der Berliner, der Deutschen, der Österreichischen und der Schweizer Bischofskonferenz synoptisch zusammen. Der II. Teil bringt die Fundorte sowie Literaturangaben. Es werden außerdem zwei Schreiben des Apostolischen Stuhles in Angelegenheit der Wahrnehmung der der Bischofskonferenz zugewiesenen Kompetenzen abgedruckt; eine Liste stellt jene Fälle zusammen, in denen die Bischofskonferenz ergänzende Partikularnormen zum CIC erlassen kann bzw. muß. Den Abschluß des Bandes bilden ein Abkürzungsverzeichnis, ein Sachregister und ein Canonesregister.

Die Herausgabe dieser übersichtlich gestalteten Rechtssammlung entspricht einem praktischen Bedürfnis aller, die mit Fragen des kanonischen Rechts beschäftigt sind, zumal die Zugänglichkeit der von den Bischofskonferenzen erlassenen Normen schon allein dadurch erschwert ist, daß nicht alle Bischofskonferenzen ein eigenes Promulgationsorgan ins Leben gerufen haben.

Passau *Helmuth Pree*

■ AHLERS REINHILD, *Communio Eucharistica.* Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Iuris Canonici. (Eichstätter Studien, Neue Folge, Bd. 29). (192). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990. Ppb. S 406,–.

Die vorliegende Arbeit ist eines der wenigen Werke, die Fragen des erneuerten Sakramentenrechtes bzw. das kodikarische Eucharistierecht zum Gegenstand haben, und allein schon deshalb sehr beachtenswert. Die Autorin gliedert die Arbeit in fünf Kapitel. Im ersten Kapitel werden Grundlinien der dogmatischen Eucharistielehre skizziert, wobei die einschlägigen Aussagen des II. Vat. Konzils und die nach dem Konzil geführte sakramententheologische Diskussion im Mittelpunkt stehen (33–55). Das zweite Kapitel dient dem Aufweis von Sinn und Bedeutung der gesetzessystematischen Anordnung der Kodexnormen zur heiligen Eucharistie (57–65). Im dritten Kapitel, einem Kernstück des ganzen Buches, befaßt sich die Autorin mit Genese und Inhalt der theologischen Leitsätze des CIC zur Eucharistie (67–92). Im umfangreichen vierten Kapitel werden unter dem Titel „Die Eucharistie als Aufbauelement der communio" aktuelle Fragen des Predigtrechts und der Zulassung zum Eucharistieempfang behandelt (93–162). Richtigerweise unterstreicht das Werk, daß in der Diskussion um die Teilnahme von wiederverheirateten Geschiedenen an der hl. Kommunion neben der kirchenrechtlichen vor allem die moraltheologische Komponente Berücksichtigung finden muß. Das fünfte Kapitel ist verschiedenen Sonderfragen des Eucharistierechtes gewidmet: Vorabendmesse, priesterloser Wortgottesdienst am Sonntag, mehrmaliger Kommunionempfang, Kommunionspendung, eucharistische Nüchternheit (163–184). Personen- und Canonesregister erleichtern den Gebrauch des Buches.

Insgesamt stellt das Werk eine Bereicherung der kirchlichen Rechtswissenschaft dar. Es eröffnet den Zugang zu Theologie und Inhalt der kirchenrechtlichen, besonders kodikarischen Normen zur heiligen Eucharistie und dient so der Erschließung zentraler Bereiche der kirchlichen Rechts- und Lebensordnung. Die behandelten Themen und deren Aufbereitung, besonders die sprachliche Fassung, erlauben es, die Studie trotz ihres akademisch-wissenschaftlichen Charakters einem weiteren Leserkreis als Handreichung zu empfehlen. Priestern und allen, denen ein vertieftes Verständnis der heiligen Eucharistie und ihrer rechtlichen Grundlagen ein Anliegen ist, kann das Werk in vielen Fragen wertvolle Informationen und theologische Orientierung geben.

Salzburg *Johann Hirnsperger*

■ RAU STEFAN, *Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche.* Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche. (Münsteraner Theologische Abhandlungen 12). (540). Telos-Verlag, Altenberge 1990. Kart. DM 69,80.

Abgesehen von einigen kleineren Abhandlungen gab es bislang weder von liturgiewissenschaftlicher noch von kirchenrechtlicher Seite her eine umfassende Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von liturgischem und kanonischem Recht. Die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung ist nach dem II. Vatikanischen Konzil und nach Erscheinen des Codex Iuris Canonici im Jahre 1983 evident, zumal der CIC in seinem c. 2 dem kanonischen Recht einen grundsätzlichen Vorrang vor dem liturgischen einzuräumen scheint. Stefan Rau füllt mit seiner Arbeit deshalb eine Lücke.

Rau geht die Thematik von liturgiewissenschaftlicher Seite an. Er gibt zunächst einen Überblick über die Entwicklung liturgischer Gesetzgebung, die sich von einer zwischen dem Konzil von Trient bis zum CIC von 1917 sich entwickelnden zentralistischen Tendenz durch die sog. „Liturgische Bewegung" wieder mehr zu einer größeren Dezentralisierung entwickelte. Diese Entwicklung griff das II. Vatikanum auf. Anhand der Liturgiekonstitution legt Rau die theologischen Grundlagen liturgischen Rechts dar. Diese bilden den Hintergrund der nachkonziliaren liturgischen Gesetzgebung, die v. a. geprägt ist von einer „Dialektik zwischen Vorgegebenem und Spontanem" (397) und von dem „Bewußtsein ihrer Zeitbedingtheit" (398). Es ist ein Verdienst dieser Arbeit, diese Aspekte herausgestellt und anhand der Konzilstheologie verifiziert zu haben, was nicht nur aufgrund heutiger traditionalistischer Strömungen besonders dankenswert ist.

Für das schwierige Geschäft der Verhältnisbestimmung von liturgischem und kanonischem Recht legt Rau sodann eine Analyse liturgischer Rechtsmaterien im CIC/1983 vor, v. a. die cc. 834–848. Dabei kommt jedoch die für eine solche Verhältnisbestimmung notwendige grundsätzliche Frage nach einem operablen Kirchenrechtsbegriff zu kurz. Die wenigen Versuche bzw. Andeutungen minimalisieren zuweilen Sinn und Funktion des Kirchenrechtes, so daß es in Gefahr gerät, zu einer reinen „Technik" zu entarten, die lediglich Grenz- oder Extremfälle zu regeln imstande ist (vgl. z. B. 449). Eine solche Sicht muß unweigerlich dazu führen, die rechtlichen Voraussetzungen des Sakramentenempfangs und dessen Fruchtbarkeit gegeneinander auszuspielen. Gerade der CIC von 1983 ist – darauf macht Rau auch selber aufmerksam (vgl. 442) – in weit größerem Maß als das alte Gesetzbuch darum bemüht, den fruchtbaren Empfang der Sakramente zu sichern, indem er die rechte Hinführung und Vorbereitung als Erlaubtheitsvoraussetzungen betont.

Ein weiterer Vorwurf, den Rau erhebt, ist, daß das Kirchenrecht in Bezug zum liturgischen Recht „vieles wiederholt, das meiste bestätigt, einiges ändert" (406). Dabei bleibe der CIC von 1983 „hinter dem Möglichen zurück" (471). Das Kirchenrecht solle nicht nur die Dogmatik, „sondern auch die Liturgietheologie und liturgisches Recht in liturgischen Büchern" (443) als vorgegeben akzeptieren. Dies ist sicher ein berechtigtes Anliegen, aber tut es das Kirchenrecht nicht, wenn es „vieles wiederholt, das meiste bestätigt" (s. o.) und zudem noch oft auf Formulierungen aus der Liturgiekonstitution zurückgreift, v. a. in den sog. theologischen Leitsätzen? Allerdings ist Rau zuzustimmen, sofern er letztere dann als problematisch bezeichnet, wenn sie unverbunden neben Normen aus dem CIC/1917, die in anderer Sprache und mit anderem, theologischem Hintergrund geschaffen sind" (443), stehen.

Diese wenigen Bemerkungen machen schon deutlich, wieviel Stoff die Arbeit von Rau bietet für eine lebhafte Diskussion zwischen Kanonisten und Liturgiewissenschaftlern. Für diese wünschenswerte Diskussion bietet die Arbeit eine gute Grundlage.

Münster *Reinhild Ahlers*

■ GEROSA LIBERO, *Charisma und Recht.* Kirchenrechtliche Überlegungen zum „Urcharisma" der neuen Vereinigungsformen in der Kirche. (Sammlung Horizonte, Neue Folge 27). (303). Johannes Verlag, Einsiedeln-Trier 1989. (303). Geb.

Charisma und Recht galten lange Zeit – und gelten vielerorts auch heute noch – in der Kirche als zwei sich ausschließende Größen. Das Gesetzbuch der lateinischen Kirche von 1983 scheint diese Ansicht zu untermauern, denn in ihm kommt das Wort „Charisma" nicht vor. In seiner Habilitationsschrift macht Libero Gerosa es sich zur Aufgabe, nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Charisma und Recht in der Kirche zu suchen, die beiden besser gerecht wird. Er geht der Frage nach, was überhaupt ein Charisma ist, welche ekklesiologische Rolle es hat und ob es aufgrund dessen auch eine rechtliche Bedeutung hat. Schließlich versucht er, das Charisma in seiner rechtlichen Dimension für die „Erarbeitung sowohl der theologischen Begründung des kanonischen Rechtes als auch des Verfassungs- und Vereinigungsrechtes in der Kirche" (19) fruchtbar zu machen. Der Autor beleuchtet dabei u. a. die auf ein Gründungs- oder „Urcharisma" zurückgehenden neuen Vereinigungsformen in der Kirche, die „charismatischen Bewegungen".

Bezüglich einer Definition der Charismen stellt der Autor im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil heraus, daß es sich dabei um besondere Gaben handelt, die der Heilige Geist unter Gläubigen jeden Standes austeilt, und zwar zum Aufbau der Kirche. Damit unterscheidet sich das Charisma sowohl vom kirchlichen Amt als auch von den in Taufe und Firmung verliehenen Gnaden.

Aus dieser Prämisse ergibt sich auch eine spezifische ekklesiologische Zuordnung des Charismas. Der Autor beleuchtet dazu die Begriffe Institution" und „Konstitution": Während Wort und Sakrament, gemeinsames und besonderes Priestertum sowohl konstitutive als auch institutionelle Elemente der Kirche sind, ist das Charisma das einzige nichtinstitutionelle, für die Kirche aber doch konstitutive Element. Das Charisma bildet das „konstitutionelle Scharnier" zwischen gemeinsamem und besonderem Priestertum in der Kirche. Damit tritt der Autor entschieden

Bestrebungen entgegen, die die Institution Kirche mit dem geweihten Amt identifizieren wollen.

Bei der Beleuchtung des kodikarischen Vereinsrechtes auf diesem Hintergrund setzt sich der Autor kritisch mit den Bestimmungen des CIC auseinander. Eines der wichtigsten Ergebnisse dieser kritischen Würdigung ist, daß sowohl die Unterscheidung zwischen öffentlichen und privaten Vereinen als auch die zwischen Verfassungs- und Vereinigungsrecht fragwürdig erscheinen. Aufgrund der konstitutionellen Bedeutung des (Ur-)Charismas müssen kirchliche Vereinigungen stärker als ekklesiologisches Strukturprinzip anerkannt werden. Dies würde eine Öffnung der bisherigen Prinzipien bzw. Strukturen der Gesamtkirche und der Teilkirche bedeuten.

Der Autor überschreitet in seiner Untersuchung – was unumgänglich für die Thematik ist – die Grenzen seines Faches Kirchenrecht und ermöglicht so ein interdisziplinäres Gespräch. Er leistet damit einen wertvollen Beitrag für eine weitere wissenschaftliche Diskussion, für die er zwei wesentliche Grundlagen geschaffen hat: zum einen ist es Gerosa gelungen, das Charisma aus der Sphäre des Spiritualistischen herauszuholen und seine rechtliche Dimension zu erhellen, zum anderen bewahrt er das Recht davor, in den Positivismus abzugleiten.

Münster *Reinhild Ahlers*

■ GEROSA LIBERO, *Kirchliches Recht und Pastoral.* (Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge, Bd. 9). Franz-Sales-Verlag, Eichstätt, Wien 1991. (159). Kart. DM 21,–.

Der Paderborner Kirchenrechtler will den Doppelcharakter des Kirchenrechts als zugleich (auch) theologischer und pastoraler Disziplin aufzeigen. Dabei steht ihm als zentrales Kriterium die konziliare „Communio"-Theologie zur Seite, kommt er doch zu seinem „Versuch einer Begriffserklärung" aufgrund der Überzeugung, „daß die Wechselwirkung zwischen dem theologischen Wurzelgrund und der pastoralen Bedeutung der rechtlichen Struktur der Kirche deutlich macht, daß diese nichts anderes sind als zwei verschiedene Seiten einer einzigen komplexen Wirklichkeit, der Communio" (11).

In der Tradition der ‚Münchener Schule' stellt er Wort und Sakrament als theologische Ouellen der rechtlichen Struktur der Kirche an den Beginn, fügt aber die pneumatologische Dimension mit der ihm wichtigen Darstellung des rechtlichen Aspekts des Charismas hinzu (vgl. DERS., *Charisma und Recht*, oben). Davon ausgehend untersucht der Verf. einzelne Bereiche des Verkündungs- und Sakramentenrechts (z. B. Laienpredigt; Buße) sowie des Verfassungsrechts (Bischof; diözesane Räte; Pfarrei; kirchliche Bewegungen) und schließt mit Überlegungen zur Exkommunikation und der pastoralen Wirklichkeit von Sanktionen in der Kirche. Es ist dabei weder systematische Vollständigkeit noch umfassende Reflexion der einzelnen Themen beabsichtigt, jedoch werden Zentralbegriffe aus dem Erlebnishorizont des Gläubigen angesprochen: z. B. die eucharistische Gemeinschaftsperspektive der Pfarre; begriffliche Klärung und Bevorzugung von „Synodalität" und „Mitverantwortung" gegenüber „Kollegialität" und „Mitsprache" in der Teilkirche; der Bischof als Konvergenzpunkt der universalen und partikularen Dimension der Kirche; die Verwirklichung der kirchlichen Communio in unterschiedlicher und ergänzender Beteiligung aller Gläubigen in Treue zum jeweiligen „Urcharisma" und der Verfügbarkeit für pastorale Pläne.

Es ist ein Kennzeichen dieser Arbeit, daß eine ekklesiologische, rechts- und pastoraltheologische Gedankenführung dominiert und so die kodikarische Normierung erläutert oder kritisch befragt: „Heute sollten die Kanonisten mehr denn je die theologischen Fundamente und die ekklesiologische Bedeutung des Kirchenrechts aufzeigen. Dem kirchlichen Gesetzgeber dagegen kommt die Aufgabe zu, alles Mögliche zu tun, damit in jeder von ihm festgelegten Norm den Gläubigen auch die theologischen Gründe für diese Normen deutlich werden" (142). Dieses Buch bietet dazu dem Seelsorger und theologisch Interessierten Möglichkeit zur diskursiven Auseinandersetzung.

Linz *Severin Lederhilger*

■ LÜDECKE NORBERT, *Eheschließung als Bund.* Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes" in kanonistischer Auswertung. 2 Bde. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 7/I.II.). (1004). Echter-Verlag, Würzburg 1989. Kart. DM 96,–/S 748,80.

L. dokumentiert im vorliegenden Werk die Entwicklung des katholischen Eheverständnisses im 20. Jh. vom „Vertragsmodell" zum „Bundesmodell".

Im ersten der drei Hauptteile behandelt L. die „Ehe in der vorkonziliaren Theologie vor dem Hintergrund des altkodikarischen Eheverständnisses" (56–258). Er erblickt im Vertragsbegriff „die Zentralkategorie des altkodikarischen Eherechts". Er ortet bereits in der Theologie der Ehe zwischen Codex und Konzil „personale Tendenzen"; auch sei der Begriff „Bund" in der vorkonziliaren Diskussion bereits gegenwärtig gewesen, wenngleich noch nicht als ausgereiftes Modell.

Der zweite Hauptteil, das Hauptstück der gesamten Untersuchung, behandelt die Entstehung und Auslegung der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes" (259–821): Dabei wird der „verbindliche Lehrcharakter" (692–714) der konziliaren Eheaussagen nachgewiesen und der mit ihnen erreichte Fortschritt im katholischen Eheverständnis mit Nachdruck hervorgehoben. Der „ehetheologische Modellwechsel" (735–821) wird in 4facher Hinsicht erläutert als personaler Ansatz (die Liebe als Strukturprinzip der Ehe), im Verständnis der Ehe als Liebesgemeinschaft mit gleichrangigen Wesenswerten, in der Ablösung des Vertragsbegriffs, die mit einer Erneuerung und Vertiefung des Konsensgedankens einhergehe und im Bundesmodell der Ehe. Der dritte Hauptteil (824–978) steht unter dem Titel „die Eignungspriorität des Bundesbegriffs in systematischer Begründung". Dabei wird eine Konvergenz von neuzeitlichem und konziliarem Verständnis der Ehe als interpersonaler Relation konstatiert

und versucht, die Adäquatheit des Bundesmodells für die kirchliche Ehelehre und Eheordnung aufzuzeigen. An Hand exemplarischer Einzelfragen („fragwürdige Rechtsfiguren") versucht L. abschließend, die Funktionstüchtigkeit des Bundesmodells aufzuweisen.
Die *Analyse* L.s nötigt einem angesichts der Vollständigkeit, Gründlichkeit und Behutsamkeit Bewunderung ab. In der *kanonistischen Auswertung* wird man bei einzelnen Auslegungen und Schlußfolgerungen Fragezeichen anbringen dürfen.
Warum wird z. B. bei einer so breit angelegten Untersuchung über die *kanonistische* Auswertung der konziliaren Ehelehre nicht die Judikatur der Rota Romana mitberücksichtigt, die längst vor Inkrafttreten des CIC/1983 damit begonnen hat, die konziliare Ehelehre bei der praktischen Anwendung des kanonischen Eherechts auszuwerten?
Überwiegend wird man die Schlußfolgerungen L.s befürworten oder für bedenkenswert halten: So etwa, wenn er nach dem neuen Eheverständnis die Sexualität nicht mehr als „Inhalt, sondern Ausdruck dessen, was Ehe wesentlich ausmacht, nämlich zur Totalität gekennzeichneten Lebensgemeinschaft" versteht (945 f). Die Sexualität sei eine dynamische Ausdrucksmöglichkeit, die auch Beischlafsunfähigen in Relation zu ihren konkreten Möglichkeiten höchste Formen des Ausdrucks ihrer Liebe ermögliche; rechtlich relevant sei Beischlafsunfähigkeit *nur* als Konsensmangel innerhalb der Rechtsfiguren des Eigenschaftsirrtums und der arglistigen Täuschung (962).
Es nimmt auch nicht Wunder, daß vom Bundesmodell her die Möglichkeit einer bedingten Eheschließung auf Bedenken stößt (963–974) und daß L. die Möglichkeit der Eheschließung durch Stellvertreter eliminiert wissen will (974–978).
Mit der von L. festgestellten Konvergenz zwischen neuzeitlichem und konziliarem Eheverständnis weist L. besonders darauf hin, daß sich der Akzent von der äußeren, rechtlichen Sichtweise der Ehe auf das Innenleben und die personale Sichtweise verlagert habe, womit der Innenbereich der Ehe nur mehr der Sittlichkeit überlassen und nicht mehr so stark dem Recht offen stehen solle; demgemäß will L. die Ehe begreifen als „Gesamtheit von primär sittlichen Anspruchs- und Einforderungsbezügen, wie sie sich als Inhalt des konziliaren mit dem neuzeitlichen konvergierenden Verständnis der Ehegemeinschaft herausgestellt hat" (932). In dem für die Kirche und Theologie nie fertigen „Ehegebäude" sei „soviel Sittlichkeit wie menschen- und christenmöglich und so wenig Recht wie gerade noch notwendig wünschenswert. Für das Recht stelle sich im Gefolge dieser Konzilslehre die Forderung nach einem weitestmöglichen dezenten Rückzug aus dem Ehebereich" (982). L. meint zwar, daß rechtliche Komponenten der Ehe nicht ganz fehlen (sollten), stellt aber doch wechselseitige, einklagbare Rechte und Pflichten der Partner zu sehr in Abrede, und verlagert den Innenbereich der Ehe weithin ins Sittliche.
Hier stellen sich mehrere Fragen: Wird man auf diese Weise dem zweifellos auch sozialen und öffentlichen Stellenwert der Institution Ehe gerecht? Auch wenn man berechtigterweise Bestimmungen des geltenden Kirchenrechts und dessen detaillierte Regelung verschiedener Bereiche bei der Ehe (z. B. Vollzugsbegriff, Delegationsvorschriften als Gültigkeitsvorschriften) als inadäquat bezeichnen wollte, so scheint L. doch über das Ziel zu schießen, wenn er die Ehe aus dem Bereich des Rechts weitestgehend herausnehmen will. Verlangt nicht viel mehr gerade die „Verankerung des Eherechts in der menschlichen Person" (980) den Schutz und die Sicherung jener Rechte und Pflichten, die um des Wohles der betroffenen Personen (Partner, Kinder) willen diesen eingeräumt sind?
L.s. Thesen und Deutungen regen zum Nachdenken an. Die an Gründlichkeit und Vollständigkeit herausragende Analyse und Dokumentation des Wandels des katholischen Eheverständnisses in diesem Jahrhundert wird in der Kanonistik und überhaupt für die kirchliche Ehelehre als Fundgrube von Quellen und Argumenten von bleibendem Wert sein.

Passau *Helmuth Pree*

GEMEINDEARBEIT

■ NOUWEN HENRI J. M., *Schöpferische Seelsorge.* Mit einem Vorwort von R. Zerfaß. (176). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 24,80.

Wenn ein Buch zehn Jahre nach seinem Erscheinen übersetzt wird, trifft es entweder in eine Mode oder es ist zum Klassiker geworden. Für das Buch von Nouwen, das von Bernardin Schellenberger ins Deutsche übersetzt wurde, trifft letzteres zu. Denn nach der starken Rezeptionsphase von psychologischen Ansätzen in der Pastoraltheologie im letzten Jahrzehnt, stellt sich die Frage: Was bleibt? Die Publikation von Nouwen könnte so etwas wie eine kleine Summe der Kooperation von Psychologie und praktischer Theologie sein, geschrieben in völlig unprätentiöser und einfacher Sprache. Die Einfachheit der Sprache und die Prägnanz des Inhalts lassen vielleicht in manchem die Frage aufsteigen: Was wird hier eigentlich Neues gesagt? Nichts! Aber die Themen der Pastoral werden in einer Ruhe und Abgeklärtheit verhandelt, die einen meditativen Blick verraten.

Der Würzburger Pastoraltheologe R. Zerfaß hat sich von Nouwen sehr stark in seiner wissenschaftlichen Arbeit befruchten lassen: sein Ansatz der Handlungstheorie ist eine fruchtbare Liaison eingegangen mit der bei Nouwen spürbaren Tradition der Spiritualität. Dadurch entgeht er dem Vorwurf von bloßer pastoraler Handlungsstrategie und einseitiger Erfolgsorientierung. In seinem Vorwort macht Zerfaß deutlich, daß Gott sich in der Seelsorge ereignen kann, und zwar dann, „wenn wir aufhören können, die anderen herumzuschieben und zu manipulieren, zu beschwichtigen oder zu ängstigen, weil uns die Erfahrung zuteil wurde, daß Gott längst anwesend ist, wo wir auf den Plan treten; daß er uns, wenn wir uns nur aufrichtig aufeinander einlassen, hinrei-

chend deutlich macht, was an der Reihe ist, durch uns getan zu werden." (7) So ist schöpferische Seelsorge kein neuer pastoraler Slogan, kein neues Erfolgsrezept, sondern die Einladung, in der Seelsorge mit Gott zu rechnen: im Unterricht, bei der Predigt, im Beratungsgespräch und im Gottesdienst.
Diese Handlungsfelder schreitet Nouwen in seinem Buch ab und stellt sie unter eine Leitidee. Zentral ist für ihn der Zusammenhang von beruflicher Tätigkeit und eigener Spiritualität: das häufige Phänomen des burn-out-Syndroms (des Erschöpftseins, der Mutlosigkeit und Verzweiflung trotz aller Bemühungen) bringt er in Zusammenhang mit einer fehlenden geistlichen Mitte. Das Unterrichten ereignet sich nach Nouwen allzuoft als ein gewaltsamer Prozeß, als lineare Wissensvermittlung vom Lehrer zum Schüler, die häufig nur mit einer Diskussionsmethode getarnt ist. Es kann daraus nur ein erlösender Prozeß werden, wenn Lernen als gegenseitiger Prozeß erfahren wird, sich das Lehrer-Schüler-Verhältnis immer neu umdrehen kann.
Die Predigt stellt Nouwen unter ein Verdikt von A. Trollope aus dem Jahre 1857: „Die größte Strapaze, die derzeit der Menschheit in zivilisierten und freien Ländern auferlegt wird, ist vermutlich die, den Predigten der Geistlichen zuhören zu müssen." Predigten sind nach Nouwen allzuoft Wiederholungen, durchsetzt von angsterregenden Aspekten. Prediger gehen zumeist von der eigenen Gefühls- und Lebenswelt aus und sind auf ihre theologische Sehweise fixiert.
Die Einzelseelsorge kann nach Nouwen nur gelingen, wenn es einem Seelsorger glückt, Menschen das Leben zu schenken, indem er sie befähigt, ihrem wirklichen Zustand ohne Angst ins Gesicht zu schauen. Wenn er dies fertig bringt, überwindet er auch seine eigene Angst vor einer marginalen Existenzweise innerhalb der anderen professionellen Berufe.
Hinsichtlich der Gemeindeleitung hält es Nouwen für wichtig, eigene Machtbedürfnisse zu durchschauen, Dankbarkeitsnötigungen zu erkennen und der Hoffnung Raum zu geben: nur so kann der Seelsorger die verborgenen Fähigkeiten seiner Gemeinde entdecken und sie schöpferisch zur Entfaltung bringen.
Eine weitere Aufgabe des Seelsorgers ist es, das Leben zu feiern. Feiern kann nur der, der den Zusammenhang von Leben und Tod zuläßt und von der Einsicht getragen ist, daß Liebe und Furcht, Freude und Trauer, Tränen und Lachen zusammengehören. Im Feiern sagt man Ja zur Vergangenheit, zur Gegenwart und zur Zukunft. Diese im Grunde einfachen Gedanken Nouwens bedürfen eher der meditativen Betrachtung als der schnellen Lektüre. Wer sich Zeit dafür nimmt, wird kein neues pastorales Erfolgsrezept entdecken, aber Kriterien für eine spirituelle Seelsorge finden.

Passau *Erich Garhammer*

■ DILLMANN RAINER/HOCHSTAFFL JOSEF, *Jesus als Modell.* Praxisbegleitung in einem Gemeindebesuchsdienst. (Heilende Seelsorge). Grünewald, Mainz 1991. (152). Kart. DM 24,80.

Dieses Buch ist ein Beitrag zu einer der brennendsten Fragen heutiger Seelsorgspraxis: der Suche nach Wegen der Motivation und Befähigung ehrenamtlicher Mitarbeiter in den Pfarren. Im Rahmen einer Seelsorge, die bewußt auf Menschen zugehen will und deren Subjekt nicht nur die amtlichen Seelsorger darstellen, haben sich vielfältige Formen von Besuchsdiensten entwickelt, vom breitangelegten Wohnviertelapostolat bis zum gezielten Besuch von Kranken oder Neuzugezogenen. Einerseits liegen hierin große Chancen, andererseits kommen leicht Gefühle der Überforderung und Resignation auf.
Die Autoren plädieren deshalb dafür, daß die hauptberuflich in der Kirche Tätigen in einer qualifizierten Begleitung der ehrenamtlichen Mitarbeiter einen Schwerpunkt ihrer Arbeit erkennen. Unter Verwendung zahlreicher Beispiele werden Möglichkeiten dargestellt, wie in Gesprächsgruppen die Erfahrungen der Mitarbeiter in Besuchsdiensten reflektiert werden können. Ziel dieser Praxisbegleitung ist „eine wechselseitige Erschließung der religiösen Perspektive einer Lebensgeschichte und der Perspektive des Glaubens" (94), wie sie uns in biblischen Texten begegnet. Das Handeln Jesu soll im Gespräch über Gelingen und Mißlingen ‚sorgsamer Begegnungen' im Rahmen der Besuchsdienste als Modell dienen.
Gewiß stellt die Vorgangsweise, im Gruppengespräch eine Verbindung zwischen der Analyse praktischer Erfahrungen und der Botschaft des Evangeliums herzustellen, nichts Neues dar. Die beiden Autoren machen aber deutlich, daß mit einem in pastoralpsychologischer wie auch in exegetischer Hinsicht fundierten Vorgehen noch ein großes Potential zu heben wäre. Wenn sie konsequenterweise fordern, daß hauptberufliche Seelsorger nicht nur theologisch, sondern auch psychologisch entsprechend ausgebildet sein sollten, ist damit allerdings schon ein entscheidendes Handikap für eine breitere Umsetzung ihrer Vorschläge angesprochen.
So interessant dieser Versuch einer interdisziplinären Arbeit ist, das Ineinander exegetischer und pastoralpsychologischer Passagen macht die Darstellung etwas unübersichtlich. Es ist auch Geschmacksache, wieweit ‚der/die Leser/in' das Bemühen um geschlechtsneutrale Formulierungen goutiert, doch dies scheint bei heutigen ‚SeelsorgerInnen' im Trend zu liegen.

Linz *Markus Lehner*

■ GRÜN ANSELM, *Bilder von Seelsorge.* Biblische Modelle einer therapeutischen Pastoral. (Heilende Seelsorge). Grünewald, Mainz 1991. (96). Kart. DM 16,80.

Der Titel scheint zunächst unklar. Was meint der Autor damit? „Seelsorge ist nicht zuerst irgendein Tun, sondern eine Art zu leben und zu glauben. . . . Es geht um die Grundvoraussetzung von Seelsorge." (7). Nicht Handlungsanweisungen für Seelsorger werden gegeben, sondern Bilder der Bibel entdeckt, in denen wie in Ikonen immer das Ganze, ja Gott selbst als das letzte Geheimnis aufleuchtet.
„Bilder von Seelsorge" findet G. in Heilungsgeschichten, Begegnungsgeschichten, Gleichnissen, Gesprächen mit Jesus und im ‚verwundeten Arzt', der Jesus selbst ist. Es ist interessant, die Texte, die

hauptsächlich aus den Evangelien genommen sind, einmal unter diesem Gesichtspunkt zu lesen. Was sind das für Menschen, die Jesus begegnen? Was ist ihre Situation, ihre Krankheit? Was bewirkt die Nähe Jesu bei ihnen, seine Worte und sein Verhalten? Er ruft die Sehnsucht der Menschen nach Leben wach, gibt ihnen Mut, es von Gott anzunehmen und stellt sie in die Entscheidung.
Der Leser wird angeleitet, sich immer neu in diese ‚Bilder von Seelsorge' zu vertiefen, und damit letztlich in das Bild Jesu Christi, um dadurch nach und nach seinem Bild ähnlich zu werden. „Seelsorge verlangt, daß wir mit der eigenen Seele in Berührung kommen, daß wir uns immer wieder aus der Aktivität herausholen, um in der eigenen Seele das Bild Gottes zu entdecken." (95). Nur dann kann Seelsorge auch etwas von der heilenden und befreienden Wirkung Jesu ausstrahlen.
Das Büchlein kann allen, die beruflich oder ehrenamtlich in der Seelsorge mitwirken, aber auch allen Bibelinteressierten sehr empfohlen werden.
Garsten *Max Mittendorfer*

■ LINGSCHEID RAINER/WEGNER GERHARD (Hg.), *Aktivierende Gemeindearbeit.* W. Kohlhammer, Stuttgart 1990. (179). Kart. DM 29,80.

Was bei diesem pastoralen Konzept auffällt und sowohl die Grundlagenartikel (11–56) als auch die Berichte aus der Praxis (57–169) wie ein roter Faden durchzieht, ist der anthropologische Ansatz für das Leben und Wirken der Gemeinde.

Der Mensch wird in seiner geschichtlichen Verflochtenheit in sozialen Beziehungen und gesellschaftlichen Strukturen radikal ernst genommen. Er und sein Lebensraum als Schöpfung Gottes sind ausgerichtet auf ein Ziel: das Reich Gottes (53). Der Glaube an Gott und seine Schöpfung führt als „Kraft zum Leben" (29) zum Handeln. Das Christusgeschehen ist der „Angelpunkt" dieses Handelns (53). Dem Menschen wird zugetraut, „selbständig zu glauben und zu leben und Kirche und Welt zu gestalten" (19).

Kirche wird als „Kirche für andere, für die Welt" definiert und erlebt (49); diese Kirche hat sich kritisch zu fragen, ob der „Relevanzverlust christlicher Traditionen für eine steigende Anzahl von Menschen" (12) nicht in ihrer Beziehungslosigkeit zu diesen Menschen in heutiger differenzierter Gesellschaft liegt.

Aktivierende Gemeindearbeit setzt sich von den Positionen des missionarischen Gemeindeaufbaus ab (13), läßt aber volkskirchliche Elemente, die sich in säkularisierter Welt erhalten haben, nicht einfach fallen (27). Vielmehr sucht sie eine Brücke zu schlagen zwischen „Gemeindekirche" und „Volkskirche" (27.30), zwischen Glaube als „Kraft zum Leben" (29) und sozialer Praxis (30), zwischen Kirchengemeinde als „Christengemeinde" und Kommunalgemeinde als „Bürgergemeinde" (37) und zwischen Kirche und Welt als ein Ineinander (33). Aus dieser Sicht der Geschichtlichkeit des Menschen und aus der Sicht einer für den Menschen und seine Welt offenen Gemeinde resultieren die Handlungsprinzipien des pastoralen Wirkens der Gemeinde (42–43).

Mit den Ansätzen und Methoden der Gemeinwesenarbeit (51–55) sucht die Gemeinde, die ja selbst ein Teil des Gemeinwesens ist, ihren pastoralen Auftrag für die Menschen zu erfüllen. Gemeinwesenarbeit wird dabei definiert als Teil des Handelns der Kirche, „die im Gemeinwesen für eine gerechtere Gesellschaft eintritt. Die Prozeßhaftigkeit, der Gemeinwesencharakter und das Versöhnungsziel dieses Eintretens lassen kirchliche Gemeinwesenarbeit als ‚Schalom-Arbeit' erkennen" (51).
Die Berichte aus der Praxis (57–169) konkretisieren die theologischen und anthropologischen Grundlinien der Gemeindepastoral als Gemeinwesenarbeit aus der Betroffenheit der Menschen und mit ihnen. Dabei erstreckt sich der Bogen vom „Aufbau einer Industriegemeinde" (57–63), über „Aktivierung zur Selbsthilfe" (77–85) und „Jugendarbeit mit Lust und Liebe" (97–106) bis zu Bibelabenden mit Arbeitslosen mit dem Grundsatz: „Jeder Betroffene ist hier zugleich Experte" (132).
Wie im Vorwort von Günter Linnenbrink kritisch erwähnt, wird ein Lebensbereich der Gemeinde sowohl in den Grundlagenartikeln als auch in den Berichten aus der Praxis zu wenig beachtet: der Gottesdienst (9). Hier feiert die Gemeinde ihren Glauben und damit auch ihr Leben; hier kann sie Christus, ihrem Herrn, begegnen: Mitte und Halt ihres Lebens und „Angelpunkt" (53) und Ziel ihres Wirkens. Je mehr sie sich in ihrer Gemeinwesenarbeit hineinläßt in die Betroffenheit der Menschen in den Strukturen ihrer Welt, desto mehr braucht sie diese Mitte.
Dieser Sammelband ist allen Seelsorgerinnen und Seelsorgern zu empfehlen, die die innere Spannung zwischen der Betroffenheit der Menschen in ihrer Welt und der Berufung der Kirche für sie spüren. Besonders aber all jenen, die in Gefahr stehen, sich im Binnenraum des „Gemeindelebens" oder der Liturgie wohnlich einzurichten und so vorbeileben am Elend vieler Menschen und ihrer Welt.
Graz *Alfred Wallner*

■ SEUFFERT JOSEF/BERGER RUPERT/ DUFFRER GÜNTER, *Neues Werkbuch zum Gotteslob.* Lesejahr C. Verlag Herder, Freiburg, 1991. (255). Kart. DM 29,80.
Das vorliegende Werkbuch zum Gotteslob für das Lesejahr C ist der zweite Band in dieser Reihe und versteht sich als Ergänzung zum neunbändigen „Werkbuch zum Gotteslob".

Ausgehend von dem Grundgedanken der Sonntags- und Festtagslesungen bietet das Werkbuch Vorschläge für die Gesänge, zur Ansprache und zu den Fürbitten sowie Hinweise zum Eröffnungswort. Die vorliegenden Texte sind bewußt so gestaltet, daß sie auch für die Verwendung im sonntäglichen Gottesdienst ohne Priester geeignet sind.
Anregungen für das akklamatorische Singen, wie es vor allem bei Prozessionen, Wallfahrten und Andachten üblich ist, bietet der Anhang mit einer Reihe von Vorschlägen für gesungene Litaneien. Wer immer mit der Gestaltung von Gottesdiensten zu tun hat, findet hier kompetente Hilfe, Anregungen und Vorschläge für Lieder und Gesänge sowie Modelltexte und Hinweise. Ein Buch für die Praxis.
Linz *Josef Habringer*

JUDEN UND CHRISTEN

■ HEINZ HANSPETER/KIENZLER KLAUS/PETUCHOWSKI JAKOB J. (HG.), *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie.* (Quaestiones Disputatae 124). Herder, Freiburg 1990. (232). DM 48,–.

Der Band bietet die Referate eines 1989 in Augsburg abgehaltenen Symposions, das der wachsenden Bedeutung der Liturgie für die Ökumene Rechnung tragen möchte. Am Beginn steht eine Skizze der christlichen Bußliturgie durch *H. Heinz*, der die geschichtliche Entwicklung von der altkirchlichen Buße zur Privatbeichte bis zur heutigen Erneuerung nachzeichnet. Das jüdische Gegenstück bietet *S. Safrai* mit einer Darstellung des Versöhnungstages in Tempel und Synagoge. Seine Zuversicht in die Möglichkeit historischer Rekonstruktion aus rabbinischen Quellen mögen viele wohl nicht teilen; die kontrastierende Charakterisierung von Tempelritual und rabbinischem Sühnedenken (Sühne durch den Jom Kippur selbst, doch nur in Verbindung mit Buße, Leiden, Bekenntnis sowie Gebet) ist davon aber kaum betroffen.

In seinem Beitrag „Ostern als Fest der Versöhnung" hebt *K. Richter* die Verbindungen der christlichen Osterliturgie zur jüdischen Jom-Kippur- und Pesachfeier zu Recht hervor; bei den von ihm betonten Parallelen zur Pesachhaggada wie auch in den liturgischen Lesungen ergeben sich allerdings wieder zahlreiche historische Fragen, da der jüdische Lesezyklus ja erst im Lauf der Jahrhunderte so festgelegt worden ist. *K. Kienzler* arbeitet überzeugend heraus, daß die Erlösungslehre des Anselm von Canterbury auf dem Hintergrund der christlich-jüdischen Glaubensgespräche des Mittelalters, somit auch als Versuch zu verstehen ist, auf jüdische Einwände gegen die christliche Lehre zu antworten. Wie die deutschjüdische Orthodoxie des 19. Jhs. die biblischen Opfer gegen die Reformbewegung und außerjüdische Kritik verteidigt, zugleich aber auch symbolisch uminterpretiert, zeigt *D. Ellensohn* am Beispiel von S. R. Hirsch, D. Hoffmann und M. Lehmann; wie vereinzelte heutige Bestrebungen, den Tempel wieder zu errichten, zeigen, ist die Frage nach wie vor aktuell. Aufbau und Grundgedanken der Liturgie des Versöhnungstages zeichnet *J. Magonet* nach, der aus seiner Praxis als Herausgeber eines erneuerten Gebetbuchs auch lebendig in die Probleme vieler heutiger Juden mit der traditionellen Liturgie und ihrer Symbolik einzuführen versteht. *H. Merklein* geht in einer sehr dichten Analyse der Vorstellung vom Tod Jesu als Sühne vom historischen Jesus selbst über die Urgemeinde zu Paulus und Johannes nach und betont die weitgehende Analogie christlichen und jüdischen Sühnedenkens im gemeinsamen Mutterboden des Frühjudentums. Nach einer knappen Skizze von Begriffen wie Sünde, Umkehr, Versöhnung und Opfer im Judentum durch *J. J. Petuchowski* befaßt sich *M. A. Signer* mit der Auslegungsgeschichte von Lev 16 in der jüdischen und der christlichen Tradition bis ins Mittelalter; dabei fällt das starke Beharren der jeweiligen Tradition auf ihren je eigenen Akzentsetzungen ebenso auf wie das scheinbare Fehlen jedweden Dialogs und jeder offenen Polemik. Wo das Christentum von Anfang an Lev 16 auf Christus deutet, gibt es für die jüdische Seite keine Diskussionsmöglichkeit mehr. In einem Nachwort ergänzt *C. Thoma* einige von ihm vermißte Perspektiven des Bandes, v. a. die Sühnevorstellungen der zum Martyrium bereiten Kreise des Frühjudentums sowie die Frage der Versöhnung für die außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition stehende Menschheit.

Als Versuch, ein zentrales theologisches Thema aufzuarbeiten, ist dieses Buch ein wichtiger Impuls für das jüdisch-christliche Gespräch, macht aber auch die Schwierigkeiten deutlich, die damit verbunden sind. Es ist zu hoffen, daß dieser Ansatz auch mit anderen wichtigen Themen weitergeführt wird.

Wien *Günter Stemberger*

■ LANDESMANN PETER, *Die Juden und ihre Widersacher.* Nymphenburger, München 1989. (300). Geb . S 298,–.

Bei der Lektüre dieses Buches wird einem als „normaler Christ" unweigerlich bewußt, wie unbekannt „Jüdischer Glaube, jüdische Religion" sind. Vf. versteht es, gängige Meinungen aufzugreifen und führt behutsam zum Verstehen: wie entstehen *Vor*-Urteile, wie wird jüdisches Denken vorgestellt und wie ist die Realität. In seinem Vorwort betont Kardinal König, daß es Anliegen des Verfassers ist, „die geschichtlichen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge aufzuzeigen", die das abendländische Welt- und Menschenbild prägen. So meint auch der Autor (134): „Es ist tragisch, daß die meisten Menschen, die sich zur gebildeten Schicht zählen, sich des kulturellen Erbes aus der griechisch-römischen Gedankenwelt bewußt sind, hingegen das geistige Erbe des Judentums, das von gleich großer Bedeutung ist, kaum beachten."

Etwas überraschend ist es für den Leser, daß zwei umfangreiche Kapitel des Buches (I. und II.) sich dem Thema der jüdischen Religion widmen: *Das Wort im Judentum. Die jüdischen Wurzeln der abendländischen Kultur.*

Erst in der Folge wird einsichtig, wie notwendig die Darlegung der jüdischen Theologie ist. Bleibt sie auch sehr bruchstückhaft, so wird auf diesem Hintergrund doch die Ablehnung des Jüdischen verstehbar. Kapitel III *(der Antisemitismus – Die Büchse der Pandora)* widmet sich dem Entstehen von Vorurteilen, von Fremdenhaß, von Intoleranz bis zum Vernichtungswillen. Die verschiedenen Wurzeln der Ablehnung und ihre geschichtliche Auswirkung wird sowohl statistisch als auch durch Bildmaterial anschaulich gemacht.

Die Aufzählung der *„Sieben Sünden im Verhältnis Christentum und Judentum"* (IV. Kap.) gerät zur persönlichen und wohl auch kollektiven Gewissenserforschung in der christlichen Gemeinde.

Wie schwierig es ist, tradierten Vorstellungen neue entgegenzusetzen, um ein menschliches Zusammenleben zu ermöglichen, dessen ist sich der Verfasser

durchaus bewußt. Gerade deshalb erscheint es als *notwendiges* Buch in einer Zeit, die den Umgang mit fremden Kultur- und Glaubensvorstellungen abverlangt.

Wels *Anna El. Fürst*

■ NEUENZEIT PAUL, *Juden und Christen auf neuen Wegen zum Gespräch: Ziele, Themen, Lernprozesse.* Mit einem Beitrag von Peter Fiedler. Echter, Würzburg 1990. (216). Brosch. DM 24,80/S 193,40.

Paul Neuenzeit ist Professor für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg und Mitglied des Vorstandes der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Unterfranken. Peter Fiedler ist Professor für Kath. Theologie und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg und Mitarbeiter des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.

An der Universität Würzburg wurde ein kommunikatives Lernprojekt „Juden und Christen" durchgeführt. An ihm waren zwei etwa gleich große Gruppen meist junger Juden und christlicher Studierender beteiligt. In diesem Buch werden Vorbereitung und Durchführung des Projekts geschildert und bewertet, um Anregungen und Hilfen für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung zu geben.

Im ersten Teil des Buches wird zunächst die Geschichte des Antijudaismus vom Neuen Testament bis zur Gegenwart dargestellt. Anschließend fassen die Autoren die Stellung der Kirche in neuerer Zeit zusammen. Im zweiten Teil werden Planung, Durchführung und Ergebnisse des Würzburger Lernprozesses erläutert.

Die Sorge, es könnte sich beim Würzburger Projekt um eine verfeinerte Form alter Missionsabsichten handeln, ist unbegründet. Es ist der Versuch echten Dialoges, ein Modell gemeinsamen Lernens durch Interaktion. Da kognitives Lernen wenig Verhaltensänderung bewirkt, wird der emotive Bereich stark einbezogen. Gründliche Information geschieht unter anderem durch Miterleben von Festen, Feiern und Gottesdiensten. Besuche in Gemeindezentren und Einrichtungen sollen persönliche Begegnungen ermöglichen. Dieses Modell bietet eine Fülle allgemein verwendbarer religionspädagogischer Erkenntnisse z. B. hinsichtlich des „Dialoges zwischen Gläubigen und Ungläubigen" im Religionsunterricht oder in der Erwachsenenbildung. Außerdem wird viel Wissenswertes über Antisemitismus, Kirche und Judentum vermittelt.

Paul Neuenzeit schreibt gerne in „Theologensprache" und zeigt eine Vorliebe für viele Fachausdrücke. Er setzt ein einschlägig vorbelastetes Leserpublikum voraus. Dies und die subtile Thematik werden den Leserkreis wohl beträchtlich einschränken. Das ist schade, denn besonders der Beitrag von Peter Fiedler „Gemeinsames Beten von Christen und Juden?" (173–194) verdient größte Beachtung und weite Verbreitung. Vermittelt er doch einen starken Eindruck vom Reichtum jüdischer Spiritualität, vom gemeinsamen Erbe im Gebetsschatz und in der Liturgie. Die Interpretation der Paulusbriefe (178f) muß man genau lesen, um die ganze Tragweite zu ermessen. Für die Dogmatik brechen aufregende Zeiten an. Aus langjähriger Erfahrung stammen die guten praktischen Ratschläge für gemeinsame liturgische Feiern von Juden und Christen. Zusammenfassend kann man sagen, daß das Buch eine Dokumentation ernstzunehmender Schritte der neuen Weggefährtenschaft von Juden und Christen ist. Der jüdisch-christliche Dialog ist nicht mehr nur Weg zu Verständnis und Annäherung, sondern hat bereits an einer neuen, gemeinsamen Wirklichkeit teil.

Wiener Neustadt *Josef Lettl*

VARIA

■ RINNHOFER FRIEDRICH, *Grazer Theologische Fakultät vom Studienjahr 1827/28 bis 1938/39.* 2 Bde. (Dissertationen der Karl Franzens-Universität Graz. Nr. 82). dbv-Verlag für die Technische Universität Graz, Graz 1991. (862). Brosch. S 297.–/DM 45,–.

Einer so fleißigen Arbeit wird man zunächst einmal gehörig Respekt zollen. Auf 862 Seiten werden für einen Zeitraum von über 100 Jahren alle Vertreter der einzelnen theologischen Disziplinen an der Universität Graz behandelt (I. Teil), deren Schrifttum erfaßt (II. Teil) sowie in Zeittafeln die Lehrenden chronologisch aufgelistet (III. Teil). Ohne ein Prophet sein zu müssen, kann man jetzt schon sagen, daß sich diese Dissertation als wertvolles Nachschlagwerk erweisen und sicherlich oftmals herangezogen und zitiert werden wird. Die gebotenen Daten wurden mit großer Mühe aus Vorlesungsverzeichnissen, Schematismen, Zeitschriften und vorhandener Literatur erhoben und in übersichtlicher Form dargeboten. Freilich handelt es sich bei dieser Arbeit um keine zusammenhängende Fakultätsgeschichte. Eigentlich werden nur die Lehrenden und ihr literarisches Schaffen behandelt. Kenntnisse über den Lehrbetrieb erhält man höchstens ansatzweise im Rahmen der Darstellung einzelner Professoren. Das trifft übrigens auch für die äußeren Schicksale der Fakultät zu. Über die Studierenden erfährt man gar nichts. Bedauerlich ist es auch, daß mit Verweis auf die Diplomarbeit des Verfassers (5) die biographischen Daten der Lehrenden, soweit diese nicht die Zeit ihrer Lehrtätigkeit betreffen, übergangen wurden. Das bedingt, daß man in Zukunft immer zwei Arbeiten heranziehen muß, wobei aber eine davon nicht veröffentlicht ist. Ein gesondertes Abkürzungsverzeichnis wird nicht geboten; die Abkürzungen müssen im Quellen- und Literaturverzeichnis nachgeschlagen werden, was mühsam ist, weil man bei einer Verwendung einer Abkürzung im Text oder in einer Anmerkung ja nicht notwendigerweise wissen muß, zu welcher Kategorie sie gehört. Die für die Theologisch-praktische Quartalschrift angegebene Abkürzung ThpQu entspricht nicht der allgemein üblichen (ThPQ). Johann List hat mehrmals im "Klerusblatt" publiziert (so wie andere Professoren wohl auch);

dieses aber wurde offenbar nicht eingesehen. Gelegentlich sind bibliographische Angaben unrichtig eingeordnet. So erscheint z. B. ein Festschriftsbeitrag von A. Posch als „Monographie" (630 Nr. 7). Abschließend sei aber nochmals das Verdienst des Autors gewürdigt, das er sich mit dieser eingehenden Sammelarbeit erworben hat.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ STECHER REINHOLD, *Heiter-besinnlich rund um den Krummstab.* (99). Tyrolia, Innsbruck 1991. Ln. S 190,–.

Es tut wohl, hier einem Bischof zu begegnen, der den Krummstab nicht als Zuchtrute benützt. Die vermittelten heiteren Erlebnisse und Ansprachen muntern auf, sie drücken nicht nieder. Als Beispiel sei auf die Predigt mit dem Titel „Kartenspiel am Silvesterabend" verwiesen (1986). Die Frage wird gestellt, was im kommenden Jahr Trumpf sein soll. Die Antwort lautet: Nicht die Eichel (in Tirol ein Negativsymbol), nicht Schell (was für Prosperität steht), nicht Grün allein (so wichtig Umweltsfragen auch sind), sondern das Herz muß Trumpf sein. Lassen wir den Bischof selbst zu Wort kommen: „Herz ist gefragt, auch im religiösen Bereich. Man muß nur sehen, wie heute im kirchlichen Leben jene Dinge anzusprechen sind, die auch das Gemüt ergreifen." Womit ein pastoraler Rat erteilt wird, dessen Erfüllung u. a. auch die Inhaber kirchlicher Ämter den Christen wieder näher bringen könnte!

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KRENNER GÜNTER G. – FRIEDL HERBERT, *Zwischen Licht und Schatten ein Leben lang.* Gedichte und Holzschnitte. Verlag Denkmayr, Katsdorf 1991. (79). Brosch. S 148,–.

In seinem neuesten Schaffen bemüht sich der anerkannte oberösterreichische Künstler *H. Friedl* um äußerste Reduktion, um eine Rückführung – und damit zugleich Hinführung – auf das Wesentliche. Das tut er nicht nur von der Form her, sondern auch durch den Verzicht auf Farbe. So wird ihm der Holzschnitt zum adäquaten Medium für seine Aussagen. Weiß und Schwarz stehen für Licht, Gutsein und Beginn bzw. für Finsternis, Böses, Angst und Ende. Die Verwendung von Preßspanplatten als zugrundeliegendes Material vermittelt aufgrund der Maserung zusätzliche interessante Aspekte. So wird etwa beim Bild „Jungwald" das Schwarz der Bäume nicht nur durch den weißen Hintergrund aufgelockert, sondern in besonderer Weise auch durch die feinen weißen Striche, die quer durch die Bäume verlaufen. Das gilt ebenso für die wuchtigen Blöcke des „Urgesteins" oder für die Darstellung „Waldinneres". Beim Bild „Laubbäume", bei dem die Maserung von oben nach unten geht und etwas kräftiger ausgefallen ist, wirkt diese wie ein Schnürlregen, der der großen schwarzen Fläche das Beängstigende nimmt. Das Dunkle bleibt nie ganz dunkel! Bei den Bildern „Dialog" und „Monolog" glaubt man zuerst, der Autor hätte die Beschriftung verwechselt, da bei jenem eine klobige Mannsgestalt einem leeren Sessel gegenübersitzt, während bei diesem das Visavis des Mannes eine Frau bildet. Man beginnt nachzudenken, was der Künstler sagen wollte. Kann auch das Alleinsein dialogisch und das Zusammensein monologisch sein? Wie zur Bestätigung geht (vielleicht ungewollt) ein kräftiger Riß der Maserung durch die Figur des Mannes auf dem zweiten Bild, womit seine Dialogunfähigkeit zum Ausdruck gebracht zu sein scheint. Die religiöse Dimension der Bilder wird im „Weingarten" am deutlichsten. Die Rebstöcke werden zu Gestalten von Gekreuzigten, das große „Kreuz" im Vordergrund darf man als Symbol für Christus, die kleineren „Kreuze" dahinter als Symbole für diejenigen nehmen, die Christus nachfolgen. Die beigegebenen Gedichte von *G. G. Krenner* passen gut zu den Bildern. Sprachliche Bezüge zu Rilke und Nietzsche werden erkennbar. *P. Kraft* sagt in seiner einfühlsamen Einführung, daß die Gedichte „eine eigenständige, für sich stehende literarische Ausdrucksform" sind, daß sie aber „genauso als Glossen zu den Holzschnitten" gelesen werden können. Gedichte und Holzschnitte bilden „eine Eiheit aus zwei sehr ähnlichen Hälften, durch die mit der gleichen Schärfe des Kontrasts Licht und Dunkel, Tag und Nacht, gehen".

Abschließend ist leider noch ein Wort des Bedauerns zu sagen. Das schmale Hochformat „zerreißt" viele Abbildungen durch die Bindung, was etwa bei „Stromlandschaft" und „Weingarten" besonders weh tut. Ein quadratisches Buchformat hätte dieses Problem gelöst.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ THISSEN WERNER, *Einsichten in Unsichtbares.* Die Fenster Georg Meistermanns im Dom zu Münster. Herder, Freiburg 1991. (71, mehrfarb. Abb.). Geb. DM 49,–.

Georg Meistermann (1991–1990), einer der bedeutenden und großen Künstler unseres Jahrhunderts, wurde bei mehreren Neubauten von Kirchen mit der Gestaltung von Glasfenstern und Wandbildern beauftragt. Charakteristisch für diese Werke sind seine Formen- und Symbolsprache. Er hat auch das Gespräch und die Auseinandersetzung über Glauben und Kirche gesucht und sich zur Kulturpolitik zu Wort gemeldet.

Im vorliegenden Buch bespricht Werner Thissen, Bischöflicher Generalvikar in Münster, den letzten großen Glasfensterzyklus Meistermanns, an dem er seit 1985 arbeitete: die Neugestaltung der Fenster des Kapellenkranzes und Chorumganges am Dom zu Münster (Westfalen). Als Thema wurde der Lobpreis Gottes gewählt, ausgehend vom „Lobpreis aus dem Feuer" in der Josefskapelle bis hin zur Darstellung von „Daniel in der Löwengrube". Thissen stellt Fenster für Fenster vor, führt vereinzelt zu Meistermanns Formen- und Farbsprache hin und legt schließlich großes Augenmerk auf eine theologisch-geistliche Deutung. Im abschließenden Kapitel setzt sich der Autor mit der Notwendigkeit und Möglichkeit von Kunstvermittlung in der Kirche auseinander. Er ist bemüht, seinen Zugang nicht anderen aufzudrängen. Neugierig macht der Autor auf die eingangs erwähnte Problemstellung, die Verglasung

sollte – so der Auftrag des Domkapitels – einem Vorhang gleichen. Sie wird aber im Buch nicht weiter behandelt. An dieser Vorgabe entzündete sich nämlich ein Konflikt zwischen den Auftraggebern und dem Künstler, da dieser an formale Lösungen dachte, das Domkapitel aber theologische Programme verwirklicht sehen wollte. Solche Probleme stellen sich bei kirchlichen Aufträgen häufig.

Linz *Beate Gschwendtner-Leitner*

SPIRITUALITÄT

■ GORITSCHEWA TATJANA, Nur Gott kann Rußland retten. Herder, Freiburg 1992. (138). Brosch. DM 19,80.

Die Perestrojka mit ihren grundlegenden Änderungen in politischer Hinsicht ermöglichte es der Autorin, aus ihrer aufgezwungenen Emigration wieder in ihre Heimat Rußland zurückzukehren. Über ihre Erlebnisse von 1989 bis 1991 bietet sie in Tagebuchaufzeichnungen dem Leser des westlichen Europa Einblicke in die gesellschaftlichen und religiösen Veränderungen, die sich seit dem politischen Umbruch vollziehen. Es sind erschütternde Zeugnisse eines weitreichenden und tiefgehenden religiösen Aufbruchs, aber auch einer gewissen Intoleranz, die sich in mangelnder Bereitschaft zum Verzeihen und zum Ertragen offenbaren. Immer aber schimmert in diesen Berichten das zuversichtliche Vertrauen durch, daß allein die Hinkehr zu Gott Rußland aus dem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Chaos zu retten vermag.

Linz Josef Hörmandinger

■ JUNGMANN JOSEF ANDREAS, *Christliches Beten im Wandel und Bestand.* Herder, Freiburg 1991. (200). Ppb. DM 24,80.

Das 20. Jahrhundert kann mit Recht als jene Zeitepoche gelten, in welcher sich in der katholischen Kirche eine entscheidende Rückbesinnung und zugleich eine zukunftsorientierte Erneuerung des liturgischen Lebens vollzogen hat. Zu den Großen, die Bedeutsames zur Reform des Feierns und Betens der Kirche beigetragen haben, zählt neben anderen J. A. Jungmann (1889–1975). Sein umfassendes Werk über die Feier der Eucharistie „Missarum Sollemnia", 1948 erstmals erschienen, trug wesentlich dazu bei, daß das II. Vaticanum zu einer grundlegenden liturgischen Erneuerung finden konnte (J. B. Meyer). Wenige Jahre nach diesem Konzil 1969, erschien von Jungmann der schmale Band „Christliches Beten im Wandel und Bestand", eine Geschichte des Betens der Kirche von ihren Anfängen bis herauf in die Gegenwart. Mit Recht erfährt dieser Band eine Neuauflage, denn „diese Darstellung ist vor zwei Jahrzehnten kaum beachtet worden, wohl deshalb, weil die Zeitumstände Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre denkbar ungünstig waren: Gesellschaftliche Umbrüche bahnten sich heftig und lautstark an, Theologie und Liturgie gaben sich politisch; für die alles andere als revolutionären Erwägungen eines Achtzigjährigen über die Geschichte christlichen Betens bestand kein Bedarf" (K. Richter).

Mit der Sichtweise und Tiefe eines überragenden Kenners der Geschichte der Liturgie führt Jungmann nach einer kurzen Besinnung über Gebets-Ideale in der Kirche in den Wandel ein, welchen das Gebetsleben im Laufe der fast zwei Jahrtausende innerhalb der Kirche erfahren hat. Besondere Wendepunkte stellen sicher des klösterliche Gebet des frühen Mittelalters, die einflußreichen Bewegungen von Aniane und Cluny dar. Einen weiteren Umschwung brachte die marianische Welle um den Beginn des 11. Jahrhunderts, die Gebetsformen der Hochgotik, der Einbruch neuzeitlichen Denkens, welcher aufgefangen wurde durch die barocke Frömmigkeit. Mit einem kritischen Rückblick und einem Aufruf zur Neubesinnung schließt der Bogen der Rückschau. Der kritische Apparat des Bandes verrät die immense Belesenheit und Kenntnis der Liturgiegeschichte des Autors. Ein knappes Register verhilft zur raschen Orientierung.

„Aus der Besinnung auf die zu feiernden Grundgehalte wurde die Liturgie erneuert. Nunmehr scheint die Zeit gekommen, wieder an den ersten Phasen anzuknüpfen. Gebet und Liturgie dürfen nicht entarten zu einer Selbstfeier der jeweiligen Gemeinde beziehungsweise zu einer Darstellung dessen, was eine konkrete Einzelgemeinde glaubt" (H. J. Spital). Um über die Größe, Weite und Tiefe kirchlichen Betens einen wichtigen Einblick zu bekommen, gerade in einer eher individualistisch geprägten Zeit und Frömmigkeit, dazu bietet dieser Band einen unverzichtbaren Beitrag.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ SCHELLENBERGER BERNARDIN, *Aufstieg in die Weite.* Stufen des Glaubens. Herder, Freiburg 1992. (192). Geb. DM 26,–.

Schellenberger ist bekannt als jemand, der verständlich und anregend zu schreiben versteht. Das vorliegende Buch beinhaltet 17 Predigten, die Vf. 1990 vom Ostermontag bis Ende August gehalten hat und die für diese Veröffentlichung nur geringfügig überarbeitet wurden. Die Predigten beschäftigen sich mit den Entwicklungsstufen des Glaubens. Sie gehen vom jeweiligen Sonntagsevangelium aus und wenden sich dann einer der sieben Lebensphasen zu, die der Mensch im Laufe seiner Entwicklung durchlebt (Kleinkindalter, Vorschulalter, mittlere Kindheit, Jugend, junges Erwachsenenalter, mittleres Erwachsenenalter, Alter).

Die Religionspädagogik hat sich in den letzten Jahren intensiv mit diesen Wachstumsstufen beschäftigt und ihre grundlegende Bedeutung für die Entfaltung des Glaubens und für die verschiedenen Sehweisen des Glaubens erkannt. Schellenberger hat die Literatur angeführt, von der er sich leiten ließ; er vermeidet in seinen Darlegungen jedoch theoretische Auseinandersetzungen. Worum es geht, sollte in einer allgemein verständlichen Sprache dargelegt werden.

Der Zusammenhang, der zwischen den Evangelientexten und der dann besprochenen Lebensphase her-

gestellt wird, wird zwar nicht erzwungen, ergibt sich aber auch nicht ganz von selbst. Der Leser darf mit einer seriösen Darlegung rechnen, die mit der Theorie zwar vertraut ist, diese aber kaum benennt. Was gesagt wird, kommt jedoch aus einem spirituellen und bejahenden Grund und macht Zusammenhänge sichtbar, die nicht allgemein bekannt sind.

Linz *Josef Janda*

■ MARTINI CARLO MARIA, *Der unerhörte Prophet.* Von Samuel zu Jesus. Herder, Freiburg 1991. (152). Geb. DM 26,–.

Der Prophet Samuel wurde in einer Zeit des religiösen Niedergangs im Volke Israel berufen. Ihm wurde die Aufgabe gestellt, das Gottesvolk wieder seinem Gott Jahwe zuzuführen, es aber auch zu einigen und ihm aus dem Gottvertrauen heraus neue Lebenskraft zu vermitteln.

In seinem Ringen um das Gottesvolk wurde Samuel Prototyp für Jesus, den gottgesandten wahren Propheten, der auch schier vergeblich um sein Volk gerungen hat.

In diesen biblischen Betrachtungen schlägt der Erzbischof von Mailand immer wieder die Brücke vom Schicksal des alttestamentlichen Propheten hin zu Jesus, im weiteren auch zum Apostel Paulus, aber auch von Hanna zu Maria, der Mutter Jesu. Bezwingend wirkt es, wie für den Hörer der Exerzitien eine Schau der Zusammenhänge vom Alten zum Neuen Bund eröffnet wird, wie in Überhöhung und Erfüllung durch den Neuen Bund immer wieder neues Licht auf die Geschehnisse und Persönlichkeiten des Alten Bundes fällt. Der Hörer wird aber in diesen Betrachtungen stets persönlich angerufen und betroffen, denn in ihm vollzieht sich ebenso das Schicksal des Gotteswortes.

Die Eindringlichkeit und Schlichtheit der Sprache zeichnen im besonderen die Bücher des Verfassers aus.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ JUNGCLAUSSEN EMMANUEL, *Schritte in die innere Welt.* Geistliche Übungen. Herder, Freiburg 1991. (268). Geb. DM 32,–.

Der Abt des Benediktinerklosters Niederaltaich ist seit langem bekannt durch seine gehaltvollen Exerzitien, Meditationskurse oder auch Einkehrtage. Aus dieser seiner Tätigkeit sind bereits zahlreiche Bücher erwachsen, Bücher von bedeutendem spirituellen Gehalt.

Jungclaussen ist vertraut mit der christlichen Mystik, er schöpft aus den großen Meistern christlicher Askese, er hat sich aber auch intensiv mit der Spiritualität und Mystik anderer Religionen befaßt, vor allem auch mit dem Zen-Buddhismus, in welchen ihn sein geistlicher Freund, P. Lassalle, eingeführt hatte.

So fließen in seine hier vorliegenden Meditationen über Texte aus den Evangelien, aus Paulusbriefen, aber auch aus Meistern christlicher Mystik immer auch methodische Hinweise erprobter aszetischer Formen ein.

Gerade die Kürze der einzelnen Betrachtungen mit ihren prägnanten Anweisungen zu im Alltag realisierbarer christlicher Askese und Frömmigkeit machen diese Exerzitienvorträge auch für eine tägliche geistliche Lesung brauchbar und wertvoll.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ KÖSTER PETER/ANDRIESSEN HERMANN, *Sein Leben ordnen.* Anleitung zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola. Herder, Freiburg 1991. (245). Geb. DM 39,–.

Die Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola haben nach viereinhalb Jahrhunderten nichts von ihrer spirituellen Kraft und Dynamik eingebüßt. Die unter einfachen Worten verborgene geistliche Erfahrung und Theologie ist – so Karl Rahner – noch gar nicht völlig eingeholt, sondern hat noch eine große Zukunft. Wer die Exerzitien kennenlernen will, muß sie selber machen. Wer sie geben bzw. begleiten will, muß sie gründlich studieren, d. h. er muß mit dem Weg der geistlichen Übungen und auch mit dem Erfahrungshintergrund des heutigen Menschen vertraut sein.

Das vorliegende Buch, aus langjähriger Erfahrung in der Begleitung von Exerzitien und aus der Schulung von Exerzitienbegleitern entstanden, führt vortrefflich in das Verständnis und in die Praxis ignatianischer Exerzitien ein. Es bietet Orientierungen für „geistliche Übungen" und geistliche Begleitung im Sinne des Exerzitienbuches und arbeitet die einzelnen Exerzitienphasen und darin besonders die sogenannten Strukturbetrachtungen (vom Ruf Christi, über die zwei Banner, über die drei Menschengruppen, über die drei Arten der Demut) durch. Breiten Raum nehmen auch die Überlegungen zur Wahl (Entscheidungsfindung) und die Regeln zur geistlichen Unterscheidung in den Exerzitien ein. Die oft karge Sprache des Exerzitienbuches wird durch anthropologische bzw. psychologische (z. T. an Erikson orientiert) und biblische Zugänge verständlich gemacht.

Das Buch ist allen, die andere geistlich begleiten, jenen, die Exerzitien geben und denen, die ihre eigene Praxis der Exerzitien besser verstehen wollen, sehr zu empfehlen.

Linz *Manfred Scheuer*

■ HILLENBRAND KARL/KEHL MEDARD (Hg.), *Du führst mich hinaus ins Weite.* Echter, Würzburg 1991. (456). Geb. DM 58,–/S 452,40.

„Freundesgabe für Georg Mühlenbrock", steht im Untertitel dieses Sammelbandes, der ein ganz eigenes Exemplar seiner Gattung ist. Es wird in ihm nicht direkt über die zu ehrende Person geschrieben, und dennoch entsteht der Eindruck, daß diese Person mit ihrer Spiritualität und mit ihrer ganzen Menschlichkeit hinter vielen dieser Beiträge steht.

Georg Mühlenbrock war von 1973–1979 Rektor des Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum, aber aus seiner Biographie im Vorwort geht hervor, daß er von 1950–1987 in verschiedensten Funktionen

mit der Ausbildung von Klerikern und der Seelsorge an Priestern betraut war. Viele Autoren dürften P. Mühlenbrock als Rektor des Germanicums oder als Priesterseelsorger in Deutschland kennen und schätzen gelernt haben. So wird dieses Sammelwerk zu einer dichten Darstellung jesuitischer Spiritualität und einer Darstellung der Spiritualität, die vom Germanicum ausstrahlt und weiterwirkt. Es ist eindrucksvoll, was von einem Mann und einem Haus an Geistigkeit und Lebensprägung ausgeht, vor allem auch, wie vielfältig diese Geistigkeit ist und in wie verschiedenen Situationen sie sich zu bewähren hat.

Was alle diese Beiträge auszeichnet, ist die Kenntnis und Kenntnisnahme einer Realität, die gebrochen und fragmentarisch und gerade deshalb offen ist für die Weite des Lebens, die voller Versprechen und voll von idealistischem Einsatz ist und dennoch belastend, weil Verheißung und Erfüllung, Säen und Ernten so weit auseinanderliegen, daß sie nicht mehr in einer durchgehenden Bewußtseinstradition erlebbar werden. Diese Glaubenserfahrungen und Wirklichkeitserfahrungen sollen Priester selber machen und in anderen so wecken, daß auch sie die Erfahrungen authentisch machen können. Das alles wird an Analysen der gegenwärtigen Glaubenssituation, der Situation der Priester heute, den Erfordernissen heutiger Hinführung zum Priesterberuf und an Impulsen aus der Glaubensgeschichte dargestellt.

Die verschiedenen Autoren – es sind 30 – haben sehr verschiedene Ansätze, aber das macht auch die Farbigkeit dieses Sammelbandes, dieser Freundesgabe aus.

Er wird nicht als Leitfaden für die Erziehung in einem Priesterseminar herhalten können, und das ist auch sicher nicht die Absicht, aber er ist wie eine Ernte, die für einen Mann eingebracht wird, der viel ausgesät hat – keine Monokultur, sondern eine wohltuende Mischkultur, die etwas von der Breite des chistlichen Glaubenslebens und von der Vielfalt an Erfahrungen im priesterlichen Dienst bietet.

Ich empfehle dieses Buch allen, die selber dieser Vielfalt nachspüren wollen.

Linz *Hubert Puchberger*

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.

HEILIGE SCHRIFT

KLEINE JERUSALEMER BIBEL. *Die Weisheitsbücher und die Propheten.* Herder, Freiburg 1992. (576). Kart. DM 16,80.

BRAULIK GEORG, *Deuteronomium II.* (16,18 – 34, 12). (Die neue Echter Bibel, Bd. 28). Echter-Verlag, Würzburg 1992. (136). Kart. DM 24,–.

DOHMEN CHRISTOPH/JACOB CHRISTOPH/SÖDING THOMAS/STERNBERG THOMAS (Hg.) *Neue Formen der Schriftauslegung?* (Quae. disp. 140.) Herder, Freiburg 1992 (168). Kart. DM 39,80.

LEHMANN KARL/SCHNACKENBURG RUDOLF, *Brauchen wir noch Zeugen?* Die heutige Situation der Kirche und die Antwort des Neuen Testaments. Herder, Freiburg 1992. (116). Geb. DM 22,80.

RAVASI GIAN FRANCO, *Das Evangelium nach Matthäus.* Einführung und Erklärungen. Neue Stadt-NT. Verlag Neue Stadt, München 1992. (152). Geb. S 194.–.

SCHREINER JOSEF, *Leben nach der Weisung Gottes.* Gesammelte Schriften zur Theologie des Alten Testaments II. Echter, Würzburg 1992. (404). Ppb. DM 68,–

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

ARENS EDMUND, *Christopraxis.* Grundzüge theologischer Handlungstheorie. (Quae. disp. 139). Herder, Freiburg 1992. (174). Kart. DM 38,–.

BIEMER GÜNTER/CASPER BERNHARD/MÜLLER JOSEF, *Gemeinsam Kirche sein.* Theorie und Praxis der Communio. Festschrift für Erzbischof Dr. Oskar Saier. Herder, Freiburg 1992. (443). Geb. DM 68,–.

HÄRING BERNHARD, *Ich habe mit offenen Augen gelernt.* Meine Erfahrung mit einer anderen Kirche. Herder, Freiburg 1992. (150). Kart. DM 22,80.

MEYER ZU SCHLOCHTEN JOSEF, *Sakrament Kirche.* Wirken Gottes im Handeln der Menschen. Herder, Freiburg 1992. (416). Kart.

PHILOSOPHIE

KREINER ARMIN, *Ende der Wahrheit?* Zum Wahrheitsverhältnis in Philosophie und Theologie. Herder, Freiburg 1992. (608). Kart. DM 38,–.

POPPER KARL R./KIESEWETTER HUBERT, *Gegen den Zynismus in der Interpretation der Geschichte.* Karl Popper – ein Jünger von Sokrates. (Eichstätter Materialien, Bd. 14). Pustet, Regensburg 1992. (136). Kart. DM 28,–.

WILMER HEINER, *Mystik zwischen Tun und Denken.* Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels. (Freiburger theologische Studien). Herder, Freiburg 1992. (277). Kart. DM 56,–.

DOGMATIK

AURELIUS AUGUSTINUS, *Schriften über die Gnade.* Prolegomena Bd. III. Augustinus-Verlag, Würzburg 1992. (399). Geb. DM 188,–.

KEHL MEDARD, *Die Kirche.* Eine katholische Ekklesiologie. Echter, Würzburg 1992. (472). Kart. S 374,40; geb. S 452,40.

KLAGHOFER-TREITLER WOLFGANG, *Gotteswort im Menschenwort.* Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar. Tyrolia, Innsbruck 1992. (516). Kart. S 580,–/DM 86,–.

KRAUS GEORG (Bearbeiter), *Schöpfungslehre I und II.* (Texte zur Theologie, Dogmatik). Styria, Graz 1992. (I: 200, II: 240). Kart. je Bd. S 198,–/DM 29,80.

SCHOONENBERG PIET, *Der Geist, das Wort und der*

Sohn. Eine Geist-Christologie. Pustet, Regensburg 1992. (224). Kart. DM 48,–.
WALLNER KARL JOSEF, *Gott als Eschaton.* Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar. Heiligenkreuzer Studienreihe, Bd. 7. Heiligenkreuzer Verlag, Wien 1992. (432). Kart. S 240,–.

PASTORALTHEOLOGIE

AHLERS REINHILD/GEROSA LIBERO/MÜLLER LUDGER, *Ecclesia a Sacramentis.* Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht. Bonifatius, Paderborn 1992. (141). Kart. DM 26,80.
ENGLERT RUDOLF, *Religiöse Erwachsenenbildung.* Situation – Probleme – Handlungsorientierung (Praktische Theologie heute, Bd. 7). Kohlhammer, Stuttgart 1992. (416). Kart. DM 49,80.
GEHRLEIN DIETER, *Glauben voller Lebenslust.* Die Hilfe der Transaktionsanalyse. Herder, Freiburg 1992. (297). Kart. DM 39,80.
JASCHKE HELMUT, *Dunkle Gottesbilder.* Therapeutische Wege der Heilung. Herder, Freiburg 1992. (156). Kart. DM 24,80.
MIETH DIETMAR/MAGINO PAUL (Hg.), *Vision Gerechtigkeit?* Konziliarer Prozeß und Kirchliche Jugendarbeit. Verlag Haus Altenberg, Düsseldorf 1992. (165). Kart. DM 19,80.
ZERFASS ROLF, *Lebensnerv Caritas.* Helfer brauchen Rückhalt. Herder, Freiburg 1992. (233). Kart. DM 29,80.

PRIESTER UND ORDEN

JOHANNES PAUL II., *Pastores dabo vobis.* Über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart. Echter, Würzburg 1992. (216). Kart. S 218,40.
THOME JOSEF, *Gedanken zum Zölibat.* Mit einer Einführung von Franz Lüttgen. Verlag G. Mainz, Aachen 1992. (49). Kart.
DAIKER ANGELIKA, *Kontemplativ mitten in der Welt.* Die kleinen Schwestern Jesu. Herder, Freiburg 1992. (318). Kart. DM 48,–.

ÖKUMENE

MEYER HARDING/PAPANDREOU DAMASKINOS/URBAN HANS JÖRG/VISCHER LUKAS (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung.* Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 2: 1982–1990. Bonifatius, Paderborn 1992. (769). Ppb. DM 108,–.
RÖHRIG HERMANN-JOSEF, *Diaspora – Kirche in der Minderheit.* (Erfurter Theologische Studien, Bd. 62). benno-Verlag, Leipzig 1991 (318). Kart. DM 48,–.

MISSION

KRÄUTLER ERWIN, *Mein Leben ist wie der Amazonas.* Aus dem Tagebuch eines Bischofs. Otto Müller, Salzburg 1992. (160). Brosch. S 220,–.
MESA JOSE M. DE, *Maginhawa – den Gott des Heils erfahren.* Theologische Inkulturation auf den Philippinen. Herder, Freiburg 1992. (240). Kart. DM 38,–.
NEBEL RICHARD, *Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe.* Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexico. (Supplementa, Bd. 40). Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee 1992. (376). Kart. sfr 39,–.
RZEPKOWSKI HORST, *Lexikon der Mission,* Geschichte – Theologie – Ethnologie. Styria, Graz 1992. (940 Spalten auf 471 Seiten). Ln. S 990,–/DM 140,–.
SCHLEGELBERGER BRUNO, *Unsere Erde lebt.* Zum Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee 1992. (362). Kart. sfr 46,–.

WELTRELIGIONEN

GOLSER KARL (HG), *Verantwortung für die Schöpfung in den Weltreligionen.* Tyrolia, Innsbruck 1992. (128). Kart. S 168,–.
KHOURY ADEL TH., *Der Islam.* Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch. (Spektrum). Herder, Freiburg 1992. (238). TB. DM 16,80.
KHOURY ADEL TH., *Der Islam kommt uns näher.* Worauf müssen wir uns einstellen? Herder, Freiburg 1992. (157). Kart. DM 22,80.

KIRCHENGESCHICHTE

JENSEN ANNE, *Gottes selbstbewußte Töchter.* Frauenemanzipation im frühen Christentum? (Frauenforum) Herder, Freiburg 1992. (508), Geb. DM 68,–.
SCHINDLING ANTON/ZIEGLER WALTER (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung.* Land und Konfession 1500–1650. Bd. 4 Mittleres Deutschland. Kath. Leben und Kirchenreform, Heft 52. Aschendorff, Münster 1992. (288). 14 Abb. Kart. DM 39,80.
SMOLINSKY HERIBERT (Hg.), *Die Geschichte des Christentums.* Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30). Herder, Freiburg 1992 (1260). Geb., zahlr. Abb. DM 198,– bis Ende 93.

GESELLSCHAFT

ASSMANN HUGO/HINKELAMMERT FRANZ J., *Götze Markt.* Das Leben in der Gesellschaft. (Bibliothek Theologie der Befreiung: Das Leben i. d. Gesellschaft) Patmos, Düsseldorf 1992. (230). Kart. DM 44,80.
BERGER PETER L., *Der Zwang zur Häresie.* Religion in der pluralistischen Gesellschaft. (Herder/Spektrum). Herder, Freiburg 1992. (224). Kart. DM 18,80.
TREMMEL HANS, *Grundrecht Asyl.* Die Antwort der christlichen Sozialethik. Herder, Freiburg 1992. (324). Kart. DM 48,–.
ZULEHNER PAUL M./DENZ HERMANN/BEHAM MARTINA/FRIESL CHRISTIAN, *Vom Untertan zum Freiheitskünstler.* Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990" – „Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990" Herder, Freiburg 1992. (312). Kart. S 322,–/DM 46,–.

KATECHETIK

KNECHT LOTHAR/KNECHT MARTIN, *Lebendige Bibelarbeit*. Beispiele für Schule und Gemeinde. Herder, Freiburg 1992. (288). Kart.
ROOS KLAUS, *Mut machen zum Leben*. Predigten für Kinder. Echter, Würzburg 1992. (64). Kart. S 99,80/DM 12,80.
STACHEL GÜNTER, *Erzähl mir aus der Bibel*. Mose – Elija – Jesus. Grünewald, Mainz 1992. (127). Kart. DM 26,80.

LITURGIK

CHRISTUSLOB: *Das Stundengebet in der Gemeinschaft*. Spezialausgabe. Herder, Freiburg 1992. (980 und 197). Geb. DM 88,–.
RICHTER KLEMENS, *Feste und Brauchtum im Kirchenjahr*. Lebendiger Glaube in Zeichen und Symbolen. Herder, Freiburg 1992. (125). Kart. DM 10,80.

SPIRITUALITÄT

BRANTSCHEN JOHANNES B., *Hoffnung für Zeit und Ewigkeit*. Der Traum von wachen Christenmenschen. Herder, Freiburg 1992. (158). Geb. DM 26,80.
BRANTSCHEN JOHANNES, *Warum läßt der gute Gott uns leiden?* Herder, Freiburg 1992. (124). Kart. DM 10,80.
JUNG HERBERT, *Gottes sanfte Hände über Dir*. Segensgebete für Gemeinde und Familie. Herder, Freiburg 1992. (96). Ppb. DM 17,80.
JUNGCLAUSSEN EMMANUEL, *In den Spuren der Meister*. Franz von Assisi, Johannes Tauler, Benedikt von Nursia, Heinrich Seuse. Herder, Freiburg 1992. (383). Geb. DM 24,80.
MARTINI CARLO M., *Leben und Glauben nach dem Johannesevangelium*. Herder, Freiburg 1992. (236). Kart. DM 15,80.
MARTINI CARLO M., *Das prophetische Feuer*. Elija, Zeuge des wahren Gottes. Herder, Freiburg 1992. (160). Geb. DM 28,–.
MERTON THOMAS, *Zeiten der Stille*. (Spektrum). Herder, Freiburg 1992. (158). Kart. DM 14,80.
OTTO MARIA, *Mit den Sternen spielen*. Gedanken im Kosmos des Glaubens. Herder, Freiburg 1992. (118). Kart. DM 19,80.
PIAZOLO CAROLINE, *Erlebtes und Erspürtes*. Herder, Freiburg 1992. (160). Kart. DM 14,80.
STAUDINGER HUGO/THIEDE CARSTEN PETER, *Das Glaubensbekenntnis*. Gespräche zum Credo. Bonifatius, Paderborn 1992. (100). Kart. DM 16,80.

VERSCHIEDENES

KRÜGER MARION, *Pilgerwege: Kevelaer*. St.-Otto-Verlag, Bamberg 1992. (72, zahlr. farb. Abb.). Brosch. DM 9,80.
LECHNER KILIAN, *Pilgerwege: Fatima*. St.-Otto-Verlag, Bamberg 1992. (72, zahlr. Abb.). Brosch. DM 9,80.
LEITER KARIN E., *Schlag-Worte*. Gedankensprünge im Schrifts-Teller. Tyrolia, Innsbruck 1992. (136). Kart. S 148,–.
LIENHARDT CONRAD (HG.), *Kirchenerweiterungen*. Werkstattgespräch 2 in Riedegg vom 27. bis 28. September 1991. Eigenverlag, Linz 1992. (125). Kart. S 135,–/DM 19,–.

Hier finden Sie stets das rechte Wort zur rechten Zeit:

ALLE GUTEN WÜNSCHE

Texte, Lieder und Gedichte für Feste und Feiern.

Herausgegeben von Anneliese Ratzenböck und Hans Dieter Mairinger.

160 Seiten, 14,5×21 cm, öS 198,–, DM 29,80. ISBN 3-85214-569-4

LANDESVERLAG

25 Jahre päpstliche Weltfriedensbotschaften: 1968 - 1992

Die ersten elf „Weltfriedensbotschaften Papst Pauls VI." wurden in einem Sammelband veröffentlicht, der 1979 bei Duncker & Humblot erschien.

Die Weltfriedensbotschaften Papst Johannes Pauls II.

Eingeleitet und herausgegeben von

DDr. Donato Squicciarini

Tit. Erzbischof von Tiburnia
Apostolischer Nuntius in Österreich

318 S. 1992 ⟨3-428-07514-5⟩ Lw. DM 98,–

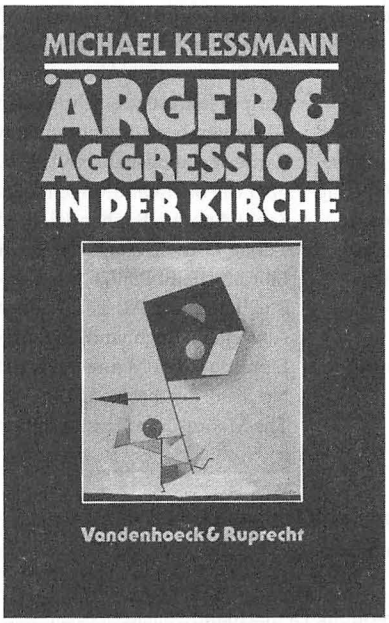
Der Titel der 12. Weltfriedensbotschaft von 1979, die als Thema „Um zum Frieden zu gelangen, zum Frieden erziehen" hatte, wurde schon am 16. Juli 1979 von Papst Paul VI. bekanntgegeben, knapp einen Monat vor seinem Tode; der Text der Botschaft wurde von Papst Johannes Paul II. am 8. Dezember 1979 veröffentlicht. In diesem Dokument wies der neue Papst darauf hin, die Initiative seiner Vorgänger fortsetzen zu wollen. Was damals zu bekräftigen war, hat seine Geltung in vollem Umfang bewahrt: Der Friede ist die unwandelbare und ewige Zielvorstellung christlicher Heilsverkündigung, seine Förderung bleibt unbeschadet wechselvoller Zeitläufte das Hauptanliegen christlicher Weltgestaltung. Die päpstlichen Weltfriedenstage zählen zu den hervortretenden Bedenktagen des kirchlichen und global-politischen Jahres. Sie bieten Anlaß zur gemeinschaftlichen Besinnung im liturgischen, im akademischen, im internationalen Raume. Sie sollen als Imperative an die Ohren und zu den Herzen aller Menschen dringen, eine Aufforderung zum Umdenken, zu einer Änderung der Grundgesinnung und des praktischen Verhaltens sein. An jeden der Texte schließt sich ein interpretierender Kommentar aus der Feder angesehener Persönlichkeiten an.

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

Michael Klessmann

Ärger und Aggression in der Kirche

1992. 180 Seiten mit 2 Abbildungen,
kart. DM 29,80
ISBN 3-525-62329-1



Mut zum Gefühlsausbruch? – Ein heißes Eisen in Gemeinde und Kirche

Jede(r) ist gelegentlich ärgerlich, möchte schimpfen, einen Streit beginnen. Für Christen scheint das verboten: Jahrhundertelang sind sie zu Liebe, Sanftmut und Geduld ermahnt worden. Kein Wunder, daß angesichts dieses Dilemmas Christen Ärger und Aggression oft genug auf sehr indirekte, verzerrte und damit ganz unproduktive Weise ausdrücken. Anhand vieler Beispiele stellt der Autor Abwehrmechanismen dar, die für den Bereich von Kirche typisch sind.
Dabei haben Ärger und Aggression – das zeigen Entwicklungspsychologie und Anthropologie – deutlich positive Auswirkungen für die Entwicklung und die Beziehungsfähigkeit von Menschen.
Was heißt das für die *theologische Auseinandersetzung* mit den Phänomenen Ärger und Aggression?
Welche Auswirkungen auf das *Menschen- und Gottesbild* hat es, wenn wir Ärger und Aggression nicht länger abwehren und abspalten?
Könnte mehr Mut zu Ärger und Aggression *neue Lebendigkeit* im Bereich von Kirche entstehen lassen?

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen / Zürich

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 1993	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	390,– (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 105,–
Bundesrepublik Deutschland	DM 58,–	DM 17,–
Schweiz	Fr. 51,– (Portospesen werden gesondert verrechnet)	Fr. 15,–

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, Fax 78 42 93-55
Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

Offenlegung gemäß § 25 Mediengesetz:

Medieninhaber: VERITAS VERLAGS- und HANDELSGESELLSCHAFT m.b.H. & CoKG
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

Blickpunkte

Kulturzeitschrift Oberösterreich

Viermal im Jahr, jeweils mit einem Hauptthema als Leitmotiv, erscheint die Zeitschrift „blickpunkte". Kunst, Architektur, Landeskunde, Literatur, Musik und Theater, Tourismus und Wirtschaft runden das Bild ab.
Die Themen der Beiträge reichen auch über die Grenzen unseres Landes hinaus und gewährleisten einen regen kulturellen Interessensaustausch zwischen Oberösterreich, den anderen Bundesländern und dem angrenzenden Bayern.
Eine ansprechende grafische Gestaltung geht Hand in Hand mit der inhaltlichen Ausweitung.

Erscheinungstermin: März, Juni, Sept., Dez.
Jahresabonnement: S 455,– (S 130,– Einzelheft) zuzügl. Porto

LANDESVERLAG

Redaktion und Verwaltung:
A-4020 Linz, Hafenstraße 1–3
Telefon (0 73 2) 76 16-223

Uns interessiert, was der Umwelt nützt

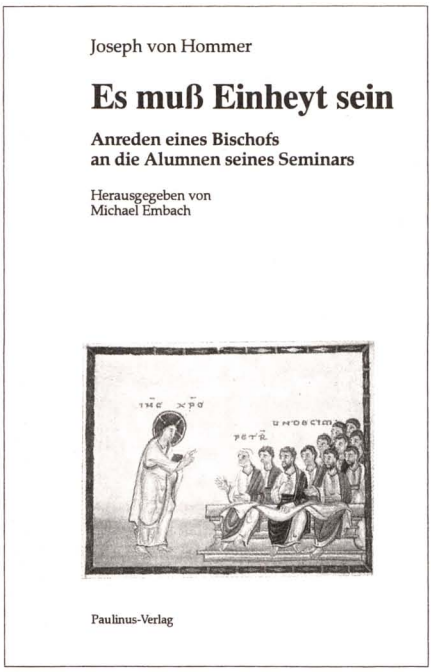
Das **Umweltsparbuch** der VKB-Bank

Sparen mit doppeltem Erfolg: Attraktive Verzinsung und wirksame Maßnahmen zum Schutz der Umwelt. Das neue Umweltsparbuch der Volkskreditbank - für mehr Lebensqualität.

VKB Bank
Wo der Mensch Vorrang hat

Linz, Rudigierstraße 5 - 7
Telefon (0 73 2) 76 37 - 0
43 Geschäftsstellen in Linz und OÖ.

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

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ MYSTIKER UND PROPHETEN

2. Heft 1993 141. Jg.

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1993

Herausgeber: Die Professoren der Kath.-Theol. Hochschule Linz
Redaktion: **A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0 73 2/78 42 93-142**
o. Prof. Dr. Józef Niewiadomski (*Chefredakteur*),
Mag. Dr. Eva Drechsler (*Redaktionsleiterin*), Ass. Dr. Markus Lehner,
o. Prof. Lic. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58),
o. Prof. Lic. Dr. Wilhelm Zauner, o. Prof. Mag. Dr. Rudolf Zinnhobler
(*Redakteure*)
Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt

Anschriften der Mitarbeiter:
Prof. Dr. Josef *Gelmi*, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1
Prof. Dr. Walter *Groß*, D-7400 Tübingen, Mallestraße 24
Dr. Alfred *Habichler*, A-4040 Linz, Mengerstraße 23
Dr. Marianne *Heimbach-Steins*, D-4400 Münster, Hüfferstraße 27
Dr. Waltraud *Herbstrith*, D-7400 Tübingen 1, Neckarhalle 64
Prof. Dr. Karl-Heinz *Kleber*, D-8390 Passau, Michaeligasse 13
Prof. Dr. Stefan *Knobloch*, D-6500 Mainz 42, Lion-Feuchtwanger-Straße 38
Dr. Markus *Lehner*, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
Dr. Manfred *Scheuer*, A-4020 Linz, Harrachstraße 7
Prof. Dr. Rudolf *Zinnhobler*, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

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.

WALTER GROSS

Propheten und Prophetie im Alten Testament

Aktualisierende Rede über prophetische Sendung, Aufgaben und Zukunftsprogramme bedarf stets neu der Orientierung an den biblischen Texten. W. Groß, Professor für Altes Testament in Tübingen, gibt einen sehr kompetenten, dichten und nüchternen Überblick (1) zur Vielfalt der Bezeichnungen prophetischer Phänomene beziehungsweise Gruppen (2), zur Rolle der Propheten in der Gesellschaft Altisraels, besonders der Schriftpropheten, sowie (3) zu ihrer politischen Botschaft in Israel, ihrem Scheitern und dem Weiterleben in der Deutung der Prophetenbücher. So könnte die Vielschichtigkeit des Prophetenbildes zum Überdenken des breiten Spektrums kirchlicher Strömungen anregen. Das Beispiel der Sozialkritik des Amos (4) illustriert die Bedeutung der Unterscheidung zwischen der Intention der ursprünglichen Verkündigung (Gericht) und der schriftlichen Sammlung als gefährlicher Erinnerung und Zukunftsprogramm. (Redaktion)

Der Prophet steht von Fall zu Fall in unmittelbarer, durch Amtsinhaber nicht vermittelter, durch inhaltliche Vorgaben der Tradition kaum kontrollierbarer Beziehung zur Gottheit; er kann daher autoritativ Innovationen anstoßen oder Weisungen erteilen; vor allem aber: durch ihn kann die Gottheit unprovoziert, außerhalb kultisch-ritueller Vollzüge, ohne Anfrage (z. B. durch Priester), aus eigener Initiative und insofern unvorhergesehen hohe Funktionsträger der Gesellschaft, vor allem den König, in Israel aber auch das Volk ansprechen. Diese religiös-gesellschaftliche Rolle war auch der nordwestsemitischen Umwelt Israels bekannt, Israel wußte von Propheten in anderen Staaten und von Propheten anderer Götter im eigenen Bereich. Die YHWH-Prophetie hat in Israel eine besonders vielfältige Ausformung und einen besonders weitreichenden religiösen Einfluß erlangt. Manchen Kreisen des nachexilischen Israel galt die Prophetie als kostbarster und unverzichtbarer (daher, soweit eschatologisch gedacht wurde, auch in der Endzeit aktiver) Garant der Führung des Gottesvolkes durch YHWH selbst. Ein israelitisches Gottesbild und eine Gestalt der YHWH-Religion ohne prophetische Prägung können wir heute kaum in Umrissen konkret rekonstruieren. Durch das Frühjudentum vermittelt, erlebte die Prophetie in gewandelter Gestalt eine kurze Blüte im Urchristentum und fand seitdem bis heute in der Kirche vor allem in Zeiten radikaler Umbrüche starke Beachtung. Solange aber Propheten in Israel tatsächlich auftraten, ihre Auftritte nicht lediglich nach theoretischen Vorgaben literarisch inszeniert wurden, erlebte die altisraelitische Gesellschaft die Prophetie völlig zu Recht als höchst ambivalente Größe. Davon soll im folgenden in Kürze und starker Auswahl die Rede sein.

1. Terminologie: Wen bezeichnen wir als Propheten?

Bereits die Septuaginta, deren Sprachgebrauch wir zumeist folgen, vereinheitlicht für ihre griechischen Leser die differenzierte Terminologie des hebräischen Alten Testaments. Einerseits verwendet die Septuaginta das Wort προφητης, das in der profanen Gräzität (meist in kultischem Kontext) den öffentlichen Verkünder, den Deuter, meint, für drei hebräische Termini: nabī(ʾ): der Gerufene bzw. Berufene, auch im Femininum gebraucht; ḥōzā̄, das auch aramäische Texte bezeugen, und rōʾā̄, beides im Deutschen durch Seher wiedergegeben. Andererseits sagt die Septuaginta zehnmal verdeutlichend ψευδοπροφητης: Falschprophet, wo der hebräische Text einfaches Nabi hat, und deutet so an, daß (und das hält sich bis heute durch) προφητης zunehmend als positiv werten-

der Terminus empfunden wird, während das Hebräische Nabi wertungsfrei, der komplexen Realität entsprechend, auch für die prophetischen Gegner der kanonischen Propheten oder auch für die Propheten anderer Götter innerhalb und außerhalb Israels gebraucht. Im hebräischen Alten Testament überwiegt bei weitem das Wort Nabi; es wird mit rō'ā̄ (1 Sam 9,9) und mit ḥōzā̄ (2 Kön 17,13; indirekt auch Am 7,12.14) gleichgesetzt, auch zwischen rō'ā̄ und ḥōzā̄ wird nicht deutlich unterschieden (vgl. Jes 30,10). Diese drei Bezeichnungen mögen divergierende historische Wurzeln haben, in der Königszeit noch funktionierende Bedeutungsunterschiede können nicht nachgewiesen werden[1].

Wenn heute in kirchlichen Dokumenten oder in theologischem bzw. liturgischem Kontext von Propheten die Rede ist, sind vor allem die sogenannten Schriftpropheten gemeint. Von diesen aber weist Amos die Bezeichnung Nabi zurück, Jesaja nennt sich niemals Nabi und wird nur in den Jesaja-Legenden Jes 36–39 Nabi genannt, in II-Jes und III-Jes fehlt das Wort ganz. Unser Sprachgebrauch deckt sich also nicht mit dem unserer Quellen. Der Sachverhalt ist sogar noch komplizierter. Während das (nord)westsemitische Verb NB', von dem Nabi gebildet ist, im Hebräischen nicht (mehr) gebraucht wird, hat das Hebräische vom Substantiv Nabi ein denominiertes Verb NB' im N- und im tD-Stamm gebildet, das „prophetisch reden, prophezeien" und „als Nabi auftreten/sich benehmen" bedeutet. Amazja, der Priester von Bet-El, befiehlt Am 7,12.13 dem Amos: *Seher [ḥōzā̄], geh flüchte dich in das Land Juda und iß dort dein Brot und tritt dort als Nabi auf/prophezeie dort [NB'-N]! In Bet-El aber darfst du nicht weiterhin als Nabi auftreten/prophezeien [NB'-N]!* Amazja ordnet somit dem Seher: ḥōzā̄ das Prophezeien bzw. Als-Nabi-Auftreten: NB'-N zu. Wenn nun Amos in 7,14 antwortet: *Nicht ein Nabi bin ich, und nicht ein Nabisohn/schüler bin ich, sondern ein Rinderhirt bin ich und ein Maulbeerfeigenritzer,* so könnte dies zwar, wie meist angenommen, bedeuten, daß Amos den Titel Seher akzeptiert und nur den Titel Nabi, diesen daher von jenem unterscheidend, ablehnt. Aber dieses Verständnis widerspricht dem Duktus des Textes, denn (1) Amos bestätigt die Bezeichnung Seher für sich nicht, deutet somit auch keinen Unterschied zwischen Seher und Nabi an; (2) er reklamiert für sich in V.15 die Tätigkeit des NB'-N, die Amazja ihm in V.12 verbietet; (3) daher entspricht dem Seher von V.12 der Nabi von V.14: Amos weist die Anrede Seher, in seiner Formulierung: Nabi, zurück. Dagegen insistiert er in V.15: *YHWH hat mich hinter der Kleinviehherde weggeholt, und YHWH hat zu mir gesagt: Geh, prophezeie/tritt als Nabi hin zu meinem Volk Israel!* Amos lehnt also die Anrede Nabi(und Seher) ab, die er nach Ausweis der Opposition in V.14 als Berufsbezeichnung bzw. als Bezeichnung einer kontinuierlichen und, wie Amazja in V.12 andeutet, einer Unterhalt verschaffenden Tätigkeit versteht, beansprucht aber in gleichem Atemzug, im Auftrag YHWHs als Nabi zu sprechen. Auch gebrauchen Amos und Jesaja Redegattungen und Formeln, die von den anderen Schriftpropheten und von übrigen Nebiim vertraut sind.

Noch verwirrender als die Terminologie ist die Vielgestaltigkeit der Phänomene, die dadurch bezeichnet werden: (a) die Prophetengruppen; z. B. sozial verächtliche Ekstatiker an Landheiligtümern (1 Sam 10,5–13; 19,18–24); Nabisöhne/schüler: Angehörige von Prophetengenossenschaften, die sich in ärmlichen Lebensverhältnissen um einen Leiter wie Eliša scharen (2 Kön 2,1–18; 4,1–7.38–41; 6,1–7); 400 Nebiim, die der König von Israel an seinem Hof hält und befragt (1 Kön 22); (b) „die Nebiim", die stets kollektiv genannt werden, z. B. die 100 YHWH-Propheten, die Obadja aus der großen Prophetenverfolgung unter Isebel gerettet hat (1 Kön 18,13); die YHWH-Propheten, die nach 1 Kön 17,13 als Umkehrpropheten Israel und Juda vergeblich aufforderten, nach der Tora zu leben; die gegnerischen YHWH-Propheten der Falschprophetenpolemiken (Jer 23,9–32; Ez 13,1–16; Mi 3,5–8); die YHWH-Propheten, die YHWH nach Sach 13,2–6 samt ihrem Geist der Unreinheit aus dem Land vertilgen wird; (c) einzeln auftretende Propheten von unterschiedlichem sozialem Status und Einfluß, wie Gad und Natan am Hof Davids, Ahija von Šilo, Elia, Micha ben Jimla, Hananja, der Gegner des Jeremia, die Prophetin Hulda aus der Neustadt in Jerusalem, der Nabi wie Mose, den YHWH jeweils sen-

[1] Anders z. B. *R. R. Wilson*, Prophecy and society in ancient Israel. Philadelphia 1984, und *D. L. Petersen*, The roles of Israel's prophets (JSOTS 17). Sheffield 1981.

den wird (Dtn 18,18), und die untereinander sehr verschiedenartigen Schriftpropheten.

Es gab Propheten, die im Zentrum der Macht, am Hof wirkten oder doch, wenn auch mit mangelndem Erfolg, dort Gehör fanden (Jesaja, Jeremia), Kultpropheten, die am Tempel arbeiteten und dort bei der Eroberung Jerusalems zusammen mit den Priestern erschlagen wurden, Propheten, die eher im Rahmen einer Exilsgemeinde Autorität ausübten (Ezechiel), oder solche, die sich öffentlich an das ganze Volk wandten (Amos, Jesaja). Von allen erwartete man, daß sie auf Anfrage oder spontan in Ich-Rede YHWHs sprachen[2]; ihre Worte sind häufig zukunftsbezogen; manchen traute man auch Heil- und andere Wunderkräfte zu (Elia, Eliša). Man konnte Propheten in außenpolitischen und militärischen Angelegenheiten, vor dem Krieg und im Krieg, bei Krankheit und in Alltagssorgen befragen, Propheten leisteten Fürbitte in öffentlichen und privaten Notlagen, versahen wahrscheinlich Funktionen im Tempelkult. Propheten übten ungefragt Sozialkritik, erteilten außenpolitische Weisungen, sprachen Orakel gegen fremde Völker, Gerichts- und Heilsankündigungen gegen das eigene Volk, stifteten zum Sturz einer legitimen Dynastie im Nordreich an und weckten nach dem Exil Hoffnung auf Erneuerung des Königtums. Schließlich sollen die namenlosen Schreibtischpropheten (Redaktoren) nicht vergessen werden, die im Namen und mit der Autorität großer Schriftpropheten ebenfalls die prophetischen Formeln gebrauchten, Worte im Ich YHWHs verfaßten und so ursprüngliche Prophetenworte gelegentlich bis zur Unkenntlichkeit umdeuteten.

Innerhalb der Personen und Personengruppen, auf die das Alte Testament die Prophetenterminologie anwendet, gibt es nicht nur die größten Unterschiede, sondern auch Verwerfungen und scharfe Fronten. Da die alttestamentlichen Texte auf Grund ihrer literarisch-theologischen Eigenart und infolge eines bewußt auswählenden und stark verändernden Überlieferungsprozesses kaum historische Rückschlüsse auf die tatsächliche gesellschaftliche Rolle und den politischen Einfluß von Propheten zulassen, sollte jeweils sehr genau gesagt werden, was mit dem Wort *Prophet* gemeint ist.

2. *Prophetenrolle(n): Die Propheten in der altisraelitischen Gesellschaft*

Die Vielzahl der Rollenerwartungen, die sich auf Propheten richten konnten, wurde soeben angedeutet. Im folgenden kann es nicht darum gehen, die Rollen der Propheten in verschiedenen Entwick-

[2] Dies ist in nachalttestamentlicher Zeit, bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth, die von ihren Zeitgenossen als Propheten wahrgenommen wurden, und bei den neutestamentlichen Propheten nicht mehr bezeugt. Der Seher von Patmos allerdings, der *Worte der Prophetie* schreibt (Offb 1,3) und die Botenformel gebraucht (Offb 2,1), spricht in Offb 2,1–21 im Ich des erhöhten Christus. Hier wirken freilich andere Gattungen, wie z. B. möglicherweise der Himmelsbrief, ein, welche die alttestamentlichen Propheten nicht benutzten. Auf die Hypothesen über frühchristliche „Propheten", die Jesus-Worte bildeten, also im Ich Jesu sprachen (ihr Selbstverständnis ist unbekannt), kann hier nur verwiesen werden. Vgl. dazu *M. E. Boring*, Sayings of the Risen Jesus. Christian Prophecy in the Synoptic Tradition. Cambridge 1982. Ein Wandel prophetischer Redeformen ist bereits im chronistischen Geschichtswerk zu beobachten. Zu den jüdischen Propheten, die, entgegen der Tradition von der angeblich prophetenlosen Zeit, in der ausgehenden Periode des zweiten Tempels und speziell zur Zeit Jesu auftraten, vgl. *R. A. Horsley – J. S. Hanson*, Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus. Minneapolis/Minnesota 1985, 160–189; *R. Then*, „Gibt es denn keinen mehr unter den Propheten?" Zum Fortgang der alttestamentlichen Prophetie in frühjüdischer Zeit (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 22). Frankfurt a. M. 1990; *G. Dautzenberg*, Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (BWANT 104). Stuttgart 1975.

lungsphasen der altisraelitischen Gesellschaft auch nur im Überblick herauszuarbeiten. Von der späteren Königszeit an tritt die Prophetenrolle plastischer hervor[3]. Wurden die Propheten von ihren Zeitgenossen als Vertreter einer stabilen Rolle, einer institutionsähnlichen Größe wahrgenommen?

Etwa 30mal werden „die Propheten" zusammen mit den Priestern genannt; sie agieren am Tempel[4], erleiden mit den Priestern ein gemeinsames Schicksal[5]. Die Spezialfrage nach Existenz und Eigenart des Kultprophetentums mag auf sich beruhen[6]. Aussagekräftiger sind z. B. die Wendungen *wie der Prophet, so der Priester* (Jer 14,18; 23,11) und *vom Propheten bis zum Priester* (Jer 6,13; 8,10). Sie zeigen: Propheten und Priester wurden als einander zugeordnete Gruppen betrachtet. Längere Reihungen nennen die Propheten samt den Priestern in einem Atemzug mit führenden Amtsinhabern der staatlichen Hierarchie und der Sippenordnung: *König(e) – Beamte – Priester – Propheten* und evtl. das Staatsvolk (Jer 2,26; 4,9; 8,1; 32,32; Neh 9,32); *Häupter* (Sippenordnung) – *Priester – Propheten* (Mi 3,11); *Beamte – Richter – Propheten – Priester* (Zef 3,3.4); *König – Beamte – Propheten – Älteste* (Klgl 2,9.10); *Prophet – Priester – Älteste – König – Fürst – Vollbürger* (Ez 7,26.27); *Fürsten (?) – Priester – Beamte – Propheten – Vollbürger* (Ez 22,25–29). Eigenartig ist die literarkritisch vielleicht nicht einheitliche Liste in Jes 3,2.3, die König und Priester nicht erwähnt, dafür die Propheten mit Fachleuten für Weissagung und Beschwörung zusammenstellt: *Held – Kriegsmann – Richter – Prophet – Orakelspezialist – Älteste – Hauptmann über 50 – Würdenträger – Ratgeber – Weiser in Zauberkunst – Kundiger in Beschwörung*[7]. „Die Propheten" wurden somit über einen längeren Zeitraum als struktureller Bestandteil der Oberschicht, als sich charakteristisch von anderen abhebende Funktions- und Rollenträger auf der Ebene des Staates, der gesamten Gesellschaft wahrgenommen[8]. Wir wissen jedoch nicht, wodurch man sich für die Aufnahme unter die Propheten qualifizierte, wie der Unterhalt der Propheten geregelt war[9] und wie sich ihre prophetische Tätigkeit zu ihrem evtl. „bürgerlichen" Beruf verhielt.

Einmal ist das Verhältnis der Propheten zu den anderen Führungsrollen in Israel systematisch durchdacht worden, allerdings in einem utopischen exilischen Verfassungsentwurf und mit einer sehr eigenwilligen Prophetenkonzeption: in den Ämtergesetzen Dtn 16,18 – 18,22[10]. Sie nennen vier Ämter: Richter, König, Priester und Prophet. Das Prophetenamt ist das älteste und ehrwürdigste, wie die Tora am Horeb gegeben und allein unmittelbar von YHWH übertragen. Richter setzt Israel ein, den König ebenfalls, wenn auch nach und wegen seiner Erwählung durch YHWH; auch den levitischen Priesterstamm hat YHWH erwählt, aber die Priester erlangen – ohne daß dies ausdrücklich gesagt würde – ihr Amt durch Geburt

---

3 Soweit Rollenerwartungen erfragt werden, können auch historisch wenig zuverlässige Texte herangezogen werden.

4 Vgl. Jer 23,11: im Tempelbereich übte ein Priester die Aufsicht über die Propheten aus: Jer 29,26.

5 Vgl. Jer 14,18; Klgl 2,20.

6 Alle Indizien sind, sorgfältig gewichtet, zusammengestellt bei *J. Jeremias*, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels (WMANT 35). Neukirchen-Vluyn 1970, 183ff. Vieles bleibt unklar, insbesondere das Verhältnis der Kultpropheten, die es zweifellos gegeben hat – vgl. den Ausschauposten im Tempelbezirk, auf dem Propheten ein YHWH-Wort einholten: Hab 2,1; Jes 21,8 –, zu sonstigen Prophetengruppen und den nicht notwendig in Gruppen organisierten Propheten, die unter der Bezeichnung „die Propheten" als Gegner von Schriftpropheten auftreten.

7 Für die umwohnenden Völker stellt Jer 27,9 zusammen: *Prophet – Orakelspezialist – Traumspezialist – Beschwörer – Zauberer;* davon waren Beschwörer und Zauberer in Israel verboten, während man den Propheten auch Orakelhandhabung (z. B. Mi 3,11) und Träume (z. B. Num 12,6) zuschrieb. Dtn 13,2.4.6 erwähnen ebenfalls den Propheten zusammen mit dem Traumspezialisten.

8 Zumindest bezeugen dies die oben zitierten prophetischen Texte. Einschlägige staatlich-politische Quellen sind nicht erhalten.

9 1 Kön 18,19 erwähnt 450 Propheten des Baal (und dazu literarkritisch sekundär 400 Propheten der Ašera), *die vom Tisch Isebels essen*. Gelegentliche Bemerkungen über „Geschenke", durch die man Propheten, Seher, Gottesmänner für eine YHWH-Befragung entlohnte, und vereinzelte Polemiken gegen die Bestechlichkeit von Propheten ergeben kein geschlossenes Bild.

10 *Vgl. N. Lohfink*, Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18–18,22), in: Testimonium Veritati (FS Bischof W. Kempf) (FTS 7). Frankfurt 1971, 143–155; U. Rüterswörden, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde, Studien zu Dt 16,18–18,22 (BBB 65). Frankfurt 1987. Lohfink und Rüterswörden beurteilen die Literarkritik und die Datierung des Textes kontrovers; vgl. Lohfinks Besprechung in ThLZ 113 (1988) 425–430.

bzw. Erbschaft. Nur den Propheten läßt jeweils YHWH erstehen. Dtn 18,15: *Einen Nabi aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie mich wird YHWH, dein Gott, dir erstehen lassen.* YHWH selbst also wird eine mit Mose einsetzende *successio prophetica*, ohne daß sie notwendig kontinuierlich sein müßte[11], nicht nur gründen, sondern je und dann bewirken. Wie aus der Zusammenschau von Dtn 18,15.18 mit 2 Kön 17,13 (*gemäß der ganzen Tora. . . die ich euch durch meine Knechte, die Propheten, geschickt habe*)[12] hervorgeht, kommt diesem jeweiligen mosaischen Propheten, neben dem nach Dtn 18,20–22 zur gleichen Zeit weitere YHWH-Propheten wirken können, die Legislative zu, das Recht, die Tora in der Autorität YHWHs zu ergänzen und zu erweitern.

Diese kühne Utopie versucht somit, die YHWH-Unmittelbarkeit der Propheten mit der Gewißheit ihres *jederzeitigen* zukünftigen Auftretens zu verbinden. Hier ist die Prophetenrolle am stärksten zu einem Amt, einer Institution verfestigt. Der Verfassungsentwurf wurde nicht nur niemals auch nur anfanghaft realisiert, sein Prophetenbild ist auch weder mit „den Propheten" der obigen Reihungen vereinbar noch mit dem, was von den meisten Schriftpropheten überliefert ist; das deuteronomistische Geschichtswerk erwähnt ja auch außer dem Jesaja der Jesajalegenden keinen einzigen Schriftpropheten, und selbst die Deuteronomisten haben über die summarische Notiz in 2 Kön 17,13.23 hinaus nicht versucht, in ihrem Geschichtsentwurf die *successio prophetica* eines Propheten nach Art des Mose von Mose an zu belegen[13]. Der einzige Schriftprophet des Nordreichs allerdings, Hosea, bzw. seine Tradenten bezeugen ebenfalls andeutungsweise und in Polemik gegen zeitgenössische Propheten eine in Mose gründende und mit Mose beginnende „successio prophetica", die jedoch nicht torazentriert bestimmt wird[14]; vgl. Hos 6,5; 9,7.8; 12,11.14.

„Die Propheten" der Reihungen sind somit in der sozialen Realität, der mosaische Prophet ist in der deuteronomistischen Theorie Träger fester und hochrangiger Rollen in der Gesellschaft des spätkönigszeitlichen Israel. Wie verhalten sich zu ihnen die Schriftpropheten? Die Frage kann für die hier verfolgte Problemstellung auf die vor- und frühexilischen Schriftpropheten von Amos bis Ezechiel eingeschränkt werden, da die späteren Propheten teils, wie II-Jes, überhaupt kein Interesse an israelitischen Institutionen zeigen, teils messianische oder restaurative Hoffnungen auf Erneuerung des Königtums, aber keine nennenswerte Kritik an israelitischen Amtsinhabern äußern. Von Amos jedoch, der den Titel Nabi zurückweist, über Jesaja und Micha, die ihn weder tragen noch von Zeitgenossen zugeteilt erhalten, bis zu Ezechiel, der ihn ausdrücklich beansprucht (*Sie sollen erkennen, daß ein Nabi in ihrer Mitte gewesen ist:* Ez 2,5; 33,33), zeigen sich unterschiedliche Nuancen. Soweit überhaupt Verallgemeinerungen möglich sind, läßt sich folgendes feststellen:

Einerseits setzen die Schriftpropheten sich beziehungsweise setzen ihre Tradenten sie nicht nur von einigen, sondern umfassend von *den* Propheten ab, als zählten sie (sich) nicht zu ihnen; doch mag hier (Selbst-)Stilisierung am Werk sein, die noch stärker Erzählungen wie 1 Kön 22 (der eine wahre Prophet Micha ben Jimla gegen die 400 Nebiim des Königs von Israel) oder Jer 26 (der eine wahre Prophet Jeremia gegen die Priester und Propheten) prägt. Aber es nennt oder zitiert auch kei-

---

11 *Wilson* (s. Anm. 1) 165: „The Deuteronomists seem to imply that there will be a series of Mosaic prophets, although there is no indication of a continuous ‚office'. The fact that God ‚raises up' these prophets implies that they will appear irregularly whenever God feels that Israel needs them. Presumably there was only one Mosaic prophet in any given area at a particular time."

12 Vgl. auch Jer 26,4.5 und Esra 9,10.11.

13 Der Nordreichsprophet Elia des jungen Kapitels 1 Kön 19 zeigt Berührungspunkte mit Mose; er hat auch in Eliša einen Nachfolger.

14 Vgl. *H. Utzschneider*, Hosea, Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie (OBO 31). Freiburg/Schw. – Göttingen 1980, 211.227ff; *E. Zenger*, „Durch Menschen zog ich sie . . ." (Hos 11,4). Beobachtungen zum Verständnis des prophetischen Amtes im Hoseabuch, in *L. Ruppert – P. Weimar – E. Zenger (Hrsg.)*: Künder des Wortes (FS J. Schreiner), Würzburg 1982, 183–201; Rüterswörden (s. Anm. 10) 84f.

ner dieser Schriftpropheten einen anderen Schriftpropheten oder bezieht sich – mit der oben erwähnten Ausnahme: Hosea – auf eine prophetische Traditionskette[15]. In Erzählungen von ihrer Berufung, von der Erteilung eines Auftrags durch YHWH und von Visionen – Szenen, die stets ohne menschliche Beobachter nur zwischen YHWH und dem angesprochenen Propheten spielen – betonen sie ihre unmittelbare Sendung durch YHWH. Sie treten jeweils als einzelne und sehr unabhängig auf und berufen sich auf keine andere Instanz als YHWH, dessen Wort zu sagen sie beanspruchen[16].

Andererseits gebrauchen die Schriftpropheten in solchen Erzählungen wie auch in ihren Sprüchen vorgeprägte Wendungen und Vorstellungen, typische prophetische Formeln, wie sie auch bei anderen Propheten und in älteren Prophetenerzählungen und z. T. sogar bereits im 18. Jahrhundert v. Chr. bei den „Propheten" in Mari am Euphrat[17] bezeugt sind, z. B. Sendung durch YHWH, Wortereignisformel, kombinierter Geh- und Redeauftrag, Botenformel mit Subjekt YHWH[18] und Rede im Ich YHWHs, sie stilisieren somit ihr eigenes Auftreten nach der bereits vorgeprägten, den Adressaten vertrauten Rolle des Propheten als YHWH-Boten. Auch indem sie bzw. ihre Tradenten *den* Propheten bestreiten, wahre Nebiim zu sein, offenbaren sie ein vorausliegendes gemeinsames Rollenverständnis; nicht die Rolle wird bestritten, sondern der Streit geht darum, wer sie zu Recht für sich beanspruchen kann[19]. Weil uns die prophetischen Gegner nur in den polemisch verzerrenden Worten der Schriftpropheten und ihrer vom späteren Zusammenbruch her urteilenden Tradenten begegnen, lassen sich allerdings ihr Selbstverständnis und ihre Einschätzung der Schriftpropheten nicht mehr sicher rekonstruieren, daher ihr wechselseitiges Verhältnis nicht präziser bestimmen.

3. Die politische Botschaft – das Scheitern der Propheten – und doch hört Prophetie nicht auf

Als Träger einer herausragenden sozialen Rolle haben sich Propheten durch Reden und Konspiration in die Tagespolitik eingemischt. Dasselbe gilt von den Schriftpropheten, vor allem von Jesaja und Jere-

---

15 In der unter dieser Rücksicht unhistorischen Erzählung Jer 26 allerdings zitieren die Ältesten zur Verteidigung Jeremias ein ähnliches Drohwort des Micha (V. 18) und verweist Jeremia auf „die Propheten" (V. 5; ähnlich V. 8 der nachjeremianischen kleinen Einheit in Jer 28; vgl. *Th. Seidl*, Formen und Formeln in Jeremia 27–29. Literaturwissenschaftliche Studie 2. Teil [ATS 5]. St. Ottilien 1978, 268ff.357); vgl. *H.-J. Stipp*, Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26,36–43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und judäischer Parteien im 6. Jahrhundert (BBB 82). Frankfurt a. M. 1992, 17ff.

16 Undenkbar wäre es für diesen Prophetentyp, den die Schriftpropheten vertreten, daß ein Prophet das ihm aufgetragene Wort mit dem eines anderen Propheten abgliche und sachlich zu vereinbaren suchte mit der Begründung, die Paulus in Gal 2,2 – in gewisser Spannung zu 1,11.12 und trotz prophetischer Wendungen im weiteren Kontext – gibt: *damit ich nicht etwa vergeblich liefe oder gelaufen wäre.* Aber die Schriftpropheten, wie alle Propheten des AT, haben auch keine Gemeinden im Rahmen einer umfassenderen Einheit gegründet und überhaupt keine größere, strukturierte und auf Dauer konzipierte Gefolgschaft an sich gebunden.

17 Dort natürlich unter Berufung nicht auf YHWH, sondern auf andere Gottheiten. Vgl. dazu *A. Schmitt*, Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel. Eine Strukturuntersuchung (BWANT 114). Stuttgart 1982, bes. S. 129ff.

18 Die Botenformel gilt als so charakteristisch für den Propheten, daß Ezechiel sie in seinem Berufungsbericht allein, ohne inhaltliche Präzisierung zum Erweis seiner Sendung einsetzen kann; Ez 2,4f: *Zu ihnen sende ich dich, und du sollst zu ihnen sagen: So spricht der Herr YHWH. Und sie, ob sie hören . . .*

19 Die Propheten sind nicht von YHWH gesandt: Jer 32,21.32; 28,15; Ez 13,6; Neh 6,12; YHWH hat nicht zu ihnen gesprochen: Dtn 18,20.22; Jer 23,16.21; Ez 13,7; 22,28 bzw. YHWH wird nicht mehr zu ihnen sprechen: Mi 3,7.

mia. Die Deutung des politischen Schicksals des Nord- und des Südreichs angesichts der wechselnden Konstellationen zwischen den Großmächten an Euphrat und Nil von YHWH her und daraus erwachsende tages- bzw. bündnispolitische Weisungen waren wohl das wichtigste öffentliche Tätigkeitsfeld der Propheten. Hier haben die Schriftpropheten ihre bedeutendste Leistung erbracht, hier ist freilich auch das Prophetentum als solches gescheitert.

Vom ersten Schriftpropheten Amos an haben die vorexilischen Schriftpropheten = Gerichtspropheten den Untergang des Nord- und des Südreichs angesagt und als – inhaltlich unterschiedlich begründetes – Strafgericht YHWHs über die Amtsträger, die führenden Schichten und das gesamte Volk gedeutet. Während ihres Auftretens angefeindet, überhört und abgelehnt, wurden sie durch die Ereignisse bestätigt. Ihre Worte ermöglichten zunächst kleinen, dann ständig wachsenden Gruppen der Exulanten und der im Land Zurückgebliebenen, die politische Katastrophe nicht auch als Niederlage YHWHs gegenüber den stärkeren Göttern Mesopotamiens, sondern als universale Geschichtslenkung YHWHs, der so zugleich sein eigenes Volk in voller Unabhängigkeit bestrafte und die Weltmächte souverän als Instrumente einsetzte, zu verstehen und in Weiterentwicklung dieser Einsichten ausgerechnet in der machtlosen Lage der vorangeschrittenen Exilszeit durch Deuterojesaja und Dtn 4 vom Alleinverehrungsanspruch YHWHs zum Monotheismus vorzustoßen. Die Gerichtspropheten selbst hatten allerdings derartig extrem formuliert, daß ihre Worte – nachdem noch das deuteronomistische Geschichtswerk, der erste literarische Versuch der Bewältigung der Exilskatastrophe, es vermieden hatte, sie zur Kenntnis zu nehmen – nur vielfach abgemildert und durch sekundäre Heilsworte für Neuanfänge zurechtgebogen überliefert wurden; das Jeremiabuch bietet hierfür das eindrucksvollste Beispiel[20].

Die Schriftpropheten und mit ihnen eine kleine Anzahl unbekannter Propheten (vgl. Jer 26,20–23) waren jedoch auf den Widerstand nicht nur der Könige, Politiker und der dem Königtum untergeordneten Priester, sondern auch der Mehrzahl der zeitgenössischen Propheten gestoßen, die, vor allem auf die um den Zion rankenden religiösen Vorstellungen gestützt, YHWHs Hilfe gegen und Sieg über die Feinde angesagt hatten. Dieser innerprophetische Konflikt führte zu einer langen, bitteren, letztlich ergebnislosen Debatte um Kriterien, mit deren Hilfe nicht nur aus der Rückschau, sondern im aktuellen Gegeneinander echtes prophetisches YHWH-Wort von angemaßtem, falschem (nach hebräischer Terminologie: lügnerischem) YHWH-Wort unterschieden werden könnte, und zu scharfer, globaler Verurteilung *der* Propheten[21]. Zusammen mit dem Fiasko der kurzen nachexilischen restaurativen Heilsprophetie Haggais und Sacharjas führte dies zu rapidem Ansehensverlust zeitgenössischer Propheten nach dem Exil. Den Tiefpunkt markiert Sach 13,2–6: *Und es wird geschehen an jenem Tag . . . und auch die Propheten und den Geist der Unreinheit werde ich aus dem Land weichen lassen. Und es wird sein: Wenn ein Mann weiterhin als Prophet auftritt, so werden sein Vater und seine Mutter, die ihn hervorgebracht haben, zu ihm sagen: Du darfst nicht am Leben bleiben, denn Lüge hast du gesprochen im Namen YHWHs, und sein Vater und seine Mutter, die ihn hervorgebracht haben, werden ihn durchbohren, weil er als Prophet aufgetreten ist. Und es wird an jenem Tag geschehen: Schämen werden sich die Propheten, jeder wegen seiner Vision . . . und sie werden sagen: Ich bin kein Prophet; ein Mann, ein Ackerbauer bin ich . . .*

Diese zynische Verächtlichmachung der Prophetie steht freilich ihrerseits in einem Prophetenbuch und verdeutlicht dadurch

[20] Vgl. die Kapitel 4.2 + 4 in *R. Albertz*, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (Grundrisse zum Alten Testament 8), 2 Bde. Göttingen 1992.

[21] Vgl. Dtn 13,2–6; 18,20–22; 1 Kön 22,19–23; Jes 28,7–12; Jer 2,8; 4,10; 5,13.31; 6,13.14; 14,13–16; 23,9–32; 26; 27; 28; 29; 37,19; Ez 13; 14,9.10; 22,28; Mich 3,5–7.11; Sach 13,2–6; Klgl 2,14; 4,13; Neh 6,1–4.

ihre Stoßrichtung. Sie verurteilt die zeitgenössische hellenistische YHWH-Prophetie und setzt voraus, daß prophetische Orientierung für Gegenwart und Zukunft nur aus der bis zum Ende der Perserzeit formulierten und schriftlich fixierten Prophetie erhoben werden soll, wie sie im Gestalt gewinnenden Schriftprophetencorpus vorliegt. War die Prophetie inzwischen in Weiterentwicklung deuteronomistischer Impulse inhaltlich an die Tora gebunden worden, so ist sie nun durch die Prinzipien der Schriftlichkeit und der Abgeschlossenheit widerstandslos dem dialektischen Tradierungsvorgang von Weitersagen – Umdeuten – als Norm Anerkennen – Verharmlosen – neuen Intentionen dienstbar Machen ausgeliefert[22]. Nur in dieser „domestizierten" Form haben die Propheten in der jüdischen und der christlichen Glaubensgemeinschaft weitergewirkt. Freilich waren manche Prophetenworte formal wie inhaltlich derartig kraftvoll formuliert, daß sie bei geeigneter Gelegenheit die Fesseln harmonisierender Bearbeitung überwanden und in neuen Kontexten ihre alte Sprengkraft entfalteten[23]. Überdies blieb entgegen derartigen abwertenden Urteilen und der von interessierter Seite beförderten Vorstellung von der prophetenlosen Zeit (vgl. 1 Makk 4,46; 9,27; 14,41) auch in hellenistischer Zeit und danach das Prophetentum aktiv[24].

4. Ein vorexilisches Beispiel: die Sozialkritik des Amos

Unter den charakteristischen Inhalten der vorexilischen Schriftprophetie ragt, ohne Parallele in der außerisraelitischen Prophetie, die scharfe Sozialkritik hervor. Sie wurde in den letzten Jahrzehnten vielfältig aktualisiert. Am Beispiel der Sozialkritik des Amos verdeutlichen wir uns abschließend, wie sorgfältig man vor aller – notwendigen und fruchtbaren – Aktualisierung die konkrete, historisch einmalige und so nicht reproduzierbare Gestalt einer prophetischen Intervention wahrnehmen sollte; dabei tritt noch einmal die fruchtbare Spannung zwischen unserer literarkritischen und historischen Rekonstruktion des Auftritts des Propheten und dem im Zwölfprophetenbuch überlieferten „kanonischen" Propheten hervor. Ganz ausgeblendet bleiben muß die Frage nach der gesellschaftspolitischen *Effizienz* prophetischer Sozialkritik; die Quellen verweigern dazu die Auskunft. Zu fragen ist dagegen nach der *Intention* der Sozialkritik des Amos.

Hierzu gibt es eine lange Debatte; soweit Exegeten sie austrugen, wurde sie zugleich sehr grundsätzlich um das Propheten- und Gottesbild geführt. Das eine Extrem: Amos als reiner Gerichtsprophet[25]: Mit seiner Sozialkritik zielt Amos nicht auf künftige Verhaltensänderung, sondern im prophetischen Gerichtswort begründet und rechtfertigt er durch sie den unvermeidlichen Untergang des Staates Israel als unabwendbaren Gerichtsakt

---

22 Leider sind Techniken und Intentionen der entsprechenden redaktionellen Prozesse in den Prophetenbüchern und die wissenssoziologischen Voraussetzungen auf seiten der schriftgelehrten Redaktoren und auf seiten ihrer Adressaten bisher nur wenig erforscht. Vgl. hierzu *O. H. Steck*, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (Biblisch-Theologische Studien 17). Neukirchen-Vluyn 1991. Man darf nicht alle Textveränderungen auf explizite Korrekturabsichten und entsprechende theologische Intentionen der Redaktoren zurückführen. Sie versuchten, nach bestem Wissen entsprechend ihren methodischen Voraussetzungen divergierende Traditionsstücke zu einem stimmigen Ganzen zusammenzusetzen und insofern „richtig" einzuordnen und weiterzugeben. Vgl. zu diesem redaktionellen Verfahren im ganz andersartigen Textbereich des Pentateuch *H. Donner*, Der Redaktor. Überlegungen zum vorkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift: Henoch 2 (1980) 1–30.

23 Vgl. zum Verstockungsauftrag Jes 6,9.10, dessen Bearbeitung und Rezeption *W. Groß – K.-J. Kuschel*, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz 1992, 15ff.

24 Vgl. oben Anm. 2.

25 Typischer Vertreter: *H. W. Wolff*, Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest. München ^{5}1981.

YHWHs. Aussageziel ist das Gericht, die Sozialkritik dient lediglich als Argumentationshilfe. Die These hält sich eng an den Wortlaut, schließt aber wohl Form und Funktion des Textes zu kurz. Das zweite Extrem: Amos als Umkehrprophet[26]: Zwischen der Redeform des Gerichtsworts und der mit seiner Äußerung verbundenen Intention ist zu unterscheiden. Amos informiert im Gerichtswort über begangene Untaten und deren unheilvolle Folgen. Entgegen dem durch die literarische Form erweckten Anschein propagiert Amos dadurch jedoch ein ausgefeiltes sozialpolitisches Programm, dessen Realisierung die drohende Strafe YHWHs aufhalten könnte und sollte. Diese These entfernt sich zu weit vom Wortlaut und läßt sich insbesondere kaum mit den Unheilsvisionen des Amos vereinbaren.

Kürzlich haben E. Zenger[27] und, auf dem Hintergrund einer neuerlichen sorgfältigen Analyse der einschlägigen Amos-Worte, G. Fleischer[28] die sehr verzweigte Diskussion nachgezeichnet und fortgeführt. Sie gelangen auf teils unterschiedlichen Wegen und mit unterschiedlichen Akzenten zu Lösungen, die näher beim ersten Extrem liegen, dessen Engführung aber zu vermeiden suchen: Amos predige zwar nicht Umkehr, sondern unabwendbares Gericht. Aber das Gericht werde nur die Adressaten der Schuldaufweise, die schuldig gewordene Oberschicht, nicht auch deren schuldlose Opfer treffen[29]. Daraus und aus der darin aufscheinenden Option YHWHs für die Armen leitet Zenger, u. a. unter Verweis auf hermeneutische Einsichten der Politischen Theologie, als „eigentliche Botschaft" des Amos ab: „Er kämpft für das gesellschaftlich-politische Erneuerungspotential der biblischen Gottestradition . . . *So* ist er weder Bote des absoluten Endes noch Mahner zur Umkehr, sondern Prediger des Gottesgerichts und der Gottesgerechtigkeit."[30]

Demgegenüber betont Fleischer zu Recht: Amos behauptet nirgends positiv, daß jemand übrigbleibt, er benennt auch keine Überlebensstrategie. „Auf die innenpolitischen Mißstände Israels antwortet der Prophet nicht mit politischen Verbesserungsvorschlägen, sondern mit der radikalen Beseitigung der Mißstände durch die Beseitigung ihrer Verursacher, ohne explizit etwas über die Zukunft der anderen zu sagen."[31] Zengers Intention erreicht er auf einer anderen Ebene, indem er einen von Zenger bereits mitbedachten Aspekt anders akzentuiert und so einen Gesichtspunkt ins Spiel bringt, der bei historischen Rekonstruktionen der ursprünglichen Sprechsituationen zu kurz kommt: „Diese Zukunftsperspektive, die aus der Untergang begründenden Kritik des Amos eine Verpflichtung für alle Generationen nach ihm erwachsen läßt, gewinnen die Texte erst durch ihre schriftliche Fixierung, die sie ihrer ursprünglichen Redesituation enthebt und ihr eine zeitlose Botschaft zuerkennt."[32] Dies gilt bereits vor jeder Einbeziehung der sekundären Heilsansagen im Amos-Buch.

Bei Amos fungiert die Sozialkritik somit zunächst und seiner Intention nach nicht als Zukunftsprogramm, sondern begründet das Gericht; er verkündet keine Re-

---

26 Typischer Vertreter: *O. Keel*, Rechttun oder Annahme des drohenden Gerichts?: BZ 21 (1977) 200–218. Eine Vermittlungsposition, die undeutlich zwischen Intention und Wirkung bzw. Rezeption der Sozialkritik laviert, versucht *Albertz* (s. Anm. 20): Die vorexilischen Schriftpropheten treiben Totalopposition. „Wohl waren sie keine Reformer und haben daher kein Alternativprogramm entworfen, aber sie haben doch Kriterien benannt, an denen sich eine rechtliche Ausformulierung der Jahwereligion orientieren konnte, die es unternahm, eine Form der israelitischen Gesellschaft zu schaffen, die dem Anspruch Jahwes mehr entsprach" (S. 276f). „Wohl rufen die Propheten die Kleinbauern nicht zum Aufstand auf, aber indem sie verkünden, daß Jahwe dieses himmelschreiende Unrecht an den Schwachen nicht hinnehmen wird, bahnt sich *ex negativo* wieder der alte Befreiungsimpuls den Weg, welcher die Jahwereligion einmal in Gang gesetzt hatte" (S. 259).

27 *E. Zenger*, Die eigentliche Botschaft des Amos. Von der Relevanz der Politischen Theologie in einer exegetischen Kontroverse, in: *E. Schillebeeckx (Hrsg.)*, Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft (FS J B Metz). Mainz 1988, 394–406.

28 *G. Fleischer*, Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern (Athenäums Monographien: Theologie. BBB 74). Frankfurt 1989.

29 Diese These ist mit dem Wortlaut von Am 5,2; 8,2; 9,1 kaum zu vereinbaren. In der Schuldzuweisung identifiziert Amos seine Adressaten sehr präzis. Daß er aber nicht die Verantwortungsgemeinschaft des ganzen Volkes voraussetzte und das aus solcher Schuld maßgeblicher Teile des YHWH-Volks resultierende Unheil nicht für ganz Israel ansagte, sondern hinsichtlich des ergehenden Gerichts zwischen Tätern und Opfern unterschiede, ist nicht zu erkennen.

30 *E. Zenger* (s. Anm. 27) 405.

31 *G. Fleischer* (s. Anm. 28) 423.

32 Ebd. 417.

formprogramme; in seinen Augen ist das YHWH-Volk insgesamt wegen der Verfehlungen seiner führenden Schichten aus eigener Kraft nicht mehr reformierbar; er sagt ihm daher insgesamt Gericht und Ende an. Die Funktion eines verbindlichen Zukunftsprogramms erhält die Sozialkritik dagegen in der Gruppe, die diese Worte nach der Exilskatastrophe – d. h. in ihrem und des Amos Sinne nach dem Ergehen des Gerichts – weitertradiert und sammelt; nun können die Anklagen des Amos als Imperative der Erneuerung gefaßt werden. In diesem neuen Kontext der Prophetenbücher sind seine aggressiven Sprüche einerseits zur gefährlichen Erinnerung aufbewahrt, andererseits durch Bearbeitung und Zusammenstellung mit andersartigen Worten gezähmt und neuen Aussageberichten, in diesem Fall: dem Ziel einer wenigstens graduellen Reform der Gesellschaft des nachexilischen Israel dienstbar gemacht worden; auf dieser erst redaktionellen Ebene bewegen sich auch die meisten heutigen Aktualisierungsversuche.

BENZIGER

Hans Küng und seine Theologie: Die Biographie zu seinem 65. Geburtstag am 19. März

Es ist nicht gelungen, die Stimme dieses Kritikers zum Schweigen zu bringen, im Gegenteil! Dieses Buch zeigt, daß er gewillt ist, seinen Weg für die Kirche fortzusetzen.

Robert Nowell
Hans Küng – Leidenschaft für die Wahrheit
Leben und Werk
400 Seiten mit 21 s/w-Abbildungen. Gebunden
DM/sFr 44,–/öS 343,–

MARIANNE HEIMBACH-STEINS

Prophetische Mystik zwischen Kirchenbindung und Kirchenkritik

Zum Werk Mechthilds von Magdeburg

Die Magdeburger Begine Mechthild entwickelte im Lauf ihres Lebens nicht nur eine intensive mystische Gottesbeziehung, sondern in deren Horizont auch das Bewußtsein einer ihr aufgetragenen Sendung für die Kirche ihrer Zeit. So wird sie zur Ratgeberin, ebenso aber zur heftigen und unverblümten Kritikerin. Die folgende Untersuchung beschäftigt sich mit dem geschichtlichen Standort Mechthilds von Magdeburg, ihrem mystisch fundierten Kirchenverständnis als gemeinsamer Wurzel von Kirchenbindung und Kirchenkritik sowie mit dem Problem der Konfrontation dieses mittelalterlichen Modells mit der heutigen Kirchenerfahrung in einem ähnlichen Spannungsfeld. Die Autorin ist wissenschaftliche Assistentin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. (Redaktion)

In dem Buch „Die Lobwürdige Gesellschaft der Gelehrten Weiber" (1631/33) schreibt ein bislang nicht näher identifizierter Autor, der sich hinter dem Pseudonym Johann Frawenlob verbirgt, über die Magdeburger Begine Mechthild:

„S. Mechthildis, Eine heilige Jungfrau/ist nicht allein trefflich gelehrt/sondern auch mit einem Prophetischen Geist begabet gewesen/Hat unter andern eine Prophecey hinder jhr verlassen/(welche sampt andern Reymen gedruckt ist)/in welcher sie erzehlet eine Epistel unsers HErrn JEsu Christi/an die Geistlichen und Praelaten/sagt erstlich/daß die Seulen der Kirchen (die Priester) gebrechlich seyen/sey derhalben wol auffzusehen/daß nicht die gantze Kirch einfalle. Darnach so erkläret sie solches/und spricht: Daß die Geistlichen vom höchsten biß zum untersten/verderbt seyn mit dem Geitz/Hoffart/Unzucht/Unwissenheit/und daß sie den Geboten Christi nichts nachfragen/daß sie das Predigtampt säumen/ ungelehrt seyen/von Christo abgefallen: Sie seyen Wölffe worden/würgen und fressen alle/verführen die Schafe Christi von der heiligen Weyde.

Darnach weissaget sie/daß GOtt newe Hirten erwecken werde/welche den Gottlosen die gesunde Lehr Christi fürtragen/die zerfallene Kirch wieder auffrichten/die Christliche Religion/welche mit vielen Irrthumben befleckt/wieder säubern/unnd wider den Antichrist predigen werden. Und letztlich vermahnet sie jederman/daß man diese newe Hirten hören solle. Sie sagt auch/daß die Gottseligen umb dieser reinen Lehre willen grosse Verfolgung leiden werden von dem Antichrist/welcher jhnen solche Weyde werde entziehen wollen."[1]

In der geschichtlichen Brechung der nachreformatorischen Rückschau kann ein protestantischer Autor des 17. Jahrhunderts die Mystikerin Mechthild von Magdeburg aus dem 13. Jahrhundert als eine Art „Reformatorin vor der Reformation" stilisieren: unverblümt und heftig kritisiert sie das lasterhafte Leben der Kleriker ihrer Zeit und legt diese Kritik auch schriftlich nieder; ihr „reformatorisches"

[1] *Johann Frawenlob*, Die Lobwürdige Gesellschaft der Gelehrten Weiber, in: *E. Gössmann* (Hg.), Eva – Gottes Meisterwerk. (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 2), München 1985, 74–75.

Wirken wird geradezu als Vorhersage der Reformation gedeutet, so daß man darin die Bestätigung des „prophetischen Geistes" findet, auf den sich Mechthild bei der Niederschrift ihres Werkes beruft.[2]

Dem einschlägig interessierten Autor dieses bisher einzigen bekannten Zeugnisses einer Mechthild-Rezeption aus dem 17. Jahrhundert kann man zweifellos eine äußerst einseitige Lektüre des mystischen Werkes der Magdeburger Begine vorhalten. Dennoch fördert er in seiner protestantischen „relecture" einen nicht unbedeutenden Aspekt des „Fließenden Lichtes der Gottheit" zutage, den es näher zu betrachten lohnt: Im Horizont ihrer mystischen Gottesbeziehung entwickelt Mechthild das Bewußtsein einer ihr aufgetragenen prophetischen Sendung für die Kirche ihrer Zeit, kraft deren sie zur Ratgeberin und Kritikerin der „geistlichen Menschen" wird. Dieser Zusammenhang soll im folgenden Gedankengang entfaltet werden: Nach einer geschichtlichen Orientierung zum „Standort" der Mystikerin in der Kirche ihrer Zeit (1.) wird Mechthilds Bild von der Kirche als Frucht ihrer mystischen Gottesbeziehung skizziert (2.). In exemplarischer Veranschaulichung soll dann gezeigt werden, wie Kirchenbindung und Kirchenkritik aus der gemeinsamen Wurzel des mystisch fundierten Kirchenverständnisses hervorwachsen (3.). Eine abschließende Überlegung (4.) gilt dem Problem der „Übersetzung" dieses mittelalterlichen Modells in den Horizont heutiger Kirchenerfahrung im Spannungsfeld von Bindung und Kritik.

1. Mechthilds kirchlicher „Standort"

Über Mechthilds Leben ist wenig bekannt. Die wenigen, heute für sicher gehaltenen Angaben sind aus ihrer Schrift „Das fließende Licht der Gottheit" und aus den biographischen Zusätzen in der im Hallenser Dominikanerkloster entstandenen lateinischen Fassung ihres Werkes erschlossen:[3] Demnach ist Mechthild, die nach Hans Neumann aus dem niederen Adel der Magdeburger Diözese stammte, um 1207 geboren, lebte seit etwa 1230 gut 30 Jahre lang als Begine in Magdeburg und verbrachte – nach einer durch Krankheit und Anfeindungen bedingten zeitweiligen Rückkehr zu ihrer Familie – ihren Lebensabend seit etwa 1270 im Kloster Helfta in der Nähe von Eisleben, wo sie eine ausgeprägte mystische Spiritualität und in Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta (der „Großen") geistesverwandte Mitschwestern antraf.[4]

Unter dem Einfluß der mystischen Begnadung, die ihr von Jugend an zuteil wurde – Mechthild spricht davon, sie habe in

---

2 Vgl. *E. Gössmann*, a.a.O. 15; 49.

3 Der mittelhochdeutsche Text liegt jetzt vor in kritischer Ausgabe: Mechthild von Magdeburg, „Das fließende Licht der Gottheit". Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hrsg. von *Hans Neumann;* Bd. I: Text, besorgt von G. Vollmann-Profe. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; Bd. 100) München – Zürich 1990; die lateinische Fassung des Werkes ist greifbar in der Ausgabe: Sanctae Mechtildis Ordinis Sancti Benedicti Liber Specialis Gratiae accedit Sororis Mechtildis eiusdem Ordinis Lux Divinitatis Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O.S.B. Monachorum cura et opera (L. Paquelin) (Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae II), Paris-Poitiers, 1877. – Die einzige derzeit vorliegende vollständige Übersetzung des „Fließenden Lichtes" konnte noch nicht auf einer kritischen Edition basieren: Das fließende Licht der Gottheit, übersetzt und eingeführt von *M. Schmidt*, mit einer Studie von H. U. von Balthasar, Einsiedeln–Zürich–Köln 1955. Vgl. auch die Auswahlübersetzungen in: Mechthild von Magdeburg, „Ich tanze, wenn Du mich führst". Ein Höhepunkt deutscher Mystik. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von *M. Schmidt*, Freiburg 1988, sowie: Deutsche Mystik: Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg u. a., hg. von *L. Gnädinger*, Zürich 1989 (zu Mechthild: 47–106).

4 Vgl. zur näheren Information v. a. *H. Neumann*, Art. Mechthild von Magdeburg, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. VI/1. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter hg. von K. Ruh, Berlin–New York 1985, 260–270.

ihrem 12. Lebensjahr zum ersten Mal „den Gruß des Heiligen Geistes" erfahren[5] –, wählt Mechthild ein Leben „in der Fremde", in der bewußten Trennung von ihrer Familie, und schließt sich etwa 20jährig einer Beginengemeinschaft in Magdeburg an. Mit der Entscheidung für ein Leben als Begine findet sie Anschluß an einen wichtigen Zweig der zeitgenössischen kirchlichen Aufbruchsbewegungen, die in engem Kontakt mit den im 13. Jahrhundert entstandenen Bettelorden der Franziskaner und vor allem der Dominikaner bedeutende Kräfte in der Gestaltung des kirchlichen Lebens freisetzen, freilich damit auch ein nicht unerhebliches Konfliktpotential aufbringen.[6] Diese Situation findet auch in Mechthilds Schrift ihren Niederschlag, die uns als einzige umfassende Quelle über ihren mystischen Weg, ihre Lehre und ihr Handeln in der Kirche ihrer Zeit zur Verfügung steht.

Das Werk läßt erkennen, daß Mechthilds Ideal eines geistlichen Lebens am Modell des Predigerordens und insbesondere am Vorbild des heiligen Dominikus ausgerichtet ist. Gleichwohl geht ihre Orientierung nicht einfach in der „Anlehnung" an ein vorgegebenes Modell auf, das ihr durch die offenbar regen Kontakte mit Angehörigen des Predigerordens sehr konkret vor Augen gestanden haben mag; vielmehr entwickelt sie aus der Quelle ihrer eigenen mystischen Gottesbeziehung eine eigenständige „Lebenslehre" und einen theologischen Standpunkt, der wiederum die Grundlage ihres kirchlichen Sprechens im Sinne von Verkündigung, Weisung und Kritik bildet. Diesen Standpunkt kann man treffend als „prophetisch" bezeichnen.[7]

2. Die kirchlich-prophetische Dimension von Mechthilds Mystik

Den Zusammenhang von mystischer Erfahrung und kirchlicher Sendung und damit den prophetischen Charakter des „Fließenden Lichtes" bringt der dem Werk vorangestellte Prolog zum Ausdruck, in dem es heißt:

„Dieses Buch sende ich nun allen geistlichen Leuten, den bösen und den guten, denn wenn die Säulen fallen, kann das Bauwerk nicht bestehen. Es bezeichnet alleine mich und verkündet mein Geheimnis auf verherrlichende Weise.[8]

Der Vorspruch, in dem das sprechende „Ich" sowohl Gott meinen kann, der sich durch das Buch selbst offenbart, als auch

---

5 Das fließende Licht der Gottheit IV.2 (109–110). Die Zitatangaben sind wie folgt zu verstehen: Die Kombination aus römischen und arabischen Ziffern bezieht sich auf Buch- und Kapitelangabe im „Fließenden Licht"; die in Klammern hinzugefügte Seitenzahl bezieht sich auf die Neumann-Ausgabe (s. Anm. 3).

6 Die Geschichte der Beginen bedarf noch weiterer und differenzierterer Erforschung, worauf an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden kann. Für den hier verfolgten Zusammenhang kommt es lediglich auf die Wahrnehmung der kirchlichen Konstellation an, in der Mechthilds Erfahrungen angesiedelt sind: zwischen adeliger Herkunft und einem freiwilligen Leben in religiös motivierter Armut, zwischen religiöser Frauen- und Armutsbewegung (einschließlich der Kontakte zu den Bettelorden) und Eingliederung in die ortskirchlichen Strukturen und Beziehungen.

7 Den prophetischen Charakter von Mechthilds Mystik wie den gesamten im folgenden zu skizzierenden Zusammenhang ihrer Kirchlichkeit habe ich ausführlich untersucht in: *M. Heimbach*, „Der ungelehrte Mund" als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, I/6), Stuttgart – Bad Cannstatt 1989.

8 Prolog (4): „Dis buoch das sende ich nu z botten allen geistlichen lúten, beidú boesen und guoten, wand wenne die súle vallent, so mag das werk nút gestan, und ez bezeichent alleine mich und meldet loblich mine heimlichkeit." Zu Komposition und Deutung vgl. *A. M. Haas*, Mechthilds von Magdeburg dichterische *heimlichkeit*, in: *R. Schnell* (Hg.), Gotes und der werlde hulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit (FS H. Rupp), Bern – Stuttgart 1989, 206–223; *E. Nellmann, Dis buoch . . . bezeichent alleine mich.* Zum Prolog von Mechthilds ‚Fließendem Licht der Gottheit', ebd. 200–205.

die Mystikerin, die in nicht delegierbarer Verantwortung vor Gott „sich selber künden", das Geheimnis ihrer mystischen Gottesbegegnung ins Wort bringen muß, um Gottes Güte kundzutun,[9] verbindet in programmatischer Absicht die mystische Gottesbeziehung der Mystikerin – ihr „Geheimnis" – mit ihrem Sprechen im Raum der Kirche, das sich insbesondere an die „geistlichen Leute" – an Kleriker, Ordensleute und Beginen – wendet. Das Bild von den fallenden Säulen verweist auf das Grundmotiv dieser Sendung, auf die „oikodomè", die Auferbauung der Kirche, welche seit Paulus als Kriterium allen echten charismatischen Handelns gilt und in besonderer Weise den Propheten übertragen ist (vgl. 1 Kor 14, 1–5).

Dieses Sendungsbewußtsein, von dem her Mechthilds Kirchenbindung und -kritik verstanden werden muß, nährt sich aus der besonderen Gestalt ihrer mystischen Erfahrung und dem daraus erwachsenden Verständnis von Kirche: Charakteristisch für Mechthilds mystische Gottesbeziehung ist zuallererst die paradoxe Zuordnung von brautmystisch ekstatischer Gott-Einung und der Erfahrung der völligen Entfremdung von Gott, die von der Mystikerin „um der Ehre Gottes willen" begehrt und erlitten wird.[10] Im Kontrast von mystischer Einung (Unio mystica) und freiwilligem Erleiden der Gottesfremde (Nachterfahrung) als der beiden notwendig zueinander gehörenden Momente der mystischen Erfahrung erschließt sich diese als subjektiver Nachvollzug der in der biblischen Offenbarung bezeugten Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen, die Mechthild kraft ihrer persönlichen Gottesbeziehung als Liebesgeschichte zu lesen versteht. Besonders vom Geschehen der Selbstentäußerung (Kenosis) des Gottessohnes in Menschwerdung und Kreuzestod her entschlüsselt sie die Hinwendung Gottes zum Menschen von der Schöpfung an als ein „zu Tal Fließen" der Liebe, der „Flut des Heiligen Geistes", als der treibenden Kraft des Handelns Gottes.[11] Diese heilschaffende Abwärtsbewegung Gottes zum Menschen nachzuvollziehen und ihr lebensgeschichtlich zu entsprechen, ist der springende Punkt in Mechthilds Mystik, die deshalb konsequent die Gestalt einer „Abstiegsmystik" annimmt.

Von dieser Dynamik ist auch ihr Kirchenbild bestimmt: Insofern die Heilsgeschichte als Wirkungsgeschichte der göttlichen Liebe Zentrum ihrer mystischen Erfahrung und ihres theologischen Denkens ist, versteht sie auch die Kirche in erster Linie als eine heilsgeschichtliche Größe. Mit einer langen Tradition vor ihr spricht sie von der „Geburt der Kirche am Kreuz", von ihrem Hervorgang aus der Seitenwunde Christi.[12] Diesem Ursprung gemäß ist die Kirche Heilsmittlerin in der Geschichte, vor allem durch die Sakramente der Taufe und der Eucharistie, aber auch durch die Verkündigung der Frohbotschaft und die Ankündigung des Endgerichts. Tatsächlich entspricht diese Sicht der Kirche – freilich in einer mittelalterlichen und uns heute daher in vielen Einzelheiten nicht mehr ohne weiteres nachvollziehbaren Gestalt – im Kern dem, was das Zweite Vatikanum meint, wenn es die Kirche in ihrem theologischen Charakter als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen

9 So z. B. III.15: „Ich muos mich selber melden, sol ich gottes guete werlich moegen verbringen."(94)
10 Vgl. v. a. IV.12 (123–127).
11 Vgl. z. B. II.26 (69).
12 Die Aufnahme dieses im Mittelalter sehr geläufigen Motivs aus der Vätertheologie ist im „Fließenden Licht" besonders deutlich zu beobachten in Kap. I.22; zu Deutung und weiterführender Literatur vgl. *Heimbach*, a.a.O. 113–114.

Menschheit" beschreibt.[13] Diesen Aspekt bringt Mechthild ganz besonders in ihrer Auffassung von der Kirche als Heilsgemeinschaft und Gemeinschaft der Heiligen zum Ausdruck, die am Ende der Zeiten in ihrer Fülle offenbar werden wird, deren Aufbau und Gestaltung in der Zeit der „Pilgerschaft" aber den Menschen aufgetragen ist. Dieser Auftrag ruft die Menschen in eine umfassende heilsgeschichtliche Solidarität und Mitverantwortung für das Heil aller Menschen, in der sie zugleich darauf vertrauen dürfen, daß die schon vollendeten Glieder der Kirche sie mit ihrer Fürbitte, ihrer Mitfreude und ihrem Mitleiden unterstützen. Kirche ist so für Mechthild eine Solidaritätsgemeinschaft zwischen den gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Generationen in der Ausrichtung auf das gemeinsame Ziel des Heils aller.

3. Kirchenbindung und Kirchenkritik

Kirchenbindung ist in einem solchen Verständnis daher primär nicht eine institutionell formale, sondern eine geistliche Angelegenheit, die in der Kultivierung einer ekklesialen Spiritualität ihren Ausdruck findet und in einer konkreten kirchlichen Praxis Gestalt gewinnt. Eine Art „Stockwerkdenken", das beides voneinander trennt, wäre in einer solchen Sicht der Kirche von vornherein verfehlt, insofern es der „absteigenden" Dynamik der Heilsgeschichte, der Wirklichkeit der Menschwerdung und der darin zum Ausdruck kommenden notwendigen Verleiblichung der geistlichen Wirklichkeit widersprechen würde.

Wenn die Kirche in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Gemeinschaft der zum Heil Berufenen, der Gemeinschaft der Heiligen und damit selbst als wirksames Zeichen des Heils – als Sakrament – begriffen wird, gehört zu einer Spiritualität der Kirchenbindung vorrangig eine bestimmte Kultur des Umgangs mit den der Kirche anvertrauten Heilszeichen, den Sakramenten, in deren Feier sich die Kirche selbst als Heilszeichen vergegenwärtigt und vollzieht.[14] In Mechthilds Reflexionen läßt sich dieser Gesichtspunkt in bezug auf Taufe, Eucharistie und Buße gut verfolgen. Besonders deutlich zeigt sich ihre sakramentale Spiritualität an der hohen Wertschätzung der Eucharistie. Daß das Sakrament zugleich als Ort der persönlichen Gottesbegegnung und als Vollzug der „communio sanctorum" erfahren wird, kommt vor allem in Mechthilds Vision von der himmlischen Meßfeier Johannes des Täufers zum Ausdruck, an der die Seele als „arme Dirne" in der Gemeinschaft der Heiligen unter der besonderen Obhut der Gottesmutter teilnimmt.[15] Hinzuweisen ist aber auch auf etliche Stellen im „Fließenden Licht", die insbesondere die rechte Vorbereitung auf die Teilnahme an der Eucharistiefeier betreffen.[16]

Zur Ausgestaltung einer kirchlichen Spiritualität, die vom Leitgedanken der Heilsgemeinschaft ausgeht, gehört für Mechthild weiterhin die Pflege der Gebetsgemeinschaft, gleichsam als gegenseitige und stellvertretende Heilssorge in der gemeinsamen Hinwendung auf den, der allein dieses Heil garantieren kann. Dies geschieht vor allem im fürbittenden Gebet für Lebende und Tote, das sein Pendant in dem Vertrauen darauf hat, daß die schon vollendeten Glieder der Kirche ihrerseits für die noch Lebenden bei Gott eintreten.

---

13 Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium". LThK Ergänzungsband I, 156–347, n. 1, 157.

14 Vgl. dazu Mechthilds Kirchenvision IV.3 (114–117).

15 II.4 (41–44).

16 Vgl. III.15; IV.8; VI.37; VII.6; VII.21; das Thema der sakramentalen Frömmigkeit Mechthilds wäre einer eingehenderen Untersuchung wert, kann aber im Rahmen dieses Beitrags nicht weiter verfolgt werden.

Der Gedanke der Gemeinschaft der Heiligen gewinnt so eine Lebendigkeit, die uns heute unter den Bedingungen einer bis ins Extrem individualisierten Gesellschaft nur noch schwer zu vermitteln ist, die aber gerade im Hinblick auf die vielfältigen Suchbewegungen in Richtung auf neue geistliche Gemeinschaften, kleine christliche Zellen etc. eine ganz neue Aktualität und Intensität gewinnen könnte. Wiederum wäre hier eine Parallele zur Kirchenkonstitution des Konzils zu ziehen, die eben diesen Gedanken der Heilsgemeinschaft zwischen der „irdischen" und der „himmlischen" Kirche aufnimmt.[17]

In diesen Rahmen der sakramentalen Gemeinschaft, die in der Feier der Heilszeichen und im stellvertretenden Gebet der Glieder füreinander verbunden ist, fügt sich die Kritik ein, die Mechthild sowohl gegenüber einzelnen Personen als auch gegenüber Mißständen im konkreten Erscheinungsbild der Kirche ihrer Zeit übt. Einerseits ermahnt sie Beginen und Kleriker angesichts eines „unvollkommenen" geistlichen Lebens, das sich etwa im achtlosen Umgang mit den Sakramenten oder in einer bloß gewohnheitsmäßigen Erfüllung der Pflichten des gewählten Lebensstandes zeigt.[18] Zum anderen wendet sie sich mit scharfen Worten gegen den Mißbrauch kirchlicher Ämter und geistlicher Macht, der dem Wesen der Kirche als Heilsgemeinschaft widerspricht.[19] Denn gerade in bezug auf die Wahrnehmung geistlicher Macht – deren Notwendigkeit Mechthild durchaus anerkennt und über deren rechten Gebrauch sie ausdrücklich nachdenkt – spielt für die Mystikerin das Verständnis der Kirche als Heilsgemeinschaft eine tragende Rolle. Das mit Macht ausgestattete geistliche Amt steht im Dienst und in der Verantwortung für die Sorge um das Heil aller, es ist eine Funktion der Heilsgemeinschaft und steht daher in, nicht über ihr.[20]

Ausgehend von diesem Anspruch an eine geistlich verantwortete Ausübung von Macht im Raum der Kirche scheut Mechthild sich nicht, auch den Mißbrauch klerikaler Macht beim Namen zu nennen: Dabei beschränkt sie sich nicht auf allgemeine Klagen über den Lebenswandel gewisser Kleriker, die ihrer Vorbildrolle nicht gerecht werden, sondern legt auch konkret den Finger in offene Wunden der Ortskirche, in der sie lebt. Mit unmißverständlicher Schärfe kritisiert sie z. B. die Mißstände im Magdeburger Domkapitel, wenn sie eine Gottesrede, in der die Domherrn „Böcke" genannt werden, mit dem „Gestank der Unreinheit", der von ihnen ausgehe, erklärt.[21] Des Bockes Haut, das sind Autorität und Pfründe der Kleriker, sei das einzig Edle an ihnen, doch dies verfalle mit dem Tod, so daß es um ihr Heil schlecht bestellt sein müsse. Ebenso deutlich benennt die Mystikerin aber auch die in dem angeprangerten Amtsmißbrauch zutage tretende Verantwortungslosigkeit gegenüber den Gläubigen, wenn sie beklagt, das Hirtenamt sei in sein Gegenteil verkehrt worden, die Schafhirten seien „Mörder und Wölfe" geworden und ent-

---

17 Vgl. das siebente Kapitel der Konstitution unter der Überschrift „Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche", Lumen Gentium n. 48–51, a.a.O. 314–325.

18 Vgl. z. B. II.24; IV.16; V.8 u. ö.

19 Zu Mechthilds Kritik der geistlichen Macht vgl. meinen Beitrag: „Mystik und Sozialethik. Beobachtungen im Werk Mechthilds von Magdeburg als Anregung zu einem notwendigen Dialog, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 30 (1989) 61–84, an den sich die folgenden Überlegungen anlehnen.

20 Dies zeigt sich z. B. deutlich in Mechthilds Lehrstück über die vorbildliche Rolle des Priors bzw. der Priorin einer geistlichen Gemeinschaft, vgl. VI.1 (200–206).

21 VI.3 (208–209).

hielten ihrer Herde die gesunde Nahrung der göttlichen Liebe und der heiligen Lehre vor.[22]

Daß Mechthilds bildhaft drastisch vorgebrachte Kritik selbst noch einmal in dem positiven Zusammenhang der „Auferbauung" der Kirche steht, zeigt sich beispielhaft an den Weisungen, die sie dem Magdeburger Domdekan Dietrich gibt.[23] Dieser hatte offenbar schon bald nach der Übernahme seines Amtes den Wunsch, sich aus der unerfreulichen Umgebung des Domkapitels zurückzuziehen, das Amt niederzulegen, um sich ungehindert einem lauteren geistlichen Leben – vielleicht als Bettelmönch – widmen zu können. Mit diesem Anliegen wandte er sich um Rat an die Begine, die es im Gebet überdenkt und ihm folgende Antwort gibt: Seine gute Absicht werde von Gott bestätigt, jedoch solle er im Amt bleiben. Der Kleriker erhält dann detaillierte Ratschläge, wie er sein Leben – im bisherigen Umfeld und Rahmen – einrichten und sich eine maßvolle Askese auferlegen solle, um seinem Verlangen nach einem „demütigen Leben" Rechnung zu tragen.

Der springende Punkt bei dieser Weisung ist, daß Dietrich sein Verlangen nach einem geistlichen Leben, nach Verwirklichung seines eigenen Heils und die ihm anvertraute kirchliche Aufgabe nicht gegeneinander ausspielen darf. Deshalb soll er versuchen, auf seinem Platz ein authentisches geistliches Leben zu verwirklichen, um so „mit demütigem Herzen ein gutes Beispiel einem schlechten Leben entgegenzusetzen". Das Wort vom „schlechten Leben" wird durch die zitierte Bildrede von den „stinkenden Böcken" erläutert. Indem Mechthild den Domdekan an seine Verantwortung gegenüber denen verweist, aus deren mißliebiger Gesellschaft er sich zurückziehen möchte, bindet sie das persönliche Anliegen Dietrichs zurück an das ekklesiologische Motiv der Heilsverantwortung aller Gläubigen, das eben auch auf der Ebene des kirchlichen Amtes bestimmend sein soll. Damit wird in diesem Beispiel der grundlegende Zusammenhang zwischen einer kirchlichen Spiritualität und der Gestaltung institutioneller Beziehungen sowohl in der Kritik als auch in der positiven Weisung deutlich.

Verbleibt diese Überlegung zunächst noch auf der Ebene der persönlichen Integrität der Amtsträger, der Reinheit ihrer Motive und der Angemessenheit ihres Handelns – eine Frage, die natürlich entsprechend auch an alle anderen Kirchenglieder zu stellen ist –, so gilt es in einem weiteren Schritt zu fragen, inwiefern Kirchenbindung und Kirchenkritik im Horizont von Mechthilds Kirchenverständnis auch die Kirche als Struktur betreffen. Gerade im geschichtlichen Umfeld der mittelalterlichen Armutsbewegungen, der Ketzerbewegungen und Häresien ist diese Frage von einiger Brisanz. Mechthilds Werk gibt keinen Anlaß, an ihrer Loyalität gegenüber der Kirche in ihrer hierarchischen Struktur als Papstkirche zu zweifeln. Dennoch zeichnet die Mystikerin in einer Vision vom Auftreten des „Endzeitordens", die im Zusammenhang mit der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts sehr lebendigen apokalyptischen Erwartung des Antichrists und des baldigen Weltuntergangs verstanden werden muß, einen kritischen Gegenentwurf zu den bestehenden kirchlichen Verhältnissen:[24] Der „Orden der letzten Brüder" – eine Art zum Ideal gesteigerter Bettelorden, der das Leben der Apostel vollkommen verwirklicht –, wird in der letzten Generation

[22] VI.21 (231–232).
[23] VI.2 (207–208).
[24] IV.27 (142–184).

vor dem Kommen des Antichrists in Erscheinung treten und vom Papst den Auftrag zur Erneuerung der Kirche vor dem Weltende erhalten. Diesem Auftrag gemäß werden die Brüder, die keiner bischöflichen Autorität unterstehen, ungehindert predigen, lehren und die Sakramente spenden können.

Diese Vision vom Wirken des Endzeitordens steht in deutlichem Gegensatz zu den Bedingungen, unter denen die zeitgenössischen Bettelorden, an deren Vorbild Mechthilds Utopie orientiert ist, tatsächlich arbeiten. Das Recht zu Predigt und Sakramentenspendung war ihnen eben keineswegs unbestritten, sondern bildete einen langwierigen Streitpunkt um die Kompetenzen von Welt- und Ordensklerus. Angesichts der innerkirchlichen Auseinandersetzungen, die Mechthilds Gegenwart bestimmen, ist ihr Modell des Endzeitordens daher als eine durchaus kritische Stellungnahme zu lesen: Ohne die Ablösung der hierarchischen Struktur der Kirche zu fordern – oder sich davon zu distanzieren, wie es in bestimmten Kreisen der Häretiker geschah –, klagt die Begine mit ihrem utopischen Gegenentwurf einen Raum freier Entfaltung reformerischer Kräfte innerhalb der Kirche ein.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, wie Mechthilds mystische Theologie ein Bild der Kirche hervorbringt, das von der Dimension der Heilsmittlerschaft, der Heilsverantwortung und der gemeinsamen Teilhabe aller Gläubigen am Heil bestimmt ist und so ganz im Zeichen der Sakramentalität der Kirche steht. In dieser Sinnperspektive stellen sich in Mechthilds Zeugnis Kirchenbindung und Kirchenkritik als Momente ihrer ekklesialen Spiritualität dar. Sakramentale Teilhabe am verheißenen Heil, Eingliederung in die Generationen übergreifende Solidaritätsgemeinschaft der Heiligen in Gebet und stellvertretender Verantwortung und schließlich Kritik an persönlichen Verhaltensweisen, Amtsführung und strukturellen Gegebenheiten, die dem Sinnziel der Kirche entgegenstehen, gehören als verschiedene Aktualisierungen der Gliedschaft in dieser Kirche zusammen.

Das darin deutlich werdende Verhältnis kritischer Loyalität ruht auf dem Fundament einer mystischen Gottesbeziehung, die weder total in der Kirchenbindung aufgeht, noch auf diese Bindung verzichten kann. Beides scheint wesentlich und keineswegs auf den besonderen Fall der Mystikerin beschränkt: Einerseits braucht eine gesunde Kirchenbindung das Fundament einer gewissen geistlichen Eigenständigkeit, oder anders gesagt: Die Beziehung zur Kirche kann die persönliche Gottesbeziehung nicht ersetzen. Andererseits bedarf die Pflege dieser persönlichen Gottesbeziehung der Rückbindung an und der Öffnung auf die Gemeinschaft der Gott Suchenden, die die Kirche ihrem Wesen nach ist, um sich nicht in einem geistlichen Individualismus und Heilsegoismus zu versteigen.

Was sich am Beispiel der mittelalterlichen Mystikerin Mechthild relativ leicht ablesen und plausibel vermitteln läßt, ist uns Heutigen gleichwohl nicht mehr selbstverständlich. Die Einbettung von persönlicher Glaubenserfahrung und mystischer Gottesbeziehung in den Lebensraum Kirche steht vielfach in Frage – man denke etwa an eine moderne Mystikerin wie Simone Weil, die sich aus einer tiefen christlichen Berufung heraus ihr Leben lang geweigert hat, in die sichtbare Kirche einzutreten.[25] Die Ursachen für solche

[25] Vgl. *S. Weil*, Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche. Dt. von *F. Kemp*, München 1988; *F. Kemp*, Simone Weil. Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen, München 1990.

Fraglichkeit, die hier wiederum nur im Beispiel angedeutet werden kann, sind vielfältig. Sie an dieser Stelle zu erörtern, würde den Rahmen des Beitrags sprengen. Wie mit diesem Bruch, der die kirchliche Situation der späten Neuzeit und erst recht der „Postmoderne" wohl entscheidend bestimmt, umzugehen sei, dürfte für die Kirche der Zukunft jedoch eine schlechthin lebensnotwendige Frage sein, will sie ihrer Berufung als „Sakrament des Heils" treu bleiben.

Daher seien am Schluß dieses Beitrags Fragen formuliert, die aus der Konfrontation mit einer prophetischen Mystik wie derjenigen Mechthilds an unsere heutige Kirche erwachsen: Ist nicht die Dimension der personalen und darin wirklich „katholischen" Gemeinschaft in der Kirche allzu sehr überlagert von den Strukturen der Institution, von Macht und Dogma und damit mehr auf Abgrenzung, Definition und Disziplin ausgerichtet als auf Öffnung, Aus- und Mitteilen dessen, was sie zum „Sakrament des Heils" macht? Gilt es dann nicht vor allem, neue Wege einer tragenden kirchlichen Spiritualität zu entwickeln, die dem bedenklichen Auseinanderbrechen institutioneller und geistlicher Vollzüge in der Kirche wehren könnte?

Gerade letzteres könnte aus der Perspektive prophetischer Mystik ein wesentlicher Denkanstoß für die gegenwärtige kirchliche „Großwetterlage" sein: Der beobachtbare Bruch zwischen einer in feste Strukturen gebundenen globalen Institution Kirche und dem Bedürfnis vieler Menschen nach spiritueller Orientierung, das sich zunehmend außerhalb der kirchlichen Strukturen Bahn bricht, ruft doch geradezu nach einer innerkirchlichen „Gewissenserforschung" und Neuorientierung: Es bedarf einer gleichsam „geerdeten" Spiritualität der Kirchlichkeit, die ebenso die Gestaltung personaler Gemeinschaft der Gott Suchenden wie den verantwortlichen Umgang mit Macht und Institution umgreift. Angesichts der gegenwärtigen innerkirchlichen wie auch gesellschaftlichen Entwicklungen scheint dies eine vorrangige Aufgabe zu sein, wenn es darum geht, Kirchenbindung und Kirchenkritik gleichsam als Baumaterial der „Säulen", auf denen das Bauwerk einer gesunden Kirche ruht, zu prüfen: Werden hier keine neuen, realistischen, d. h. in einem wirklich „inkarnierten" Glauben verantworteten Synthesen von Spiritualität und Institution gefunden, dann werden sich nicht nur die religiösen Sehnsüchte vieler Menschen in „quietistischen" oder „eskapistischen" Spiritualitäten immer wieder von der Kirche als „Heilsgemeinschaft" entfernen, sondern zugleich werden sie in den verbleibenden Strukturen gefährliche Hohlräume verselbständigter Macht hinterlassen: Mechthilds Bild von den fallenden Säulen sollte in dieser „Übersetzung" als prophetische Warnung verstanden werden.

ERWIN KRÄUTLER

Mein Leben ist wie der Amazonas

Aus dem Tagebuch eines Bischofs

brosch., 160 S., öS 220,–

Der aus Österreich stammende Bischof Erwin Kräutler legt hier ein ungeheuer ehrliches und beeindruckendes Buch vor. Wer bei der Lektüre dem Bischof bei seiner Arbeit über die Schulter schaut, kann nur staunen, wie es möglich ist, daß jemand von der Kirche in einer solchen Situation fordert, sie solle sich auf die rein religiösen Belange beschränken.

Publik Forum

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

MANFRED SCHEUER

Johannes vom Kreuz – Literatur zum 400. Todestag

Johannes vom Kreuz wurde im deutschen Sprachraum erst in unserem Jahrhundert richtig entdeckt. Wohl finden sich erste Begegnungen mit ihm im deutschen Barockzeitalter, z. B. bei Angelus Silesius (1624–1677). Auch dem Pietismus (Gottfried Arnold und Gerhard Teersteegen) war der große Heilige des Karmel bekannt. Joseph von Görres (1776–1848) näherte sich ihm von der Religionspsychologie her an. Das deutschsprachige Interesse an Mystik im 19. Jh. war aber primär ein Interesse an Nationalliteratur. Die spanische Mystik blieb eher auf der Strecke. So wurde Johannes v. K. erst am Anfang des 20. Jh. in seiner vollen Bedeutung erkannt. Der äußere Anlaß dazu war seine Erhebung zum Kirchenlehrer (1926). Linz nimmt übrigens auf diesem Weg der Neubewertung einen wichtigen Platz ein. Hier erschien die von Berthold Humer herausgegebene Festschrift zur Ernennung zum Kirchenlehrer. In der ThPQ 74 (1921), 78 (1925), 79 (1926) und 80 (1927) wurden wichtige Beiträge zur Spiritualität und zur Theologie des Heiligen geschrieben. Auch die Zeitschrift „Skapulier" (später „Christliche Innerlichkeit") wurde und wird in Linz herausgegeben.[1]

In den letzten Jahren ist wiederum ein verstärktes Interesse an Johannes vom Kreuz zu vermerken. Ein innerer Grund liegt in der neuen Suche und Frage nach Mystik, Mystagogie und mystischer Erfahrung, die als Alternative zu den Verkürzungen, Entfremdungen und Ermüdungserscheinungen von Aufklärung und Rationalität verstanden werden. Gegenüber der Plattheit und Oberflächlichkeit des „homo faber" wird im Gang zu den Wurzeln von Erfahrung neue Kreativität und Dynamik gesucht. Zudem bietet sich die Mystik als Gesprächspartner mit östlichen Religionen und therapeutischen Traditionen an. Ein eher äußerer Grund für eine Vielzahl von Publikationen über Johannes vom Kreuz ist der Todestag des Heiligen, der sich 1991 zum 400. Mal jährte.

Sanjuanistik im deutschen Sprachraum

Ulrich Dobhan und *Reinhard Körner*[2] *OCD*, beide durch zahlreiche Fachveröffentlichungen qualifiziert, bieten in einem Sammelband, der einer Festschrift zum Jubiläumsjahr gleichkommt, die wichtigsten Beiträge zur Erforschung der Schriften und des Denkens des Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz. Vorangestellt sind dem Band Angaben zu den Quellen (kritische Textausgaben, deutsche Übersetzungen) sowie Bibliographien deutschsprachiger und fremdsprachiger Literatur zur Johannes-vom-Kreuz-Forschung.

E. Pacho informiert in einem Forschungsbericht besonders über die nicht-deutsche Forschung. Der kurze Beitrag von *José Sanchez de Murillo*, Die Zukunft der Mystik, läßt etwas von der umfassenden Bedeutung und Brisanz des Johannes vom Kreuz für die Gegenwart erahnen. Den Auftakt für den Hauptteil bietet *Hans Urs*

---

1 Vgl. dazu *Giovanna della Croce*, Johannes v. K. und die deutsche Spiritualität. Sein Einfluß auf geistliche Strömungen und Verfasser, in: Theresianum. Ephemerides Carmeliticae XLII (1991) I, 67–95.

2 *U. Dobhan/R. Körner* (Hrsg.), Johannes vom Kreuz. Lehrer des „neuen Denkens". Sanjuanistik im deutschen Sprachraum. (330). Echter, Würzburg 1991. Broschur. DM 48,–/ÖS 374.40.

von Balthasars Darstellung des Karmeliten aus seinem Werk „Herrlichkeit" II, 465–531. „Juans ganzes Werk ist Lockruf in das einzige, notwendige Abenteuer" (46). Balthasar stellt aber auch kritische Anfragen und zeigt manche Grenzen auf: So hat sich Johannes v. K. teilweise neuplatonischer Denkmuster bedient, um seine authentisch christliche Erfahrung zu beschreiben. Dadurch kommen Dimensionen wie apostolisches Beten, Solidarität, Proexistenz, Stellvertretung, die Gemeinschaft der Heiligen oder auch der Nächste in seiner Lehre kaum vor. *J. Bendiek* (Gott und Welt nach Johannes vom Kreuz) zeigt die ungeheure Spannung auf: Die Welt ist nichts – Die Welt ist Gott. Diese Aussagen sind weder Reflex eines Dualismus einerseits noch eines Pantheismus andererseits. Sie sind nur in einer existentiellen Bewegung zu fassen, wie *J. Sanchez de Murillo* (Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz. Versuch einer Interpretation) im Rahmen der Strukturontologie Rombachs ausführt. Der Beitrag von Murillo ist auch deswegen interessant, weil darin philosophische Interpretationen durch Baruzi (eher von der Psychologie her) und Morel (Verbindung von Hegel und Johannes v. K.) diskutiert und diesen Deutungen seine phänomenologische Methode entgegengesetzt wird. In den deutschen Sprachraum haben diese philosophischen Interpretationen kaum Eingang gefunden (Meister Eckhart ist hingegen durch die deutsche Philosophie stark rezipiert worden).

Johannes Boldt (Der Mensch in der Gnade Gottes) stellt die Frage nach dem Zusammenhang von Mystik und Gnade. Von der Gnadentheologie Rahners und Ganoczys her skizziert er Gnade als Befreiung auf Gott hin und Mystik als Einübung zur Entgegennahme und Entwicklung einer Gnadenmystik im Menschen. Weiterführend wäre in diesem Zusammenhang eine Diskussion mit der Kritik an der Mystik durch K. Barth oder E. Brunner. Auch *R. Mosis* geht der anthropologischen Thematik nach (Der Mensch vor Gott). Die Beiträge von *K. Deuringer* (Die Beurteilung außergewöhnlicher mystischer Phänomene beim hl. Johannes vom Kreuz) und *K. Reinhard* (Erfahrung des Geistes in der Mystik des heiligen Johannes vom Kreuz) lassen sich auf gegenwärtige kirchliche Phänomene und Probleme aktualisieren (etwa charismatische Erneuerung, Medjugorje). Genannt seien die Grundsätze des Heiligen bezüglich visionärer Erlebnisse: 1. Sie nicht zulassen, vor ihnen fliehen. 2. Keines von diesen Dingen ist notwendig; denn wir haben die natürliche Vernunft und das Gesetz und die Lehre des Evangeliums (150f). Nach Christus brauchen wir keine Neugier mehr (156).

A. Himmelsbach verbindet die negative Theologie des Johannes v. K. mit der Gott-ist-tot-Theologie der 60er Jahre. Unterstrichen wird die Bedeutung des Atheismus als Phase der Reinigung zu tieferer und reiferer Gottesvorstellung und die Nicht-Objektivierbarkeit Gottes. Eine Aktualisierung bietet auch *W. Repges* (Heute, wenn ihr seine Stimme hört). Die Erneuerung der Kirche kann nur durch eine Lösung von alten Bindungen, Fixierungen und Leidenschaften geschehen. Der „Angelpunkt der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz" ist für *F. Wessely*, den früheren Spiritual des Wiener Priesterseminars, die Liebe. *P. Varga*, jetzt ebenfalls in Wien ansässig, arbeitet von den Romanzen her Christus als Zentrum der sanjuanischen Mystik heraus. Den Abschluß des Bandes bildet *A. Winklhofer* (Johannes vom Kreuz und die Surius-Übersetzung der Werke Taulers).

Der Band sammelt eine Fülle fruchtbarer Anregungen. Etwas irreführend ist der Untertitel: Lehrer des „neuen Denkens". Eine Diskussion mit der Postmoderne oder dem „New Age" wird nicht durchge-

führt. Das Neue liegt für die Herausgeber in der Kritik der Technik, des Materialismus und des rein Logischen. Die Mystik führt zu einer Logik der Tiefe. Der Dialog mit gegenwärtiger Philosophie, mit anderen Religionen oder auch mit therapeutischen Entwürfen und Menschenbildern ist erst zu führen. Interessant wäre auch die Frage, was Juan zur Frage nach dem Leid beitragen kann.[3]

Kommentare und Texte[4]

Cammilus Lapauw[5] (gest. 1986 nach Abschluß der Arbeiten an diesem Buch) bietet nach seinem Kommentar zur „Inneren Burg" der Teresa von Avila (1983) eine Einführung in die Christusliebe und überwältigende Gotteserfahrung des spanischen Mystikers. Der gründliche Kommentar zu den Werken „Geistlicher Gesang" und „Lebendige Liebesflamme" möchte den Leser dazu führen, sich mit den Schriften des hl. Johannes vom Kreuz selbst zu beschäftigen.
Neben dem eigentlichen Kommentar sind auch die Hinführungen und Exkurse meisterhaft: Vom Lesen mystischer Schriften, trinitarisch christozentrische Einkehrmystik des Johannes vom Kreuz, Gottsuche in der Meditation, Askese, Kontemplation, die psychologische Struktur des Menschen, die mystische Ehe, die richtige Seelenführung.
Das Buch ist eine Mystagogie im besten Sinn des Wortes.

Neuzeitliche Rationalität und Theologie ist zu einem großen Teil völlig unerotisch. Der Eros wurde aus der Gottesbeziehung verbannt, die geschlechtliche Polarität als Bild für die Gottesliebe aus der Sprache eliminiert. Sicher gibt es eine Eros-Verfallenheit. Der selbstherrlich absolut gesetzte Eros kann zur Selbstzerstörung führen oder in einem Monismus zum Narzißmus verkommen. In einer leeren Fixierung auf sich selbst schlägt er in Schwermut, in die Krankheit zum Tode um.

Wenn aber dem Denken und der Theologie jede erotische Dynamik genommen wird, verfällt der menschliche Geist in einen lieblosen Mathematizismus oder in einen kalten Idealismus. Theologie verliert sich in bloßem Imperativen oder in distanzierender Kritik und kennt dann keine Lebendigkeit, keine Kreativität und damit auch keine Zukunft mehr. Im Ghetto der Spiritualität bzw. der Mystik blieb die erotische Dynamik und Sprengkraft teilweise aufbewahrt. E. Hense[6] sammelt in einem Taschenbuch bekannte Texte zum Hohen Lied der Liebe aus der Tradition des Karmel (Buch der Mönche, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Maria Magdalena de Pazzi, Therese von Lisieux), aber auch kaum zugängliche Kostbarkeiten (Franciscus Amelry, Jean de Saint-Samson, Maur de L'Enfant-Jesus, Michael vom hl. Augustinus, Maria Petyt. Die Sprache ist ungewohnt. Es ist ja nicht selbstverständlich, daß Gott als Geliebter

---

3 Vgl. *A. M. Haas*, Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes. Mystische Leiderfahrung nach Johannes vom Kreuz, in: *G. Fuchs* (Hrsg.), Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik, Düsseldorf 1989, 108–125.

4 Nur erwähnt sollen hier zwei Textauswahlen werden: *Johannes vom Kreuz*, Verschlungen bin ich in deiner Schönheit. Vorgestellt von *E. Hense* und *E. Peeters* OCD (Meister des Glaubens 4) (116). Paulusverlag, Freiburg/Schweiz; Echter, Würzburg 1991; *Johannes vom Kreuz*, Ihn will ich sehen, den meine Seele liebt. Hg. vom Karmel in Mailand (120). Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1988.

5 *C. Lapauw*, Johannes vom Kreuz – Glut der Liebe. Kommentar zu den Werken. Geistlicher Gesang und Lebendige Liebesflamme. (276.). Tyrolia, Innsbruck 1989. Broschur. ÖS 240.–/DM 36,–. Die Texte sind entnommen aus: *Johannes vom Kreuz*, Sämtliche Werke. Übertragen von *Oda Schneider*, *Hans Urs von Balthasar* und *Irene Behn*. 4 Bände, Johannes-Verlag, Einsiedeln.

6 *E. Hense* (Hg. und Einl.), Tanz der göttlichen Liebe. Das Hohelied im Karmel. (120). (Herder Spektrum 4023). Herder, Freiburg 1991. DM 12,80.

angesprochen wird, daß er „schmeckt", daß das Herz ein Lusthof ist, daß die Liebe trunken im Weinkeller liegt...Zärtliche Intimität und tänzerische Leichtigkeit sprechen aus den Texten. Sie sind bewegende Zeugnisse einer innigen Beziehung von Menschen zum absoluten Du.

Geistliches Leben nach Johannes vom Kreuz

Erika Lorenz[7], durch viele Veröffentlichungen als fundierte Kennerin der spanischen Literatur und Mystik ausgewiesen (zu „Licht der Nacht" vgl. die Rez. in ThPQ 139, 106) umreißt in fünf Kapiteln den Weg des Heiligen: 1. Ein Leben zwischen Kontemplation und Aktion (Die Liebe ist niemals müßig): In diesem biographischen Überblick wird deutlich, wie aktiv der Heilige war. 2. Der geistliche Führer (erfahren und unterscheidungsfähig); 3. Kontemplation nach Johannes vom Kreuz (auf der Jakobsleiter): der Weg durch die beiden Nächte der Sinne und des Geistes. 4. Dichter und Mystiker (lautlose Musik): die Dichtung des Johannes im Rahmen der spanischen Literatur. 5. Der mystische Weg bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz (eine Wohnung für Gott).

Anliegen der Autorin ist nicht „rationales Andozieren", sondern eine „Mystagogie lebendiger Erfahrung". Ihre Stärke liegt in dem Einfühlungsvermögen in Poesie und Lyrik, nicht so sehr in systematischer Durchdringungskraft. Sie räumt auch Einseitigkeiten in der Rezeption aus: Juan ist nicht primär der Lehrer des „Nada", sondern der Lehrer der Liebesvereinigung. Er kämpft mit seinen harten (antigeschöpflichen) Formulierungen nicht gegen die Geschöpfe, sondern gegen unseren tiefverwurzelten Egoismus (9).

Der französische Dichter Jacques Maritain hat Johannes vom Kreuz als einen der größten Dichter Spaniens und der Welt bezeichnet. Die Lieder (Romanzen = volkstümliche Gedichte) sind der unmittelbare Reflex seiner Gotteserfahrung. Ein Gedicht sagt mehr über seine Herzmitte aus als der längste Kommentar. *W. Repges*[8], von dem bereits „Johannes vom Kreuz. Sänger der Liebe" (Würzburg 1985) vorliegt, stellt in diesem Büchlein die neun Romanzen vor, die Johannes vom Kreuz in einer Situation der Ausweglosigkeit im Gefängnis geschrieben hat. Er erschließt auch den Zusammenhang: Ausgehend vom Leben Gottes selbst, besingen sie die Schöpfung und ihre Sehnsucht und Hoffnung, um schließlich davon zu künden, wie Gott die Sehnsucht erfüllt – indem er selbst Mensch wird. Von den Romanzen her erschließt sich Juan als Theologe, für den Trinität und Inkarnation (es wird von ihm berichtet, daß er mit dem Jesuskind im Arm tanzte) im Zentrum stehen (was in den neuplatonisch gefärbten Kommentaren nicht immer so deutlich wird).
Repges spricht eine appellative und überzeugende Sprache. Er erschließt Johannes v. K. als Lehrer der Hoffnung, als Liebhaber des Lebens auch in die gegenwärtige Situation hinein. Gerade das „Nichts" entspringt nicht einem depressiven Todestrieb, sondern der Unausdenkbarkeit der Verzweiflung.

Glaube muß mehr sein als „Überzeugtsein von einer Weltanschauung" und religiöses Leben mehr als „Aktivsein" im Pfarrgemeinderat. Die Suche nach geistlichem Leben, Gebet und Meditation führt nicht wenige in Sackgassen. Es fehlen qualifi-

7 *E. Lorenz*, Auf der Jakobsleiter. Der mystische Weg des Johannes vom Kreuz (141). Herder, Freiburg 1991. DM 24,80/ÖS 193.40.

8 *W. Repges*, Alles war so voll Geheimnis. Johannes vom Kreuz – Sänger der Hoffnung. (88). Echter, Würzburg 1991. Broschur. DM 18,–/ÖS 140.40.

zierte geistliche Begleiter. *R. Körner*[9], Prior und Novizenmeister des Karmels St. Teresa in Birkenwerder, stellt Juan de la Cruz als Lehrer vor, bei dem man lernen kann, was geistliches Leben ist und (ebenso wichtig!) was es nicht ist. In einer kurzen Charakteristik und Schilderung des Lebenslaufes befreit Körner Johannes vom Kreuz von Verzeichnungen: „Neuere Forschungen entdecken Johannes vom Kreuz als einen überaus sympathischen, mit Leidenschaft der Schöpfung und den Menschen zugewandten Heiligen, der sowohl Züge eremitischer Insichgekehrtheit wie franziskanische Fröhlichkeit in sich vereint, mit Organisationstalent und handwerklicher Fertigkeit ebenso begabt ist wie mit Verstandesschärfe und wissenschaftlicher Distinktion, die Gabe einfühlsamer Seelenführung und herzlicher Zuwendung geradeso besitzt wie künstlerische Inspiration und Gestaltungskraft" (13). Die Einführung in die geistliche Lehre wird in drei Schritten entfaltet: die Vereinigung mit Gott als Ziel, Christus als der Weg dorthin, das Einswerden mit dem Gekreuzigten als Erfahrung dieses Weges. Am Ende des Büchleins stehen ausgewählte Texte des Kirchenlehrers („Worte, die neugierig machen").

Ausführlich wird die „dunkle Nacht" abgehandelt (40ff). Hier könnte weitergedacht werden, was K. andeutet: Wie verhält sich die Rede und die Erfahrung von der Abwesenheit Gottes, von der Gottesfinsternis, vom Tod Gottes im 20. Jh. zur geistlichen Trockenheit, zur dunklen Nacht und diese wiederum zu Depression und Schwermut? Wie steht die dunkle Nacht als Läuterung der Liebe zum biblischen Freimut der Klage, die mit Gott rechten will, und wie zur neuzeitlichen Theodizeefrage?

Nach *Günter Benker*[10] geht es Juan de la Cruz in seinen Schriften primär um die Befreiung des Menschen von seiner egoistischen Selbstverhaftung zur Freiheit der Liebe in der Gemeinschaft mit Gott. Der Mensch muß erst in einem schmerzhaften Prozeß die Abgründe seines Herzens durchleiden und sich seinen lähmenden, aber liebgewordenen Fixierungen entreißen lassen, bevor er zu Gott und in ihm zu unvergänglichem Glück findet.
Das Anliegen dieser ausgezeichneten Diplomarbeit ist es, diesen Befreiungsprozeß, wie Juan ihn erlebt und in seinen Schriften zur Orientierung für andere festgehalten hat, aufzugreifen, systematisch darzustellen und zu analysieren. Im 1. Kap. bietet die Arbeit einen guten Überblick über Leben und Werk des Juan de la Cruz. Der 2. Hauptteil (Die Befreiung des Menschen durch das Nichts zum Alles) analysiert den Menschen als Gefangenen des Begehrens, der Leidenschaften (griffig sind manche Formulierungen wie z. B. das „Zu-kurz-Greifen" des alten Menschen in Gier und Hunger). Das „Todo/Nada" Programm ist letztlich ein Prozeß der Befreiung, der Freiheit. Im „Nada" geht es um die „freigebende Leidenschaft für Gott".
Aktualisierende Implikationen (125–137): das „Nichts" ist ein Garant für eine authentische, arme Kirche, es stellt geistliche Machtansprüche in der geistlichen Begleitung, in klerikalen Sicherheitssystemen, Institutionen und Strukturen wie auch Versteifung auf Ideologien und Bürokratie massiv in Frage. Zudem kann Johannes vom Kreuz zu einem ausgewogenen Ver-

---

9 *R. Körner*, Mein sind die Himmel und mein ist die Erde. Geistliches Leben nach Johannes vom Kreuz (88). Echter, Würzburg 1991. Broschur DM 14,80/ÖS 115.60.

10 *G. Benker*, Loslassen können – die Liebe finden. Die Mystik des Johannes vom Kreuz. Mit einem Vorwort von Volker Eid (149). Grünewald, Mainz 1991.

hältnis zwischen Aktion und Kontemplation anleiten. Die „Nacht der Gesellschaft" ist eine Chance, zu einer antikonsumistischen Haltung zu finden, der Nichts-Gedanke wird zum Kriterium, von dem her Gott allein ins Blickfeld rückt. Juan stellt den Menschen radikal vor die Entscheidung: Gott oder Götze.

Sind wir nun wirklich frei? fragt der Birkenwalder Karmelit *R. Körner*[11] in seiner Aufsatzsammlung, die sich an Johannes vom Kreuz orientiert. Seit der Wende im europäischen Osten (z. B. in der ehemaligen DDR) ist der Jubel über die neugewonnene Freiheit schon wieder verhallt. Johannes vom Kreuz traut dem Freiheitsdrang. Zugleich hat er aber auch ein feines Gespür gegenüber allem, was innerlich knechtet. Die Freiheit, die von innen kommt, setzt das Erkennen des eigenen Gefangenseins, der Leidenschaften, Begierden und Fixierungen voraus; sie lebt aus dem „Vertrauen auf Gott" (19–35). Überaus anregend sind die Erwägungen zu den evangelischen Räten: „Vernünftig gehorsam sein" (46–54); „Ehrlich arm sein" (55–66) und besonders „Liebend ledig sein" (67–82). Das Anliegen der Motivation von innen her, die Orientierung an der konkreten Gotteserfahrung und die Integration der Gegensätze (universal und doch konkret; ledig und mit Leidenschaft) erweisen sich im Gespräch mit E. Drewermann als höchst fruchtbar.

Zur theologischen Anthropologie

In den Interpretationen der Schriften des Juan de la Cruz hat sich ein Wandel von neuscholastischen und psychologisierenden Schemata hin zu einer Deutung vollzogen, die der poetischen Originalität, der mystischen Erfahrung und der theologisch-spekulativen Kraft gerecht wird. *T. Begovic*[12] will die Gesamtsicht des Menschen aus sanjuanistischer Perspektive darlegen. Ausgangspunkt für diese Dissertation (bei P. Hünermann in Tübingen) sind die Romanzen und Poemata, die keimhaft das Ganze seines Denkens ausdrücken und die genuinste Form juanistischer Theologie darstellen. Juans Theologie ist Anthropologie. Zugleich kann sein Menschenbild nur von Gott her gedacht werden. Die Anthropologie ist vom Gedanken wechselseitigen Gebens und Empfangens im Verhältnis der Heiligsten Dreifaltigkeit geprägt. Durch einen personal gefaßten Teilhabegedanken vermag er die Einheit von Mensch und Gott bei bleibender Verschiedenheit zu denken. Die Spanne des geistlichen Weges wird mit den Begriffen „Ungeordnete-geordnete Liebe" beschrieben. Das Wesentliche der Erfahrung und der Lehre liegt im Engagement für den von Gott berufenen Menschen gegen alle entfremdenden Ideologien. Alle weltflüchtig klingenden Aussagen haben letztlich in der alles erfüllenden Schönheit Gottes ihre Mitte.

Der Verfasser legt eine gründliche und informative Studie vor, der zu wünschen ist, daß sie zum fruchtbaren Austausch zwischen systematischer und spiritueller Theologie beiträgt. Interessant können weiterführende Diskussionen im Hinblick auf die Spannung zwischen neuplatonischem und christlichem Gedankengut bei Juan sein, z. B. Fragen zum Verhältnis zwischen christlicher „memoria" und neuplatonischem Vergessen, zwischen einem christlichen Geschichtsverständnis

[11] *R. Körner*, Freiheit, die von innen kommt. Geistliche Orientierung an Johannes vom Kreuz (84). Benno, Leipzig 1992.

[12] *T. Begovic*, Gott – der Weg des Menschen zu sich selbst. Zur theologischen Anthropologie in der mystischen Lehre des heiligen Johannes vom Kreuz (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd. 379) Peter Lang, Frankfurt a. M. 1990.

und dem neuplatonischen exitus-reditus-Schema, zwischen christlicher Berufung (bzw. Sendung) und platonischem Aufstieg, zwischen dem „Nichts" in einer Logik der Liebe und in einer Dialektik des Todes, zwischen neuplatonischer Einheit und trinitarischer Relation.

Biographien

Zum Abschluß des Jubiläumsjahres zum 400. Todestag des Johannes vom Kreuz legen die beiden besten deutschsprachigen Kenner des Heiligen eine am heutigen Stand der Forschung orientierte Biographie vor[13]. Sie stützen sich auf das in Spanien in den letzten zehn bis zwanzig Jahren erarbeitete Johannes-vom-Kreuz-Bild, das gegenüber der barocken, das Wundersame und Auffallende hervorhebenden Hagiographie mehr die echt menschlichen Werte und historische Zusammenhänge unterstreicht.

Gerade mit der sachlich nüchternen Sprache der Quellen gelingt es den Autoren, Johannes vom Kreuz als Gestalt unvergleichlicher geistlicher Kraft und als Zeugen der Hoffnung zu erschließen, der in den abgrundtiefen Erfahrungen der Nacht, der Konflikte, der Rivalitäten das Feuer der Gottesliebe entfacht und dabei ein Gespür für Natur, Kunst und Poesie entfaltet, liebende Aufmerksamkeit für Schwache und Kranke zeigt, zum kreativen Oberen seiner Kommunitäten wird, viele geistlich begleitet ...und die Spannungen zwischen Aktion und Kontemplation, zwischen Einsamkeit und Freundschaft bzw. Gemeinschaft, zwischen Gehorsam und Protest mit Leben erfüllt. Zu Recht heißt es im Untertitel: Die Biographie.

Von *J. Boldt* gibt es bereits eine Einführung und Textsammlung (Johannes vom Kreuz, Gotterfahrung und Weg in die Welt, Olten, Freiburg 1984). In der vorliegenden Biographie[14] zeigt er die historische Stunde des Heiligen in seiner gesellschaftlichen, geistlichen und sozialen Landschaft auf: vom einfachen Arbeitersohn und der Halbwaise zum Kirchenlehrer der Mystik; sein Leben aus der Mitte, seine einzigartige Begabung als Dichter und seine Bedeutung als Ordensreformator.

Im Vergleich zur übrigen Literatur ist die Relevanz für die Gegenwart stärker hervorgehoben. Juan kann als Mystagoge in das Gebet (als liebende Aufmerksamkeit für Gott), in Seelenführung und geistliche Begleitung einführen. Will Neuevangelisierung nicht bloß asketische Peitschenknallerei oder reine Bürokratie sein, muß sie von einer Neuorientierung an den geistlichen Wurzeln herkommen. In der Mystik Juans, die eine Mystik des Kreuzes ist, sind Glaube und Liebe der Weg zu Gott. Von ihm her öffnet sich auch ein neuer Blick für Krisen und Wachstumsprozesse im geistlichen Leben. Hier kommt das christliche Profil gegenüber allem zur Geltung, was auf dem Basar der Mystizismen, des Spiritismus, der Esoterik und der Anthroposophie zu kaufen ist. Die ideologiekritische Bedeutung Juans strickt Boldt nach dem Muster Erich Fromms „Haben und Sein". Übersetzt wird das in befreiungstheologische und ökologische Felder hinein. Schließlich bringt Boldt den Reformator des Karmel mit heutigen Strömungen in Psychologie und Therapie in Kontakt, ohne den Heiligen selbst mit psychotherapeutischen Maßstäben zu messen.

---

13 *U. Dobhan/R. Körner*, Johannes vom Kreuz. Die Biographie (200). Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992.

14 *J. Boldt*, Johannes vom Kreuz. Sein Leben in Kontemplation und Aktion (Topos TB 195) (156). Grünewald, Mainz 1990. Kart. DM 12,80.

Eine Biographie anderer Art ist dieser aus dem Französischen übersetzte Bildband.[15] „Wo hast Du, Liebster, Dich verborgen?" (Geistlicher Gesang, A., 1,1) ist das Motto des Vorwortes von *P. Lauzeral*, der darin auch den poetischen, lebensgeschichtlichen und kulturellen Rahmen des Heiligen skizziert. Der im Deutschen hinzugefügte Beitrag von *F. Holböck* rückt die Trinität ins Zentrum der Mystik Juans. Die Biographie selbst ist geprägt von einem unmittelbaren und einfachen Erzählstil. Knappe Texte mit ausgesuchten Zitaten begleiten die Bilder von Landschaften und Wegen, von Licht und Farben, die das Gesicht des Dichters, Mystikers und Asketen zu malen versuchen. Die Bilder sind wunderschön. Freilich bleibt die Frage, wie angemessen Hochglanzphotos aus dem 20. Jh. eine innere geistliche Welt aus dem 16. Jh. vermitteln können, die zudem noch von einer Skepsis gegenüber Bildern geprägt ist. Die Biographie selbst stellt Johannes vom Kreuz als Thomisten, als Mann der Tradition in den Vordergrund; er wird weniger nach vorne hin, auf die Neuzeit hin gelesen.

Ausblick

An Johannes vom Kreuz bündeln sich Fragen nach dem entscheidend und unterscheidend Christlichen in der Mystik. Das Gespräch mit neuplatonischen Traditionen und östlichen Traditionen wird sich wesentlich daran entscheiden, wie das Nichts, die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes vom Kreuz Jesu her gedeutet wird. Johannes vom Kreuz verwehrt jeden Erfahrungsfetischismus. Geistlicher Hedonismus und geistliches Naschen werden von ihm einer massiven Kritik unterzogen. Auch visionäre Erlebnisse sind von marginaler Bedeutung. Gegen eine ausschließlich negative Theologie ist zu erinnern, daß geistliches Leben bei Johannes vom Kreuz inkarnatorisch, kreuzestheologisch und trinitarisch grundgelegt ist. Wohl sind gegenwärtig negative Theologie, Theodizee und das Drama der Bundesbeziehung zwischen Gott und Menschen schwer zu vermitteln. Es wäre fatal, wenn Spiritualität und Systematik weiterhin ein voneinander isoliertes Dasein führen und so in blinder Erfahrung (Spiritualität) oder fataler Begrifflichkeit (Systematik) versanden würden. Wie kann in diesem Zusammenhang geistliche Praxis beharrende und verweigernde Paradigmen (der bloßen Negation, der Skepsis, der Rechthaberei ...) aufbrechen?

An Johannes vom Kreuz wird auch ideologiekritische Kraft der Mystik deutlich. So kann sich G. Gutiérrez in seiner geistlichem Deutung der Situation der Ungerechtigkeit in Lateinamerika auf Juan de la Cruz berufen[16]. Die Kritik beider trifft den Kult des Haben, des Kapitals und der Götzen von Macht und Sicherheit. Zu wünschen ist der Dialog zwischen (pastoral) psychologischen und therapeutischen Anliegen mit den Erfahrungen der Mystik. Hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang auf die Thematik von Fixierungen, Abhängigkeiten und Süchten bzw. des Loslassens und der inneren Freiheit. Die Freiheit des Lassens wird notwendig sein, wenn einer aus dem Teufelskreis von Grandiosität und Depression herauskommen will. Vielleicht sind gegenwärtig so viele Kräfte depressiv gebunden, weil sie nicht von der narzißtischen Versuchung lassen und von einer symbiotischen Mutterbindung Abschied nehmen können. Entwicklungspsychologisch und von der Mystik Juans her befinden wir uns in der

[15] *G. Demonchy*, Der heilige Johannes vom Kreuz 1542 – 1591. Mit einem Vorwort von Pierre Lauzeral (111). Christiana, Stein a. Rh. 1991. Sfr. 44,–/DM 49,–.

[16] *G. Gutiérrez*, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, Mainz 1986, 142.

gegenwärtigen Gesellschaft und auch in der Kirche nicht selten in einem infantilen Stadium.

Notwendig ist die Einübung in die Unterscheidung der Geister. Welches Leid, welche Trauer, welche Trockenheit, welche Gottferne, welche Nacht- und Nicht-Erfahrung kommt von Gott und welche führt in Depression und Tod? Wann ist die Krise der Nacht eine Station auf dem Weg der Hoffnung, der Freiheit und der Liebe, wie es bei Johannes vom Kreuz der Fall war?

Auch die geistliche Deutung der kirchlichen Gegenwart im Lichte Juans kann eine Apparatenpastoral, Fixierungen, Sicherungsmechanismen und Fundamentalismen aufbrechen. Herrscht nicht auch in der Kirche eine panische Angst vor dem Lassen, vor der Freiheit und vor dem Tod, sodaß Golgotha überflogen wird? Die Kirche, die Tod und Auferstehung Jesu feiert, hat selbst in das Kreuz Jesu hineinzusterben, ohne eigenmächtig die Auferstehung vorwegzunehmen.

Vielleicht braucht es in der Kirche der Gegenwart die Arbeit der Nacht (vgl. Joh 21,3), ohne daß gleich der Erfolg handgreiflich wäre. Im Gefolge von Johannes vom Kreuz hat Therése von Lisieux diese Nacht, in der sich zwischen ihr und Gott eine bis zum Himmel ragende Mauer erhob, in Solidarität mit jenen gelebt, die Gott nur noch als schweigenden Abgrund erfuhren. Will die Kirche die Trauer und Angst der Menschen von heute teilen (GS 1), so kann sie sich gegenüber diesen Erfahrungen nicht immunisieren. Liebende Aufmerksamkeit, und diese ist für Johannes vom Kreuz ein Wesensmerkmal des Gebetes, lebt die Spannung zwischen dem Eros und dem Lassen, der Ledigkeit, zwischen der Nacht und der Hoffnung, zwischen Kreuz und Auferstehung.

Josef Quadflieg NEU

Wenn du mir sagen kannst, wo Gott ist

Ein Handbuch zur religiösen Erziehung

272 Seiten, Best.-Nr. **2261**

DM 36,–

Ein wertvolles Buch für alle Eltern, die ihren Kindern einen Zugang zum Glauben eröffnen wollen! Mit zahlreichen Anregungen, Liedern und Texten für die konkrete Umsetzung in der Familie.

Verlag Ludwig Auer
Donauwörth · Leipzig · Dortmund

WALTRAUD HERBSTRITH

Edith Steins prophetische Vision der Orden

Das Zurückgehen des Interesses am Ordensberuf muß Gründe haben. Edith Stein bemühte sich darum, die Ausgrenzung der Orden aus der Welt und die mangelnde Bereitschaft zum Miteinander zu überwinden. Nach Auffassung der Autorin, Mitglied des Ordens der Karmelitinnen, ist dieser Weg fortzusetzen, um den Orden die Bedeutung, die ihnen in der Kirche an sich zukommt, zurückzugewinnen. (Redaktion)

1. Zur Rolle der Orden

Wenn bei Fragen des Glaubens, der Nachfolge Jesu in den Orden nicht mehr angefragt wird, so sicherlich, weil manches im Lebensstil mehr die Distanz zu den Mitmenschen als das Miteinander betont. Vielleicht schlossen in früheren Jahrhunderten manche Formen der sogenannten Trennung von der Welt das Miteinander nicht aus, weil noch ein christlicher Konsens das gesellschaftliche Leben prägte. Heute jedoch können überholte Lebensformen verfremden, den eigentlichen Auftrag, zu dem Frauen und Männer in den Ordensgemeinschaften berufen sind, verdunkeln. Früher wußten die Menschen, was ein Kloster bedeutet, heute sind Ordensleute oft zu Randsiedlern geworden.

So können sich manchmal sehr eigenartige Auffassungen vom Ordensleben bilden, die durch antiquierte Filme noch verstärkt werden. Dazu gehören Rollen wie: die böse Oberin, mangelnde Entfaltung der individuellen Anlagen der Schwestern, Gehorsamsproben, Unselbständigkeit, überholtes Frauenbild. Teresa von Avila, die spanische Mystikerin und Klostergründerin, stellte schon im 16. Jahrhundert humorvoll fest, Menschen, die nicht im Orden leben, wüßten immer am besten, wie sich Ordensleute zu verhalten hätten. Diese Kritiker haben oft eine Vorstellung von Sühne oder Vollkommenheit, die sie selbst nicht leben können.

Teresa von Avila, in deren Orden die Philosophin Edith Stein 1933 eintrat, hat sicher zur Humanisierung des Ordenslebens beigetragen. Ihr teresianischer Humanismus wurde im Karmel zwar nicht immer gelebt, ging aber auch nicht ganz verloren. Die Franziskanerinnen in Sevilla waren entzückt über die Menschlichkeit und Natürlichkeit Teresas. „Gelobt sei Gott", sagten sie, „der uns eine Heilige sehen ließ, die wir alle nachahmen können. Sie spricht, schläft und ißt wie wir und ist im Umgang nicht umständlich und nicht honigfließenden Geistes."[1]

Teresa durchbrach das Klischee eines falschen Vollkommenheitsdenkens, das Priestern und Ordensleuten umso mehr Bedeutung beimaß, je unnatürlicher und vom konkreten Leben entfernter sie waren. Teresa entdeckte für das Christliche wie für das Ordensleben den „armen Christus", dem sie nachfolgen wollte wie die ersten Frauen und Männer um Jesus. Angeregt von ihren franziskanischen Freunden erkannte sie, daß den Menschen nichts so sehr von der Liebe zu Gott und seinen Mitmenschen trennt wie sein Beharren auf Reichtum, Ehre und Macht.

Man hat oft gestaunt, wieso Edith Stein,

[1] in: *W. Herbstrith*, Teresa von Avila, Die erste Kirchenlehrerin, Kaffke, München 4 1981, S. 108.

die im Sommer 1921 nahe daran war, in die lutherische Kirche einzutreten, plötzlich, nach einer nächtlichen Lektüre der Lebensbeschreibung Teresas von Avila, sich entschloß, katholisch zu werden. Von da an war auch der Orden ein Ideal ihres Lebens. Vielleicht hat Edith Steins großzügige und tolerante Persönlichkeit in der menschlichen Unmittelbarkeit und Natürlichkeit Teresas eine Geistesverwandte gefunden. Teresa kennt keine engen Gottesbilder. Ihr Sprechen mit Gott, mit Jesus, ist so natürlich und unbefangen, wie sie es zu den Mitmenschen war. Das Kloster ist für Teresa nicht in erster Linie ein Ort der Sühne und Kasteiung, in dem man ungeheizt und gesundheitsschädigend lebt. Das Kloster ist für sie ein Ort der Begegnung mit Jesus in schweigendem und gemeinsamem Gebet, in schwesterlicher Liebe, in freundschaftlichen Beziehungen zu Männern und Frauen ihrer Zeit. Das Kloster ist ein Ort der Armut, des Loslassens, um der Liebe zu Jesus und zu den Menschen nichts vorzuziehen. Wahrscheinlich hat Edith Stein bei Teresa besonders angezogen, daß sie nicht zwei Klassen von Schwestern wünschte. Alle sollten gleich sein, die Priorin für die Hausarbeiten ebenso wie die anderen eingeteilt werden.

Erzabt Raphael Walzer, jahrelang Edith Steins geistlicher Begleiter, berichtet, er habe Edith Steins moderne Idee über das *eine* Mönchtum zunächst gar nicht begriffen. Längst vor dem Konzil hatte Edith Stein ihm dargelegt, es ginge in den Männerklöstern nicht um die Klassifizierung Laienbrüder oder Priestermönche, sondern um eine brüderliche Erziehung zum *einen* Mönchtum. Erst Jahre nach ihrem Tod, gesteht Walzer, habe er eingesehen, daß im Sinne Edith Steins in den Klöstern eine neue geschwisterliche Haltung, vor allem in der Ausbildung, wachsen müsse.[2]

Uta von Bodman, Kollegin und Freundin Edith Steins an den Lehranstalten der Dominikanerinnen in Speyer, bestätigt die Erinnerungen Erzabt Walzers. Edith Stein habe in den Frauenklöstern keine Trennung zwischen Chor- und Laienschwestern gewünscht, sie habe sich besonders aufgeregt, wenn dieser Unterschied schon in der Kleidung sichtbar war.[3]

Einer von Edith Steins Studienfreunden, der polnische Philosoph Roman Ingarden, schreibt, Edith Stein habe nicht nur in ihren philosophischen Arbeiten über ein gut funktionierendes Zusammenleben im Staat geschrieben, sondern sie hätte auch für sich persönlich eine Gemeinschaft von Menschen gesucht, in der sie Liebe und Freundschaft leben konnte. Der Kreis der Phänomenologen um Edmund Husserl war für sie, die suchende Studentin und Doktorandin, zunächst dieses Lebenselement. Im 1. Weltkrieg schrieb Edith Stein an Ingarden, „ob sie eigentlich das Recht habe, sich mit Philosophie und solchen dummen Sachen zu beschäftigen, wenn Leute sterben, wenn man ihnen helfen sollte."[4]

Da Edith Stein nicht an die Front konnte, unterbrach sie ihre Vorbereitungen für das Staatsexamen und leistete intensive Arbeit an schwer verwundeten und sterbenden Soldaten im Lazarett in Mährisch-Weißkirchen. Nach der Begegnung mit Teresa von Avila suchte Edith Stein im Karmelorden eine Zelle gleichgesinnter Menschen, die sich für wesentliche Ziele in der Menschheit einsetzen: Frieden und Versöhnung.

---

2 *R. Walzer, E. Stein*, in: *Waltraud Herbstrith* (Hg.), Edith Stein – eine große Glaubenszeugin, Leben, Neue Dokumente, Philosophie, Plöger, Annweiler/Essen 1986, S. 139f.

3 *U. von Bodman*, in: *W. Herbstrith*, Edith Stein, Suche nach Gott, Butzon u. Bercker, Kevelaer 1987, S. 54f.

4 in: *W. Herbstrith*, Das wahre Gesicht Edith Steins, Kaffke, Aschaffenburg ^{6}1987, S. 137.

1932 sagte Edith Stein in einer ihrer Vorlesungen in Münster:

„Wir haben heute eine neue Blüte des Ordenslebens; d. h. zunächst eine starke, äußere Zunahme, sowohl Zudrang zu den alten Orden und religiösen Genossenschaften als Neubegründung einer Fülle von verschiedenen Kongregationen mit zeitgemäßen Sonderzielen, namentlich caritativer Art, sodann aber auch überall in den alten Orden ein Ringen um geistige Erneuerung und Vertiefung. Charakteristisch für unsere Zeit aber scheint mir, daß der Zug zur ungeteilten Hingabe an den Dienst des Herrn weitgehend sich nicht als Ruf zum Ordensleben gibt, daß wir eine immer stärker werdende militia Christi im weltlichen Kleid bekommen, teils Einsame, die an ihrem Posten im Haus oder in einem sogenannten ‚weltlichen' Beruf in innerer Verbundenheit mit dem Herrn leben und ihr gesamtes Wirken von da aus gestalten. Teils solche, die sich mit Gleichgerichteten zu einer Art regulierten Lebens zusammengeschlossen haben, ohne nach außen kenntlich zu sein. Sie alle haben einen festen Punkt gefunden, von dem aus sie die Auseinandersetzung mit all den brennenden Zeitfragen in Angriff nehmen."[5]

Edith Stein hatte jahrelang nach einem Ort gesucht, von dem aus sie die anstehenden Probleme der Zeit lösen konnte. Ihre Kollegen und Freundinnen schildern sie als dialogfähig, immer bereit zu helfen, immer voll Ideen, etwas gemeinsam mit Gleichgesinnten zu unternehmen. Als junge, jüdische Frau hatte sie in ihren Lebensentwurf eine glückliche Ehe als selbstverständlich einbezogen. Nach der Konversion sehnte sie sich nach der Gemeinschaft im Orden. Durch Rücksicht auf ihre jüdische Familie versagte sie sich den Eintritt in den Orden, und wäre sicher auch 1933 noch nicht eingetreten, wenn nicht die Nationalsozialisten sie gezwungen hätten, ihre Dozentur am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster aufzugeben. Wie tief Edith Stein mit dem Ordensleben innerlich verbunden war, zeigen folgende Aussagen:

„In selbstvergessener Liebe sich Gott restlos hinzugeben, das eigene Leben enden zu lassen, um für Gottes Leben in sich Raum zu schaffen, ist Motiv, Prinzip und Ziel des Ordenslebens. Je vollkommener das verwirklicht wird, desto reicheres göttliches Leben füllt die Seele. Göttliches Leben aber ist Liebe, überströmende, unbedürftige, frei sich verschenkende Liebe: Liebe, die sich erbarmend zu jedem bedürftigen Wesen herabneigt; Liebe, die Krankes heilt und Totes zum Leben erweckt; Liebe, die hütet und hegt, ernährt, lehrt und bildet; Liebe, die mit den Trauernden trauert und mit den Fröhlichen fröhlich ist; die jedem Wesen dienstbar wird, damit es das werde, wozu es der Vater bestimmt hat; mit einem Wort: die Liebe des göttlichen Herzens. Sich liebend hinzugeben, ganz eines Andern Eigentum zu werden und diesen andern ganz zu besitzen, ist tiefes Verlangen des weiblichen Herzens. Darin faßt sich die Einstellung auf das Persönliche und auf das Ganze zusammen, die uns als spezifisch weiblich erschien. Wo diese Hingabe einem Menschen gegenüber erfolgt, ist sie eine verkehrte Selbstpreisgabe, eine Versklavung und zugleich ein unberechtigter Anspruch, den kein Mensch erfüllen kann. Nur Gott kann eines Menschen Hingabe ganz empfangen und so empfangen, daß der Mensch seine Seele nicht verliert, sondern gewinnt. Und nur Gott kann sich selbst einem Menschen so schenken, daß er dessen Wesen ganz ausfüllt und dabei von sich nichts verliert."[6]

Welch positives Gottesbild spricht aus diesen Worten Edith Steins und welch ein Selbstbewußtsein als Frau! Diesem Selbstbewußtsein entspricht, daß sie in der Dreifaltigkeit Gottes, die in rein männlichen Begriffen vorgetragen wurde, die weibliche Komponente sucht. Das innertrinitarische Geschehen erhält weibliche Züge. Die dienende Liebe, die man besonders der Frau zuschrieb, ist für Edith Stein „Abbild der Gottheit".

„Dienende Liebe ist Beistand, der allen Geschöpfen zu Hilfe kommt, sie zur Vollendung zu führen. Das ist aber der Titel, der dem Heiligen Geist gegeben wird. So könnten wir im Geiste Gottes, der ausgegossen ist über alle Kreatur, das Urbild weiblichen Seins sehen."[7]

---

5 *E. Stein*, Die Frau, Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade, Bd. V d. Ges. Werke. Herder, Freiburg 1959, S. 101/2.
6 Ebd., S. 11
7 Ebd., S. 151

Edith Stein gebrauchte schon damals für die Erziehung der jungen Menschen in Ordensschulen den Begriff „geschwisterliches Zusammenleben". Sie war für familienorientierte Erziehung, d. h., sie wollte weibliche und männliche Elemente in der Erziehung harmonisch verbunden wissen. Was für die Frauen in den 20er Jahren erkämpft werden mußte, besonders im kirchlichen Bereich, sich frei für einen Beruf zu entscheiden, sah Edith Stein zumindest in den Ordensschulen gewährleistet. Sie holte geschichtlich weit aus, um ihren Zuhörerinnen und Zuhörern klar zu machen, daß Frauen als Erzieherinnen und Lehrerinnen immer schon berufstätig in der Kirche waren.

„Die Bildung der Jugend ist zu allen Zeiten ein Lebensinteresse der Kirche gewesen, und immer hat ihre Fürsorge auch die weibliche Jugend mitumfaßt. Jede großzügige Missionstätigkeit, die des hl. Bonifatius wie die der Gegenwart, arbeitet mit weiblichen Kräften zur Heranbildung der weiblichen Jugend. Und immer, wenn der Glaube durch feindliche Mächte bedroht ist, sehen wir in der Abwehr die Erziehungsarbeit gottgeweihter Frauen eine bedeutsame Rolle spielen. Als St. Dominikus seinen Kampf gegen den Irrglauben in Südfrankreich begann, begründete er als ersten Stützpunkt dafür das Missionswerk zu Prouille, wo glaubenseifrige Frauen nicht nur durch ihr Gebet die Arbeit der wandernden Predigerbrüder unterstützten und ihnen gelegentlich eine Heimstätte boten, sondern auch in ihrem Geist die Töchter des Adels zu erziehen suchten, um den entsprechenden Bemühungen albigensischer Frauen entgegenzuarbeiten. Ähnlich ist der Erziehungsorden der Mary Ward als ein Werkzeug der Gegenreformation entstanden und hat an der ihm geistesverwandten Gesellschaft Jesu eine wirksame Stütze gefunden. Und in den letzten Jahrzehnten haben weitblickende Priester und Prälaten die weiblichen Ordensgenossenschaften, die sich mit Schule und Erziehung befassen, vielfach angeregt, ihre Mitglieder mit allen Mitteln moderner wissenschaftlicher und pädagogischer Durchbildung auszurüsten, um den staatlichen Anforderungen genügen zu können. So ist schon 1899 das Collegium Marianum in Münster i. W. gegründet worden, um Klosterfrauen aus den Lehrorden eine akademische Ausbildung zu ermöglichen. Aus ähnlichen Motiven ist die Arbeitgemeinschaft klösterlicher Bildungsanstalten in Bayern ins Leben gerufen worden."[8]

Wir sehen, daß Edith Stein in ihren Forderungen eine Vorläuferin des 2. Vatikanischen Konzils ist. Wir haben seither ein neues Verständnis von Ökumene gelernt, und manche Kampftöne Edith Steins sind heute einer anderen, versöhnlicheren Sprache gewichen. Entscheidend für uns ist, daß Edith Stein in der damaligen Bewußtseinslage der Kirche die Werte selbständiger Frauenarbeit betont, sei es innerhalb oder außerhalb der Orden. Was sie dringend für die Frauen in beiden Bereichen wünscht, ist eine Ausbildung nach den modernsten Erkenntnissen der jeweiligen Zeit.

Edith Stein wollte in den 20er und 30er Jahren die Frau aus ihrer passiven Rolle in Kirche und Gesellschaft herausholen. Sie erwartete von ihr Mitdenken und Mithandeln in Kirche und Staat, den veränderten Verhältnissen entsprechend. Entschieden lehnte sie ein uniformes, gleichgemachtes Menschenbild ab, sei es im Kloster oder in der Politik. Sie war für eine individuelle Ausbildung jeder einzelnen Frau, sie war für schöpferische Entfaltung, nicht für Unterdrückung im Namen einer falschen Demut. Edith Stein wollte jede Frau stärken in ihrer Selbstentfaltung, ihrem personalen Selbststand. Erst 30 Jahre nach ihren Forderungen griffen die Klöster im Zuge der Reformen des 2. Vatikanischen Konzils diese Impulse auf.

„Die Nachkriegsjahre", sagt Edith Stein, „haben mit steigender Deutlichkeit gezeigt, daß nicht nur Privatleben und Staatsleben auf Gedeih und Verderb miteinander verkettet sind, sondern auch das Leben des einzelnen Volkes und Staates mit dem der anderen.

Die Völker Europas, die im Weltkrieg auf Leben und Tod miteinander gerungen haben, sind miteinander gestürzt, und bei allen schafften die har-

[8] Ebd., S. 18/19

ten Tatsachen der Not der Einsicht Raum, daß sie nur miteinander wieder einen Aufstieg ermöglichen können. Ob die Bemühungen um eine Politik der Verständigung allmählich über die starken Gegenströmungen Herr werden, vermag niemand mit Sicherheit vorauszusagen. Daß es eine Frage ist, die die Frauen nahe angeht, liegt auf der Hand. Wenn es Frauenberuf ist, das Leben zu hüten, die Familie zusammenzuhalten, so ist es für sie nicht gleichgültig, ob Staats- und Völkerleben Formen annehmen, die den Familien Gedeihen und der Jugend eine Zukunft ermöglichen oder nicht."[9]

Edith Stein hat sich als Europäerin gefühlt. Ihre Vorträge in Deutschland, Frankreich, der Schweiz, Österreich, ihre Besuche in der Tschechoslowakei, ihr Verwurzeltsein im Osten Deutschlands, ihre letzten Lebensjahre in Holland, diese Beweglichkeit in ihrem Leben trug dazu bei, ihren Blick über die Grenzen des eigenen Volkes offen zu halten. Dazu hatte sie, durch die Flucht ihrer Geschwister vor Nazi-Deutschland, Briefkontakte nach Nord- und Südamerika, nach Israel und anderen Ländern. Im Gebet war sie innerlich überall präsent. Dies kommt in einem Vortrag zum Ausdruck, den sie in Holland für ihre Priorin verfaßte:

„Ihm (dem Herrn) verbunden, bist du allgegenwärtig wie er. Nicht hier oder dort kannst du helfen, wie der Arzt, die Krankenschwester, der Priester. An allen Fronten, an allen Stätten des Jammers kannst du sein in der Kraft des Kreuzes. Überallhin trägt dich deine erbarmende Liebe, die Liebe aus dem göttlichen Herzen."[10]

Was Edith Stein in den Jahren der kommenden braunen Machthaber vor 1933 gefürchtet hatte, wurde eine brutale Wirklichkeit, der sie selbst zum Opfer fiel. Die grausame Wirklichkeit der Judenverfolgung und Kriegsverbrechen übertraf alle ihre Vorahnungen. Darum ihre unentwegte Mahnung an die Frauen, sich aktiv in Politik und Kirche einzusetzen. Sie war erschüttert, als sie entdeckte, daß Bischöfe und Mitschwestern im Karmel Hitler und seine Machenschaften nicht genügend durchschauten. Der in der Kirche verbreitete Antijudaismus lähmte die Christen, ihren verfolgten jüdischen Brüdern und Schwestern hinreichend beizustehen.

2. Ein neues Bewußtsein von Gemeinschaft

60 Jahre nach Edith Steins Vorträgen an die Frauen und 26 Jahre nach dem 2. Vatikanischen Konzil sind wir heute sensibler geworden für das Füreinander und Miteinander der Menschen in den verschiedenen Kirchen und Religionen. Seit dem 2. Vatikanischen Konzil ist ein neues Gemeinschaftsbewußtsein erwacht. Papst Johannes XXIII. ließ nicht nur die antijudaistische Stelle in der Karfreitagsliturgie streichen, die jeden mithörenden Juden verletzen mußte, er hat auch mit den Konzilsvätern aufgezeigt, daß jedem Christen das *ganze* Evangelium aufgetragen ist. Alle Getauften sind zur Heiligkeit gerufen, nicht nur die Ordensleute. Was Edith Stein vorausgedacht und gewünscht hatte, wurde jetzt Wirklichkeit. Die Konzilsväter riefen zu Verständnis und Liebe zu den anderen Religionen auf, ein neues ökumenisches Lebensgefühl erwachte, die Polarisierung zwischen Ordensleuten und Christen „in der Welt" wurde abgebaut.
Das Konzil regte die Orden an, das Charisma ihrer Gründerinnen und Gründer neu zu überdenken, es auf die Erfordernisse unserer heutigen Zeit hin zu übersetzen. In vielen Klöstern erwachte ein Miteinander-Beten, ein Miteinander-Handeln in neuen, freundschaftlichen Formen. Eine überholte Askese, die sich nicht auf die Gründergestalten berufen kann, die zu sehr das Individuum betonte, dessen Unmittelbarkeit zu Gott, ohne die anthropo-

[9] Ebd., S. 18/19
[10] Das wahre Gesicht Edith Steins (s. Nr. 4), S. 156

logischen und psychologischen Gesetze des Miteinander zu beachten, wurde abgelöst von einem neuen Denken des gemeinsamen Suchens nach der Wahrheit, von einem neuen Lebensstil. Teresa von Avila hatte diese neue Form des Umgangs mit den Worten umschrieben: ‚Ihr sollt miteinander umgehen wie Freundinnen, wie Schwestern.'

Theologisch wurde die Mensch-werdung Gottes in Jesus von Nazaret wieder ernstgenommen. Auch dies hatten Teresa von Avila und Therese von Lisieux schon gefordert. Jesus wurde der Freund, der Partner, der Bruder. Nur auf dieser wiedergefundenen Basis der Menschlichkeit im Sinne der Urkirche konnten die Ordensgelübde Armut, Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, Gehorsam als das gemeinsame Suchen nach dem Willen Gottes wieder glaubwürdig erscheinen. Johann Baptist Metz sagt über den Lebensstil der Orden:

„Armut als evangelische Tugend ist der Protest gegen die Diktatur des Habens, des Besitzens und der reinen Selbstbehauptung. Sie drängt in die praktische Solidarität mit jenen Armen, für die Armut gerade keine Tugend, sondern Lebenssituation und gesellschaftliche Zumutung ist. Ehelosigkeit als evangelische Tugend ist Ausdruck radikalen Ergriffenseins und unabfindbarer Sehnsucht nach dem Tag des Herrn. Sie drängt in die helfende Solidarität mit jenen Ehelosen, für die Ehelosigkeit, sprich Einsamkeit, sprich: keinen Menschen haben, gerade keine Tugend ist, sondern Lebensschicksal. Sie drängt zu den in Erwartungslosigkeit und Resignation Eingeschlossenen. Gehorsam als evangelische Tugend ist die radikale, unkalkulierbare Auslieferung des Lebens an Gott den Vater, der erhebt und befreit. Er drängt in die praktische Nähe zu denen, für die Gehorsam gerade keine Tugend, sondern Zeichen der Unterdrückung, der Bevormundung und Entmündigung ist."[11]

Schon als Studienrätin in Speyer lebte Edith Stein sehr anspruchslos. Alles Entbehrliche ließ sie den Armen in der Stadt zukommen. Arm Christus nachfolgen hieß für sie teilen, hergeben. Bischof Hemmerle hat diese Armut einmal so formuliert:

„Auf kaum einen anderen Punkt werden junge Menschen so kritisch achten wie darauf, wie Ordensleute ihre Armut leben. Armut läßt los, indem sie gibt, und nicht, indem sie spart. Armut ist nicht Sparsamkeit, sondern heißt geben, teilen, loslassen *für* . . . Armut ist nichts Negatives, sondern sie wirkt überzeugend in dem Maße, in welchem sie positiv Gestalt gewinnt, Stil bildet, Stil des ‚Anders Leben' . . . Alles zusammenlegen, mit andern seine Ausgaben planen, nichts sich leisten, was man nicht in der gegenseitigen communio besprochen hat."[12]

Auch in einem anderen Punkt war Edith Stein ihrer Zeit voraus. In den Frauenklöstern war es jahrhundertelang üblich, daß die Schwestern in einem Oratorium ihre Gebete verrichten mußten, wo von Besuchern her keine Möglichkeit zum Mitbeten war. Edith Stein gefiel dies nicht. Sie wußte, daß man Beten durch Mitbeten lernt und bat die Dominikanerinnen, ob sie ihr Oratorium nicht für die Studentinnen und Schülerinnen öffnen könnten. Sie erhielt eine abschlägige Anwort.

Heute, da der Nachwuchs in den Klöstern abnimmt, erkennen wir die Notwendigkeit geistlicher Einübung. Die jungen Menschen kommen häufig aus Familien, die wenig religiös sozialisiert sind. So müssen Ordensfrauen und Ordensmänner lernen, ihr geistliches Tun mit den Suchenden zu teilen. Dieses geistliche Teilen darf nicht behindert werden durch überholte Schutzmaßnahmen für Frauen.

Will die Kirche heute und morgen überleben, muß sie die Menschen in ihrer heutigen Anthropologie ernst nehmen. Gisbert Greshake sagt, wenn junge Menschen betonen: ‚Jesus ja, Kirche nein', so könne

---

11 *J. B. Metz*, Zeit der Orden?, Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Herder, Freiburg 1977, S. 94/95

12 *K. Hemmerle*, Orden und Jugend im Lebensraum der Kirche, in: Ordenskorrespondenz, 21 Jg. 1980, Heft 1, S. 21

solch ein Schlagwort nur entstehen, weil sie nicht mehr entdecken, was Kirche mit Jesus zu tun hat.

„Darum ist der vorzüglichste Dienst, dessen die Kirche von Seiten der Orden bedarf, daß in den Orden von den Menschen Kirche entdeckt werden kann, Gemeinden des Glaubens und des Gebets, Gemeinden der Versöhnung und der Bruderliebe, Gemeinden, in denen man gemeinschaftlich dem Herrn folgt. Es ist doch mehr als merkwürdig, daß in einer Zeit, in der, wie kaum sonst zuvor, Jugendliche danach Ausschau halten, gemeinsam zu leben bis hin zu einem Leben in der ‚Kommune', Orden nicht gefragt sind. Denn selbst in diesem Wunsch nach einer Kommune kann das Verlangen nach einer echten vita communis zum Ausdruck kommen, die oft von hohen Idealen getragen ist und sich vielleicht deshalb so unchristlich gibt, weil sie im Raum der Kirche nicht genügend Heimatrecht bekommt."[13]

Norbert Lohfink gibt in seinem Buch „Geschmack der Hoffnung" den Rat, Orden, die mit großen Projekten belastet sind und nach außen nur noch als Funktionsbetrieb erscheinen, sollten diese Werke abstoßen, damit ihre Mitglieder frei würden, kleine spirituelle Zellen zu bilden, in denen für Suchende geistliches Leben sichtbar und nachahmbar werde.

Als der hl. Klemens v. Alexandrien gefragt wurde, wie er Menschen für Christus gewinne, antwortete er: ‚Ich lade sie einige Zeit ein, mit mir zu leben.' Dieses Selbstbewußtsein ist neu zu gewinnen. Es sind Ansätze dazu da in den älteren und neuen Orden. Aber es sind nicht genug. Im Sinne Edith Steins könnten auch heute Orden Zukunft haben, wenn sie Zellen von Gleichgesinnten bilden, in denen Menschen Kirche wiederentdecken können. Teresa von Avila hat schon im 16. Jahrhundert die kleine Zelle, die kleine Gruppe betont, die sich wie die Jüngerinnen und Jünger um Jesus schart.

Kardinal Höffner sagte einmal im Gespräch, die Kirche wird nur überleben durch Bildung kleiner Zellen.

„Der Zelle", schreibt er, „kommt eine doppelte Bedeutung zu. Sie schließt Gleichgesinnte zu einer Gemeinschaft zusammen und gibt dem Einzelnen einen festen Halt. Sie wirkt apostolisch auf das jeweilige Milieu. Das Leitbild der Zelle ist nicht die Arche: ‚Mache dir eine Arche, . . . verpiche sie innen und außen mit Harz' . . . Das Zeichen der missionarischen Zelle ist der Sauerteig . . . Christus hat nach diesem Gesetz des Sauerteigs gehandelt. Aus der großen Zahl derer, die ihm folgten, wählte er zweiundsiebzig Jünger und den noch engeren Kreis der zwölf Apostel aus. Er ging mit ihnen in die Einsamkeit. Er nahm sie in seine persönliche Schule. Er formte sie innerlich um. Dann sandte er sie aus, wie auch der Sauerteig, wenn der innere Umformungsprozeß vollendet ist, in das Mehl gehört, nicht daneben. Die Gemeinschaft Gleichgesinnter lebt mitten in der Welt. Ihr Sinnbild ist die Oase, die mitten in der Wüste liegt und ihren Sandstürmen ausgesetzt ist."[14]

Edith Stein wünschte in ihren Vorträgen, Ordensleute und Erzieherinnen sollten die Probleme der Jugendlichen kennen. Sie stellte die Frage:

„Erleben wir sie selbst in uns, die Probleme heutiger Jugend? Scheinbar nicht! So müssen wir sie wenigstens sachlich sezieren, um andere zu verstehen! Ist Verständnis doch Geheimnis jeglicher Führung! Kennen wir die Ideen, die die heutige Jugend bewegen?!"[15]

Edith Stein wurde nicht müde, die Frauen aufzufordern, sich intensiv mit den Problemen der Zeit auseinanderzusetzen, um Einfluß auf die Geschicke der Kirche und der Welt zu gewinnen. Einfluß nicht als Machtausübung, sondern als Hinführung zur Wahrheit, zur leidenschaftlichen Liebe zu Gott.

„Vielleicht haben wir uns im Laufe der Jahrhunderte", sagte sie 1932 in der Schweiz, „zu sehr an unsere passive Haltung in der Kirche gewöhnt, es Ausnahmemenschen überlassend (Theresia von Jesus, Hildegard von Bingen, Katharina von Siena usw.), als ‚Ausnahmen die Regel zu bestätigen'. Das 20. Jahrhundert verlangt mehr!"[16]

---

13 *G. Greshake*, Erwartungen der Kirche an die Orden, in: Ordensnachrichten, 19 Jg. 1980, Heft 1, S. 10/11
14 *J. Höffner*, Gott – wo finde ich Dich?, Kaffke, Frankfurt 1978, S. 136
15 *E. Stein*, Die Frau (s. Nr. 5), S. 223/24
16 Ebd., S. 226

Orden können heute nicht mehr isoliert von den übrigen Christen gesehen werden oder handeln. Das ging auch früher nicht. Aber früher wußten die Menschen, was ein Kloster bedeutet, was darin vorgeht. Der Glaubenshorizont innerhalb und außerhalb der Klöster war ähnlich. Die Gesellschaft war religiös genug, um den Sinn des Ordenslebens einzusehen, wenn auch die Frauen durch heute unverständliche Vorkehrungen von der Welt abgeschirmt waren.

Die heutige Bewußtseinslage ist anders. Was früher vielleicht Stachel war, Anreiz zur Nachfolge Jesu, bewirkt heute eher das Gegenteil, sodaß Orden in der Gesellschaft als Außenseiter, als Randsiedler erscheinen. Das ist schade und müßte nicht so sein. Vielleicht erfahren wir heute in unserer problembeladenen Welt, daß Friedenswille, Solidarität mit den Leidenden, Nachfolge Jesu nicht einfach gemacht werden können, auch nicht durch Gelübde. Viele meinen, das Sich-festlegen auf eine Lebensform, sei es die Ehe oder die Bindung im Orden, würde auch schon die Kraft geben zur Reife, zur Treue, zum Durchhalten. Dem ist nicht so. Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam können – wie die Form ehelicher Bindung – zu starren Besitztümern werden, die das Weitergeben der Menschenfreundlichkeit Gottes an andere behindern.

Sicher müssen wir Abschied nehmen von einem Verständnis von Orden, die jahrhundertelang als Hochburgen oder Pflanzstätten für Bildung und Kultur unzählige Menschen anzogen und in der Gesellschaft hochgeachtet waren. Heutiges und zukünftiges Ordensleben wird im Sinne Edith Steins stärker die kleine Jüngergemeinde um Jesus darstellen, die die Erfahrung des Geborgenseins mit Beweglichkeit und Dynamik des Gesendetseins in die Welt verbindet. Kennzeichen solcher Ordensgruppen werden, wie in den apostolischen Zeiten, unmittelbare, freundschaftliche Beziehungen sein.

Gestalten wie Edith Stein, Roger Schutz, Chiara Lubich, Mutter Teresa wirken weniger durch außerordentliche Taten als durch die Ausstrahlung eines Klimas des Verstehens und Heilens. Unsere kranke, von Haß und Kriegen zerfleischte Welt braucht nicht Verurteilung, sondern Annahme, Geborgenheit, Verstehen.
Sterbenden beistehen, Jugendlichen Raum geben, sie anhören, mit ihnen umgehen, verlangt Bescheidenheit, Taktgefühl, die Bereitschaft, sich mit ihnen auf den gleichen Platz zu begeben. Die Orden, auch die kontemplativen, müssen in den Ortskirchen so integriert sein, daß deren Mitglieder nicht als Sonderlinge, als Individualisten erscheinen, sondern mit dem Leben der Gemeinde in Beziehung stehen, ihre Freuden und Leiden teilen. Ordens- und Nichtordensleute sollten so miteinander umgehen, daß man den *einen* Auftrag spürt, den einen Weg, das eine Ziel – Jesus Christus.
Was die Ordensleute dringend brauchen, ist die Umsetzung ihrer geistlichen Erfahrungen in seelsorgliches Tun. Die Seelsorge am Menschen ist heute in einer weithin dem Christentum entfremdeten Gesellschaft notwendiger denn je. Edith Stein wünschte schon vor 50 Jahren, die Frauen sollten sich stärker an der Pastoral beteiligen. Für sie war die Kirche ein lebendiger, dynamischer Prozeß, nicht ein starres System, in dem alles unveränderlich bleiben muß. Ordensfrauen übernehmen heute Aufgaben als Pastoral- und Gemeindereferentinnen, als Exerzitienleiterinnen, Bildungsreferentinnen, Krankenhausseelsorgerinnen. Es ist sicher erst ein Anfang, es sollten mehr sein, die sich in diesen Berufen engagieren. Viele Schwestern haben heute noch in der zweiten Lebenshälfte den Mut, sich neu zu orientieren, in geistlichen Gesprächen, im

Zuhören, Dienst am Menschen zu leisten. Das gilt nicht nur in der Berufsbegleitung junger Menschen, das gilt auch für die Begleitung von älteren Menschen in Alten- und Pflegeheimen. Beten lernt man durch Mitbeten, Glauben durch sich Anvertrauen, Miteinanderleben, Miteinandersprechen. Im Sinne Edith Steins sind die Pläne Gottes mit uns schöpferisch, unerwartet und segenbringend.

Literatur:
Die Texte von Klaus Hemmerle und Gisbert Greshake befinden sich auch in dem Buch:
Waltraud Herbstrith (Hrsg.), Orden als Lebensmodell, Reihe Edith-Stein-Karmel Tübingen, Bd. 13, Kaffke, München 1983, mit Beiträgen von: Gisbert Greshake, Klaus Hemmerle, Waltraud Herbstrith, Peter Lippert, Peter Schnell, Anna Maria Strehle, Friedrich Wulf, Winfried Zeller.
Waltraud Herbstrith, Da-Sein für andere, Geistliche Berufung heute, Kaffke, Frankfurt/M. 1977.

„Das Buch besticht durch sein sensibles Wahrnehmen der heutigen Glaubensnot, durch die Prägnanz der geistesgeschichtlichen Analyse, die Stimmigkeit der Argumentation und durch ein behutsames Aufgreifen tatsächlicher Chancen für eine mystische Spiritualität..."

Fritz Arnold

Befreiungstherapie MYSTIK

GOTTESERFAHRUNG IN EINER WELT DER „GOTTESFINSTERNIS"

211 Seiten, kart. DM 34,–/öS 265.–/sfr 34,20
ISBN 3-7917-1288-8

„...Warum heute nicht so sehr das theologische Nachdenken *über* Gott im Vordergrund zu stehen hat, sondern das anthropologisch vermittelte Bemühen um Wege *zu* Gott, begründet Arnold in den Kapiteln:

Die Gottesfrage im Horizont heutigen Denkens / Der Weg der Verdunkelung der Gottesfrage im philosophischen Denken / Erfahrungen der christlichen Mystik als Weghilfe in einer Zeit der Gottesfinsternis / Der verborgene Gott als Impuls für den rechten pastoralen Umgang mit den Fragen unserer Zeit.

Das Buch verharmlost weder die tiefgehende Verunsicherung des Gottesglaubens heute, noch verschweigt es das Maß an geistlicher Mühe, das für eine mystische Gotteserfahrung vonnöten ist. Gerade darum wird aber die angestrebte therapeutische Dimension der Mystik besonders klar ersichtlich und, was das Wichtigste ist, glaubwürdig.
(Theologie und Glaube, Paderborn)

Verlag Friedrich Pustet
Pf. 11 04 41 D-8400 Regensburg

STEFAN KNOBLOCH

Mystagogie und Subjektwerdung

Eine Anforderung an die Seelsorge im Kontext der modernen Gesellschaft

Vielleicht stolpern manche über beide Begriffe, die diesen Beitrag eröffnen: Mystagogie und Subjektwerdung. Was heißt Mystagogie? Und was bedeutet Subjektwerdung als Perspektive der Seelsorge? Ist diese Devise nicht so etwas wie ein „Trojanisches Pferd" in Theologie und Kirche, das den Zeitgeist des Subjektivismus in den Binnenraum der Kirche hereinholt? Der Autor ist Professor für Pastoraltheologie in Mainz. (Redaktion)

1. Schwierige Begriffe

Begriffe wie Subjektwerdung, Identitätsfindung, Selbstverwirklichung, individuelle Autonomie wecken in der Tat vielfach negative Assoziationen[1] – als zeige sich in ihnen die Signatur von Selbstbezogenheit, Selbstzentriertheit und Egoismus an, in der man alles andere als einen christlichen Wert erkennen dürfe. Eher schon das Gegenteil: eine fehlgeleitete Subjektivität, gegen die die Seelsorge anzugehen habe. Verwandt damit haben manche den Eindruck, das Gerede von Selbstverwirklichung und Subjektivität borde heute über. Subjektivität sei auf ein vernünftiges Maß der „Rollenidentität", d.h. auf ein berechenbares Funktionieren des einzelnen im sozialen Ganzen zurückzuschneiden. Alles darüber hinaus sei von Übel. Noch einmal eine andere Position nehmen jene ein – und ihre Zahl scheint bis in unsere Gemeinden im Steigen begriffen zu sein –, die meinen, letztlich laufe alles auf eine Auflösung des Subjekts im All-Einen hinaus, weshalb auch von daher Subjektwerdung keinen Leitbegriff der Seelsorge darstellen sollte.

Und mit „Mystagogie" verhält es sich nicht anders. Man überlegt mit Skepsis, was sich hinter dieser Wortformel verbergen könne. Ein Begriff, dem man als Theologin und Theologe zwar einmal bei den Kirchenvätern begegnete, der einem dann aber gründlich abhanden gekommen war, es sei denn, man hätte die Mysterientheologie Odo Casels und die entsprechende liturgiewissenschaftliche Diskussion um diesen Begriff verfolgt.[2] Nun aber ist er mit einem Mal da, und man könnte für den ersten Moment als Begründung für sein Auftauchen einen Zusammenhang mit der New-Age-Philosophie und der Esoterik vermuten, Dinge, die heute in der Luft liegen. Und wieder wäre es keine Formel, die sich die Seelsorge zu eigen machen müßte.

Gegenüber dieser Eingangsstörung bezüglich Mystagogie und Subjektwerdung muß man freilich darauf hinweisen, daß die Begriffe Subjektsein, Subjektwerdung, Subjekt seit einer Reihe von Jahren theologisch hoch besetzt sind.[3] Man denke an den in der politischen Theologie angesiedelten „Kampf um das Subjekt" von J. B.

---

1 Vgl. *H. Luther*, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 152f.

2 Vgl. *A. Schilson*, Den Gottesdienst neu entdecken. Die Liturgische Bewegung als Erbe und Auftrag, in: Herder Korrespondenz 46 (1992) 567–571.

3 Vgl. zum folgenden *H.-U. von Brachel*, Subjekt werden. Theologische und psychologische Reflexionen zu einer Theorie innovatorischen Handelns. Zur interdisziplinären Grundlagendiskussion Praktischer Theologie und ihre Weiterführung in therapeutischen Bereichen, Münster 1985, 26–43.

Metz[4] oder an J. Moltmanns Beitrag, der das Subjektsein des Menschen in Analogie zum leidensfähigen und liebenden Gott als ebensolche Leidens- und Liebesfähigkeit des Menschen deutet.[5] Eine wieder andere Grundierung hat das Subjektsein in der Befreiungstheologie, der es darum geht, den Armen, Leidenden, Unterdrückten als Subjekt der Theologie zu sehen und ihn zu lehren, Schritte aus der strukturellen Ungerechtigkeit und Bevormundung zu tun. Allen voran aber rückte K. Rahner in seiner theologischen Anthropologie den Menschen als Subjekt in das Zentrum seines Theologietreibens, indem er ihn als offene Frage deutet, die geradewegs auf Gott selbst verweist, ohne daß darüber Gott für den Menschen zu einer verrechenbaren Größe würde.

Wie auch immer: Das, was in den Stichworten Subjektwerdung und Mystagogie vor unser Auge kommt – wobei es sich mit der Mystagogie noch einmal anders verhält als mit der Subjektwerdung –, ist nicht einfach ein Sachverhalt, demgegenüber eine prinzipielle Skepsis am Platz wäre. Vielmehr ist es erforderlich, sich die Bedeutung dieser Begriffe neu zu erarbeiten, da sie in der Tat für die Seelsorge von eminenter Bedeutung sind.

2. Subjektwerdung versus Individualisierung

Auf den ersten Blick könnte man meinen, Subjektwerdung und Individualisierung beschrieben dasselbe Phänomen. In beiden Fällen gehe es offensichtlich um eine ich-bezogene, egoistische, solidaritätsarme Lebenshaltung. Das gerade Gegenteil ist der Fall: Subjektwerdung, so wie sie hier verstanden wird, ist ein pastorales Programm, das verhindert, daß der einzelne ausweglos in die Falle der Individualisierung tappt, ihr Opfer wird. Um dies besser zu verstehen, müssen wir einen Blick auf die heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse werfen.[6] Vor einigen Jahren bereits hat der Soziologe U. Beck die These aufgestellt, unsere Gesellschaft sei eine Risikogesellschaft, deren herausragendes Merkmal es sei, daß der einzelne immer mehr auf sich zurückgeworfen werde, daß ihm zugemutet werde – was gleichzeitig eine Überforderung darstellt –, sein Leben in die eigene Regie zu nehmen.[7] J. Habermas spricht in dem Zusammenhang sogar davon, daß die moderne Gesellschaft die erste kulturelle Formation in der Geschichte der Menschheit sei, die den einzelnen dazu verurteilt, ohne das Fundament verläßlicher Gewißheiten auszukommen und das Leben gewissermaßen als offenes Experiment zu wagen.[8] Das macht deutlich, welche Grundierung Individualisierung hier hat. Sie ist wie ein Vexierbild, an dem sowohl das Element größtmöglicher Freiheit als auch größtmöglichen Sich-Selbstüberlassenseins in den Vordergrund treten kann. Letzteres ist keine sehr angenehme Erfahrung. Es liegt nahe, ihr nach Möglichkeit auszuweichen, sie nicht hochkommen zu lassen, zumal dann, wenn die äußeren Lebensbedingungen dies erlauben. Man stattet sich mit dem Luxus des modernen Lebens aus, hat die Sorgen und Nöte des täglichen Überlebens hinter sich und überdeckt tie-

---

4 *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz [4]1984, 57–67.

5 Vgl. *J. Moltmann*, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München [3]1976.

6 Vgl. zum folgenden *A. Foitzik*, Anlehnungsbedürftige Egozentriker. Eine soziologische Studie zur deutschen Gegenwartskultur, in: Herder Korrespondenz 46 (1992), 510–514.

7 Vgl. *U. Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986.

8 Vgl. *J. Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985.

fergehende Lebensbedürfnisse auf konsumistische Weise.
Über dieser zutreffenden Beobachtung der Lebenseinstellung vieler darf freilich nicht vergessen werden, daß längst nicht alle in unserer Gesellschaft im Wohlstand leben. Eine neue Armut ist im Wachsen.[9] Der soziale Abstieg verläuft immer schneller steil nach unten. Obdachlosigkeit ist eine Realität mitten in unserer Gesellschaft. Wie demnach die pastorale Hilfe und Begleitung zur Subjektwerdung marginalisierter Gruppen und einzelner in der Gesellschaft auszusehen hat, ist eine ebenso aufgegebene Frage, die nicht unerledigt bleiben darf, nur weil wir uns hier den wohlsituierten Lebensverhältnissen der Mehrheit zuwenden.
Deren konsumistische Lebenshaltung vermag es aber nicht zu verhindern, daß ihr Leben unausgefüllt bleibt, nach „mehr" und anderem ruft, weshalb sie sich – in einer neuen Spielart der Individualisierung sozusagen – immer mehr mit sich selbst zu beschäftigen beginnt. Bei ihr dominiert eine „Innen- und Erlebnisorientierung", wie G. Schulze in einer neuen soziologischen Studie zur deutschen Gegenwartskultur ausführt.[10] „Erlebnisgesellschaft" ist für ihn die Formel, in der die heutigen Lebensverhältnisse deutlich werden. Bildete früher das Erleben eine Begleiterscheinung des Lebens, so sei es heute zu einer zentralen Kategorie geworden: „Innenorientierung ist Erlebnisorientierung".[11] Im Erlebnis werde sozusagen der Sinn des Lebens einzuholen versucht. Von dieser These her rückt die moderne bzw. modische „Ästhetisierung des Lebens" in ein helles Licht. Die ästhetische Verfeinerung der Alltagsgegenstände des Lebens, ihre Verchromung, Verglasung, Verspiegelung und Durchstylung bis in die Architektur und die Gestaltung öffentlicher Plätze hinein ist letztlich als Ausdruck der Erlebnisorientierung von heute zu verstehen. Besonders auffällig scheint mir in dem Zusammenhang die Ästhetisierung unserer Innenstädte und Einkaufszentren in der Advents- und Vorweihnachtszeit, die gewissermaßen den Ästhetisierungsbedarf des heutigen Menschen dazu benützt, seine Konsumwünsche zu stimulieren.
Wie auch immer: Hinter der Ästhetisierungswelle und der Erlebnisorientierung wird ein Orientierungsbedürfnis sichtbar, das auf die Schattenseite der Individualisierung aufmerksam macht. Alleingelassen im Orientierungsbedarf seines Lebens fühlt sich der einzelne nicht wohl. Sein Orientierungsbedürfnis drängt über die Lösungsansätze der Ästhetisierung und der Erlebnisorientierung weiter zur „Ausbildung neuer sozialer Formen"[12]. In ihnen hofft er die vermißte kollektive Lebenssicherheit und stabile orientierende Verhaltensmuster wiederzufinden.
Wenn diese soziologischen Analysen zutreffen, dann erwächst aus ihnen die aktuelle Anforderung an die Seelsorge, der modernen Tendenz zu neuen sozialen Formen, zur Kollektivierung aufgrund der erfahrenen Individualisierung, Rechnung zu tragen, indem sie ihr Wissen um den Menschen einsetzt, um ihn an eine Subjektwerdung heranzuführen, in der er beides findet: sein Subjektsein wie seine radikale Verwiesenheit auf die anderen, oder besser, sein Subjektsein als radikale Verwiesenheit auf andere.
Hier ist nun der Ort, die theologische Subjekttheorie zu entfalten, die der seelsorglichen Arbeit heute zugrundeliegen müßte,

9 Vgl. *S. Leibfried, W. Voges* (Hg.), Armut im modernen Wohlfahrtsstaat. Sonderheft 32/1992 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1992.
10 Vgl. *G. Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt, New York ²1992.
11 *G. Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft, 38.
12 *A. Foitzik*, Anlehnungsbedürftige Egozentriker, 511.

damit sie das hier angedeutete Ziel überhaupt erreichen kann. Es liegt nämlich durchaus auf der Hand, daß die kirchliche Pastoral ohne Vergewisserung der theologischen Subjekttheorie auf den Gedanken kommen könnte, der derzeitigen Tendenz zur Bildung neuer sozialer Formen vermeintlich dadurch Rechnung zu tragen, daß sie den einzelnen in seinem Subjektsein erneut überspringt und strategisch auf eine wenig subjektorientierte und schon gar nicht subjektkonstitutive „Systemintegration" setzt.[13] Bei solcher Systemintegration wird der Anspruch des Subjekts vom Anspruch des Systems verschlungen, während in der die beiden Pole austarierenden Sozialintegration das Subjekt in der Integration in die Gruppe gerade zu sich findet.

Bei der Sozialintegration bedingen beide Pole einander: der Pol der Gemeinschaft den des Subjekts und umgekehrt. Das heißt, von wirklicher Gemeinschaft, theologisch von „communio", ist dann zu reden, wenn in ihr der einzelne sein – noch näher zu definierendes – Subjektsein gewinnt. Von wirklichem Subjektsein ist dann zu reden, wenn es in der Gemeinschaft wachsen und sich entfalten kann. Dennoch liegen für mich beide Begriffe nicht einfach auf der gleichen Ebene. Gewiß gibt es Subjektsein nicht ohne Gemeinschaft, Gemeinschaft nicht ohne die Subjekte. Worauf aber dieses gegenseitige Bedingungsgefüge hinausläuft, ist letztlich nicht die Gemeinschaft, sondern das einzelne Subjekt. Um dieses geht es. Allein ihm kommt originär die Bezeichnung „Subjekt" zu, nie der Gemeinschaft als solcher. Von ihr – und damit auch von ihren strukturellen Ausformungen in eine Gemeinde, eine Ortskirche, eine Bistumsleitung – läßt sich nur in analogem Sinn vom Subjekt reden. Doch damit sind wir schon mitten beim Sachverhalt des theologischen Subjektverständnisses.

3. Die theologische Subjekttheorie

Bei der Skizzierung der theologischen Subjekttheorie kann man von der These Habermas´ ausgehen, daß das „ursprüngliche Selbstbewußtsein kein dem Subjekt innewohnendes, ihm zur Disposition stehendes, sondern ein kommunikativ erzeugtes Phänomen ist".[14] Habermas unterscheidet also zwischen Subjekt und Selbstbewußtsein des Subjekts, was soviel bedeutet wie die Unterscheidung von Anlage und Aktualisierung dieser Anlage, und will sagen, daß die Aktualisierung dieser Anlage, also die Subjekt*werdung*, aus der Intersubjektivität hervorgeht, oder, wie Habermas sagt, ein kommunikatives Phänomen ist.

Diese Aussage ist nach zwei Seiten abzusichern: Weder entsteht das Subjektsein erst in der Kommunikation, noch geht es nach der anderen Seite in dieser einfach auf.[15] Ich gehe zum Beispiel nicht einfach in dem auf, wie mich andere sehen. Ich bin mir gewiß dessen nicht so sicher, wer ich in meinen eigenen Augen bin, bin mir aber immer der *Differenz* zwischen der Wahrnehmung, die andere von mir haben, und meiner Selbstwahrnehmung bewußt. Ich gehe also in der Kommunikation mit anderen nicht vollends auf. Ich nehme an mir Dimensionen wahr, die deshalb nicht auf schlichte Kommunikationsverweigerung deuten, sondern ganz im Gegenteil auf eine Kommunikationsform verweisen, die über die zwischenmenschliche

---

13 Vgl. *J. Werbick*, System und Subjekt, in: *F. Böckle* u. a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 24, Freiburg Basel Wien 1981, 101–139, hier 131f.

14 *J. Habermas*, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt 1988, 217.

15 Vgl. *H. Luther*, Religion und Alltag, 67–73.

hinausliegt, ja die erst die Voraussetzung zur zwischenmenschlichen Kommunikation schafft. Das sind sozusagen raumöffnende Überlegungen, die an die theologische These heranführen, daß der Mensch grundsätzlich von seinem Wesen als Mensch her „offen" ist, sich transzendiert, nicht sosehr weil *ihm* danach, sondern weil *er* danach ist. Er transzendiert sich – auf Gott hin. Die von Gott gelegte Beziehungsachse macht den Kern seines Subjektseins aus. Es ist relational zu Gott zu denken oder es ist nicht zu denken. Es ist eine apriorische Gabe, ein nicht vom Menschen selbst ableitbares Daseinsdatum, ein Vorzug, der ihn von allen geschaffenen Dingen unterscheidet.

Will man diese Kernstruktur der theologischen Subjekttheorie in ihre Einzelaspekte entfalten, dann lassen sich folgende Elemente hervorheben: Das Subjekt kann „sich nicht aus sich selbst bestimmen".[16] „Aus sich selbst" würde heißen, es hätte seinen Grund und sein Zentrum in nichts anderem als in sich. Eben das aber ist nicht der Fall. Deshalb muß man in der Tat etwas gegen eine *so* verstandene Selbstbestimmung haben. Selbstbestimmung jedoch in dem Sinne, der Konstitution des Subjektseins in Gott und der Beziehungsachse zu ihm innezuwerden – das macht ihr richtiges Verständnis aus. Subjektsein beziehungsweise Subjektwerdung geschieht demnach als Anerkennung der Verwiesenheit auf Gott. Nur sollte das mehr sein als eine im Kognitiven angesiedelte, lediglich „gewußte" Verwiesenheit, die aber faktisch für mein Leben folgenlos bliebe – so wie einer „wissen" mag, daß es irgendwo auf den weiten Weltmeeren die Fidschiinseln gibt, mit denen er aber ein Leben lang nichts zu tun bekommen wird. Mit der Beziehung zu Gott und daher mit der Subjekt*werdung* verhält es sich nun so, daß sie in dem Maße wächst, in dem ich mich dem „Anderen" – Gott wie auch den anderen Menschen – aussetze.[17] In den Denkkategorien des jüdisch-christlichen Philosophen Lévinas gedacht, ist es gerade so, daß der andere grundsätzlich schon in der Spur des Anderen, des Unendlichen (also Gottes) erscheint. Indem ich ihm als dem Anderen begegne, begegne ich auch schon dem Unendlichen, und eben darin entwickelt sich mein Subjektsein. Lévinas bringt das auf die prägnante Formel: „Die Subjektivität ist nicht ein Fürsich; sie ist ... ursprünglich ein Für-einen-Anderen."[18] Das „Andere" – sowohl verstanden von Gott wie auch von den anderen Menschen – entfremdet mich nicht, sondern führt mich zu mir selbst. Ich bin nicht Subjekt im Nominativ, ich sage mir mein Subjektsein nicht selber zu. Ich bin Subjekt im Akkusativ – ich werde durch die Beziehung des Anderen zu mir zum Ich, zum Subjekt.[19] Weil das so ist, kann niemand „auf Kosten anderer"[20], sondern nur in der Kommunikation mit anderen zum Subjekt werden.

Ist damit die Kernstruktur der theologischen Subjekttheorie erkennbar, wonach die Subjektivität des Menschen in der Signatur von Verwiesenheit, Offenheit, Transzendierung der eigenen Grenzen, Kommunikation zu denken ist, so ist jetzt davon zu sprechen, daß der Weg der pastoralen Erschließung dieses Subjektseins als *Mystagogie* bezeichnet werden und *wie* dieser Weg in Ansätzen verlaufen kann.

---

16 *J. Werbick*, System und Subjekt, 135.
17 Vgl. *H. Luther*, Religion und Alltag, 74–80: Die andere Subjektivität. Zum Humanismus des anderen Menschen bei Emmanuel Lévinas.
18 Zitiert nach *H. Luther*, Religion und Alltag, 77.
19 Ebd. 77.
20 *J. Werbick*, System und Subjekt, 136.

4. Mystagogie

Mystagogie[21], von griechisch „mysterion agein", ins Geheimnis einführen abgeleitet, bedeutet nichts anderes, als den Menschen vor das Geheimnis zu führen, das er immer schon ist. Welches ist dieses Geheimnis? Es ist sein Subjektsein (im theologischen Sinn), also die Tatsache, daß er in der Kernstruktur seines Wesens eine auf Gott hin und darin auch auf andere hin offene Existenz ist, die nicht in sich, sondern in der Überschreitung ihrer selbst auf andere hin zu sich kommt. Gott ist sozusagen von Anfang an die andere Seite des Subjektseins des Menschen. Mystagogie bzw. mystagogische Seelsorge sucht deshalb „über alles rationale Andozieren der Existenz Gottes hinaus"[22] die lebendige Erfahrung Gottes im einzelnen auf, „die aus der Mitte der eigenen Existenz aufsteigt."[23]

Das ist zunächst nur die generelle Richtungsangabe der Mystagogie, noch nicht schon ihr methodischer Aufweis, welchen konkreten Weg sie zu gehen hat. Es kommt sofort ein zweites Element der generellen Richtungsanzeige hinzu: Mystagogie versucht nicht nur, die Erfahrung Gottes im Leben eines Menschen aufzuzeigen, sondern versucht auch in jenen Bereich hineinzuführen, „wo der innerste Mensch sich für Gott entscheidet,"[24] oder wo er, um es anders zu sagen, bewußt und reflex an seiner Subjektwerdung arbeitet. Gewiß darf man keine falschen und zu platten Erwartungen an den mystagogischen Aufweis der Erfahrungen Gottes haben. Hier ist schon wichtig zu beachten, daß nicht vom Aufweis *Gottes*, sondern vom Aufweis der Erfahrungen von Gott die Rede ist. Der Unterschied ist erheblich. Gott selbst ist uns niemals zur Verfügung. Mit ihm können wir niemals direkt und unverstellt, sozusagen von Angesicht zu Angesicht, zu tun bekommen. Das weiß schon der alttestamentliche Jahweglaube, etwa wenn Mose am Sinai vor Gott die Augen bedeckt. Gleichwohl interpretiert das aus Ägypten und durch das Schilfmeer gerettete Volk seine Rettung als die Tat Gottes. Es ist eine Erfahrung, die von Generation zu Generation weitergegeben wird und als Exoduserfahrung die Grundsignatur des immer anwesenden Gottes darstellt.

Mystagogie als Weg in die Erfahrung mit Gott ist ein behutsamer Weg; er widersteht der Versuchung, Abkürzungen zu gehen, um schneller ans Ziel zu kommen. An ein falsches Ziel möglicherweise, nämlich an sozusagen nur vom Menschen projizierte „Erfahrungen", die die Signatur menschlicher Projektion, aber nicht der Erfahrung Gottes tragen. Solche Projektion ist nie ganz ausgeschlossen. Die Möglichkeit dazu aber ist kein grundsätzlicher Einwand gegen die Mystagogie. Denn wenn man die Sache richtig betrachtet, ist die *Fehl*deutung und Projektion menschlicher Sehnsüchte auf Gott doch nur möglich innerhalb der grundsätzlich ihm offenen Erfahrung Gottes.

Worum es in der Mystagogie geht, läßt sich an der Tauferfahrung Jesu im Jordan exemplarisch aufzeigen. Jesus muß es im Moment seiner Taufe durch Johannes offenbar wie Schuppen von den Augen gefallen sein, wie *nah* ihm Gott der Vater war. Die Formel „Du bist mein geliebter Sohn" als Erkenntnis dieser Stunde, die

---

21 Vgl. *S. Knobloch, H. Haslinger* (Hg.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991

22 *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Neuausgabe mit einer Einführung von J. B. Metz, Freiburg Basel Wien 1989, 103.

23 Ebd. 103.

24 *K. Rahner*, Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche, in: Ders., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 1959, 115.

von da an sein Leben prägt, wirft sein bisheriges Leben um. Er geht in die „Wüste", dem Ort der Vergewisserung Gottes, und tritt als Verwandelter vor die Öffentlichkeit, um ihr Gott als den nahen und lieben Vater, als den „Abba", für alle zu verkünden.

Im Horizont der Tauferfahrung Jesu wird deutlich, daß in Analogie zu Jesus auch aus meinem Leben die Gewißheit aufbrechen will, daß ich „geliebter Sohn, geliebte Tochter" bin. Das würde eine Ermächtigung ins Leben bedeuten, eine Schubkraft, die das Leben verändert. So würden wir in der Tat zu Menschen, die Stand gefaßt haben in Gott – das besagt ja das Wort „Glauben"[25] –, die dann nicht überspült würden von den äußeren Umständen und den funktionalen Zusammenhängen des Lebens, sondern die als Subjekte die äußeren Umstände bestehen.

Wie aber „geht" solche Mystagogie? Wo und in welchen Lebenssituationen geht sie mit Menschen um, um sie bei ihrer Subjektwerdung, d. h. bei ihrer Entdeckung der Erfahrungen mit Gott zu begleiten? Um diese Frage darf ich mich hier einerseits nicht drücken, denn in ihr berühre ich ja den springenden Punkt dieser Überlegungen, andererseits ist hier nicht der Raum geboten, darauf allzu detailliert zu antworten.[26] Grundsätzlich möchte ich sagen, daß für die mystagogische Seelsorge alle Begegnungen mit Menschen in Frage kommen, die heute (noch) zum pastoralen Alltag zählen. Begegnungen z. B. mit einem Brautpaar im Rahmen der Trauvorbereitung, mit Eltern von Täuflingen, von Erstkommunionkindern, Begegnungen auch mit Alten, Kranken, Sterbenden. Eine dieser Begegnungen, die mit einem Brautpaar, sei hier skizziert: Mystagogische Seelsorge bedeutet hier, unbefangen bei den beiden anzufangen, ihre Erfahrungen zu Wort kommen zu lassen, die sie miteinander und aneinander gemacht haben. Ich weiß, das klingt utopisch bis naiv. Die gewöhnlichen Brautgespräche lassen tiefergehende Erfahrungen nicht zu. Weder das Brautpaar noch die Seelsorger wollen sie artikulieren. Wer aber sagt, daß das für immer so bleiben muß? Die Seelsorger sollen sich erzählen lassen und zum Anlaß des Erzählens werden, wie die beiden sich sehen, welchen Weg sie miteinander gegangen sind, welche Hoffnung sie für die Zukunft haben, welche Gefühlsambivalenzen den Aufbruch in das gemeinsame Leben begleiten. Schlecht beraten wäre, wer dies als Psychologismus abtäte, der vom „eigentlichen" seelsorglichen Auftrag wegführte. Nur aus der existentiellen Vergewisserung des konkreten Lebens- und Liebesstoffes läßt sich die Frage gewinnen, welche positiven Lebensmöglichkeiten sich für ein Paar eröffnen, indem einer am anderen den Wert entdeckt, den jeder der beiden – um es theologisch zu sagen – als von Anfang an von Gott Geliebter für den Partner *darstellt*.

Notwendig ist, daß die Seelsorger die mystagogische Qualität der Liebe zwischen Mann und Frau entdecken und schätzen lernen. Wenn sie darin Fortschritte machten, würden sie eines Tages vor dieser Liebe dieselbe Ehrfurcht empfinden, die sie z. B. dem Sakrament der Ehe auf abstrakte Weise entgegenbringen. Es müßte nachdenklich stimmen, ja die Frage nach der menschlichen Qualität der Seelsorge provozieren, wenn bei Seelsorgern die Ehrfurcht vor einem Sakrament größer wäre als vor einem Paar. Erst wenn

---

25 Vgl. *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 43–48.

26 Vgl. dazu in Vorbereitung *S. Knobloch*, Wieviel ist ein Mensch wert? Einzelseelsorge – Grundlagen und Skizzen, Regensburg 1993.

ihre Ehrfurcht vor einem Paar wüchse, würde ihre ehevorbereitende Seelsorge zum glückhaften Entdecken der gottgewollten Bedeutung der Partner füreinander beitragen, ohne daß sie deshalb – das ja gerade nicht! – in einen falsch-frommen Zungenschlag verfallen sollten, indem sie die Partnerbeziehung in den siebten Himmel höben und aus Scheu vor der Wirklichkeit und dem, was dem Menschen wirklich frommt, die Spannungen, Unsicherheiten und Beziehungszweifel unausgesprochen und unbearbeitet ließen.

Mystagogie und Subjektwerdung: Je länger man darüber nachdenkt, um so deutlicher zeigt sich, daß die auf die Subjekte und auf die Subjektwerdung ausgerichtete Seelsorge die den heutigen gesellschaftlichen Gegebenheiten angemessene Form der Seelsorge ist. Sie überspringt nicht das heutige Individualisierungsphänomen, indem sie die Leute moralisch als Egoisten beschimpft. Sie weicht vor ihm auch nicht dadurch aus, daß sie jene, die sich noch ansprechen lassen, in einen binnenkirchlichen Raum ruft, in dem nicht Selbststand und Lebensermächtigung gefragt sind, sondern Ängstlichkeit, Unterwürfigkeit, Nicht-auf-der-Höhe-der-Zeit-Sein, also gewissermaßen „Unpünktlichkeit", gettoisierende und distanzierende Tendenzen den Ton angeben. Anders herum charakterisieren die Stichworte Mystagogie und Subjektwerdung eine Seelsorge, die sich den bedrohlichen Individualisierungssymptomen von heute stellt und sie durch die befreiende Perspektive der Subjektwerdung von innen zu bearbeiten versucht. Das wäre dann keine Seelsorge, die nur mit dem Innenraum des Menschen, mit seiner Seele, zu tun hätte, worüber der gesellschaftliche Kontext in Vergessenheit geriete und ausgeblendet bliebe. Ganz im Gegenteil: sie reagierte aus dem ureigenen Impuls des christlichen Subjektverständnisses auf die Problemlagen von heute und legte die Lunte an Lösungen, die den einzelnen von der Fessel der lebensbedrohlichen Individualisierung befreien.

5. Einige Konsequenzen daraus: Was in der Kirche gelten soll

In der eingangs dargelegten Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse nach G. Schulze wurden wir darauf aufmerksam, daß die gesellschaftlich bedingte Individualisierung zur Ausbildung neuer sozialer Formen führt. Als eklatantes Beispiel dafür mögen die „Autonomen" und die „Skinheads" stehen,[27] Personengruppen eines sozialen Milieus, die in jüngster Zeit als Rechtsradikale die Demokratie an der Wurzel erbeben lassen. Ich nenne sie hier, weil sich an ihnen am deutlichsten ablesen läßt, was tendenziell von allen neuartigen Milieubildungen gilt: sie weisen eine „Struktur des Nichtverstehens" gegenüber anderen auf. Das soll heißen, sie gewinnen ihre innere Konsistenz aus der Abgrenzung von anderen. Gegenüber anderen – einzelnen wie Milieus – steigt der Pegel der Aggressivität und Ablehnung.

Vor diesem Hintergrund ermessen wir die unmittelbare politische Bedeutung, welche die Kirche hat, wenn sie Orte anbietet, an denen ihre Mitglieder an der Subjektwerdung arbeiten. Die solidarische Subjektwerdung entbindet den einzelnen mehr und mehr von sich und macht ihn offen für das Andere und den Anderen – eine Aufgabe, die heute von großer gesellschaftlicher Aktualität ist. Wenn es also in der Kirche um Subjektwerdung geht, dann gilt in ihr Solidarität, und zwar universale Solidarität. Darin aber wird die Lunte an die Überwindung des Nichtverstehens anderer Menschen, anderer Haut-

[27] Vgl. *A. Foitzik*, Anlehnungsbedürftige Egozentriker, 513.

farbe, anderer Kulturen, anderer Sprachen gelegt. Die traurige Wahrheit allerdings ist, daß die Kirche – ganz allgemein gesprochen – faktisch kaum mehr Solidaritätspotential aufweist als die sie umgebende Gesellschaft. Sie hat nicht nur geschichtlich Feinde produziert und sie um der Rechtgläubigkeit willen aus sich ausgeschieden und vernichtet. Sie produziert bis heute in einer wenig reflektierten Terminologie „Fernstehende", Andere, von denen sie sich wegdefiniert, statt in ihnen in einer Umkehrung des Paradigmas jene zu sehen, in deren Andersheit und Fremdheit sich die Spur des unendlichen Gottes anzeigt. „Fernstehende" entweder von sich wegzudefinieren oder sie zum Objekt einer vergeblichen pastoralen Sorge zu machen, wird weder so noch so deren Subjektsein gerecht.

Wichtig ist noch ein anderer Hinweis[28], der an unsere Überlegungen zu Mystagogie und Subjektwerdung ergänzend angefügt werden muß, damit sie nicht falsch gelesen werden und am Ende zu falschen Ergebnissen führen. Die Rede von der Mystagogie als begleitendem Weg zur Subjektwerdung versteht sich nicht so, als sei Subjektwerdung jemals ganz erreichbar, als komme sie je an ihr Ziel, wenn man sie nur hartnäckig und konsequent verfolgt. Diese Erwartung sollte in der Kirche nicht genährt werden. Damit ist nicht das geringste gegen die Sache der Subjektwerdung gesagt. Aber es ist Wert darauf gelegt, daß sie, mit H. Luther gesprochen, ein „regulatives Prinzip"[29], nicht aber ein konstitutives Ziel darstellt. Ein regulatives Prinzip regelt Abläufe, gibt die Richtung an, in der ein Ziel liegt. Es hält sich nicht für das Ziel selbst. Lebensprozesse in Richtung auf die Subjektwerdung anzulegen, ist das eine. Dort anzukommen, ist das andere. Es ist nicht gegen die Rede von der Subjektwerdung gerichtet, sondern schützt sie und unterstützt sie, wenn man zugesteht und einräumt, daß die Subjektwerdungsprozesse im Ergebnis fragmentarisch bleiben. Zu Unrecht sieht man in Fragmenten gern einen gänzlich gescheiterten Weg, ein in Trümmern abgebrochenes Unternehmen. In Wirklichkeit wird man Fragmenten gerechter, wenn man aus ihnen die Sehnsucht nach dem Ziel herausliest, das sie freilich aus eigener Kraft nicht erreicht haben. Es braucht nicht viel Phantasie um zu sagen, was von daher in der Kirche gelten soll: nicht ein rigides Höchstmaß, das viele „unterlaufen" werden, wobei sie sich Vorwürfe machen, *daß* sie es unterlaufen, sondern ein ermutigendes, verstehendes, einfühlendes Umgehen mit Lebensläufen, so wie sie sind, weil nur dies die Phantasie zu nächsten, immer kleinen Schritten der Lebensentwicklung, der Subjektwerdung, beflügelt.

Noch eine letzte Konsequenz sei angedeutet, wobei klar ist, daß die hier genannten Konsequenzen sozusagen beliebig sind, also auch andere, vielleicht wichtigere, hätten gezogen werden können. Bei der Erstellung des Weltkatechismus ging man offenbar davon aus, den verschiedenen Katechismusinitiativen in den einzelnen Ländern – die ihrerseits nicht zuletzt auf römisches Drängen ins Leben gerufen worden sind – eine für alle verbindliche Grundlage zu geben. Dahinter wird ein Verständnis des kirchlichen Lehramts (zunächst des römischen und dann des ordentlichen bischöflichen) sichtbar, das die Gläubigen nur in der Rolle der Hörenden bzw. der Rezipienten sieht. In ein Para-

[28] Vgl. *H. Luther*, Religion und Alltag, 160–182.
[29] Ebd., 163. *H. Luther* spricht hier allerdings von Identität, aber man verfälscht seine Aussageintention nicht, wenn man die Gedanken auch auf die Subjektwerdung bezieht.

digma gefaßt läßt sich vom Delegationsparadigma sprechen:[30] Das kirchliche Amt lehrt, die Schar der Gläubigen hört. Nach dem 2. Vatikanum ist dieses Paradigma längst durch das Interaktionsparadigma abzulösen, nach dem die Wahrheitsfindung im Glauben sich im Interaktionsprozeß zwischen Lehramt und Gläubigen (und wissenschaftlicher Theologie) vollzieht. Wenn auch zum Begriff des „consensus fidelium" offenbar theologisch das Letzte noch nicht gesagt ist,[31] so ist doch zumindest unbestritten, daß der Glaube nicht eine Größe ist, die vom Lehramt der Kirche nach unten an die Gläubigen übermittelt wird; sondern alle Teile der Kirche wirken an dessen Gestaltung mit. „Hinter dem Rücken der Glaubenden"[32] läßt sich nicht über den Glauben entscheiden. Daß dies so ist, wird erst im Licht unserer Überlegungen zur Subjektwerdung so richtig klar.

Wenn es in der Kirche um die Subjektwerdung des einzelnen geht, und dies in der wechselseitigen Bezogenheit aufeinander, wenn es, so gesehen, die Communio der Kirche um der Subjektwerdung des einzelnen willen gibt, dann darf nicht ausgerechnet die Wahrheitsfindung dieser Kirche hinter dem Rücken der Glaubenden erfolgen. Der die Kirche leitende und begleitende Geist Gottes wird zwar auch dann noch zu verhindern wissen, daß die Kirche in ihrer Wahrheitsfindung in den planen Irrtum abgleitet. Theologisch aber ist die Wahrheit des Glaubens bei den gläubigen und sich im Glauben austauschenden Subjekten in besseren Händen als bei einer von den Subjekten und ihrer Wahrheitsfindung sich unabhängig wähnenden Institution.

Die Stichworte Mystagogie und Subjektwerdung haben uns vor eine reiche Palette von Fragen geführt. In ihnen bricht sich in verschiedenen Spiegelungen das eine und gleiche Problem: der einzelne auf seinem Weg zur Subjektwerdung, auf dem ihn die mystagogische Seelsorge behutsam zu begleiten hat. Kommt diese heute zu kurz, dann droht der einzelne das Opfer der ihn verschlingenden Individualisierung zu werden – eine düstere Vision, vor der wir bewahrt bleiben mögen.

---

30 Vgl. *W. Beinert*, Was gilt in der Kirche, in: Ders. (Hg.), „Katholischer" Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg 1991, 15–51, hier 35.

31 Vgl. *U. Ruh*, Problemanzeige. Was meint Glaubenssinn des Gottesvolkes heute?, in: Herder Korrespondenz 46 (1992) 495.

32 *J. Werbick*, System und Subjekt, 134.

Herausgegeben von Siegfried R. Dunde. 176 Seiten. 19,80
Originalausgabe [3-579-01120-0] GTB 1120

Bekannte katholische und nicht-katholische Autorinnen und Autoren fragen, ob und – wenn ja – wie der katholischen Kirche angesichts des autoritären Gebarens ihrer Führungsschicht in einer offenen Gesellschaft noch zu helfen ist. Die unterschiedlichen Antworten repräsentieren die Vielfalt an kritischen Einstellungen gegenüber dem Katholizismus.

Gütersloher Verlagshaus
Gerd Mohn

MARKUS LEHNER

Die Zukunft der Katholischen Aktion

Auf Nicht-Österreicher mag der Titel dieses Beitrags befremdend wirken, gilt doch weithin Katholische Aktion lediglich als Bezeichnung für eine kirchengeschichtliche Episode in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts: für den Versuch, eigenständige Laieninitiativen unter die Kuratel der kirchlichen Hierarchie zu stellen. Der Autor, Assistent am Institut für Pastoraltheologie in Linz, bietet nicht nur eine neue Interpretation dieses Phänomens an. Er will auch zeigen, wie in Österreich die Katholische Aktion als innovative Komponente des Katholizismus ihre Rolle in der Kirche nicht nur erhalten konnte, sondern daß sie durchaus Zukunftschancen besitzt. (Redaktion)

„Katholische Aktion jetzt weltweit" – mit diesem Aufmacher berichtete eine katholische Nachrichtenagentur Ende 1991 über die Gründung eines Zusammenschlusses von Laienorganisationen unter der Bezeichnung „Internationales Forum der Katholischen Aktion". Ziel der Vereinigung sei es, „die verschiedenen Erfahrungen in der apostolischen Arbeit und in der Organisation der Laien auszutauschen und gemeinsam die Prinzipien der Katholischen Aktion bekanntzumachen und zu fördern."[1] Irgendwie anachronistisch wirkt die Aufbruchsstimmung, die hier mitschwingt. Hat denn nicht schon Papst Pius XI. in den 20er und 30er Jahren unermüdlich die Katholische Aktion propagiert? Hat denn nicht schon das Zweite Vatikanum im Konzilsdekret über das Laienapostolat einen eigenen Artikel (AA 20) über die Katholische Aktion beschlossen, der in eine nachdrückliche Empfehlung dieser Form kirchlichen Lebens mündet? Wenn nun Delegierte aus dreizehn Ländern Europas, Afrikas und Lateinamerikas zu neuem Aufbruch rufen, muß sich da angesichts dieser gewichtigen Tradition nicht der Verdacht aufdrängen, es handle sich hier eher um das letzte Aufgebot?

In der theologischen Diskussion im deutschsprachigen Raum ist die „Katholische Aktion" schon lange kein aktuelles Thema mehr. Sie wird zwar meist bei Untersuchungen zur Stellung der Laien in der Kirche oder zur Entwicklung des katholischen Organisationswesens behandelt,[2] aber nur als historisches Phänomen in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, als handle es sich um eine Episode in der neueren Entwicklung der Kirche, über die der Zug der Zeit schon längst hinweggerollt sei.

Es gibt jedoch zumindest zwei Gründe, die eine nähere Beschäftigung mit der Katholischen Aktion, speziell in ihrer österreichischen Ausformung, lohnend erscheinen lassen: Zum einen stellt diese Idee einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zum Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanums dar, um dessen Interpretation und Relevanz gerade derzeit so heftige Auseinandersetzungen stattfinden. Zum anderen ist es eine Tatsache, daß „Katholische Aktion" in Österreich keine historische Episode geblieben ist, sondern

1 Kathpress (1991, Nr. 223) vom 19. 11. 1991, 9.

2 vgl. etwa: *L. Karrer*, Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche, München 1989; *P. Neuner*, Der Laie und das Gottesvolk, Frankfurt am Main 1988; *K. Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1986.*

daß sich hier – im Gegensatz zu den umliegenden Ländern – nach 1945 unter dem Namen KA ein bestimmender Faktor des kirchlichen Lebens entwickeln konnte. Zudem sind gerade von Österreich entscheidende Impulse für die gesamtkirchliche Theoriebildung in bezug auf die Katholische Aktion ausgegangen.[3]

I. Katholische Aktion als Schritt zum Konzil

Was in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts als Katholische Aktion propagiert wird, ist keine revolutionäre Neuerung und auch keine gezielte Aktion der kirchlichen Hierarchie zur Zähmung eigenständiger Laienaktivitäten.[4] Vielmehr fügt es sich ziemlich nahtlos ein in das Gesamtbild einer Sozialform des kirchlichen Lebens, die als Antwort der Kirche auf die gesellschaftliche Entwicklung der Neuzeit entstanden ist.

1. Der neuzeitliche Milieukatholizismus

Die Entwicklung des gesamten katholischen Organisationswesens muß auf dem Hintergrund eines tiefgreifenden Umbruchs im Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft gesehen werden, der mit der Französischen Revolution geschichtswirksam wurde. Das einheitliche Gesellschaftsbild der „abendländischen Christenheit", von dem vor allem das Mittelalter geprägt war, hat sich aufgelöst. Immer mehr gesellschaftliche Teilbereiche – Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kultur – laufen nach ihren eigenen Spielregeln, lösen sich vom umfassenden Deutungsmonopol der christlichen Kirchen. Es etabliert sich vorerst ein Gesellschaftsmodell „eingeschränkter Modernität", indem weite Teile des ländlichen Raumes und des Kleinbürgertums außerhalb der dominierenden Marktvergesellschaftung bleiben.[5] Auf der Basis dieser Restbestände einer „guten alten Zeit" entsteht nun eine neue Sozialform christlichen Lebens, der Milieu- oder Blockkatholizismus. Das organisatorische Rückgrat dieser katholischen Lebenswelten bildet ein vielfältiges katholisches Vereinswesen in enger Verbindung mit einer katholischen Partei. Mit ihrer Hilfe sollen kirchliche Ansprüche und der Wirkungsradius der „katholischen Weltanschauung" politisch abgesichert werden. Damit gelingt eine vorläufige Stabilisierung des herkömmlichen christenheitlichen Konzepts auf einer niedrigeren Ebene: in einem Teilbereich der Gesellschaft.

Das Ende der weltanschaulichen Monopolstellung des Christentums führt nämlich nicht direkt zu einem freien Markt. Vielmehr entwickelt sich eine Art Oligopol-Situation, die von einigen wenigen ‚Großanbietern' mit relativ fester Klientel geprägt ist. Diese übergreifenden sozialen Milieus entspringen dem nach wie vor bestehenden Bedürfnis nach einem gemeinsamen weltanschaulichen Horizont. In der Bezeichnung ‚Lager', die sich in Österreich für dieses Phänomen eingebürgert hat, kommt der militante Charakter dieser geschlossenen Subgesellschaft besonders deutlich zum Ausdruck. Bis in die sechziger Jahre unseres Jahrhunderts hinein dominiert die Auseinandersetzung zwischen dem sozialistischen, dem nationalliberalen und dem katholischen Lager die österreichische Gesellschaftspolitik.

---

3 Vgl. *M. Lehner*, Vom Bollwerk zur Brücke. Katholische Aktion in Österreich, Thaur-Tirol 1992.
4 Vgl. etwa die Sichtweise der oben genannten Literatur.
5 *K. Gabriel*, Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität. Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation von christlichem Glauben und Kirche, in: PThI 8 (1988), 95.

2. Die Stunde der Laien

Mit dem Organisationsgefüge des Milieukatholizismus als Puffer zwischen Kirche und moderner Welt wird es der kirchlichen Hierarchie möglich, bei ihrer Fundamentalopposition gegenüber der Moderne zu bleiben, aber trotzdem auch in der pluralen gesellschaftlichen Welt präsent und handlungsfähig zu sein. Die Stunde der „Aktivierung des katholischen Laien" hat geschlagen, der Laienverbände, die als „verlängerter Arm der Hierarchie" die Kastanien aus dem Feuer holen sollen. Notfalls bekommen sie eins auf die Finger, wenn sie unbefugt die Ideen der Moderne in den innerkirchlichen Bereich einzuschleppen drohen. Gefestigt durch die Kulturkämpfe des späten 19. Jahrhunderts überdauert dieser Milieukatholizismus bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts und bringt „eine vor- und nachher nicht erreichte Einheit und Geschlossenheit zwischen Papst und Bischöfen, Klerus und kirchtreuen Laien."[6]

Was nun in den zwanziger Jahren als Katholische Aktion propagiert wird, ordnet sich ziemlich nahtlos in dieses Gesamtbild ein. Wenn traditionellerweise die Antrittsenzyklika Pius' XI. „Ubi Arcano" als Proklamationsurkunde der KA gesehen wird, so handelt es sich um eine Legende, denn hier ist von Katholischer Aktion nur am Rande die Rede. Die gesamte Rezeptionsgeschichte zeigt, daß Pius XI. keine konkrete Organisationsform vor Augen hat und daß die „Einführung" der Katholischen Aktion kaum etwas an der Praxis des gewachsenen Verbandskatholizismus ändert. In der theologischen Diskussion und im kirchlichen Denken dagegen bedeutet die Idee der Katholischen Aktion einen ganz entscheidenden Schritt. Indem Pius XI. die Katholische Aktion als „Teilnahme der Laien am Apostolat der Hierarchie" bezeichnet, wird Laien erstmals ein Mitwirken am zentralen Vollzug der Kirche zugetraut, wird ihnen eine „seelsorgerische Tätigkeit" zugemutet.[7] Sah man ihre Aufgabe bisher in einem „Handeln für die Kirche", so traut man ihnen nun ein „Handeln als Kirche" zu. Sah man sie bisher als Bollwerk zum Schutz der Kirche in der gesellschaftspolitischen Auseinandersetzung, so werden sie nun als Subjekte des eigentlichen kirchlichen Lebens erkannt, als aktiver Teil des Leibes Christi. Diese Wende ist ein entscheidender Schritt auf das Kirchenbild des Zweiten Vatikanums hin.

3. Die Schleifung der Bastionen

Die gesellschaftliche Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg sprengt das Gesellschaftssystem einer „eingeschränkten" oder „halben" Moderne. Weitgehend in internationalem Gleichklang[8] beginnt dieser Auflösungsprozeß des Milieukatholizismus in den fünfziger Jahren und erreicht in den sechziger Jahren seinen Höhepunkt. Die gesellschaftlichen Lager zerfallen dabei nicht völlig, es ist eher ein Prozeß des Abbröckelns oder Abschmelzens. „Nicht im Kampf und Schlachtenlärm gehen die vertrauten Bastionen verloren, vielmehr zerbröckeln und verfallen sie ohne äußere Einwirkung", schreibt ein sozialistischer Theoretiker[9] – eine überraschende Analogie zu dem, was Hans Urs von Balthasar in ideengeschichtlicher Per-

---

6 *U. Altermatt*, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 355.

7 *G. Schmid*, Kirche oder Sekte? Entwicklungen und Perspektiven des Katholizismus in der westlichen Welt, München 1988, 88.

8 Vgl. *K. Gabriel/F. X. Kaufmann* (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980; *U. Hehl/K. Repgen (Hg.), Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung, Mainz 1988.*

9 *J. Weidenholzer*, Der österreichische Weg – Einsichten und Aussichten, Wien/Linz 1989, 6.

spektive als „Schleifung der Bastionen" bezeichnet hat.[10] Eine tiefe Verunsicherung innerhalb der Organisationen des Katholizismus, die ihre Funktion als Schutzwall der Kirche nicht mehr erfüllen können, ist die Folge. Es etabliert sich nun endgültig ein freier Markt der weltanschaulichen Orientierungen, zu dem alle unbeschränkten Zutritt haben.

Dieser Entwicklung wird beim Wiederaufbau des katholischen Organisationswesens in Österreich schon Rechnung getragen. Ziel ist ein dezidiert kirchlicher Kernbereich auf der Basis der Pfarrstruktur, die sich unter dem Hitlerregime als primärer kirchlicher Lebensraum bewährt hat. Mit diesem Ansatz ist auch eine gewisse organisatorische Distanz zur (katholischen) Partei gegeben, womit man die Lehre aus den bitteren Erfahrungen der Zwischenkriegszeit ziehen will. Mit diesem ersten Konzept der KA als dem aktiven Kern der Pfarrgemeinde verbindet sich ein zweites Konzept: Katholische Aktion als geschlossene Front der Katholiken, als gesellschaftspolitische „Pressuregroup" des katholischen Volks. Im Grunde handelt es sich um die beiden klassischen Komponenten des neuzeitlichen Katholizismus. Dazu kommt nun ein drittes Konzept: das Milieuapostolat. Es geht letztlich auf Joseph Cardijn zurück, wird in der französischen „Mission de France" weiterentwickelt und gewinnt einen prägenden Einfluß auf die geistigen Väter der neuen KA. Dieses Konzept setzt nicht mehr auf die schützende Funktion eines geschlossenen katholischen Lebensraums, sondern auf die persönliche Überzeugungskraft des einzelnen „Aktivisten", der dabei von einer Gruppe getragen wird. Damit stellt es im Ansatz schon einen Schritt zur Überwindung des traditionellen Blockkatholizismus dar.

Das Zweite Vatikanum zieht dann – zumindest theologisch – einen Schlußstrich unter die bisherige Strategie der defensiven Abgrenzung von der modernen Welt. Das Konzil erneuert zwar den Anspruch der Kirche, Künderin eines universellen Heils zu sein, jedoch in neuer Form: nicht mehr als geschlossene, vollkommene „Heilsanstalt", sondern als Zeichen, Sakrament des Heils, das erst im Dialog mit der modernen Welt sichtbar und wirksam zu machen ist. Mit der ausdrücklichen Anerkennung einer „Eigenständigkeit der Weltbereiche" wird die funktionale Differenzierung der Gesellschaft und damit das Grundprinzip der Moderne zur Kenntnis genommen. Mit der daraus folgenden Anerkennung eines Pluralismus unter den Katholiken wird die integralistische Fiktion eines geeinten katholischen Volks aufgegeben.

Das Konzil verhilft damit den Ansätzen einer neuen Identität des Katholizismus zum Durchbruch, die unter die Stichworte „lebendige Gemeinde" und „Dienst an der Welt" gebracht werden kann. Das Engagement für die lebendige christliche Gemeinde tritt nun an die Stelle der Sorge um geschlossene katholische Milieus. Ganz bewußt geht es um ein Zeugnis-Geben, nicht um die Wiedereroberung verlorenen Terrains. Das neue Leitbild ist eine Kirche als solidarische, diakonische Gemeinschaft, der es nicht um den Erhalt von Einflußsphären und Positionen geht, sondern um den prophetischen Dienst an den Menschen mit ihren konkreten Sorgen und Nöten, um ein Mitgestalten der zukunftsorientierten sozialen Bewegungen und Initiativen der Zeit.

Unmittelbar für die österreichische KA bringt das Konzil kaum etwas Neues. Im Artikel 20 des Laiendekrets liest man in

[10] Vgl. *W. Kasper*, Zur Lage des deutschen Katholizismus heute. Stellungnahme eines Theologen, in: *U. Hehl/K. Repgen*, Katholizismus, 85.

den Grundzügen nur, was Ferdinand Klostermann schon seit 1950 bei diversen KA-Schulungen referiert hatte.[11] Nach dem Konzil wird nun seine Gemeindetheologie, die ihren „Sitz im Leben" in den Katholischen Hochschulgemeinden hat, zur zentralen innovativen Idee, womit wiederum die Zukunftsfähigkeit der KA gesichert werden kann. Insgesamt scheint die Vitalität der Katholischen Aktion in Österreich damit zusammenzuhängen, daß sie dem Zerfallsprozeß des Milieukatholizismus in konzeptiver Hinsicht immer eine Spur voraus ist, wenn auch im praktischen Leben der KA-Organisationen diese Konzepte nur mit großer Verzögerung zum Tragen kommen.

II. Die Zukunft der KA in Österreich

Die Katholische Aktion ist keine in sich ruhende Gemeinschaft, die im Blick auf eine charismatische Gründerfigur, ausgestattet mit dem Reiseproviant autoritativer Gründungsschriften die Stürme der Zeit überdauern kann. Dennoch haftet den KA-Organisationen der Ruf eines gewissen Eigenprofils innerhalb des österreichischen Katholizismus an. Mit dem Artikel 20 des Laiendekrets hat das Zweite Vatikanum der KA tatsächlich eine offizielle Richtschnur für ihr Selbstverständnis in die Hand gegeben, die seither unumstritten als Grundlage aller programmatischen Überlegungen gilt. Wahrscheinlich ist ihr vehementer Einsatz für die konziliare Erneuerung der Kirche nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß sie als einzige Laienorganisation ihre Legitimationsbasis direkt von diesem Konzil ableitet. So sollen sich auch die folgenden Überlegungen entlang dieser Richtschnur bewegen.

1. Das Ziel der KA ist das apostolische Ziel der Kirche

Die österreichische KA hat weitgehend einer der Erbsünden des Vereinskatholizismus widerstehen können: der Vereinsmeierei, des Rückzugs auf die eigenen organisatorischen Belange und Ziele. In ihrem Rahmen wurde versucht, ein klares Kirchenbewußtsein zu wecken: nicht *für* die Kirche, sondern *als* Kirche sollen Christinnen und Christen tätig sein. Auf diese Weise wurde in Österreich jener klaren Trennung zwischen Katholizismus und Kirche gegengesteuert, die etwa in Deutschland zu beobachten ist.[12] Es ist ein entscheidendes Element der Identität der KA, daß sie sich für den gemeinsamen Weg, für das Gemeinwohl der Kirche verantwortlich fühlt, und nicht nur für das Wohl der eigenen Organisation.

Diese enge Bindung muß allerdings in dem Augenblick zu Verunsicherung und Lähmung führen, wo das Ziel der Kirche nicht mehr klar ist. Innerhalb der KA besteht naturgemäß eine besondere Sensibilität für die innerkirchliche Wetterlage, für Anzeichen eines kirchlichen Kurswechsels, für das Aufeinanderprallen unterschiedlicher Kirchenbilder. Es ist für die KA ja keineswegs gleichgültig, in welche Richtung die Kirche geht. In ihrer nachkonziliaren Entwicklung erweist sie sich als dezidierte Verfechterin einer Öffnung der Kirche zur Welt. Die Pastoralkonstitution des Konzils ist geradezu die „Magna Charta für die Spiritualität der Katholischen Aktion" geworden.[13] So würde sie

---

[11] *M. Lehner*, Vom Bollwerk, 38, 143.

[12] Vgl. *E. Klinger*, Der Laienkatholizismus – die Kirche der Laien, in: *E. Klinger/R. Zerfaß* (Hg.), Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils, Würzburg 1987. „Der Laienkatholizismus in Deutschland versteht sich als Gruppierung in der Kirche, aber nicht als Gruppierung der Kirche", zeigt Klinger anhand einer Untersuchung von Dokumenten des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken auf; ebd., 16.

[13] *E. Kapellari*, Überlegungen zur Spiritualität der Katholischen Aktion heute, Referat anläßlich der Konferenz der Geistlichen Assistenten der Katholischen Aktion am 13. November 1979, Archiv der KAö.

auf Dauer in einer Kirche, die zum Rückzug in ein schützendes Ghetto bläst, die ihre Zukunft in der Bewahrung einer doktrinär abgesicherten Identität und der monologischen Verkündung ewiger Wahrheiten erblickt, keinen Lebensraum vorfinden.

Gerade die Auseinandersetzung um diesen künftigen Weg der Kirche könnte zum Zündfunken einer neuen Vitalität der KA in Österreich werden, hier könnte sie ihren zeitgemäßen Dienst an der Kirche erkennen: in einem konsequenten Eintreten für den Weg einer prophetisch-diakonischen Kirche, die sich der existenziellen Fragen der Menschen von heute annimmt, die aus einer weltzugewandten Spiritualität von „Bibel und Zeitung" ihre gesellschaftsgestaltende Kraft nimmt.

2. *Laien übernehmen Leitungsverantwortung*

Ob man auch in Zukunft von Katholischer Aktion sprechen könne, werde sich daran entscheiden, ob dort „mündige, ausgewachsene, initiative, fachkundige Laien, besser Weltchristen, Platz und Entfaltungsraum haben oder ob sie zu einem völlig uninteressanten Klub von Ja-Sagern, Zettelausträgern und Lakaien wird", kommentiert Ferdinand Klostermann dieses zweite Merkmal.[14] Tatsächlich hat die KA gegenüber der Tradition des geistlichen Präses und der mächtigen Verbandsprälaten immer darauf gepocht, daß dem Klerus nur eine assistierende Funktion zukommt und die Verantwortung für die Leitung der Organisationen von Laien wahrzunehmen ist. Diese sollen in der Kirche nicht mehr den Status unmündiger betreuter Schafe haben. Vielmehr lebt die Kirche wesentlich davon, daß Laien ihre Erfahrungen aus den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen einbringen, daß sie mit ihrer Sachkompetenz in der Beurteilung der gesellschaftlichen Verhältnisse den Weg der Kirche aktiv mitbestimmen.[15] In der hochdifferenzierten modernen Gesellschaft von heute ist die kirchliche Leitung mehr denn je auf die Mitwirkung von Menschen angewiesen, die in den spezifischen Fragen der verschiedenen Teilbereiche der Gesellschaft fachliche Kompetenz besitzen, will sie nicht an der Realität vorbei reden und handeln.

Nun hängt die praktische Umsetzung dieser Partizipation nicht allein von den Laien ab. Eine erste Voraussetzung ist ja, daß dies überhaupt erwünscht ist und nicht durch einen autokratischen Leitungsstil hintangehalten wird. Der österreichischen Kirchenleitung stünde in der KA das immense Potential einer in viele gesellschaftliche Teilbereiche verzweigten Laienorganisation zur Verfügung, die sich von ihrem Selbstverständnis her für das kirchliche Leben mitverantwortlich fühlt. Die eher sporadisch aktivierte Zusammenarbeit zwischen KAÖ und Bischöfen zeigt, daß diese Bereitschaft zur Mitgestaltung erstaunlich wenig angenommen wird.

Eine wesentliche Voraussetzung der Partizipation kompetenter Laien ist heute die Einhaltung der gesellschaftlich üblichen demokratischen Spielregeln. Diese sind fester Bestandteil unserer Kultur, ja geradezu „konstitutiv für Europa ist die innere Zuordnung von Demokratie und unmanipulierbarem Recht", wie Kardinal Ratzinger feststellt.[16] Aktuelle Untersuchungen über den Wertewandel in der österreichi-

---

[14] *F. Klostermann*, Katholische Aktion nach dem Konzil, Manuskript masch., zit. nach: *M. Lehner*, Vom Bollwerk, 218.

[15] Die Laien „übernehmen Verantwortung . . . in der Beurteilung der Verhältnisse, unter denen die pastorale Aktion der Kirche auszuüben ist" (AA 20).

[16] *J. Ratzinger*, Europa – verpflichtendes Erbe für Christen, in: Kirche, Ökumene, Politik, Einsiedeln 1987, 208f.

schen Kultur zeigen gerade in den letzten Jahrzehnten einen eklatanten Rückgang des Autoritarismus.[17] Diese Einstellung konnte sich am ehesten noch unter wenig gebildeten alten Personen in ländlichen Gegenden halten, und ein gewisser Bodensatz wird wohl auch in Zukunft erhalten bleiben. Theoretisch wäre es natürlich möglich, auf dieser sozialen Basis eine kleine „law-and-order-Kirche" zu stabilisieren. Es ist jedoch kaum vorstellbar, daß dieser eine Kompetenz zur Mitgestaltung des gesellschaftlichen Lebens zugetraut würde.

Die Garantierung demokratischer Spielregeln wird auch entscheidenden Einfluß auf die weitere Entwicklung der KA haben. Ihre lange Geschichte beinhaltet eine reiche Konfliktgeschichte mit einsamen Entscheidungen der Hierarchie. Sollte sich als kirchlicher Leitungsstil auf längere Sicht ein aufgeklärter Absolutismus etablieren, ist es wohl auch um die Vitalität der Katholischen Aktion schlecht bestellt. Im Widerstand gegen ein derartiges Auseinanderfallen von gesellschaftlicher und kirchlicher Kultur könnten auch neue Allianzen innerhalb des katholischen Organisationswesens entstehen, vor allem zwischen der KA und den traditionellen Verbänden.

3. *KA als organisiertes Apostolat*

Gerade an diesem Punkt entzündet sich seit vielen Jahrzehnten Kritik an der österreichischen KA: Sie sei degeneriert zu einem bürokratischen Apparat, dem die gemeinschaftliche Basis weitgehend abhanden gekommen sei, bestehe nur mehr aus einem Ensemble isolierter Stabstellen, gleiche einem „Kopf ohne Füße". Es ist eine Tatsache, daß die KA nicht als Basisbewegung entstanden ist. Sie wurde als offizielle kirchliche Struktur in enger Verbindung mit den Seelsorgeämtern konstruiert und erscheint so als Teil des gesamten kirchlichen Apparats. Ihr Konstruktionsprinzip scheint am ehesten das gutösterreichische Prinzip der Kammern zu sein. Darin liegt wohl eines der Geheimnisse ihrer erfolgreichen Inkulturation in Österreich, aber auch die Ursache dafür, daß die KA „made in Austria" anderswo nie wirklich verstanden wurde. Faktisch konnte man sich in der KA jedoch nie auf ein Organisationsprinzip einigen, wie die begriffliche Unschärfe in den diversen KA-Statuten zeigt. Hier findet sich unreflektiert der eher basisorientierte Begriff ‚Bewegung' neben dem eher an der kirchlichen Institution orientierten Begriff ‚Einrichtung'.

In institutioneller Hinsicht hat die katholische Kirche seit dem 19. Jahrhundert mit einem konsequenten Einsatz der Mittel bürokratischer Organisierung „als dem neuzeitlichen Instrument der Selbstbehauptung schlechthin"[18] erfolgreich auf die Herausforderung der Neuzeit reagiert. Die Laienorganisationen wurden dabei als fester Bestandteil dieses Systems eingeplant, stellten mehr oder minder dessen Exekutive dar. Nun setzen bürokratische Organisationsmodelle allerdings eine relativ stabile und damit gut vorhersehbare Umwelt voraus. Sie eignen sich zudem eher für formale Kontrollaufgaben als für komplexe personenbezogene Aufgabenstellungen. Die Grenzen bürokratischer Strukturen zeigen sich heute etwa im Be-

---

[17] Die Zahl der Personen mit starkem bzw. sehr starkem Autoritarismus hat sich in den letzten zwanzig Jahren halbiert; vgl. *P. M. Zulehner u. a.* (Hg.), Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen ‚Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990' – ‚Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990', Wien 1991, 78.

[18] *K. Gabriel*, Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte, in: *K. Gabriel/F. X. Kaufmann*, Soziologie, 214.

reich der öffentlichen Sozialverwaltung, die den Erfordernissen eines spontanen, dialogischen, personzentrierten Handelns in einer sich rasch ändernden Umwelt nur unzureichend zu entsprechen vermag.[19] Die Kirche steht heute vor demselben Problem. Sie läuft permanent Gefahr, dem Trugschluß jeder Bürokratie zu erliegen, der da lautet: „Besser fad als häretisch, besser tote Orthodoxie als vielleicht Gefahr bringende Initiative und Denkfreude."[20]

Daß sich die Frage der Glaubensvermittlung als zentrales kirchliches Problem herauskristallisiert hat, hängt eng damit zusammen, daß eine bürokratische Institution zu Zwecken der Wertvermittlung denkbar schlecht geeignet ist.[21] Es wäre andererseits völlig verfehlt, einen allgemeinen Rückzug in kleine intime Gruppen und Gemeinschaften zu propagieren. Gerade unter den Bedingungen moderner komplexer Gesellschaften besitzen „allein großflächig organisierte Gebilde noch die Chance . . ., ihre Sache auf gesamtgesellschaftlicher Ebene, gegenüber den Führungseliten in Wirtschaft, Wissenschaft und Politik zur Sprache zu bringen."[22] Eine der modernen Industriegesellschaft angemessene kirchliche Struktur dürfte am ehesten in der Schaffung eines sozialen Netzwerks liegen, in dem überschaubare Lebensräume und eine zielgerichtete Organisation einander ergänzen.

Die KA kann diesbezüglich auf ein ansehnliches Know-how hinweisen. In ihrem Bereich wurde die Gruppe, verstanden als „Altargemeinschaft, Bildungsgemeinschaft, Aktionsgemeinschaft und Lebensgemeinschaft", zum „einheitlichen Arbeitsinstrument und Lebensprinzip" erhoben.[23] Zugleich sollten jedoch diese Gruppen in einem straffen institutionellen Aufbau zusammengeführt werden, um damit auch gesellschaftspolitisch relevant zu sein. Die Zukunft der KA wird wesentlich davon abhängen, wieweit diese Polarität erhalten werden kann, wobei eine große Flexibilität in der organisatorischen Entwicklung notwendig ist. So sind die Zeiten einer vereinsmäßigen Massenorganisierung gezählt. Wahrscheinlich liegt die Zukunft eher in der Bereitstellung einer organisatorischen Infrastruktur für spontane Basisinitiativen, in der Mitarbeit an konkreten Projekten und Aktionen, ohne dabei Rekrutierungsabsichten im Hinterkopf zu haben. Die KA hat in jenen Bereichen ihre Vitalität erhalten können, wo sie sich auf die Anliegen der neuen sozialen Bewegungen eingelassen und Berührungsängste abgelegt hat. Dies gibt Hoffnung, daß sich hier Kristallisationskerne für einen Katholizismus bilden können, der nicht mehr in Abschließung, sondern in einem bewußten Zugehen auf die Fragen der Zeit seinen Weg sucht.

4. *Die Oberleitung der Bischöfe*

Das Naheverhältnis und die Loyalität zu den Bischöfen ist seit ihren Anfängen sowohl Stolz als auch Bürde der österreichischen KA. Sie ist ja keineswegs von den Bischöfen selbst als willfähriges Instrument geschaffen worden, eher wurde sie

---

19 Gerade bei Dienstleistungen im psycho-sozialen Bereich, wo eine Mitwirkung der Adressaten erforderlich ist, erweisen sich kleine Einheiten wie private Initiativen, Selbsthilfegruppen, usw. an Effektivität einem bürokratischen Apparat weit überlegen.

20 *K. Strobl*, Erfahrungen und Versuche. Notizen aus dem Nachlaß, Hg. von A. Kraxner, A. Niegl und F. Wolfram, Wien 1985, 182.

21 Vgl. dazu: *F. X. Kaufmann*, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg im Br. 1979.

22 *H. J. Höhn*, Der Trend zur Religion – am Christentum vorbei?, in: ThPQ 135 (1987), 134.

23 *K. Strobl*, Erfahrungen, 141.

ihnen abgetrotzt. Diese bewußte Nähe hat ihren tiefsten Grund in dem Selbstverständnis der KA als Teil der Kirche, die eben ohne den amtlichen Dienst der Bischöfe und der Priester nicht denkbar ist. „Alles durch den Laien, aber nichts ohne den Priester", mit dieser Devise versuchte Cardijn dieses Bewußtsein, daß Kirche nur im gemeinsamen Bemühen realisiert werden kann, in eine Handlungsmaxime umzusetzen.

Stand im Katholizismus des 19. Jahrhunderts bis weit ins 20. Jahrhundert hinein die absolute Autorität des Bischofs außer Diskussion, so ist dieses vierte Merkmal insbesondere seit dem Konzil zu einem heiklen Punkt geworden. Ferdinand Klostermann betont, daß dieses Prinzip immer in seiner Spannung zum Prinzip der Laienverantwortung gesehen werden müsse und dieses nicht auflösen dürfe.[24]

Auf seiten der KA ist klar, daß die Ausübung dieser Kompetenz zur „Oberleitung" in ein Klima des vertrauensvollen Dialogs eingebettet sein muß. Was aber tun, wenn ein Bischof dies nicht wünscht? Die Chancen der KA zu einem wirkungsvollen Widerstand oder zumindest zu einer autarken Weiterarbeit wären schon deshalb eher gering anzusetzen, weil sie – in konsequenter Umsetzung ihres Selbstverständnisses als offizieller Teil der Kirche – weitgehend vom offiziellen kirchlichen Finanzierungssystem abhängig ist. Es bleibt somit festzuhalten, daß Christen in der Kirche sicherlich vieles Sinnvolle auch ohne den Bischof aufbauen können, jedoch keine Katholische Aktion. Diese kann bei Verweigerung einer vertrauensvollen partnerschaftlichen Zusammenarbeit vielleicht eine Zeitlang überwintern, nicht aber blühen und Frucht bringen.

[24] *F. Klostermann*, Katholische Aktion nach dem II. Vatikanum, in: Der Seelsorger 36 (1966), 317.

Von der unstillbaren Sehnsucht, dem lebendigen Gott zu begegnen

Gertrud von Helfta
Lobpreis der göttlichen Gnade
Herausg. von Schw. L. Große
Mit einer geschichtlichen Einführung von Franz Schrader
248 S., Format 10,7 x 16,5 cm
1 Faksimilie, Geb. DM 29,80
ISBN 3-7462-0601-4

Bernhard von Clairvaux
Der Weg der Liebe
Übersetzt aus dem Lateinischen und herausggegeben von Bernardin Schellenberger
296 S., Format: 10,7 x 16,5 cm
Leinen im Schuber DM 32,00
ISBN 3-7462-0406-2

Die ausgewählten Texte ihrer mystischen Erfahrungen haben am Vorabend der Reformation eine neue Weltfrömmigkeit geprägt und ermöglichen einen Einblick in die Spiritualität des Mittelalters. Neben dem Frauenbild dieser Zeit wird auch die neu aufbrechende Naturverbundenheit deutlich.

Die drei Werke Bernhards, die hier wiedergegeben werden, nehmen den Leser auf einen Stufenweg geistlicher Entwicklung mit. Die Erfahrungen des Mönches werden in der Übertragung Schellenbergers zum ansprechenden geistlichen Lesebuch für heutige Christen.

Bitte bestellen Sie über den Buchhandel oder direkt beim Verlag!

beNNO VERLAG

St. Benno Buch- und Zeitschriftenverlagsgesellschaft mbH
Thüringer Straße 1-3, 0-7033 Leipzig
Telefon 474161, FAX 470802

RUDOLF ZINNHOBLER

Von der Eigenkirche zur Pfarre

Zentrale und dezentrale Tendenzen beim Auf- und Ausbau der Pfarrorganisation

Neben der Konstantinischen Wende und der Reformation bedeutet der Investiturstreit wohl den tiefsten Einschnitt und Wendepunkt der abendländischen Kirche. Wie sich die damalige Umstrukturierung von der „Laienkirche" zur „Klerikerkirche" auf dem Gebiet der Seelsorgeorganisation ausgewirkt hat, zeigt der folgende Beitrag.
Der Verfasser ist Professor für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz. (Redaktion)

Das weitgespannte Thema kann hier nur exemplarisch behandelt werden. Ich beschränke mich auf das ehemalige Großbistum Passau und da wieder vor allem auf den Raum der heutigen Diözese Linz. Es geht um das Aufzeigen von Tendenzen, die anderswo ähnlich – wenn auch nicht unbedingt synchron – verlaufen sind.

1. Das frühmittelalterliche Eigenkirchenwesen

Das frühmittelalterliche Niederkirchenwesen war eigenkirchlich geprägt.
Die grundlegenden Kenntnisse über das Eigenkirchenwesen gehen letztlich auf die Forschungen von U. Stutz[1] zurück und haben der wissenschaftlichen Diskussion im wesentlichen standgehalten. Sie sollen hier knapp referiert und durch einige Beispiele belegt werden.
Einen tragenden Pfeiler für die frühmittelalterliche Evangelisierung bildeten die Klöster. Schon ihre ungleichartige Streuung und ihre geringe Zahl hätten jedoch eine flächendeckende Seelsorge nicht gewährleistet. Die praktische Seelsorge konzentrierte sich daher auf die erwähnten Eigenkirchen. Diese Gotteshäuser wurden im frühen Mittelalter zumeist von Adeligen auf deren Grund und Boden errichtet und verblieben samt der zugehörigen Pfründe auch in deren Eigentum, weshalb man eben vom „Eigenkirchenwesen" spricht. Der Grundherr stellte auch den Geistlichen an seinem Gotteshaus an, freilich einvernehmlich mit dem Bischof, der ja dem Priester – und natürlich auch der Kirche – die Weihe erteilen mußte. Zunächst waren die in solchen Kirchen abgehaltenen Gottesdienste vornehmlich für den Hof, also für die Herrschaft und das Gesinde, bestimmt. Das Zehentwesen förderte jedoch allmählich die Sprengelbildung um die Gotteshäuser. Mit klar umschriebenen Seelsorgebezirken ist damals freilich noch nicht zu rechnen; auch die Bistümer hatten ja noch fließende Grenzen.[2]
Die Güter waren zehentpflichtig auf besitzrechtlicher Basis und waren oft weit verstreut. Die Eigenkirchen dürfen daher nicht nach Art des späteren flächendeckenden „Pfarrnetzes" gesehen werden. Auch war die Beziehung zum Bischof eher locker. Der eigentliche „Kirchherr" war der Besitzer des Gotteshauses. Dem-

1 *Ulrich Stutz*, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens Bd. 1, Stuttgart 1895; *ders.*, Ausgewählte Kapitel aus der Geschichte der Eigenkirche und ihres Rechts, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 57 (1937) 1–85.

2 *Winfried Hartmann* und *Heinz Dopsch*, Bistümer, Synoden und Metropolitanverfassung, in: Die Bajuwaren. Von Severin bis Tassilo 488–788 (Ausstellungskatalog), hg. von *Hermann Dannheimer* und *Heinz Dopsch*, München-Salzburg 1988, 318–326, bes. 324.

nach war dieses Seelsorgesystem stark auf die Laien hin orientiert. Die Vorteile liegen auf der Hand. Die offizielle Kirche war in materieller Hinsicht stark entlastet. Ohne ihr Zutun war eine rasche Ausbreitung gottesdienstlicher Stätten gewährleistet, womit für eine Art Allgegenwart des Christlichen (K. Eder) gesorgt war. Doch die Medaille hat ihre Kehrseite, war doch gleichzeitig eine „gefährliche Abhängigkeit des geistlichen Amtes von materiell-vermögensrechtlichen Befugnissen" gegeben.[3]

Noch heute ist das eigenkirchliche Denken klar erkennbar an jenen Ortsnamen auf „-kirchen", die mit Personennamen gebildet wurden (wie Gunskirchen mit Gunt, Enzenkirchen mit Enzo und Waizenkirchen mit Watzo) und auf diese Weise die Zugehörigkeit von Gotteshäusern zu Adeligen deutlich zum Ausdruck bringen. Der mehrfach belegte Ortsname „Hofkirchen" (Kirche, die zu einem Hof gehört) ist ebenfalls in diesem Kontext zu sehen. Nach den Ergebnissen der Ortsnamenforschung gehören diese „-kirchen"-Namen vorwiegend „der ersten Welle der Ausbausiedlung des 9. und 10. Jahrhunderts" an.[4]

Auch Klöster konnten im Besitz von Eigenkirchen sein. 772 schenkte z. B. ein Kleriker namens Reginolf dem Kloster Mondsee seinen Besitz in Rohrbach (Marktgemeinde St. Florian b. Linz) einschließlich einer Kirche.[5] Das von Herzog Tassilo III. für Kremsmünster gestiftete Ausstattungsgut erfaßte ebenfalls Gotteshäuser (Alburg, Sulzbach und „Nordfilusa"), die wahrscheinlich nicht auf oberösterreichischem Boden, sondern im Raum von Straubing zu suchen sind.[6]

Selbstverständlich konnte auch der Bischof Eigenkirchen errichten oder erwerben. In diesem Lichte wird man die Ortsnamen „Pfarrkirchen" und „Taufkirchen", die in Oberösterreich je zweimal vorkommen, sehen dürfen, auch wenn sie urkundlich erst viel später nachweisbar sind.[7] Leitet sich jener von „parochia" ab, dem ursprünglichen Wort für „Diözese",[8] wodurch zum Ausdruck gebracht wird, daß es sich um eine dem Bischof gehörende Kirche handelt,[9] so verweist dieser auf die Taufe, welche – als vornehmstes Recht an einem Gotteshaus – ursprünglich besonders auf bischöfliche Kirchen konzentriert war.[10] So gesehen bedeuten die Bezeichnungen „Pfarrkirchen" und „Taufkirchen" ungefähr dasselbe und meinen letztlich bischöfliche Eigenkirchen.

Um ihren Einflußbereich auszubauen, waren die Bischöfe bestrebt, möglichst viele schon bestehende Eigenkirchen an sich zu bringen und auf diese Weise den weltlichen Einfluß im kirchlichen Bereich

---

3 *Joseph Lortz*, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung, Bd. 1, Münster [21] 1962, 180.

4 *Peter Wiesinger*, Die Besiedlung Oberösterreichs im Lichte der Ortsnamen, in: Baiern und Slawen in Oberösterreich. Probleme der Landnahme und Besiedlung (Schriftenreihe des OÖ. Musealvereines Bd. 10, redigiert von *Kurt Holter*), Linz 1980, 139–210, bes. 178.

5 Oberösterreichisches Urkundenbuch (OÖUB) Bd. 1, 69 n. 115.

6 *Herwig Wolfram*, Die Gründungsurkunde Kremsmünsters, in: Die Anfänge des Klosters Kremsmünster (Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs, Erg. Bd. 2, redigiert von *Siegfried Haider*), Linz 1978, 51–82.

7 Vgl. hierzu u. a. *Siegfried Haider*, Zum Niederkirchenwesen in der Frühzeit des Bistums Passau (8. – 11. Jahrhundert), in: Passauer Historische Forschungen (im Erscheinen). Ich danke dem Autor herzlich dafür, daß er mir sein Manuskript zur Verfügung gestellt hat, das sehr wichtige Hinweise zu dieser Frage sowie zu meinem Thema enthält. Sie sind teils in meine Darstellung eingeflossen.

8 Vgl. Anm. 19.

9 *Romuald Bauerreiß*, Altbayerische „ecclesiae parrochiales" der Karolingerzeit und der „Phapho", in: Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag, hg. v. *J. Auer* und *H. Volk*, München 1957, 899–908, hier 901.

10 *Siegfried Haider* (wie Anm. 7)

zurückzudrängen. Doch beanspruchten sie damals noch keineswegs „den Monopolbesitz von Kirchen".[11]

Als Eigenkirchen mit besonderem Rang gelten die herzoglichen, später königlichen Pfalzkapellen sowie die auf Fiskalgut (Herzogs- bzw. Königsgut) errichteten Kirchen. Pfalzen im Raum des heutigen Oberösterreich befanden sich in Ranshofen, Mattighofen, Ostermiething, Alkoven und vielleicht auch in Atterhofen/Attersee, Lorch, Wels und Linz.[12]

Es ist auf diesem engen Raum selbstverständlich nicht möglich, alle nachweisbaren Eigenkirchen der Zeit namentlich zu erfassen. Zwei interessante Beispiele seien aber herausgegriffen.

Die Martinskirche in Linz war ursprünglich wohl eine agilolfingische Eigenkirche. Sie kam dann an Karl d. G., der sie seinem Kapellan Rodland vergab. An den König zurückgefallen, gelangte sie später an den Passauer Bischof Waltrich, der damit 799 den Grafen Gerold, den Schwager Karls, auf Lebenszeit belehnte.[13] Doch Gerold kam noch im Jahr der Verleihung im Kampf gegen die Awaren um. In der Folge blieb das Gotteshaus bischöfliche Eigenkirche.

Die Kirche Maria Anger in Lorch war die Nachfolgerin der ehemaligen römischen Lagerkirche. Nach einer Urkunde von 1343 lag das Gotteshaus „in der Phaltz",[14] was wohl als Hinweis auf eine ehemalige Agilolfinger- bzw. Karolingerpfalz, zu der die erwähnte Kapelle gehörte, zu verstehen ist. Diese kam wohl 977 an Passau, als Kaiser Otto II. zehn Königshufen Landes westlich der Enns „in...villa...Loracho" an Bischof Pilgrim übergab;[15] um 1067 wurde sie von Bischof Altmann dem damals von ihm errichteten Chorherrenstift St. Nikola bei Passau übergeben („cum omni jure parrochiali", wie es in der gefälschten Urkunde heißt).[16]

An diesen zwei Eigenkirchen läßt sich nicht nur die auch sonst zu beobachtende Tendenz feststellen, daß die Bischöfe bemüht waren, Eigenkirchen zu erwerben, sondern gleichzeitig auch die Bereitschaft, diese – sei es an Privatpersonen, sei es an Klöster – wieder weiterzugeben. So selbstverständlich war also das eigenkirchliche Denken auch den Bischöfen, daß sie keinerlei Bedenken hatten, Kirchen als Schenkobjekte zu benützen.

Zusammenfassend darf gesagt werden, daß das Eigenkirchenwesen für ein eher dezentrales und laikales System beim Aufbau der Seelsorge steht. Die Beziehung zum Bischof war zwar gegeben, auch kam das klerikale Element insofern zum Tragen, als die seelsorglichen Funktionen selbstverständlich an den Priester gebunden waren. Insgesamt dominierten jedoch die dezentralen und laikalen Momente so sehr, daß ihnen in einer Zeit, in der die Kirche anfing, sich vor allem als hierarchisch aufgebaute Institution zu verstehen, der Kampf angesagt wurde.

2. Der Auf- und Ausbau des Pfarrnetzes

Was macht eine Pfarre aus? Der neue CIC can. 515 § 1 definiert die Pfarre als „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet

---

11 Ebd.

12 *Siegfried Haider*, Zum Problem karolingischer Pfalzen in Oberösterreich, in: Hist. Jb. d. Stadt Linz 1980, 11–38; *ders.*, Zum Problem karolingischer Pfalzen in Oberösterreich, in: Baiern, Ungarn und Slawen im Donauraum (Forschungen zur Geschichte der Städte und Märkte Österreichs Bd. 4, redigiert von *Willibald Katzinger* und *Gerhart Marckhgott*), Linz 1991, 11–16.

13 Text und Übersetzung der Urkunde bei Siegfried Haider, Zum Problem karolingischer Pfalzen, in: Baiern, Ungarn und Slawen (wie Anm. 12), 15–16.

14 OÖUB Bd. 6, 459 n. 455.

15 OÖUB Bd. 2, 65–67 n. 48–49.

16 OÖUB Bd. 2, 103f. n. 78; vgl. Besitzbestätigung Bischof Ulrichs von 1220, ebd., 604–610, n. 410.

ist und deren Seelsorge unter der Autorität des Diözesanbischofs einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut ist". Hier wird die Hinordnung auf den Bischof deutlich zum Ausdruck gebracht, und die „certa communitas christifidelium" und der „parochus proprius" werden ausdrücklich angeführt. Dagegen fehlt die Angabe eines genau umschriebenen Territoriums, das in Unabhängigkeit von einer anderen Pfarre verwaltet werden kann. Nach hoch- und spätmittelalterlichen Auffassung waren aber gerade diese Merkmale entscheidend für den Pfarrcharakter. Erst dann wird von einer Vollpfarre gesprochen, wenn ein Seelsorgebezirk genau abgegrenzt und keine Unterordnung als Filiale unter eine andere Pfarre gegeben ist. In *diesem Sinne* kannte das Frühmittelalter noch keine Pfarren und damit auch kein flächendeckendes Pfarrnetz. Schon Romuald Bauerreiß hat daher eindringlich davor gewarnt, für das Frühmittelalter bereits Pfarren zu postulieren und eine direkte Kontinuität der Systeme (Eigenkirchenwesen – Pfarrstruktur) anzunehmen.[17] Die Pfarrstruktur des Hoch- und Spätmittelalters hat vielmehr als etwas grundsätzlich Neues zu gelten.

Die Literatur ist sich darüber einig, daß im Bistum Passau, zu dem bis 1783/85 auch die heutige Diözese Linz gehörte, hauptsächlich die Bischöfe Altmann (1065 – 1091), Ulrich I. (1092 – 1121), Reginmar (1121 – 1138) und Reginbert (1138 – 1147) für die pfarrliche Durchorganisation verantwortlich waren.[18]

In diesem Zusammenhang läßt sich eine höchst interessante Beobachtung machen. Nach dem zweiten Band des Oberösterreichischen Urkundenbuches, der die Zeit von 777 bis ca. 1230 erfaßt, lautet die vorherrschende Bezeichnung für eine Seelsorgestelle (im weitesten Sinne des Wortes) bis ins 12. Jahrhundert hinein „ecclesia". Mit diesem Begriff kann eine Kathedral-, eine Kloster- oder Pfarrkirche gemeint sein, ja sogar eine Kapelle. Das Wort „parochia", das früher in erster Linie die Diözese bezeichnet hatte (der hl. Bonifatius teilte z. B. das Land der Bayern in „quatuor parochias"),[19] wird dagegen für die Pfarre erst nach Bischof Altmann verwendet. Daneben findet sich für die gleiche Sache immer noch vorwiegend der Terminus „ecclesia". Zwar kommt im erwähnten Urkundenbuch eine ganze Reihe früher datierter Dokumente vor, welche auch schon von „parochiae" sprechen. Zwischen 951 und 1111 sind es insgesamt siebzehn.[20] Von ihnen sind aber alle, soweit sie vor 1100 datiert sind (das sind insgesamt 12), Fälschungen aus dem 12. und 13. Jahrhundert![21]

Man kann also geradezu die These aufstellen: Wenn in unserem Raum in einer Urkunde vor dem 12. Jahrhundert der Begriff „parochia" in der Bedeutung „Pfarre" vorkommt, ist die Urkunde der Fälschung verdächtig.

---

17 Wie Anm. 9.

18 *Hans Wolf*, Erläuterungen zum Historischen Atlas der österreichischen Alpenländer, 2. Abt. 6. Teil: Niederösterreich, Wien 1955, 18–23; *Josef Wodka*, Kirche in Österreich, Wien 1959, 66f.

19 Brief Papst Gregors III. vom 29. Oktober 739 an Bonifatius und Vita Bonifatii Kap. 7; vgl. *Reinhold Rau* (Bearb.), Briefe des Bonifatius und Willibalds Leben des Bonifatius, Darmstadt 1968, 130, 502.

20 OÖUB Bd. 2 (in Klammern gebe ich jeweils das Jahr der Datierung an): 58 n. 42 (951); 60 n. 64 (955); 82–83 n. 64 (1040); 89–90 n. 70 (1056); 94–95 n. 74 (ca. 1070); 95–98 n. 75 (1071); 103–104 n. 78 (1075); 105–109 n. 79 (nach 1075); 109–116 n. 80 (nach 1075); 116 n. 81 (1082); 117–119 n. 82 (1088); 119–121 n.83 (1089); 125–126 n. 88 (1104); 130–133 n. 93 (ca.1110); 136–139 n . 96 (1111); 139–142 n. 97 (1111); 142–146 n. 98 (1111).

21 Der Fälschungsnachweis kann hier schon aus Raumgründen nicht geführt werden. Ich verweise auf die einschlägige Literatur, vor allem auf *Oskar v. Mitis*, Studien zum älteren österreichischen Urkundenwesen, Wien 1912; *Heinrich Fichtenau*, Das Urkundenwesen in Österreich vom 8. bis zum frühesten 13. Jahrhundert, Wien 1971.

Die erste wahrscheinlich echte Urkunde mit dem Terminus „parochia" im Sinne von „Pfarre" fällt in das Jahr 1104.[22] Mit ihr befiehlt König Heinrich IV., daß dem Kloster Mondsee neben entzogenen Gütern auch die „parrochia" Straßwalchen zurückgegeben werden soll. Von da an mehren sich die echten Dokumente, die den Begriff „par(r)ochia" in der Bedeutung „Pfarre" enthalten.

Dazu kommt noch eine zweite Beobachtung: Von den erwähnten zwölf gefälschten Urkunden sind nur vier mit einer Zeitangabe versehen, die *vor* Bischof Altmann liegt, während acht auf seine Regierungszeit bezogen werden

Was besagt das Ganze?

1.) Der Terminus „parochia" in der Bedeutung von „Pfarre" ist in unserem Beobachtungsraum ein Begriff des 12. und 13. Jahrhunderts.[22a] Damit liegt es nahe, daß das neue Wort auch eine neue Sache meint, eben die oben schon umschriebene Pfarre,[23] die es so früher offenbar nicht gegeben hat. In dem Wort schwingt offenbar immer noch etwas von der alten Bedeutung „Diözese" mit; die „parochia" ist eben die in die diözesane Ordnungsstruktur einbezogene Seelsorgestelle.

2.) Auch wenn die herangezogenen Urkunden der Altmannzeit allesamt Fälschungen darstellen, so zeugen sie offenbar doch von dem Bewußtsein, daß von diesem Bischof starke Impulse zum Aufbau der pfarrlichen Organisation ausgegangen sind. Hierfür spricht nicht nur der Umstand, daß sich schon bald nach seiner Regierungszeit die echten Urkunden, in denen „parochiae" aufscheinen, mehren; es gibt auch Traditionsnotizen, welche Bischof Altmann die Errichtung von Pfarren direkt zuschreiben. So heißt es z. B., worauf zuletzt S. Haider hingewiesen hat,[24] in den Göttweiger Traditionsbüchern über Altmann, daß er einen Teil der „Pfarre" Hürm abgetrennt und daraus die neue „Mutterkirche" Kilb errichtet habe.[25] Darüber hinaus wird ganz allgemein die Errichtung und gebietsmäßige Umschreibung neuer Pfarren auf ihn zurückgeführt.[26]

Man muß zwar vorsichtig sein, da die erwähnten Güterverzeichnissse erst in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts angelegt wurden.[27] Auch wenn hierzu sicherlich ältere Traditionsnotizen herangezogen wurden, so haben wir doch keine Garantie dafür, daß die in denselben vorgefundene Terminologie beim Abschreiben beibehalten wurde. Nur zu leicht könnten dem Kompilator des 12. Jahrhunderts statt der Termini der Traditionsnotizen die zu seiner Zeit üblichen Begriffe in die Feder geflossen sein. Dessen ungeachtet sind die Dokumente aber dennoch ein beredtes Zeugnis dafür, wie hoch man im 12. Jahrhundert den Anteil Bischof Altmanns am Bistumsausbau veranschlagte.

Um die Zeit Bischof Altmanns herum ist also in unserem Beobachtungsraum mit

22 OÖUB Bd. 2, 125–126 n. 88.

22a Auch in der Schweiz kommt „parochia" in der Bedeutung „Pfarre" urkundlich nicht vor dem 12. Jahrhundert vor. Vgl. *Heinrich Büttner* und *Iso Müller*, Frühes Christentum im schweizerischen Raum, Zürich 1967,42.

23 Die Etymologie des deutschen Wortes „Pfarre" ist nicht völlig geklärt. Die ältere Forschung sah Zusammenhänge mit dt. „pferch", was gut zur Vorstellung des klar umschriebenen Sprengels passen würde. Vgl. *Achim Masser*, Die Bezeichnung für das christliche Gotteshaus in der deutschen Sprache des Mittelalters, Berlin 1966, 87ff.

24 Wie Anm. 7.

25 *Adalbert Fuchs* (Bearb.), Die Traditionsbücher des Benediktinerstiftes Göttweig (Fontes rerum Austriacarum II/69), Wien–Leipzig 1931, 158 n. 9.

26 Ebd., 155 n. 7.

27 Ebd., 23f.

dem systematischen Aufbau einer Pfarrorganisation zu rechnen.[28] Das ist aber auch *die* Zeit, in der im sogenannten Investiturstreit[29] ein ungeheurer Zentralisierungsschub stattgefunden hat.

In dem Prozeß, den wir als Investiturstreit bezeichnen, ging es um weit mehr als um das, was das Wort besagt, nämlich nicht nur um Fragen der Zuständigkeit für die Belehnung mit kirchlichen Ämtern und Pfründen. Ganz allgemein wurde damals dem Klerus die bestimmende Rolle in der Kirche zugewiesen, während das laikale Element zurücktrat. Damit wurde auch dem „Eigenkirchenwesen" der Kampf angesagt. Es fand keine Gnade mehr in den Augen der Reformer. Jetzt zielte alles darauf ab, eine zentral gelenkte Seelsorge in Abhängigkeit vom Bischof aufzubauen.

Die Folge dieser Bemühungen war die Ausbildung eines Pfarrnetzes, das die ganze Diözese umspannte, also flächendeckend war. Die damals errichteten oder neu organisierten „Pfarren" entsprechen bereits den heutigen Vorstellungen von Territorialpfarren. Sie stellen auf dem Gebiet des Niederkirchenwesens das Ergebnis des durch den Investiturstreit in die Wege geleiteten Zentralisierungsschubes dar.[30]

In Unterstützung der aufgezeigten Tendenz, teils aber auch in Konkurrenz dazu, entwickelten sich freilich klösterliche Pfarrverbände (Inkorporationsverbände),[31] über die die Äbte wie Quasibischöfe verfügen konnten. Und da man auch auf die weitere Mitarbeit der Laien beim organisatorischen Ausbau der Diözese angewiesen war, bildete sich im sogenannten Patronatswesen[32] ein zusätzlicher Kompromiß heraus. In beiden Rechtsinstitutionen finden sich Spuren des alten Eigenkirchenwesens. Darauf kann aber im Rahmen dieser knappen Skizze nicht mehr eingegangen werden.

---

28 Mit zeitlichen Verschiebungen ist zu rechnen. Die Entwicklung kann z. B. in anderen Gebieten etwas früher eingesetzt haben.

29 Dieser ist selbstverständlich auch nicht punktuell zu fassen, sondern als Prozeß, der 1077 (Canossagang) nur seinen Höhepunkt erreichte.

30 Natürlich war der Übergang nicht plötzlich. So kommt z. B. in einer Urkunde von 1110, die älteste oberösterreichische Urkunde, die sich schon eindeutig auf eine „Pfarre" im beschriebenen Sinne bezieht – es handelt sich um Gramastetten und die Grenzen des Pfarrbezirkes werden genau festgelegt – der Terminus „parochia" noch nicht vor. Auch dominiert noch stark das eigenkirchliche Denken: Bischof Ulrich I. von Passau bestätigt die Schenkung der Kirche (ecclesia) an das Hochstift Passau durch Ulrich von Waxenberg und seine Frau Ottilie und verpflichtet sich, einen vom Donator vorgeschlagenen Kleriker an der Kirche anzustellen. Vgl. OÖUB Bd. 2, 129f. n. 92.

31 *Dominik Lindner*, Art. „Inkorporation", in: LThK 5 (² 1960), 680–682.

32 *Ders.*, Art.„Patronat", in: LThK 8 (² 1963), 195–196.

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

KARL-HEINZ KLEBER

Krise und Reform in der Moraltheologie

Eine historische Besinnung

Reformen können dringend angezeigt sein, um die Substanz zu erhalten. In solchen Fällen sollte man keine Angst davor haben, sie könnten das ureigenste Wesen entstellen, ja den Ruin heraufbeschwören. Dies gilt auch für die Moraltheologie. Nirgendwo sonst würde sich Starrsinn so verhängnisvoll auswirken wie in ihr. Ein Blick in ihre Geschichte zeigt, daß sie stets im Kreuzfeuer der Kritik gestanden ist, der sie sich im Grunde genommen auch gestellt hat und aus der sie letztlich, wenn auch manchmal und für manche zu zögerlich, Konsequenzen gezogen hat.
Die historische Besinnung des Verfassers, Moraltheologe in Passau, legt Parallelen zur gegenseitigen Situation nahe. (Redaktion)

Die Geschichte lehrt, und sie kann belehren. Nur wer weiß, was war, versteht, was ist. Man kann auch durchaus in der Geschichte die Gegenwart wie in einem Spiegel betrachten: „Historia: Memoria futuri". Man muß freilich genau hinzuhören und herauszuhören verstehen! Das gilt auch für die derzeitige kritische Auseinandersetzung um moralische Positionen.

Moraltheologie in der Kritik

Es ist jetzt bald 40 Jahre her, daß J. Leclercq schrieb: „Die Moral macht heute eine Krise durch". Er dachte dabei nicht an die Verwirklichung der Moral im täglichen Leben. Diese sei immer in einer Krise. Er sagte vielmehr: „Im Unterricht der Moral und der sittlichen Bildung liegt in unseren Tagen das vielleicht heikelste Problem der Kirche". Und er zitierte P. Sertillanges: „In der Gesamtheit des heutigen Katholizismus erweisen sich vor allem die Moral und jene Elite, die Moralunterricht erteilt, als die größten Schwächen". Leclercq bedauerte, daß der Unterricht in der christlichen Moral den Eindruck einer altgewordenen, abstrakten Lehre mache. „Die Moral", schrieb er, „ist ein majestätisches Gebilde geworden; sie wird in einer konventionellen Sprache vorgetragen, die nicht mehr der lebendigen Sprache entspricht; sie befaßt sich mit weit entlegenen Dingen und Fragen. Man kann sie vielleicht noch bewundern wie einen alten Palast, den man als historisches Denkmal anstaunt, in dem man aber niemals wohnen möchte".[1]

Eine herbe Kritik! Doch sie ist nicht neu. Vernehmen wir eine Stellungnahme aus dem 18. Jahrhundert:

„Das Ding, das man Moral nannte, war nichts als eine trockene und unfruchtbare Kasuistik, in welcher die Lehre von den Pflichten und Tugenden des Christen nur wenig, und oberflächlich berührt; von den Mitteln dazu gar nichts, von allerlei Gattungen der ausgesuchtesten Laster und gräßlichsten Sünden hingegen so vieles der Länge und Breite nach gesagt, die großen und schweren jeder Gattung von Lastern mit einer fast mathematischen Genauigkeit abgemessen und abgewogen und die Essenzen derselben so durchmetaphysiert wurden, daß es das Ansehen hat, man studiere mehr das Wesen der Sünden, als das Wesen der Tugenden".[2]

In einer selbstgenügsamen Abwehrhaltung gegenüber der protestantischen Re-

1 *J. Leclercq*, Christliche Moral in der Krise der Zeit (Einsiedeln 1954) 9f.
2 *J. K. A. Ruef*, Rezension zu: In Furcht zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k. k. Erblanden. In: Der Freymüthige, Eine Monatsschrift von einer Gesellschaft zu Freiburg im Breisgau, Bd. 1 (Ulm-Freyburg 1782) 336f.

formation glaubte man lange, vor allem in der kirchlichen Hierarchie, mit dem Konzil von Trient ein ausreichendes innerkirchliches Reformwerk eingerichtet zu haben, das zeitlose Gültigkeit besitze. Weiterführendes Reformstreben wurde verdrängt. Das genügte freilich den Anforderungen der Kritik nicht.

Systematisierung liegt in der Eigenart wissenschaftlicher Forschung. Das gilt für die Moraltheologie nicht weniger als für andere Forschungsbereiche. Nur wirkt sich die Starrheit eines Systems anderswo kaum so verhängnisvoll einengend aus, wie im Bereich der Moral. Kein Wunder daher, daß sich gegen eine verrechtlichte Moraltheologie umso stärkerer Protest erhob, je deutlicher der Eigenwert und die Eigenständigkeit des Menschen neu entdeckt wurden. In der gebildeten Öffentlichkeit zeigte sich im 19. Jahrhundert ein steigendes Interesse an ethischen Fragestellungen, das sich immer heftiger gegen die katholische Moraltheologie wandte. An ihrer Darstellung wurde auch von kirchentreuen Fachleuten Kritik angemeldet. So bemängelte P. W. Keppler, der spätere Bischof von Rottenburg, noch als Professor für Moraltheologie in Freiburg, daß es ihr an „notwendiger Auseinandersetzung mit den veränderten Verhältnissen und Bedürfnissen der Gegenwart fehle".[3] Sein Tübinger Kollege A. Koch wandte sich gleichfalls gegen die „traditionelle schablonenhafte Darstellung der Moraltheologie" sowie gegen ihre Herabwürdigung zu einer bloßen Sündenlehre.[4]

Im Widerspruch zu denen, die solche Krisen und derartige Kritik bedauern, soll doch auch das Positive daran hervorgehoben werden. Nach Ausweis der Wörterbücher ist Krise „Scheidung, Trennung, Zwiespalt, Streit und Wettstreit"; aber auch „Entscheidung, Erprobung, Urteilen und Beurteilen". In der Medizin kommt die Ambivalenz des Begriffes Krise vielleicht am besten zum Ausdruck. Dort kennzeichnet sie jenen Punkt, an dem sich der Verlauf einer Krankheit zum Guten oder Schlechten wendet. Wenn sich die Moraltheologie in einer so verstandenen Krise behauptet, bleibt sie dynamisch. Freilich sieht sie sich mehr als andere theologische Disziplinen umgetrieben, weshalb man sie eine „unruhige Wissenschaft" genannt hat.[5]

Das ist sie tatsächlich von ihrem Wesen her. Moraltheologie ist ja eine ins konkrete Leben übersetzte Dogmatik und damit ständig den Bewegungen und Krisen des Lebens ausgesetzt. „Eine Moraltheologie, welche die durch die geschichtlich-kritische Selbstprüfung bewirkte Unruhe auf sich zu nehmen verschmähte, verkündete zwar noch die vox evangelii, aber doch in einer sehr verkürzten Weise, denn sie würde den Menschen, dem sie gilt, nicht mehr erreichen. Sie verfehlte den Kairos", sagt mit Recht Heinrich Klomps.[6]

Schlecht wäre es freilich, würden die Moraltheologen wie irgendein Warenhaus einen billigen Räumungsverkauf ausrufen, um dann alles modern, zeitgemäß, schick zu machen. Davor warnt schon Paulus die römischen Christen: „Paßt euch nicht dieser Weltzeit an..., sondern gestaltet euch um durch die Erneuerung des Geistes".[7]

Will man das Kind nicht mit dem Bade ausschütten, ist es notwendig, aus der Geschichte zu lernen. „Die Kenntnis der Geschichte auf dem Felde der Moraltheologie verhütet nicht nur ‚eine unbewußte Wiederbelebung längst überwundener

3 *P. W. Keppler*, Zur ethischen Bewegung der Gegenwart. In: Literarische Rundschau 24 (1898) 4.
4 *A. Koch*, Rezension. In: ThQ 78 (1896) 331ff; aaO. 80 (1898) 653ff; aaO. 82 (1900) 468.
5 *J. G. Ziegler*, Moraltheologe. Geschichte der Moraltheologie. In: LThK² VII, 618.
6 *H. Klomps*, Tradition und Fortschritt in der Moraltheologie (Köln 1963) 25.
7 Röm 12,1.

Irrtümer'[8]. Die Einsicht in die historisch bedingte Relativität mancher ihrer Aufstellungen bewahrt überdies vor deren ungerechtfertigter Verabsolutierung".[9]

Die theologische Reflexion moralischer Probleme muß den jeweiligen zeitbedingten Ansprüchen gerecht zu werden versuchen und bereit sein, neue Erkenntnisse einzuarbeiten. Starrheit und Unbelehrbarkeit sind unangebracht und unangemessen. Freilich gilt es auch, bei aller erforderlichen Beweglichkeit und grundsatzbewußten Anpassungsfähigkeit, nicht in bloße Willkür zu fallen.

„Was die ‚Zeichen der Zeit' angeht, so wird festgestellt", berichtet Kardinal Joseph Ratzinger in seinem Adventbrief über die Römische Bischofssynode von 1980, „daß der Christ nicht hegelianisch denkt, wonach die wahre Morgenandacht die Zeitungslektüre wäre, aus der man erfahren kann, wo der Weltgeist gerade steht; die Spitze des ‚Weltgeistes' ist für den Christen nicht notwendig, auch die Spitze der Erkenntnis der Wahrheit, weil die Geschichte für ihn nicht einfach ein notwendiger Fortschritt zum Besseren ist, sondern ein Freiheitsgeschehen, ein Ringen einander entgegengesetzter Freiheiten".[10]

Das kirchliche Lehramt und die theologische Forschung und Lehre

Ausdrücklich fordert das 2. Vatikanum in seinem Dekret über die Ausbildung der Priester eine Reform der Moraltheologie. Es heißt dort:

„Ebenso sollen die übrigen theologischen Disziplinen aus einem lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu gefaßt werden. Besondere Soge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll".[11]

Daß es sich bei der Theologie um eine Wissenschaft „sui generis" handelt, wird von niemandem bestritten. Papst Paul VI. führte dazu in seiner Ansprache an den Internationalen Theologenkongreß am 1. Oktober 1966 aus:

„Uns ist es aufgetragen, die göttliche Offenbarung abzuschirmen und auszulegen. Ihre Aufgabe besteht darin, die Glaubenslehre zu erforschen und zu erklären. So steht das kirchliche Lehramt in Beziehung zum Studium und zur Disziplin der heiligen Theologie, der Sie sich widmen".

Weiters beklagt der Papst die zu konstatierende Neigung, „das Verhältnis zwischen der Theologie und dem kirchlichen Lehramt zu vergiften". Dadurch würde beider Autorität untergraben, obwohl sie doch dasselbe Ziel hätten, wenngleich sich ihre Aufgaben und Gaben unterschieden.[12]

Hier ist nicht der Ort, um das schwierige und heikle Thema hierarchisches Lehramt und wissenschaftliche Theologie sachgerecht in aller Ausführlichkeit abzuhandeln.[13] Aber im Zusammenhang mit der allgemein geforderten Neubesinnung der Moraltheologie und ihrer Reform soll auf einen speziellen Entwicklungsprozeß und die daraus resultierende Neugestaltung hingewiesen werden.

---

8 *M. Müller*, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Studien zur Geschichte der Katholischen Moraltheologie, hrsg. v. M. Müller, Bd. 1 (Regensburg 1954) 7.

9 *H. Klomps*, aaO.

10 Der Erzbischof von München-Freising, Brief an die Priester, Diakone und alle im pastoralen Dienst Stehenden (München 8. 12. 1980) 9.

11 LThK, Ergänzungsband II, Dekret „Optatam totius" Nr. 16, S. 345.

12 *Paul VI.* aaO. nach Arbeitshilfen 86, Hg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, 7ff.

13 Vgl. hierzu *A. Riedl*, Die kirchliche Lehrautorität, in: Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils, Freiburg 1979.

Moraltheologie im Modernisierungsstreit

Gemeint sind die Aufbruchsbewegungen am Ende des 18. Jahrhunderts. Die Menschen hatten damals ein neues Selbstbewußtsein und Freiheitsstreben gewonnen, das sie zu realisieren gedachten. Die Kritik der Aufklärung an der Kirche und ihren Dogmen mußte noch aufgearbeitet werden. Lehramt und Theologie konnten und durften die „Errungenschaften" der neuen Zeit nicht übersehen oder gar übergehen. Die Französische Revolution hatte Fakten beschert, mit denen gerechnet werden mußte. Mögen die Demokratisierungsversuche auch noch in den Anfängen gesteckt haben, so ließ sich seither der Anspruch breiter Massen auf ein Mitspracherecht in allen sie selbst berührenden Bereichen des Lebens nicht mehr unterdrücken. Die Grundrechte des Menschen waren bürgergemäß neu formuliert worden und wurden mehr und mehr in die Verfassung der Staaten übernommen.

Der von Rom beibehaltene posttridentinische Zentralismus erregte da selbstredend genauso Anstoß wie jede Art von Bevormundung der Gläubigen. Dazu zählte etwa ein Brief des Papstes Pius IX. von 1863 an den Erzbischof Gregor von Scherr von München-Freising, worin er schrieb, daß katholische Professoren und Schriftsteller sich nicht allein an das zu glauben gebunden sehen müßten, was durch unfehlbaren Entscheid der Kirche als Dogma allen zu glauben vorgelegt worden sei[14], sondern daß die „Sapientes catholici" sich ebenso den lehramtlichen Entscheidungen der päpstlichen Kongregationen unterwerfen müßten.[15] In dem 1864 veröffentlichten „Syllabus" wurde in Nr. 22 dann als Irrtum ausdrücklich die These verworfen, die Glaubensverpflichtung sei für katholische Professoren und Schriftsteller auf das eingeschränkt, was vom unfehlbaren Lehramt als für alle verpflichtend vorgelegt worden sei.[16] Das Dekret „Lamentabili" Pius' X. aus dem Jahr 1907 verurteilte die Meinung der Modernisten: „Die Kirche kann, wenn sie Irrtümer verwirft, von den Gläubigen keine innere Zustimmung verlangen, mit der sie die von ihr gefällten Urteile anerkennen"[17]. Noch im gleichen Jahr schrieb der Papst über die Autorität der Bibelkommission, daß ihren Vertretern jedermann genauso im Gewissen verpflichtet sei zu gehorchen wie den päpstlichen Kongregationen. Andernfalls mache man sich des Ungehorsams und der Verwegenheit, somit schwerer Sünde schuldig.[18] Wie sollte da eine freie Wissenschaft betrieben werden? Die nichtkirchlichen Kritiker empörten sich auch prompt. Aber auch der bedeutende katholische Moraltheologe J. Mausbach äußerte damals zu diesen päpstlichen Verlautbarungen:

„Wenn trotzdem die Theologen die Pflicht betonen, auch solche Lehren anzunehmen, so liegt darin solange kein Widerspruch, als diese Pflicht nur eine bedingte sein soll; – ist ja schon das Kind den Eltern, der Schüler dem Lehrer diese Ehrfurcht und Gelehrigkeit schuldig. Es würde aber einen Widerspruch einschließen, wollte man einer Kundgebung gegenüber, die möglicherweise falsch ist, bedingungslose Gläubigkeit verlangen oder doch jene Möglichkeit durch allerhand Kautelen so abschwächen, daß sie praktisch nicht gelten dürfte; denn die Wahrheit ist höchstes Gesetz des Geistes, und sie läßt sich nicht die Wege zum Geist versperren. Daher lehren auch die kirchlichsten Theologen, es sei erlaubt und unter Umständen Pflicht, nach den Gründen solcher Entscheidungen zu forschen und nach ruhiger Prüfung bei

14 *H. Denziger/A. Schönmetzer*, Enchiridion symbolorum: 33. Aufl. (Freiburg 1965) 2879.
15 DS 2880.
16 DS 2922.
17 DS 3407.
18 DS 3503.

deutlichen Gegengründen ein abweichendes Urteil zu fällen".[19]

Die „Gedankenfreiheit", die Friedrich von Schiller im „Don Carlos" (1787) gefordert hatte, ist ein Ausdruck für das unübersehbare Autonomiestreben der Menschen, das auch die Theologen unterstützten.[20] Wie mußte sich demgegenüber folgender Passus aus der Enzyklika „Mirari vos arbitramur" Gregors XVI. vom Jahr 1832 ausnehmen:

„Aus dieser schmutzigen Quelle des Indifferentismus fließt jene törichte und irrige Lehre oder vielmehr jener Wahnwitz, daß jeder Gewissensfreiheit haben müsse. Daher das Verderben der Seele, so daß die blühendsten Staaten durch dieses eine Übel zugrunde gegangen sind. Ferner geht daraus hervor die Denk- und Redefreiheit und jene schändliche, nicht genug zu verabscheuende Freiheit der Presse, die einige zu fördern wagen".[21]

G. Schwaiger urteilt:

„Eine Geschichte der katholischen Theologie Deutschlands im 19. Jahrhundert ließe sich treffend überschreiben, und der Titel hätte gar nichts Reißerisches an sich : Glanz und Elend der Theologie, Glanz und Elend der Theologen. Nur wenigen der Großen blieb der harte Vorwurf mangelnder Rechtgläubigkeit und unkirchlicher Gesinnung erspart, von Sailer angefangen über die katholischen Tübinger, über Hermes, Günther und Döllinger bis zu Hermann Schell und seinen zahlreichen Schicksalsgenossen in den Modernistenkämpfen der Jahrhundertwende".[22]

Bitter bemerkt Schwaiger: „In diesem Klima, im Vorfeld des Vatikanischen Konzils, waren in der katholischen Kirche Huldigungsadressen und Akklamationen gefragt, weniger das kritische Denken. Dieses ließ sich gleichwohl für einige Zeit unterdrücken, nicht aber auslöschen".[23]

Auf der Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 forderte der Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger nachdrücklich Freiheit für die theologische Arbeit und strenge Anwendung der wissenschaftlichen Methode in der Theologie. Dogmatische Irrtümer müßten gerügt werden, theologische Irrtümer seien aber nicht immer gefährlich; denn in der Wissenschaft führe der Weg zur Wahrheit durch Irrtümer hindurch.[24]

Durch die Erklärung der Menschenrechte, wie sie in den USA vorausgegangen war, kam auch das Thema Menschenwürde in völlig neuer Weise in den Blick.

Thematisiert wurde auch der Gegensatz von Heteronomie und Autonomie, wobei seinerzeit schon H. Schell dargelegt hatte, daß christliche Sittlichkeitslehre zwar theonom, aber dennoch nicht heteronom sei. Die Theonomie vereinige Wahrheitsmomente der Heteronomie und der Autonomie: Der Heteronomie, weil Gott über die Welt erhaben ist als die selbstbegründete Vollkommenheit und der alleinige Erklärungsgrund der Welt; der Autonomie, weil Gott der Welt nicht fremd ist, sondern der schöpferische Urheber und Begründer alles dessen, was zum idealen Bestand und Interessenkreis des geschaffenen Wesens gehört.[25] Vor dem Hintergrund dieser Gegebenheiten versteht es sich von selbst, daß das Thema Sittlichkeit und Gesetzlichkeit in der damaligen Diskussion eine entscheidende Rolle spielte.

Zur Freiheitsbewegung gehörte natürlich das Demokratisierungsbestreben, das man selbstverständlich sehr energisch in

---

19 *J. Mausbach*, Die Katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben (Köln 1902) 148.
20 Vgl. *Ph. Kneib*, Die „Jenseitsmoral" im Kampfe um ihre Grundlagen (Freiburg 1906) 31.
21 DS 2730ff.
22 *G. Schwaiger*, Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts. In: *G. Schwaiger*, Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. (Göttingen 1975) 127f.
23 *G. Schwaiger*, aaO.
24 Vgl. *G. Schwaiger*, aaO. 134.
25 Vgl. dazu *Ph. Kneib*, aaO. 31, Anm. 1 Religion und Offenbarung, 426f.

der Kirche durchsetzen wollte. Synodalismus, Pluralismus waren Begriffe, die einerseits durch die Französische Revolution, andererseits durch die amerikanische Unabhängigkeitserklärung und später durch die Sezessionskriege gefördert wurden. Die im Gefolge der Gegenreformation eingeleitete kirchliche Abschottung gegenüber den christlichen Kirchen der Reformation wurde als völlig falsch empfunden. Der Ökumenismus kam auf.

Kein Zweifel: Der Moraltheologie erwuchs aus dem neuen Denken jener Epoche eine gewaltige Aufgabe. Diese Reformbestrebungen konnten nicht ohne Rückwirkung auf sie bleiben. Die politischen und sozialen Umwälzungen mußten aufgegriffen und verarbeitet werden.

Völlig neu war es, daß sich die Diskussion nicht allein in akademischen Hörsälen abspielte, sondern daß mittels der verschiedenen Zeitungen breite Schichten des Volkes daran teilnahmen. Manche maßgebenden theologiekritischen Beiträge wurden nämlich in wissenschaftlichen Beilagen zu Tageszeitungen publiziert. Dadurch erhielten freilich manche Äußerungen einen Wirkungsgrad, der ihnen keineswegs zukam und der nicht wenig zur Verunsicherung beitrug. Daß kirchenamtliche Stellen darauf sofort mit Abwehrmaßnahmen und zentralistischen Dirigenda reagierten, reizte in einer Zeit des wiederentdeckten Selbstbewußtseins und fortschrittlichen Freiheitsdenkens zu Widerspruch, wenn nicht gar zu Widerstand.[26]

Doch warum stagnierte dann der Erneuerungsprozeß? Wieso dauerte es ziemlich genau bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in der Mitte des 20. Jahrhunderts, daß die angefangene Reformarbeit Früchte bringen konnte?

Ein wichtiger Grund dafür ist sicher darin zu sehen, daß es damals viele antikirchliche Initiativen gab, die als Reaktion eine Verteidigungsmentalität provozierten. So führten Angriffe auf die Person und das Amt des Papstes zu einem Solidarisierungseffekt, in dessen Gefolge kirchenamtliche Maßregelungen gegen Erneuerungstendenzen in einem anderen Licht erscheinen. Damals entstand im Volk eine lange nicht mehr bekannte Papstverehrung. Die Gegner waren also kontraproduktiv. Außerdem waren die Moraltheologen vielfach unter sich über den Weg zerstritten, auch wenn man sich über die Notwendigkeit eines moraltheologischen Neubeginns einig war.

Auf ein aktuelles Beispiel für reformbereites Denken in der christlichen Ethik verweist D. Mieth. Er erinnert daran, daß der Titel und die Eingangsworte der Enzyklika „Rerum novarum" Leos XIII. von 1891 meist als geflügeltes Zitat im Munde geführt würden und belegen sollen, daß sich die Kirche den „neuen Entwicklungen" der industriellen Gesellschaft und damit der Arbeiterfrage angenommen habe. „Aber die Enzyklika spricht eingangs, um die offizielle Übersetzung zu zitieren, vom ‚Geist der Neuerungen', der schon mancherlei ‚verderbliche Wirkungen entfaltet' habe. Die Attitude ist noch ganz die Zurückweisung der Irrtümer anhand zeitloser Prinzipien". Dahinter melde sich jedoch etwas Neues an: Die Arbeiter sollten aus ihrem „sklavenähnlichen Joch" befreit werden. Eigentum stehe allen Menschen zu, gehöre also auch in Arbeiterhand. Solidarische Selbsthilfe, Sozialpolitik, praktische Sozialarbeit der Kirche – all diese heute selbstverständli-

[26] Vgl. dazu das Pamphlet von *R. Grassmann*, Auszüge aus der...Moraltheologie des hl. Dr. Alfonsus Maria de Liguori und die furchtbare Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker, Stettin 1900, 37. Aufl.

chen Dinge – werden kräftig angestoßen, und diese Impulse sind heute noch wirksam, meint Mieth.[27]
Diese Beispiele, die sich leicht vermehren ließen, sind geradezu ein Spiegelbild der heutigen Situation.
Wie gezeigt werden konnte, waren die angesprochenen Reformen nicht nur gefordert, sondern auch sachlich begründet. Sie wurden, wenn auch in einem oft quälenden Ringen, durchgeführt und sind letztlich gelungen. Wenn man sich heute schon gar nicht mehr daran erinnert, ist das ein Beweis für dieses Gelingen.

Schluß

Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen. Er ist als Person einmalig und unverwechselbar. Aber er ist hineingestellt in eine konkrete Mitwelt und eine genau umrissene materielle Umwelt. Sein Dasein vollzieht sich in bestimmten historischen Gegebenheiten, die er bewältigen und gestalten muß. Die zeitgebundene Realität verändert die menschliche Wirklichkeit. Bei der systematischen Erarbeitung und Darstellung der Sittlichkeitslehre muß sich daher die Moraltheologie dem Wandel der jeweiligen Zeitbedingtheiten stellen.
Christliche Moraltheologie darf die Menschen nicht das Fürchten lehren. Um Paulus zu zitieren: „Wir sind nicht Herren über euren Glauben, sondern Helfer zu eurer Freude" (2 Kor 1,24).
Darum muß Moraltheologie aus pastoraler Verantwortung heraus sich immer wieder selbstkritisch prüfen, inwieweit sie dieser ihrer genuinen Aufgabe noch gerecht wird. Sie ist auch nicht die Privatangelegenheit oder das Tummelfeld irgendwelcher Spezialisten. An ihr mitzuarbeiten ist selbstverständliche Verpflichtung für jeden Christen. In brüderlicher Verbundenheit gilt es, bei aller Freiheit in liebevoller Achtung vor der Position eines anderen in wissenschaftlicher Sauberkeit und in aller Offenheit für die Wahrheit einzustehen und dies in Treue zum überlieferten Lehrgut der Kirche zu tun.

[27] *D. Mieth*, Ist die katholische Soziallehre christlich? In: zur debattte, 21. (1991) Nr. 2, S. 16.

Reinhard Abeln / Anton Kner
Tröste den, der trostlos weint!
Von einer schwierigen, aber lebens-entscheidenden Kunst - 64 Seiten, kartoniert, ISBN 3-7721-0143-7, DM 9,80.
Die erfahrenen Autoren schreiben vom Trösten und Getröstetwerden. Sie weisen auf die Gefahren bei der Ausübung dieser Kunst hin; sie machen sensibel für helfendes Trösten.
Franz-Sales-Verlag, D-8078 Eichstätt, Auslieferung in Österreich: Herder Wien

MANFRED SCHEUER

Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden

Kritik der Barmherzigkeit

„Wahrlich, ich mag sie nicht, die Barmherzigen, die selig sind in ihrem Mitleiden: zu sehr gebricht es ihnen an Scham . . . Möge mein Schicksal mir immer Leidlose, gleich euch, über den Weg führen, und solche, mit denen mir Hoffnung und Mahl und Honig gemein sein darf! . . . Ich aber bin ein Schenkender: gerne schenke ich, als Freund den Freunden. Fremde aber und Arme mögen sich die Frucht selber von meinem Baume pflücken: so beschämt es weniger. Bettler aber sollte man ganz abschaffen! . . . Und insgleichen die Sünder und bösen Gewissen!"[1]

Für F. Nietzsche ist die Barmherzigkeit ein weichlicher, wenn auch unbewußter Egoismus, der das Leiden in der Welt vermehrt und die Leidenden entwürdigt. Sie ist eine krankhafte Haltung, von der nur Schaden ausgeht. Das Ideal sieht Nietzsche im starken, schönen und gesunden Menschen, der Kranke hingegen ist ein Parasit. Schon für die Stoa (z. B. für Seneca) und in ihrem Gefolge bei I. Kant sind das Mitleid und die Barmherzigkeit negative Gefühle, auf die kein Verlaß ist, sie sind verwerfliche sinnliche Erregungen, die von der sittlichen Vernunft zu überwinden sind:

„Wenn ein anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; ob zwar das Übel eigentlich nur einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht, aus Mitleid wohl zu tun; wie dann dieses auch eine beleidigende Art des Wohltuns sein würde, indem es ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit, glücklich zu sein, eben nicht prahlen dürfen, und respektiv gegeneinander gar nicht vorkommen sollte."[2]

Die Entwürdigung des Unterdrückten einerseits und die Stabilisierung von Unrechtsverhältnissen anderseits sind die Vorwürfe der marxistischen Kritik an Mitleid und Barmherzigkeit. Almosen sind nur ein Alibi, Caritas ist nur eine Systemstütze, Barmherzigkeit zementiert die Ungerechtigkeit, und die Praxis der Mildtätigkeit ist Kumpanei mit den Herrschenden und Ausbeutern. Ein individualistisches Wohltun kuriere nur Symptome, statt Systeme zu entlarven, den eigentlichen Wurzeln des Unrechts und des Elends auf die Spur zu kommen und institutionell durch Überwindung des Kapitalismus Abhilfe zu schaffen. Barmherzigkeit und Gnade stehen im Widerspruch zu Freiheit, Selbständigkeit und Emanzipation:

„Ein Wesen gilt erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als abhängiges Wesen."[3]

Kälteströme

So sehr auch manche Kritik an der Barmherzigkeit berechtigt ist, so ist doch auch die Kehrseite der Medaille zu beachten. Wenn Mitleid und Barmherzigkeit eigentlich nicht sein sollen und dieses Urteil allmählich ins Bewußtsein aller einsickert, dann entspringen neue Kälteströme (E.

1 F. *Nietzsche*, Also sprach Zarathustra (Werke ed. K. Schlechta Bd. 2) München (7) 1973, 346. Zur Barmherzigkeit in der Philosophiegeschichte vgl. *R. Hauser/J. Stöhr*, Art. Barmherzigkeit, in: HWP 1, 753–755.

2 *I. Kant*, Metaphysik der Sitten II/1, 2 § 34.

3 *K. Marx*, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), in: MEW Ergänzungsband (Schriften bis 1844), 544.

Bloch). Der Kult des schönen, starken, gesunden und erfolgreichen Lebens macht die Erbarmungslosigkeit zum Prinzip und führt am Ende den Sozialdarwinismus in jeden Lebensbereich ein. Es gibt keine Sorge mehr für die, denen der Atem ausgeht; die Alten, Kranken, Behinderten werden ihrem eigenen Schicksal überlassen und aus dem öffentlichen Blickfeld verbannt. Ein isoliertes Leistungs- und Erfolgsdenken, der Kult der Tüchtigkeit verkehrt sich in Rücksichtslosigkeit. In der Evolution als gesellschaftliches Prinzip herrscht das Recht des Stärkeren, bei dem die Kleinen von den Großen gefressen werden. Eine optimistische Rede vom Menschen in der Aufklärung vergißt die Opfer der Geschichte, denen keine Gerechtigkeit mehr widerfahren kann. Wenn nur noch auf die Veränderung des wichtigeren institutionellen „Ganzen" geschaut wird, kommt das Individuum unter die Räder. Die Flucht ins System kennt nur noch ein Phantombild „Mitmensch", eine allgemeine Philanthropie, sie hält aber den Blick des konkreten Menschen in der Not nicht aus.

Ein Kältestrom geht auch von der Dauerreflexion aus, die in ihrer ewigen Problematisierung niemals zum Handeln vorstößt. Auch das (kirchliche!) Pochen auf die reine Lehre und auf das Gesetz verkennt die Wirklichkeit des konkreten Menschen. Das Gesetz wird zum Instrument der Ausgliederung, der Isolation und der Verurteilung. Linke und rechte Ideologen opfern den Menschen in den Schlund von Prinzipien und Gesamtlösungen.

Die Nächstenhilfe wird auf Institutionen übertragen. Teilweise sind dabei menschliche Zuwendung, Herzlichkeit und Barmherzigkeit noch einmal eingeordnet in Bürokratie, in die technologische Vernunft, in ökonomische Gesetze von Konsum, Kauf und Verkauf. Eine rein auf Funktionalität basierende Welt läßt den einzelnen Menschen den Kältetod sterben. Computer haben keine Seele, kein Herz. So entwickelt sich eine Gesellschaft der Zuschauer, die sich zum Teil voyeuristisch aus der Ferne am Elend anderer begeilen, eine Gesellschaft der Passanten, die sich nicht zuständig fühlen.

Ein anderer Kältestrom geht von denen aus, die sich narzißtisch in ihre Subjektivität flüchten. Diese Flucht entspringt einer Unfähigkeit zu lieben und kann recht unterschiedliche psychische und soziale Ursachen haben: wer nicht angenommen und geliebt wurde, wer entwurzelt ist, kann selber nicht barmherzig sein. Selbsthaß, Minderwertigkeitsgefühle, Wehleidigkeit, Selbstmitleid lassen auf einen Mangel an Angenommensein schließen. Hektische Aktivität, ständige Bewegung, Getriebensein in Leistung und Arbeit, auch Aggression gegenüber anderen wurzeln nicht selten in Verwundungen, die nicht geheilt sind. Wer nicht erfahren hat, was Begegnung und freisetzende Gnade ist, dem wird die Freude am eigenen Leben und auch die Mitfreude mit anderen schwerfallen. Selbstannahme und die Fähigkeit zur Freude sind aber die Voraussetzung für positives und schöpferisches Mit-Leiden.

Der barmherzige Gott

In der jüdisch-christlichen Tradition ist die Barmherzigkeit eine Wesenseigenschaft Gottes: „Barmherzig und gnädig ist der Herr, langmütig und reich an Güte" (Ps 103,8). Gott ist der „Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes" (2 Kor 1,3)[4]. So schließt Gottes Wesen Grausamkeit und Härte aus. Barmherzigkeit bezieht sich auf die Bundesgesinnung Jahwes, der sich

[4] Vgl. z. B. Gen 33, 11; 43, 29; Ex 33, 19; 34, 6; Hos 11, 8; Jes 14, 1; 54, 8; Jer 31, 20; Joel 2, 13; Ps 51, 3; 86, 15; 145, 8; Lk 15, 11ff; Röm 11, 32; Eph 2, 4; Tit 3, 5; 1 Petr 1, 3.

dem Volk Israel absolut frei und ohne jeden Zwang mütterlich zuwendet. Diese Zuwendung gilt in besonderer Weise den Schwachen und Unterdrückten in ihrer Not (Jes 41,14); den Sündern gewährt er Vergebung. Massiv kritisiert wird von den alttestamentlichen Propheten ein Kult, der sich an der Solidarität vorbeischwindeln will.

In Jesus erschließt sich das Herz, die Barmherzigkeit Gottes. In Inkarnation, Leben, Tod und Auferstehung Jesu erweist sich Gottes Barmherzigkeit als grenzenlose Liebe (1 Joh 4,7–16). In ihm wird das Erbarmen Gottes geschichtlich konkret (Lk 1,50; Joh 3,16). Seine Gleichnisse erschließen Gott als barmherzigen Vater (Lk 15,11ff). Jesu Begegnungen und Taten wirken Hilfe in der Not, Vergebung von Schuld und Verwandlung (Witwe von Nain, Zachäus, Samariterin; Maria von Magdala; Schächer am Kreuz . . .). Die Erlösung am Kreuz hat ihren Grund in der Barmherzigkeit. Diese Barmherzigkeit läßt Jesus die Gerechtigkeit des Menschen wiederherstellen. Menschliche Barmherzigkeit hat Antwortcharakter gegenüber der göttlichen Barmherzigkeit. Als Geschenk ist sie Auftrag und Verpflichtung: „Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist" (Lk 6,36). Eine empfangene Barmherzigkeit, die nicht weitergegeben wird, pervertiert sich ins eigene Gegenteil. So wird im „Vater unser" der Erweis der Barmherzigkeit zur unerläßlichen Voraussetzung für die göttliche Vergebung (Mt 6,12 = Lk 11,4; Mt 6,14ff). Jesus verpflichtet zur Vergebungsbereitschaft (Mt 18,23–35). In Jesus ist die Einheit von Empfangen und Geben, von Glaube und Tun, von Geliebtwerden und Liebe, von Gottes- und Nächstenliebe gestiftet.[5] Unbarmherzigkeit ist im Urteil der Schrift ein Laster (Röm 1,31).

Die Dimensionen der Barmherzigkeit

Was gehört zur Barmherzigkeit? Zunächst ist es eine liebende, offene, wahrnehmende und hörende Aufmerksamkeit, welche das Leiden anderer sehen und es sich zu Herzen gehen läßt. Eine solche Aufmerksamkeit setzt ein leidenschaftliches Interesse für den Menschen voraus. Erst durch diese Gesinnung wird der Nächste zum Nächsten. Sonst bleibt der äußerlich Nahe fremd und auf Distanz. Barmherzigkeit kann nicht erzwungen werden. Sie äußert sich spontan und frei. Die Freiheit der Barmherzigkeit steht auch für die Absichtslosigkeit der Zuwendung. Sie wird pervertiert zu Lieblosigkeit und Kälte, wenn sie nicht um ihrer selbst willen geschieht, sondern mit Verzweckung, mit Berechnung, mit Gegenerwartungen und Geschäften (auch im religiösen Sinn) verbunden ist. Barmherzigkeit bleibt in Gesinnung und Tat arm: der Geber stellt sich selbst nicht in den Mittelpunkt, er zieht nicht die Aufmerksamkeit auf sich, er will sogar zugunsten der Tat übersehen werden und zieht sich zurück. Es geht nicht um eine gönnerische Großzügigkeit, die an der Leine hält und Applaus bzw. Dankbarkeit erwartet. Echte Barmherzigkeit kennt keine Gegenforderungen und schafft keine Abhängigkeiten. An dieser Armut unterscheidet sich letztlich wahre Liebe von „lebensweisem Egoismus"[6]. Alles andere wäre für den Empfangenden eine Demütigung.

Werke der Barmherzigkeit[7]

Im Anschluß an Mt 25,35–46, Jes 58 und Tob 1,17 haben sich in der christlichen Tra-

5 Vgl. Mt 12,7; 18,33; 25,31–45; Jak 1,27; 2,15–17.
6 *K. Rahner*, Wer ist dein Bruder? Freiburg i. B. 1981, 40.
7 *W. Sandfuchs* (Hg.) Die Werke der Barmherzigkeit, Freiburg i. B. 1962; Art. Barmherzigkeit, in: LThK 1, 1251–1255.

dition die leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit entwickelt. Auch wenn ihre Konkretion vom soziokulturellen Kontext her starken Variationen unterworfen ist, bündelt sich in ihnen doch etwas von dem, was mit Barmherzigkeit konkret gemeint ist.

Hungrige speisen (Mt 25,35): Es ist ein frommes Wunschdenken und eine bequeme Lüge, die meint, es gäbe in unseren Breiten keinen Hunger mehr. Die Schattenseite einer liberalisierten Wirtschaftspolitik ist eine „neue Armut", an die sich große Teile der Gesellschaft sehr schnell gewöhnt haben. Zudem hat dieses Werk der Barmherzigkeit eine globale Dimension: Hungersnöte, Unterernährung, Mangelernährung, hohe Kindersterblichkeit in großen Teilen Afrikas oder Lateinamerikas sind eine Schändung, ein Verrat der Menschen dort und in ihnen ein Verrat der Liebe Gottes selbst. Es muß wohl um strukturelle Veränderungen der Weltwirtschaftsordnung und um eine gerechte Verteilung der Güter gehen, es wäre aber zynisch, mit dem Hinweis auf die anstehende Systemumkehr Millionen von Menschen die konkrete Hilfe zu verweigern und sie krepieren zu lassen.

Durstige tränken (Mt 25,35): Der Mangel an Wasser wird in europäischen Breiten nur in extrem heißen und niederschlagsarmen Sommern spürbar und auch da nicht so, daß dieser Mangel existenzbedrohend wäre. Wer einmal in der Wüste war, weiß um den Wert eines Glases frischen Wassers (vgl. Mt 10,42)[8]. In Lateinamerika geht es um den Bau von Bewässerungsanlagen, damit die Campesinos nicht in die Slums der Städte abwandern oder Drogenbossen in die Hände laufen. Wasserleitungen mit sauberem Wasser sind wichtig, weil verschmutzte Gewässer viele Magen-, Darm- und Lungenerkrankungen bewirken.

Nackte bekleiden (Mt 25,36): Martin von Tours ist fast allen Kindern bekannt als der, der dem frierenden Bettler die Hälfte seines Mantels gegeben hat. In Katastrophen- und Kriegsgebieten brauchen Vertriebene und Flüchtlinge warme Kleidung und winterfeste Quartiere. Im übertragenen Sinn geht es bei diesem Werk auch um den Schutz des menschlichen Lebens vor verwerflicher Entwürdigung, wenn es wehrlos der Not ausgeliefert ist. Gegenüber evolutionären, technologischen, funktionalen oder bürokratischen Kälteströmen kann ganz einfach herzliche Zuwendung gefragt sein.

Fremde beherbergen (Mt 25,35): In Europa und nicht nur hier erleben wir gegenwärtig eine riesige Völkerwanderung. Diese Menschen gehen nicht aus bloßer Neugier, Abenteuerlust oder Eroberungssucht von zu Hause weg. Der Fremde, der Asylant, der Flüchtling ist nicht selten der in seiner Heimatlosigkeit Entwurzelte, der Rechtlose, der Ungeborgene. Sein Gesicht trägt oft die Narben des Krieges. Gott „liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen." (Dtn 10,18f). „Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wißt doch, wie es einem Fremden zumute ist, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen" (Ex 23,9). Gastrecht, Asylrecht und Gastfreundschaft sind für die biblische Tradition insgesamt von entscheidender Bedeutung.[9] Weil der Mensch nur Gast auf Erden ist (Ps 119,19; Phil 3,20; Hebr 13,14), soll er andere, die als Fremde zu ihm kommen, gastfreundlich aufnehmen. Im biblischen Verständ-

[8] Vgl. dazu z. B. *A. de Saint Exupéry*, Wind, Sand und Sterne, (Ges. Schriften Bd. 1) Düsseldorf 1959.
[9] Gen 18,1–8; 19,1–3; Lev 19,33f.; Ri 19,15–21; Mt 10,11–15; Lk 9,48; 10,38–42; 14,12–24; Joh 1,38–39; 13,20; Röm 12,2.9–16; Hebr 13,2.

nis ist es Gott selbst, der an die Tür klopft (Offb 3,20).[10]

Gefangene erlösen (Mt 25,36): Gefangenschaft schneidet von Beziehungen ab, sie amputiert den Menschen, er verliert seine Welt, er wird auf die Dauer nicht mehr gekannt, nicht mehr verstanden, nicht mehr geliebt, er büßt seinen Namen und seine Personhaftigkeit ein. So verliert sich sein verstümmeltes Leben nicht selten in völliger Gleichgültigkeit. Für die Gefangenen eintreten kann heißen: ihre Menschenrechte einklagen, ihr Schicksal öffentlich bekannt machen, Druck auf totalitäre Regime ausüben, persönlichen Kontakt halten (Besuch, Briefe, Gebet), die Angehörigen begleiten (vgl. Amnesty International, CSI). Auch wer als Verbrecher rechtmäßig verurteilt wurde, braucht das Wissen, daß er nicht abgeschrieben wird, er braucht Vergebung, Zuwendung, er braucht die Eröffnung neuer Möglichkeiten und Chancen und schließlich Stützen in der Zeit nach der Haft.

Kranke besuchen (Mt 25,36): Notwendig ist eine innere Beziehung zur Krankheit. Dazu gehört die Abkehr vom Ideal des gesunden und starken Lebens, die Aufmerksamkeit für verwundete, gekränkte und schwache Menschen und auch das Wissen um die eigene Bedürftigkeit. Im Mitsein mit den Kranken geht es um das Zeugnis des Lebens und der Hoffnung angesichts der Bedrohung durch Krankheit und Tod.

Tote begraben (Tob 1,17): Gegenüber einem Zynismus des Todes und einem Totenkult wird die Solidarität mit den Toten durch die Bezeugung ihrer Würde und der Hoffnung für sie gelebt. Solidarität und Hoffnung drücken sich auch in Zeichen, Riten und Symbolen (Kerzen, Blumen, Totenwache, Glocken, Lieder, Gebete, Geleit...) aus. Zudem brauchen die Angehörigen die Anteilnahme an ihrem Schmerz, die Bezeugung der Freundschaft, der Treue und die Aufmerksamkeit des Herzens.

Zu den geistlichen Werken der Barmherzigkeit zählt die Tradition:

Sünder zurechtweisen (Jak 5,20; Mt 18,15)[11]: Wer das tut, muß um die Gefahr der Selbstgerechtigkeit, des hochmütigen Richtens und der Verachtung wissen. Zudem setzt die Zurechtweisung die Bereitschaft zur eigenen Umkehr und zur Annahme von Kritik voraus. Die Gemeinderegel (Mt 18,15–20) gibt die Reihenfolge der Zurechtweisung an: zuerst unter vier Augen, dann mit Zeugen, schließlich vor der Gemeinde. Brüderliche Zurechtweisung verträgt sich nicht mit Querulantentum, mit Besserwisserei, mit Kritiksucht, Profilierungsdrang, Nörgelei oder Miesmacherei, aber auch nicht mit falschem Mitleid und gleichgültiger, weil resignativer Toleranz. Die „correctio fraterna" ist ein Freundschaftsdienst und eine Bruderpflicht.

„Unwissende lehren" verbietet die Flucht in eine esoterische Geheimlehre oder auch das Abheben in eine wissenschaftliche Fachsprache. Zudem ist es eine Absage an die Formel: Wissen ist Macht. Wer andere in das Geheimnis Gottes in Jesus Christus einführt, muß selbst von diesem Geheimnis der armen Liebe gepackt und ergriffen sein. Theologie, Wissenschaft, Predigt, Unterricht haben so nicht Selbstzweck. Sie sollen aus dem Hören auf das Volk, auf die Kleinen wie aus dem Hören auf das Evangelium kommen und so dem Leben gerade der Armen und Schwachen dienen.

---

[10] Vgl. auch: „Alle Gäste, die zum Kloster kommen, werden wie Christus aufgenommen . . . Ganz besondere Aufmerksamkeit zeige man bei der Aufnahme von Armen und Pilgern" (Aus der Klosterregel des heiligen Benedikt, 53. Kap., in: Die großen Ordensregeln, hg. von *H. U. von Balthasar*, Einsiedeln 1961, 238f).

[11] Vgl. *J. Stöhr*, Brüderliche Zurechtweisung, St. Ottilien 1989.

Zweifelnden recht raten: Es gibt einen guten Zweifel, eine gesunde Skepsis, die falschen und bequemen Sicherheiten wehren und vor ideologischen Ansprüchen schützen. Es gibt aber auch den Zweifel und die Verzweiflung, die Identität und Sinn zersetzen, Talente zerstören oder nicht aufleben lassen, Beziehungen zugrunde richten und jedes Vertrauen in sich, in andere, in Gott verlieren lassen. Guter Rat ist dann teuer. Jede Illustrierte hat ihre Lebensberater oder ihr Horoskop. Hie und da gibt es auch Menschen mit Lebenserfahrung und Lebensweisheit, die aus dieser Erfahrung heraus, aus der liebenden Aufmerksamkeit für die Menschen, aus dem Hören auf den Willen Gottes stellvertretend hoffen und so neu zur Hoffnung anstiften und Freiheit ermöglichen.

Betrübte trösten: d. h. in den Schattenseiten des Lebens, in Angst, Sorge, Krankheit, Verzweiflung, Grausamkeit, Scheitern, in Leid und Unglück neu der Kraft der Hoffnung zur Geburt verhelfen. Das echte, nicht das billige Trostwort hat schöpferische Kraft. Es schafft und erneuert Leben, es wandelt um und läßt Gottes Nähe verspüren.

Unrecht geduldig leiden: d. h. nicht zu allem Ja und Amen sagen und die Suche nach Gerechtigkeit resignativ aufgeben. Es heißt positiv, Verhältnisse der Feindschaft zu entgiften und Verleiblichungen von vergangenem Unrecht versöhnend aufzuarbeiten. Geduld kann davor bewahren, daß der Zorn neues Unrecht zeugt.

Beleidigern gern verzeihen: Jesus war der Meister des Verzeihens (Ehebrecherin, Hure, Soldaten, Gelähmter, Apostel, Schächer). Verzeihen ist kein zudeckendes, harmonisierendes Vergessen. Die Schuld wird gesehen, der Schmerz wird wahrgenommen. Verzeihen kommt nicht aus einer Schwäche, sondern aus dem Selbstbewußtsein Jesu heraus. Wer auf (geheime) Rache verzichtet und verzeiht, bezeugt die selbst erfahrene Barmherzigkeit Gottes, lebt aus der Freude am Leben und an Gott heraus. Nur der Entwurzelte und Gekränkte muß andere kränken. Verzeihen ist ein Akt von Feindesliebe, um den Feind zu „entfeinden".

Für die Lebenden und Toten Gott bitten: Das Fürbittgebet ist Ausdruck der Solidarität, der Hoffnung, der Verbundenheit der Menschen in Heil und Unheil. Der Betende kann Gott für sich und für andere um Gewährung von lebensnotwendigen und lebenswerten Gütern bitten, z. B. um das tägliche Brot, um Genesung in Krankheit, um das Lebensglück des anderen, um das Gelingen einer Berufs- oder Lebenswahl. Inhalt des christlichen Fürbittgebetes sind auch die neutestamentlichen Charismen (Röm 12; 1 Kor 13) und die Erkenntnis des Willens Gottes. Der christliche Beter in der kirchlichen Communio bittet auch um die Auferstehung von den Toten und um das ewige Heil für Lebende und für Verstorbene. Das Bittgebet reicht so weit wie die christliche Hoffnung. Letztlich betet der Christ um Gott selbst, der die Lebenden und Toten zur Lebensgemeinschaft des Miteinander und Füreinander ruft. Das Fürbittgebet reicht so weit wie das neutestamentliche Liebesgebot, das auch vor dem Feind nicht haltmacht[12]. Das Gebet für die Feinde und für die Toten ist geradezu der Ernstfall des Glaubens und der Hoffnung.

---

[12] Vgl. dazu *K. Demmer*, Gebet, das zur Tat wird, Freiburg i. B. 1989.

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Rundblick

Weltweite Sorge um den *Papst* kam auf, als am 15. Juli 1992 bekanntgegeben wurde, daß Johannes Paul II. wegen eines Geschwürs am Dickdarm operiert werden müsse. In der römischen Gemelli-Klinik wurde dem Papst eine voluminöse Geschwulst entfernt. Der ärztliche Leiter der Klinik, Luigi Candia, erklärte am 16. Juli, Johannes Paul II. habe den Eingriff gut überstanden. Candia sprach von einem „radikalen und heilenden Eingriff". Im August erholte sich der Papst in dem kleinen Ferienort Lorenzago di Cadore bei Belluno von seiner schweren Operation.

Viel von sich hören machte im letzten Halbjahr die *Glaubenskongregation*. So erschien im Juni 1992 eine Instruktion, die besagt, daß katholische Autoren für Schriften zu Glaube und Sitte die Approbation des Bischofs einholen müßten. Katholische Verlage dürften ohne entsprechende Erlaubnis keine diesbezüglichen Schriften veröffentlichen. Kurz nach diesem Schreiben erschien eine weitere Verlautbarung, die vor „Selbstgenügsamkeit" der Teilkirchen warnte. In diesem Dokument wird vor allem die Bedeutung des Petrusamtes für das katholische Kirchenverständnis unterstrichen. Im August 1992 hat die Kongregation ein Schreiben an die amerikanischen Bischöfe publiziert, in dem diese aufgefordert werden, sich gegen eine völlige Gleichstellung von Homosexuellen in der Gesellschaft einzusetzen.

Aufsehen erregte im Juni 1992 die Verurteilung gewisser Lehren und Praktiken des umstrittenen Engelwerkes, dessen Zentrale sich im Kloster St. Petersberg bei Silz in Tirol befindet. Der Superior der Gemeinschaft, P. Hansjörg Bitterlich, machte jedoch im Oktober 1992 der Glaubenskongregation schwere Vorwürfe und behauptete, es werde ein Zeitpunkt kommen, „da die Kirche nach dem Engelwerk rufen wird".

Am 16. November 1992 wurde in Paris der neue offizielle *Katechismus der katholischen Kirche* vorgestellt. Der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Joseph Duval, präsentierte das fast 700 Seiten umfassende Werk in seiner französischen Urfassung. An der Abfassung arbeiteten seit sechs Jahren 3000 Bischöfe mit. Neben der Glaubenslehre werden in 2865 Paragraphen die moralischen Normen für den einzelnen Christen, die Familien, die Gesellschaft sowie die Staaten festgelegt. Im Vatikan wurde der Katechismus offiziell am 7. Dezember dem Papst vorgelegt.

Italien durchlebte im letzten Halbjahr eine der schwierigsten Perioden seit der Nachkriegszeit. Das Land wird von schweren wirtschaftlichen, politischen und moralischen Krisen geschüttelt. Die Democrazia Cristiana ähnelt zum Teil eher einer Verbrecherbande als einer christlichen Partei. Ihre Vertreter sind en masse in Skandale verwickelt. Nun macht die Kirche gegen Mafia, Korruption und Mißwirtschaft mobil. Der Mailänder Kardinal Carlo Maria Martini trat im September 1992 mit einem 120seitigen Hirtenbrief an die Öffentlichkeit. Seine Bischofsstadt, die bisher als „moralische Hauptstadt Italiens" galt, wird allseits „Tangentopoli" („Hochburg der Schmiergelder") genannt. Der Kardinal warnt allerdings vor Rache und Selbstgerechtigkeit. Auch Johannes Paul II. hat das System der Bestechung scharf verurteilt. „Ohne Moral kann die Demokratie

nicht überleben", sagte der Papst bei einem Besuch in der Lombardei.

In *Südtirol* begrüßte Bischof Wilhelm Egger von Bozen-Brixen am 22. Juni 1992 die Streitbeilegung zwischen Österreich und Italien über die Südtirolfrage. Der Oberhirte sprach von einer „brauchbaren Grundlage für das Zusammenleben, besonders dadurch, daß sie einvernehmlich und mit friedlichen Mitteln erzielt wurde." Die Kirche habe sich seit vielen Jahren dafür eingesetzt, daß Rechte und kulturelle Eigenheiten der verschiedenen Volksgruppen respektiert werden, sagte der Bischof und erinnerte dabei auch an das Wirken seines Vorgängers Joseph Gargitter.

In *Österreich* erhitzte das Thema „Zölibat" die Gemüter. Es begann mit einer Äußerung des Wiener Weihbischofs Helmut Krätzl, der sich im August 1992 in einem Interview für ein „Überdenken" des Zölibatgesetzes angesichts des derzeitigen Priestermangels aussprach. Der frühere Bischof von St. Pölten, Franz Zak, sagte in diesem Zusammenhang im September: „Man darf die Augen vor den großen Problemen nicht verschließen" und trat für die Zulassung von „viri probati" ein. Dagegen ließ der St. Pöltener Diözesanbischof Kurt Krenn zum Krätzl-Vorstoß verlauten, daß das Interview eine „sehr unglückliche Äußerung (sei), die zur Unzeit kommt". Viel Beachtung in den Medien fand die Verleihung der Ehrendoktorwürde an den aus Österreich stammenden Diözesanbischof von Xingu in Brasilien, Erwin Kräutler, von seiten der Universität Innsbruck.

In *Deutschland* fand vom 17. bis 21. Juli 1992 in Karlsruhe unter dem Motto „Eine neue Stadt entsteht – Europa bauen in der Welt" der 91. Deutsche Katholikentag statt, bei dem es rund 1400 verschiedene Veranstaltungen gab. Radikale Kritik an der großen Versammlung übte der Fuldaer Bischof Johannes Dyba. Wörtlich schrieb er im „Bonifatiusboten": „Wo tausende Meinungen als gleichberechtigt präsentiert werden, wo so ziemlich alles, was der Lehre und Tradition der Kirche widerspricht, Beifall findet, wo selbst der letzte Hauch von Schwachsinn im Programm Berücksichtigung findet, da baut man eher an Babel als am himmlischen Jerusalem". Scharfe Kritik übte Dyba auch an der deutschen Bundestagspräsidentin Rita Süssmuth (CDU) wegen ihrer Haltung zur gesetzlichen Neuregelung der Abtreibung. Was Frau Süssmuth betreibt, sei „einfach Abfall vom Glauben", schrieb der Erzbischof.

Der Konflikt im schweizerischen Bistum *Chur* spitzt sich immer mehr zu. Im November 1992 haben 14 der 16 Dechanten der Diözese an den Heiligen Stuhl appelliert, die personellen Probleme zu lösen. Die Seelsorger der Urschweiz haben gefordert, Bischof Haas müse sein Amt niederlegen. In Lugano hat die Kongregation für das Katholische Bildungswesen mit Dekret vom 8. Mai 1992 eine Theologische Fakultät errichtet, und das Bistum hat sein Priesterseminar von Freiburg nach Lugano zurückverlegt.

An der *Weltausstellung* im spanischen Sevilla hat auch der Heilige Stuhl teilgenommen, womit der Vatikan auf das katholische Glaubenszeugnis Spaniens hinweisen wollte, das bei der Evangelisierung Amerikas vor 500 Jahren eine entscheidende Rolle gespielt hat.

Zufrieden wirkte Prinzessin Caroline von *Monaco*, als die Sacra Romana Rota am 1. Juli 1992 ihre erste Ehe mit Philippe Junot für ungültig erklärte. Das Annullierungsverfahren, um das 1982 angesucht worden war, dauerte deshalb so lange, weil der oberste vatikanische Gerichtshof den Eindruck vermeiden wollte, daß Caroline in irgendeiner Weise bevorzugt würde.

Das katholische *Frankreich* feierte am 5. August 1992 den 80. Geburtstag des Armenpriesters und „Apostels der Obdach-

losen" Abbé Pierre. Der französische Priester gilt über die Grenzen seiner Heimat hinaus als Symbolfigur für den Kampf gegen die Armut in den Metropolen Europas.

In einer vielbeachteten Entscheidung im November 1992 hat sich die Anglikanische Kirche von England dafür ausgesprochen, in Zukunft auch Frauen zum Priestertum zuzulassen. Der Vatikan hat diese Entscheidung als ein „schweres Hindernis" für den Prozeß der Wiederversöhnung mit der katholischen Kirche" bezeichnet. Der Papst hat wiederholt klargestellt, daß dieses Problem für die katholische Kirche die „Natur des Weihesakraments" berühre.

Im *ehemaligen Jugoslawien* geht das Massenmorden unerbittlich weiter. Die Tatsache, daß die Serben dem orthodoxen, die Kroaten dem katholischen und die Bosnier vielfach dem islamischen Glauben angehören, trägt bei, daß auch die Religionen in diesem grausamen Krieg eine Rolle spielen. Papst Johannes Paul II. hat die kroatischen Bischöfe bei ihrem ersten ad-limina-Besuch im November 1992 aufgefordert, für die Rechte der ethnischen Gruppen einzutreten und vor allem die Kontakte zu den orthodoxen Kirchen zu verbessern.

Tschechien und die *Slowakei* haben sich im November friedlich getrennt und bilden nun zwei unabhängige Staaten. Am 4. August 1992 ist der frühere Prager Erzbischof Kardinal František Tomašek im Alter von 93 Jahren gestorben. Tomašek war die Symbolfigur des Widerstandes der Kirche gegen das frühere kommunistische Regime in der Tschechoslowakei. Johannes Paul II. bezeichnete ihn als „unerschrockenen Hirten . . ., als furchtlosen Zeugen des Evangeliums und als unermüdlichen Verteidiger des christlichen Glaubens".

In *Ungarn* forderten die Bischöfe vor der parlamentarischen Beratung über ein neues Abtreibungsgesetz im August 1992 den Schutz der Leibesfrucht. Das Land besaß bisher eine der „liberalsten" Regelungen des Schwangerschaftsabbruches. Ähnliches gilt auch für *Polen*, wo während des ganzen Jahres eine aggressive Debatte über die Gesetzgebung geführt wurde.

In den *USA* dürften die Katholiken, die ein Viertel der Wähler ausmachen, bei den Präsidentschaftswahlen ihre Stimme vor allem Bill Clinton gegeben haben. Bei den Katholiken kam vor allem die Botschaft von einem harmonischen Zusammenleben aller Rassen an sowie sein Versprechen, für eine Reform der Sozialpolitik einzutreten. Ebenso schätzten sie Clintons Mahnung, die Hilfe des Wohlfahrtsstaates mit Eigenleistung zu kombinieren.

Den *Besuch des Papstes in Santo Domingo* vom 9. bis 14. Oktober 1992 haben vor allem zwei Themen bestimmt: Das 500-Jahr-Gedenken der sogenannten Entdeckung Amerikas und die brennenden Gegenwartsprobleme der lateinamerikanischen Kirche. Die Hauptereignisse der Papstreise waren der Festgottesdienst zum 500-Jahr-Jubiläum beim Kolumbus-Leuchtturm und die Eröffnung der IV. Lateinamerikanischen Bischofsversammlumg. In der ganzen Dominikanischen Republik fanden am 12. Oktober 1992, dem 500. Jahrestag der Entdeckung Amerikas, Protestaktionen und Streiks wegen der Regierungsfeierlichkeiten statt. Zahlreiche Gruppen wandten sich gegen einen Festtag, „der Völkern und Kulturen den Tod brachte, Millionen Menschen ins Elend stürzte", so ein Flugblatt von Landarbeitern und Studenten in Santo Domingo. Der Papst betonte bei der Eröffnung der IV. Lateinamerikanischen Bischofskonferenz, die vom 12. bis 28. Oktober stattfand, die „entschiedene und unwiderrufliche Option der Kirche für die Armen". Er rief die Kirche zu einer „Neuevangelisierung des Kontinents" auf. In einer einleitenden Grundsatzrede für die Konferenz verurteilte der Papst in schar-

fer Form die Abtreibung als Form der „Kultur des Todes" und forderte vom Klerus die Treue zum kirchlichen Lehramt und zum Zölibat.

In *Afrika*, dem Kontinent, der von schlimmen Dürrekatastrophen und furchtbaren Kriegen heimgesucht wird, werden immer wieder Missionare und Ordensfrauen auf brutale Weise ermordet. So geriet der 38jährige italienische Missionar Alfredo Fiorini im August 1992 in Mosambik in einen Hinterhalt und wurde erschossen. In Monrovia, der Hauptstadt von Liberia, wurden im Oktober 1992 fünf Ordensfrauen barbarisch ermordet. Im Sudan sind Menschenrechtsverletzungen, Sklaverei und gewaltsame Islamisierung an der Tagesordnung. Im Süden Ägyptens haben Moslembrüder im Juni 1992 Häuser und Läden von koptischen Christen in Brand gesetzt. In Sanabo haben bewaffnete Moslems eine Klinik gestürmt und zwei Ärzte umgebracht, die zur Glaubensgemeinschaft der Kopten gehörten.

Auch in *Saudi-Arabien* werden Christen verfolgt. So dürfen keine Kirchen gebaut werden. Der saudische Informationsminister sagte im September 1992 der Tageszeitung „Le Figaro", es tue der saudischen Regierung leid, keine christlichen Kirchen auf ihrem Territorium dulden zu können, aber es handle sich um einen „Befehl Gottes".

Eine brutale Verfolgung von Katholiken fand auch in *Burma* statt, wie der Bischof von Loikaw im Juni 1992 berichtete. In seiner Diözese seien weit über 8000 Menschen verhaftet und in Lager gebracht worden. Es gibt in Burma rund 300.000 Katholiken. Insgesamt machen die Christen ca. zwei Prozent der Bevölkerung aus.

In *China* unterstrich im Oktober 1992 der Präsident der staatlich erlaubten Chinesischen Bischofskonferenz, Bischof Joseph Zong Huaide, die „Gemeinschaft des Glaubens mit dem Papst und allen anderen Bischofskonferenzen der Welt." Über eventuelle Verhandlungen zwischen dem Vatikan und den regimenahen Katholiken konnte der Vorsitzende keine Angaben machen.

2. Der „Fall Galilei"

Großes Aufsehen machte die Ansprache von Johannes Paul II. an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften am 31. Oktober 1992. In seiner abschließenden Rede zum „Fall Galilei" erklärte der Papst: „Das schmerzliche Mißverständnis zwischen Wissenschaft und Glaube gehört der Vergangenheit an". Der Papst stellte fest, daß der große Mathematiker aufgrund seiner „genialen Vorstellungskraft erkannt habe, daß nur die Sonne als Zentrum unseres Planetensystems in Frage kommt". Die Theologen hätten hingegen geirrt durch das Festhalten an der Vorstellung, „unsere Kenntnis der Strukturen der physischen Welt wäre in gewisser Weise vom Wortsinn der heiligen Schrift gefordert". Die Theologen von heute ermahnte Johannes Paul II. zur Weltoffenheit und Weiterbildung. „Es ist eine Pflicht, sich regelmäßig über neue wissenschaftliche Erkenntnisse zu informieren und zu prüfen, ob sie eine Revision der bisherigen Lehre notwendig machen".

Da Galilei die im 17. Jahrhundert von den Theologen allgemein abgelehnte Lehre des Domherren Nikolaus Kopernikus († 1543) von der Bewegung der Erde um die Sonne in seinem 1610 veröffentlichten Werk „Sidereus nuncius" öffentlich vortrug, kam es unter Papst Paul V. (1605–1621) 1616 zu einem ersten Inquisitionsprozeß. Der Gelehrte verteidigte sich mit der Feststellung, daß es sich nur um einen Irrtum in der Auslegung der Heiligen Schrift handle. Aber für dieses Argument, das noch dazu von einem Laien kam, hatten die Glaubenshüter kein Ohr. Galileis Behauptungen wurden für

„töricht und ungereimt in der Philosophie und für formell häretisch, weil schriftwidrig, in der Theologie" erklärt und das Werk des Kopernikus „De revolutionibus orbium coelestium" von 1545 auf den Index gesetzt. Galilei versprach, die kopernikanische Lehre nicht mehr vorzutragen oder zu verteidigen. Bei diesem Verfahren hatte Kardinal Bellarmin eine wichtige Rolle gespielt.

Da der neue Papst Urban VIII. (1623–1644) Galilei sehr zugetan war und sich mit ihm oft stundenlang unterhielt, glaubte er, an die Veröffentlichung eines neuen Buches schreiten zu können. Als er in seinem Werk „Dialogo sopra i due massimi sistemi" 1632 wieder die verurteilte Lehre vertrat, mußte er 1633 erneut vor dem Heiligen Offizium in Rom erscheinen. Unter Androhung der Folter wurde der Physiker zum Widerruf gezwungen. Galilei wurde nun zu lebenslangem Kerker verurteilt. Die Kerkerstrafe wurde aber in eine milde Haft auf seinem Landsitz Arcetri bei Florenz umgewandelt. Im Jahre 1638 konnte der Gelehrte in seiner Villa die „Discorsi" veröffentlichen, auf deren Grundlage der englische Physiker Isaac Newton († 1727) dann auch den exakten Beweis für die kopernikanische Lehre erbringen konnte. Ludwig von Pastor, der in seiner Papstgeschichte dem Fall Galilei eine ausführliche Darstellung widmete, sprach von einem traurigen Ereignis und meinte: „Für die Theologen war der Irrtum von 1616 und 1632 auf Jahrhunderte hinaus eine beständige Warnung, die auch beherzigt wurde. Ein zweiter Fall Galilei ist nicht mehr vorgekommen".

Den ersten Anstoß zu einem neuen Aufrollen des Falles Galilei durch die Kirche gab der Wiener Kardinal Franz König 1968 in einer Rede vor Nobelpreisträgern in Lindau. Johannes Paul II. leitete 1979 eine Überprüfung des Falles ein. Zwei Jahre später nahm eine Studienkommission die Arbeit auf, die schließlich im 350. Todesjahr des Physikers ihre Forschungsergebnisse vorlegte.

3. Flüchtlingselend und Ausländerhaß

Ein Problem, das die ganze Welt betrifft – und besonders Europa –, ist das Elend vieler Flüchtlinge und der zunehmende Fremdenhaß. Die Kirche hat sich in vorbildlicher Weise für eine Lösung dieser Probleme eingesetzt. In scharfen Worten verurteilte Johannes Paul II. im November 1992 alle Äußerungen des Fremdenhasses und des Rassismus. Bei einer Generalaudienz bekräftigte er, daß „Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, nationalistische Ausschreitungen und jede Form von Rassismus eine Sünde gegen Gott und den Menschen sind".

Am 2. Oktober 1992 hat der Vatikan ein Dokument veröffentlicht, in dem er angesichts wachsender Flüchtlings- und Asylantenzahlen vor nationalem Egoismus und restriktiven Maßnahmen warnte. In dem Schreiben forderte er eine stärkere internationale Solidarität und plädierte insbesondere für eine großzügigere Fassung der UNO-Direktiven über Flüchtlinge und Asylsuchende. Der Heilige Stuhl bedauerte, daß etliche Staaten die internationalen Verpflichtungen „recht willkürlich" einlösten, daß die für die Lösung des Flüchtlingsproblems bereitgestellten Mittel mitunter reduziert und die politischen Hilfsstrukturen abgebaut würden.

Die Teilnehmer der Europäischen Bischofskonferenzen, die sich im Oktober bei Straßburg trafen, machten sich die Empfehlung der Delegation der katholischen Bischöfe Kroatiens und Bosniens sowie der serbisch-orthodoxen Kirche zu eigen und sprachen sich für einen sofortigen und umfassenden Frieden im ehemaligen Jugoslawien aus. Vor allem verurteilten die Bischöfe Europas „ethnische Säuberungen". Sie forderten, sofort und bedingungslos alle Feindseligkeiten einzustel-

len, alle Kriegsgefangenen zu befreien und allen Flüchtlingen die Rückkehr in ihre Heimat zu ermöglichen.

In Italien bekundete die Italienische Bischofskonferenz anfangs November 1992 der jüdischen Bevölkerung in Rom ihre Solidarität und verurteilte die antisemitischen Ausschreitungen. In einem Telegramm an den römischen Ober-Rabbiner Elio Toaff betonte sie: „Das Gefühl der Bitterkeit und der Empörung angesichts derartiger Vorgänge verpflichtet uns zu mehr Respekt gegenüber allen Menschen und zur Verteidigung der Werte der Zivilisation, der Demokratie und der Brüderlichkeit".

Mit mahnenden Worten hat sich am 2. Oktober 1992 der Pressesprecher der Österreichischen Bischofskonferenz, Johann Weber, zur Ausländerfrage zu Wort gemeldet. Weber appellierte an alle Entscheidungsträger in Österreich, „nicht die Nerven zu verlieren". Er erteilte jenen eine Absage, die eine generelle Abschiebung aller sogenannter „illegaler" Ausländer aus Österreich forderten. Ein solches Vorhaben wäre – so Weber – „moralisch nicht machbar". Kardinal Franz König warnte am 23. Oktober 1992 eindringlich vor einer „Abkehr von einem Klima der Toleranz" in Österreich. Die Auseinandersetzungen mit der Ausländer-Frage hätten nicht nur mit dem von der Freiheitlichen Partei geplanten Volksbegehren eine Wende genommen. Schon vorher habe man das „Schreckensgespenst" einer „Überfremdung" Österreichs an die Wand gemalt und Maßnahmen gesetzt bzw. angekündigt, „die auf eine Abschottung des Landes hinauslaufen". Der St. Pöltener Bischof Kurt Krenn erklärte, auch er würde das Volksbegehren nicht unterschreiben, sah dahinter aber doch „beachtenswerte Zeichen von Problemen, die wir gemeinsam haben". Zum Abschluß der Herbstkonferenz wandten sich die Bischöfe Österreichs entschieden dagegen, den Menschen, die „in größter Bedrängnis Zuflucht suchen", unser Land zu verschließen. Abscheu äußerten die Bischöfe über die Schändung jüdischer Gräber in Eisenstadt.

In Deutschland, wo es die erschreckendsten Vorfälle fremdenfeindlicher Einstellung gegeben hat, rief der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, im November 1992 alle katholischen Christen auf, jeder stillen Zustimmung zu Aktionen der Intoleranz und Gewalttätigkeit zu entsagen und sich gegen fremden- und judenfeindliche Äußerungen in Wort und Tat zu erheben. „Wir ermuntern Sie auch, an kirchlichen Veranstaltungen und allgemeinen Kundgebungen teilzunehmen, die dem Schutz der Menschenwürde dienen", schrieb der Oberhirte.

Das aktuelle theologische Buch

Glaubensprognose – Orientierung in postsäkularistischer Zeit

„Innovatorische Entwürfe, Vorstöße in theologisches Neuland, wie sie seit Ende des Konzils bis zum Tod *Karl Rahners* an der Tagesordnung waren, sind zu seltenen Ausnahmen geworden. Statt dessen konzentriert sich die Leistungskraft zunehmend auf die Erstellung von Sammelwerken, Lexiken und Handbüchern, die in der Fülle, wie sie jetzt herauskamen, nur zu deutlich erkennen lassen, daß die Zeit *der Kreativität durch eine Epoche der Archivierung* abgelöst wurde ... Ein ‚alexandrinischer' Zug, der der Konservierung und Verarbeitung des Erreichten den Vorzug vor Innovationen gibt, tritt im Erscheinungsbild der heutigen Theologie zusehends in den Vordergrund." (E. Biser, Glaubensprognose, 180).

Diese Feststellung gehört zu einer der vielen kritischen Bestandsaufnahmen, die *Eugen Biser* in seiner neuesten Publikation „Glaubensprognose"[1] (es handelt sich um die Weiterentwicklung einer bereits in der „Glaubensgeschichtlichen Wende", Graz 1986, vorgenommenen theologischen Positionsbestimmung) trifft. Und in der Tat hebt sich seine Studie, was die darin ausgesprochene Provokation betrifft, aber auch den Mut zum Visionären und die Kunst des „synoptischen" Denkens in geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, geradezu wohltuend ab von der angedeuteten schlechten Manier bloß konservierender theologischer Sammlertätigkeit. Schon aus diesem Grunde bereitet die Lektüre zunächst einmal ein theologisches Lesevergnügen, weil das Buch gesichertes Terrain verläßt und sich hineinwagt in die Landschaft von scharfsinnig vorgenommenen und gerade deshalb ernsthaft diskutierbaren *Analysen, Diagnosen und Prognosen*. Die Studie, die sich dem Anspruch einer Glaubensbegründung in postsäkularistischer Zeit stellt, umfaßt drei große Abschnitte.

Ein *erster* Teil (17–130) beschäftigt sich mit jenen Tendenzkräften, die das *geistig-kulturelle Umfeld* der gegenwärtigen Glaubenssituation bestimmen. Entgegen heute vielerorts vernehmbarer Klagen, was die Bedrohlichkeit dieses Kontextes betrifft, kommt Biser in seiner Untersuchung zu einem erstaunlich ermutigenden Ergebnis: dem sich abzeichnenden *Ende des Säkularisierungsprozesses und dem Verstummen des Atheismus*. In einer brillanten Auseinandersetzung mit den einschlägigen Positionen in der Säkularisierungsdebatte (Blumenberg – Löwith – Gogarten) legt B. jenes Motiv frei, das dem Säkularisierungsprozeß „buchstäblich das Rückgrat gebrochen" (81) habe, nämlich die heute zutagetretende tiefe *Krise der Fortschrittsidee*. War Fortschritt stets die innerste Triebfeder aller Säkularisierungsschübe, so muß die Krise dieses Fortschrittsgedankens zugleich eine Erschütterung des Säkularisierungsvorgangs zur Folge haben: „Er wird (zwar zunächst) noch immer seinen zerstörerischen Fortgang nehmen, dies aber nicht mehr aufgrund seines immanenten Antriebs, sondern nur noch seiner antriebslosen Schwungkraft." (83) Ähnliches könne hinsichtlich des Atheismus festgestellt werden, der heute „definitiv an seiner Stoßkraft irregeworden und weithin vernehmlichen Selbstzweifeln verfallen zu sein" (122) scheint.

Daß dieser im Grunde höchst verheißungsvolle Befund dennoch für die gegenwärtige Glaubenssituation kaum fruchtbar gemacht wird, hängt für B. mit *kirchenimmanenten Hemmnissen* zusammen, die im *zweiten* Teil des Buches (133–227) näherhin charakterisiert werden. Biser scheut sich dabei nicht, konkrete „pathologische" Erscheinungen beim Namen zu nennen, die in der heutigen Kirchendiskussion ohnehin geläufig sind, wie etwa die spürbaren Störungen im inner-

[1] Biser Eugen, *Glaubensprognose*. Orientierung in postsäkularistischer Zeit. Styria, Graz 1991. (456). Geb. S 455,–/DM 65,–

kirchlichen Kommunikationsverlauf oder die zunehmende Entfremdung von Leitung und Kirchenvolk im Sinne eines „vertikalen Schismas" (196ff). Ungleich hintergründiger nehmen sich dagegen jene Passagen aus, wo die tieferliegenden Ursachen für die gegenwärtige Glaubenskrise in ihrer ekklesialen Bedingtheit thematisiert werden.

Hier drängt sich bei dem Versuch, die Konfliktbasis im religiösen Bewußtsein der Gegenwart zu bestimmen, als durchgängige Problematik der Umstand einer fatalen *Ungleichzeitigkeit* von Glaubenserwartung (der Menschen) und (kirchlicher) Glaubensvermittlung auf, welche sich vor allem äußert als ein „offenkundiger ‚Rückstand' in der Einschätzung der conditio humana" (174). M. E. am eindrucksvollsten kann Biser diese „Phasenverschiebung" demonstrieren am Vorwurf des *schwindenden Sündenbewußtseins*. Während dieses der kirchlichen Heilsverkündigung immer noch der „moralische Katastrophenfall der Gegenwart" (160) zu sein scheint, habe sich die anthropologische Situation des heutigen Menschen längst dahingehend verschärft, daß die *Angst* sein „unheimlicher Begleiter" (156) geworden ist und es daher heute nicht mehr in erster Linie um Exkulpierung gehen könne, sondern vielmehr um jene entlastende Hilfe (wie sie in den beiden biblischen Bildworten vom „geknickten Rohr" und dem „glimmenden Docht" tröstend zugesprochen wird), die allein sich bewährt „gegen den dunklen Hang des Menschen, sich aufzugeben und den desintegrativen Tendenzen seines Umfeldes zu überlassen" (157).

Zwar habe nun das II. Vatikanische Konzil genau jene Ungleichzeitigkeiten aufzuarbeiten versucht, wobei allerdings das Dilemma darin besteht, daß das Konzil selber in seiner Rezeption „unaufgearbeitet" (160ff) geblieben ist. Der Mensch entbehre somit nach wie vor jener religiösen Sinngebung, welche allein sein inneres Selbstzerwürfnis ausheilen könnte, würde sie ihm nicht durch eine in vieler Hinsicht defiziente Glaubensvermittlung vorenthalten. Dermaßen alleingelassen büße der Gegenwartsmensch aber letztlich auch noch jene seelischen Daseinsreserven ein, die ihn in einer Welt der technologischen Zerstreuung, der totalen Mediatisierung und chronischen Kurzatmigkeit überhaupt noch human existieren ließen. Genau dieser zutiefst verängstigte und von solch elementarer Lebensangst in Einsamkeit und Sprachlosigkeit abgedrängte Zeitgenosse ist es aber auch, der, wie von einem mystischen Vorgefühl beseelt, die Richtung aufzeigt für eine *Therapie* in der Glaubenserfahrung.

Diesem therapeutischen Motiv widmet sich in einer breiten Erörterung schließlich der *dritte und letzte Teil* der Untersuchung (231–382). Es ist dabei bezeichnend für Bisers hermeneutisches Vorgehen, daß er den Ansatzpunkt für die therapeutische Wende nicht in den Raum einer erst noch zu erwartenden Zukunft hineinkonstruiert und ihr so einen bloß postulatorischen Charakter verleiht, sondern eine solche „Glaubenswende" *schon im Vollzug begriffen* sieht, insofern sie bereits „hinter den auseinanderstrebenden Tendenzen im kirchlichen Oberflächenbild zu vermuten" (234) sei. Im Rückgriff auf die Figur des „inwendigen Lehrers" bei Augustin plädiert Biser für eine *exoterische Mystik*, die „durch Zeitnähe und Menschlichkeit geprägt" (338) ist, und für eine *divinatorische Theologie*, die „gleicherweise auf das an sie ergehende Offenbarungswort wie auf den aus einer von Hoffnungen und Ängsten zerrissenen Lebenswelt aufsteigenden Notschrei antwortet" (296).

Insgesamt also ein beeindruckender Entwurf, der seine Kraft und existentielle Tiefe nicht zuletzt von jenen zwei Gestalten her bezieht, die den Ansatz Bisers entscheidend geprägt haben: *Paulus und Kierkegaard*. Letzterer liefert gewissermaßen das *anthropologische* Paradigma, in das sich die spezifische Befindlichkeit des modernen (von Angst geschüttelten) Menschen einschreiben läßt, ersterer das *theologische* Paradigma im Zeichen des Kreuzesgeheimnisses, das „noch ganz vom glühenden Atem der Verarbeitung des elementaren Faktums – Tod und Auferstehung Jesu – durchweht ist" (313).

Verbleibt im Blick auf den Titel des Werkes „Glaubensprognose" schließlich die Frage: Wird das Prognostizierte wohl auch so eintreten (können)? Wird sich die schon von Rahner vorausgesagte „mystische Wende"

als der Weg in die Zukunft erweisen? Eine gewisse Skepsis wird bei aller zustimmenden Betroffenheit, die Bisers Studie auslöst, vielleicht als kritische Restmaterie bleiben. Mit Beherztheit vorgetragene Lösungsmodelle offenbaren eben in ihrer notwendigen Positionalität die ihnen eigenen Grenzen. Ich verspüre bei derartigem Gewicht ideen- und geistesgeschichtlicher Interpretationsvorgänge im Rahmen einer Prognostik so etwas wie ein Dialogbedürfnis mit der „Empirie", der soziologischen Komplexität von Wirklichkeitserfassung in bezug auf Religiosität etwa, aber auch der psychologischen Daseinsanalyse, die das Phänomen Angst zwar als einen, aber nicht als einzigen Qualifikator moderner Existenz ausweist. Theologischerseits regt sich ein gewisser Vorbehalt gegenüber der Exklusivität, mit der die paulinische Theologie in polemischer Absetzung von der sog. Wesens- und Inkarnationstheologie in den Stand der Überlegenheit gehoben wird, insofern nur ihr eine gegenwartsrelevante Problemlösungskapazität zugetraut wird. Es lassen sich zumindest noch andere aktuelle theologische Varianten denken, wie der gegenwärtigen Glaubenskrise und diffusen Sehnsucht nach exoterischer Mystik abgeholfen werden könnte, etwa im Rückschritt vom paulinischen Kerygma zur Wiedergewinnung der ursprünglichen jesuanischen Botschaft von der „basileia", dem Gottesreich. „Anknüpfungspunkte" in der Gegenwart wären dafür freilich eher im sozial-politischen Erfahrungsbereich zu suchen, wie etwa das Beispiel der Befreiungstheologien zeigt. Jedenfalls könnte ein theologisches Ansetzen bei der „Utopie" der basileia ebenfalls als glaubensinnovatorisches Programm erfolgversprechend sein, das – bezugnehmend auf eine spezifische Not der Gegenwart – Heil proklamiert und in eschatologische Präsenz setzt. Es zeigt sich also, daß Bisers „Glaubensprognose" einlädt zu dem, wozu nur besondere Bücher einladen: zum theologischen Gespräch!

Linz *Alfred Habichler*

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert betätigt 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.

SCHWERPUNKT

■ HERBSTRITH WALTRAUD (Hg.), *Erinnere dich – vergiß es nicht.* Edith Stein – christlich-jüdische Perspektiven. Plöger Verlag, Annweiler/Essen 1990. (356). Kart. DM 28,–.

Mit der Seligsprechung von Edith Stein, Schwester Theresia Benedicta a Cruce OCD, ist Christen und Juden ein Denkanstoß gegeben, der nie mehr zu übergehen sein wird. Das vorliegende Buch sammelt bedeutende Stellungnahmen aus den verschiedensten Perspektiven. Es ergänzt die Kenntnis ihres Umfeldes und läßt auch das Eigentliche der Persönlichkeit von Edith Stein klarer in den Blick treten.
Das Geleitwort des Bischofs von Speyer, Anton Schlembach, spricht erneut die betroffene Frage zur Shoah aus: „Wie kam es, und wie war es möglich, daß solche Verbrechen gegen die Menschlichkeit bei uns begangen wurden?" Nach dem Vorwort der Herausgeberin (sie ist Ordensfrau im Edith-Stein-Karmel Tübingen) und dem Text eines beachtenswerten Vortrages ihrer Priorin folgen ergreifende Beiträge.
Im ersten Teil, „Edith Stein – ein Mensch unserer Zeit", stehen an erster Stelle ihre Verwandten. Neu und von den verschiedensten Seiten werden die tief menschlichen Familienbande spürbar, von denen schon ihre Autobiographie spricht. Es folgen Kollegen, Freunde und bedeutende Stimmen aus dem Judentum. Keines ihrer ehrlichen Anliegen soll übergangen werden. Philosophie und Theologie kommen zu Wort und sehr redliche Kirchengeschichte. Im Zusammenhang mit Edith Stein vermittelt auch die Erinnerung an unbequeme Tatsachen Zukunftsperspektiven der Hoffnung.
Der zweite Teil, „Eine große, ungewöhnliche Gestalt – Erinnerungen an Edith Stein", bringt vor allem ihr Bild, wie es in Schülerinnen, Freunden und Bekannten lebt. Es fehlt dabei nicht an sehr prominenten Zeugen, die qualitativ neue Einblicke in die Zeitgeschichte vermitteln. Tapfere Menschen begegnen, der Verleger Otto Bergmeyer, der Arzt Paul Strerath, der das Risiko ihrer Flucht nach Holland wagte. Die Gespräche, die Prof. Herman van Breda wenige Wochen vor ihrem Tod mit ihr führte, werden lebendig. Das Verhalten der geistlichen und weltlichen Behörden im Zusammenhang mit einem letzten Rettungsversuch in die Schweiz gibt zu denken. Die Aussagen der beiden Holländer, die sie als letzte am 6. August 1942 im Lager Westerbork besuchten, wecken Dankbarkeit.
Insgesamt kommt das Zeugnis von über 60 Menschen, von denen einige weltberühmt sind, zu Wort. Ihre Namen und Daten sind im Anhang genau angeführt. 26 Bilder bringen Vertrautheit. Gut ausgewählte Literaturhinweise geben zusätzliche Anregungen.
Das Buch kann ganz besonders die Sensibilität im jüdisch-christlichen Dialog verfeinern und kräftigen. Es hilft, nachdenklich zu werden über die Wege, die wir in christlichen Kirchen gehen sollen. Es schafft Zuversicht aus der integrativen Kraft der Karmelitinnen auch von heute. Dem, der schon einiges um Edith Stein weiß, bringt es immer noch Neues. Zugleich eignet es sich für ein erstes lebendiges Begegnen.

Linz *Franz Huemer-Erbler*

■ STEIN EDITH. *Ganzheitliches Leben.* Schriften zur religiösen Bildung. (Edith Steins Werke, Band XII). Herder Freiburg 1990. (232). Geb. DM 48,–.

Mit der Herausgabe dieses Bandes wurde der noch lange nicht bewältigten Aufgabe, die Zeugnisse geistiger Klarheit und religiöser Kraft der Philosophin und Martyrin Edith Stein für die Zukunft zu sichern und fruchtbar zu machen, ein entscheidender Dienst erwiesen. Gemäß dem Titel läßt das Buch das Bild einer geistvollen Pädagogin erstehen, die für das ganzheitliche Leben der Jugend kämpft.
Man erlebt sie als Rednerin bei Tagungen für Lehrer und Lehrerinnen (Speyer, Nürnberg, Essen), beim katholischen Akademikerverband (Ludwigshafen), beim Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik (Berlin-Charlottenburg); als Verfasserin von klärenden und motivierenden Artikeln in Zeitschriften für Pädagogik, Kulturpolitik, Klerus und Seelsorge; als Vortragende beim Eucharistischen Diözesankongreß Speyer (1930) und im Bayrischen Rundfunk. So verschieden die Anlässe sind und so einfühlsam sie für die jeweilige Zielgruppe ist, so klar scheint überall das ganz hohe Niveau theologischer Information und Reflexion, anthropologischer Intuition und ethischen Anspruchs durch.
Von dieser Integrität her ist es berechtigt und dankenswert, daß die Herausgeber die Beiträge nicht chronologisch, sondern inhaltlich zu fünf Gruppen geordnet haben.
Als besonders wegweisend erschienen mir u. a. bei Gruppe I, „Theoretische Grundlagen", die Besinnung auf die Bedeutung Benedikts von Nursia (52ff) und die Schau der Kirche als Volk Gottes (64ff), – bei II, „Lehrberuf", die klare Kenntnis der Nöte der Zeit (76), die überzeugenden Worte zum katholischen Credo (84f) und zum Gebet (102) –, bei III, „Frauenleben", die geradezu zeitlos gültigen Aussagen zur Bestimmung der Frau (116f); die Zeichnung der echten Gestalt der hl. Elisabeth von Thüringen (126f) und die Bedeutung des kontemplativen Lebens (143), – bei IV, „Erziehungskunst", die Darstellung des Einflusses der Mütter, der über Jahrhunderte erziehlichen Wirkung der hl. Theresa von Avila, der Geistesgabe der Sancta Discretio in der Seelenführung und des Wunders der Einheit der Menschheit (200f) im Weihnachtsgeheimnis, – bei V, „Jugendbildung im Licht des katholischen Glaubens", die hervorragende Kommentierung der Enzyklika „Divini illius magistri" Pius d. XI. (ab 210) für ein Le-

ben aus dem Geist der Seligkeiten, das in die Gemeinschaft mit Gott mündet (bes. 217ff).
Die Herausgeber haben das Material zur Authentizität ebenfalls mit großer Gewissenhaftigkeit zusammengestellt und entsprechen damit der bleibenden Bedeutung der Botschaft, die im Schrifttum von Edith Stein lebt.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

■ STEIN EDITH, (Teresia Benedicta a Cruce OCD), *Einführung in die Philosophie.* (Ges. Werke Bd. XIII), Herder, Freiburg 1991 (278). Geb. DM 64,–.

Edith Stein schrieb für ihre Habilitationsversuche drei große philosophische Studien. Die erste erschien in Edmund Husserls philosophischen Jahrbüchern in drei Abhandlungen: „Psychische Kausalität", „Individuum und Gemeinschaft", „Eine Untersuchung über den Staat" (1922 u. 1925). Ihre zweite Studie schrieb sie 1931 im Auftrag des Philosophen Martin Honecker/Freiburg. An ihn war sie nach einem Arbeitsgespräch mit Martin Heidegger verwiesen worden. Das unveröffentlichte Manuskript trägt den Titel „Potenz und Akt". Zur gleichen Zeit erhielt Stein von dem Theologen Josef Koch/Breslau den Auftrag, sich als Philosophin an der Universität Breslau zu bewerben. Diese dritte Habilitationsschrift liegt hier zum erstenmal im Druck vor.
Stein griff in dieser Arbeit auf Grundrisse zurück, die sie im Anschluß an ihre Dissertation „Zum Problem der Einfühlung" (1916) in den Jahren 1917 und 1920 erarbeitet hatte. Es waren Vorarbeiten für weitere Forschungen über ihr Thema: phänomenologischer Personalismus. Sie waren auch Grundlage ihrer Vorlesungen und Übungen in ihrem Elternhaus/Breslau, 1920. Stein überarbeitete 1931 die Manuskripte und erweiterte sie. Die Arbeit wurde nicht ganz abgeschlossen, da sie 1932 einen Ruf an das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik/Münster annahm.
Im ersten Teil der „Einführung in die Philosophie" entwickelt Stein in Anlehnung an Husserls Überlegungen zu Ding und Raum (1907) naturphilosophische Probleme. Es geht ihr um die Auseinandersetzung Naturwissenschaft – Philosophie. Sie analysiert Kants Raumproblem, nichteuklidische Geometrie, Bewegung als Naturgeschehen, ferner Probleme der Messung und der exakten Bestimmbarkeit, den Wahrheitsanspruch der Physik und die Grenzen der physikalischen Naturbetrachtung. Sie setzt sich mit Quantentheorie (Max Planck) und der Relativität der Zeit auseinander (Einstein).
Zusammen mit einem Kollegen, dem Phänomenologen Hans Lipps, erforschte sie 1920/21 mathematische Probleme. Lipps' Habilitationsschrift über das Thema „Untersuchungen zur Philosophie der Mathematik" war stark von Stein mitgetragen.
Im zweiten Teil der „Einführung in die Philosophie" kommt Stein auf ihr Hauptthema, das sie lebenslang beschäftigte: Subjektivität, Aufbau der Persönlichkeit, reines Ich und Bewußtsein. Sie untersucht die ontische Struktur der Person, wie ihre Leiblichkeit, die Struktur der Psyche, Charaktertypen, Seele als psychologischen und religiösen Begriff, Eigen- und Fremdwahrnehmung. Der Stein'sche Personalismus faßt auf dieser Stufe des Denkens Person als „absolutes Individuum" auf, als „Es -selbst-und-kein-anderes-Sein". Person hat Geheimnischarakter, bleibt letztlich wissenschaftlichem Zugriff unverfügbar. Erkenntnis und Sachverhalt sind Korrelate. Der philosophische Begriff des Seins wird noch nicht theologisch mit dem Begriff des Göttlichen/Offenbarung in Beziehung gesetzt wie in ihrem Spätwerk „Endliches und ewiges Sein" (1935–1936). Sein ist ideale Vorstellung, die mit dem Begriff der Wahrheit in Beziehung steht. Ferner sieht Stein Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit unabhängig vom Denken des Subjekts, sie ist „absoluter Bereich".
Offen bleibt die Spannung, ob Sinnesdaten, die für uns den Stoff der Wirklichkeitserfahrung bilden, nur zum Bestand der Subjektivität gehören, oder ob er von außen zugeführt wird. Stein läßt den Gegensatz zwischen realistischem und idealistischem Standpunkt unentschieden. Schon dadurch denkt sie über Husserl hinaus.
Das Buch schließt mit der Untersuchung der „Wissenschaften von der Subjektivität" (Physiologie, Psychophysik, Psychologie, Geisteswissenschaften). Edith Stein, eine der bedeutendsten Philosophinnen der ersten Jahrhunderthälfte, wird durch diese Veröffentlichung der Leserin und dem Leser in ihrem Denken einen weiteren Schritt nahegebracht. Hanna-Barbara Gerls Reflexionen am Ende des Buchs sind äußerst hilfreich und erschließen die Grundgedanken des Werkes auch dem philosophisch nicht Vorgebildeten.
Tübingen *Waltraud Herbstrith*

■ STEIN EDITH, *Briefe an Roman Ingarden 1917–1938.* (Edith Steins Werke, Band XIV), Herder, Freiburg 1991. (247). Geb. DM 39,80.

161 Briefe aus den Jahren 1917–1938 sagen sehr viel aus über den menschlichen und wissenschaftlichen Rang des Adressaten, des polnischen Philosophen Roman Ingarden. Sie werfen ein helles Licht auf Edmund Husserl und die phänomenologische „Familie", wie man dieses schöne Ineinander von Arbeit, Suchen, Forschen und freundschaftlichen Beziehungen wohl nennen muß. Die eigentliche Freude des Buches kommt natürlich aus dem liebenden, in ganzmenschlicher Echtheit ausstrahlenden Intellekt der Heiligen.
Sehr früh werden tiefe Einsichten deutlich: „. . . es ist unmöglich, eine Lehre von der Person abzuschließen, ohne auf die Gottesfrage einzugehen" (20. 2. 17). Aufschlußreich sind ihre politischen Überlegungen: „Für Rußland kann das Heil wohl nur von einer wirklich russischen Revolution kommen und nicht von einer aus Westeuropa importierten, sei sie nun liberal oder socialistisch" (20. 3. 17). Politische Sorge wird mächtig und beansprucht sie bis zur Erschöpfung (27. 12. 18).
Sehr Persönliches scheint durch: Das Leid um den Tod von Prof. Adolf Reinach, gleichzeitig tief empfundene Wünsche an Ingarden: „Ich wünsche Dir ein Leben mit aller Fülle und allem Reichtum, den die Welt zu bieten hat" (zum 24. 12. 17). Manches ist so

persönlich, daß man es für die Rezension nicht aus dem Zusammenhang reißen darf. Wirklich: „Nur ein Tagebuch wäre noch intimer". (Vorwort). Ihre Leidenschaft für Eigenverantwortung („gehorchen, das kann ich nicht", 19. 12. 18) ist ebenso erfrischend wie die unkomplizierte Beziehung zu Husserls Familie und die Freude über die Freundschaft mit Hans Lipps (18. 10. 18). Sie nimmt freudig teil an den glänzenden Erfolgen des „Meisters" (Husserl), „der einzige Mensch, der mir hier wirklich nahe steht" (29. 10. 18).

Bald schon muß sie über den Antisemitismus klagen (11. 11. 19). Unter den herrschenden Bedingungen findet sie sich (schwer) ab mit dem Verzicht auf ihre Habilitation, resigniert aber nicht und hält philosophische Vorlesungen für etwa 30 Teilnehmer in der eigenen Wohnung (30. 4. 20). Die Anliegen Ingardens (bis zur diskreten materiellen Hilfe) werden mit Energie wahrgenommen. Leider muß sie ihm mitteilen, daß die Studentenschaft überall sehr nationalistisch ist und es Ausländer sehr schwer haben (6. 12. 20). Zugleich mit dem Reflex schwerer Tage wird die Festigkeit ihres religiösen Weges spürbar (15. 10. 21). Tiefste Einsichten zum Glaubensakt überzeugen: „. . . der Glaube, dessen schaffende und umgestaltende Kraft ich in mir selbst und anderen höchst realiter erfahre . . . der Glaube, den der hl. Thomas den ‚Anfang des ewigen Lebens in uns' nennt – an dem zerbricht mir jede Skepsis" (28. 11. 26). Eine ganz wunderbare Sicht des Ordenslebens bringt der Brief Nr. 160 aus dem Sommer 37.

Ihr letzter Brief vom 6. 5. 38 beschreibt, um Ingarden zu trösten, Husserls seliges Sterben und spricht von ihren eigenen ewigen Gelübden: „Was es bedeutet, von Gott ewig angenommen zu sein, das läßt sich nicht in Worten aussprechen".

Nach den wunderbaren Briefen aus dem Kloster wird das gewaltsame Abreißen dieses Lebens umso schmerzlicher empfunden. Ein Trost sind diese Dokumente, die von einer treuen Freundschaft zeugen, die als ganze eine transzendenzvermittelnde Kraft hat: eine Ermutigung besonders für Menschen, die junge Intellektuelle begleiten auf dem Weg geistiger Redlichkeit und menschlicher Echtheit.

Zu danken ist den Karmelitinnen, die den Geist Edith Steins weitertragen, besonders Sr. Maria Amata Neyer OCD, die für die exakten Anmerkungen gesorgt hat. Dr. Hanna Barbara Gerl, die die einfühlsame Einleitung geschrieben hat, und den Herausgebern im Rahmen des Archivum Carmelitanum Edith Stein.

Linz *Franz Huemer-Erbler*

■ GERL HANNA-BARBARA, *Unerbittliches Licht.* Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben. Grünewald, Mainz 1991. (203). Geb. DM 36,–.

Gerl beginnt mit einer „Ersten Skizze" meisterlich in den Reichtum, die Verwurzelungen, Verästelungen, in das Wachstum auf Wahrheit hin, in die Tragik und in den Trost der „Lebenslinien" (13–33) von Edith Stein einzuführen und etwas vom Segen ihres Lebens ahnen zu lassen: „Versöhnung durch Sühne" (34–40).

Besonders aktuell zeigt sie ihre Geistigkeit im großen Abschnitt „Im Spannungsfeld der Frauenfrage" (43–77) mit Glanzlichtern wie dem Zitat eines Gebets zum Heiligen Geist, der wie eine Mutter empfunden wird, und auch ihren Überlegungen zum Priestertum der Frau.

Die ihrem Philosophieren gewidmeten Kapitel (81–148) lassen schmerzlich die Verschlossenheit spüren, der Edith Stein nach einem verheißungsvollen Beginn in Deutschland ihrer Zeit begegnet ist. Die Ausprägung von Geist und Willen in der menschlichen Ganzheit einer Frau wurde trotz ihrer großen integrativen Kraft viel zu wenig erkannt. Gerl folgt aufmerksam dem Weg, den die moderne Phänomenologin Edith Stein im Anziehungsfeld der Großen der Vergangenheit, wie Thomas von Aquin und Augustinus, beschritten hat. Das damit geweckte Interesse, ihr in diese Begegnungen nachzugehen und diese geistigen Auseinandersetzungen, Synthesen und Neuversuche zu studieren, wird wohl noch lange nicht gesättigt sein.

Als Höhepunkt des Buches erscheinen die Ausführungen zu „Rationalität und Mystik" (159–187). In der Vorarbeit zum Werk über Johannes vom Kreuz war Edith Stein der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita nachgegangen: Theologie als Sprechen Gottes von sich selbst. Bis zum Tag ihrer Verhaftung arbeitete sie an der „Kreuzeswissenschaft", an dem Weg, der „nur beim Betreten und in der Bitterkeit des Wanderns" seine Lehre preisgibt. Dieses letzte Werk mußte literarisch unvollendet bleiben. Umso deutlicher wird das Geheimnis vom Kreuz ganz real als die innere Form von Edith Steins Leben erkennbar: Sieghaft aufstrahlendes Licht der göttlichen Gegenwart.

Mit diesem Buch von Gerl ist ein großer Fortschritt gemacht im Vergegenwärtigen dieser zu Gott hinwachsenden Gestalt Edith Stein. Es gibt viele neue Anregungen zur weiteren Suche nach der Botschaft ihres Lebens und Sterbens. Die vielen genauen Anmerkungen sind dabei sehr hilfreich. Die neun erlesenen Abbildungen sind Kostbarkeiten. Jeder, der ein gewisses theologisches Grundinteresse gepflegt hat (der Kreis solcher Leser ist gewachsen), wird an diesem Buch Freude haben: Je mehr er sich der Zukunft des gestaltenden Stromes mystischen Lebens verbunden weiß, desto größer wird diese sein.

Linz *Franz Huemer-Erbler*

■ WELTE BERNHARD, *Meister Eckhart.* Gedanken zu seinen Gedanken. Herder, Freiburg 1992. (268). Kart. DM 39,–.

Die 1979 erstveröffentlichte Eckhart-Studie des 1983 verstorbenen Freiburger Fundamentaltheologen und Religionsphilosophen Bernhard Welte wird in einer durchgesehenen und um ein Vorwort von Alois M. Haas ergänzten Neuauflage neu zugänglich gemacht. „Gedanken zu seinen Gedanken": Welte will im „Nachdenken" der „Sache", um die es Eckhart geht, dem heutigen Leser einen Zugang und ein Verständnis jenes existentiellen Vollzugs und jener Erfahrung der allem Nach-Denken vorgegebenen Einheit von Gott, Mensch und Welt erschließen, von der Eckhart Zeugnis gibt. In Kenntnis des aktuellen Stan-

des der historischen und philologischen Eckhart-Forschung wird Weltes Interpretation gleichwohl nicht von historischem Erkenntnisinteresse geleitet. Sie will vielmehr in einem phänomenologisch und systematisch orientierten Ansatz die Grundmotive, aber auch die Dynamik und Denkform Eckharts so entwickeln, daß sie von einem gebildeten Leser auch ohne Kenntnis des Forschungskontextes verstehend nachvollzogen werden können. Dabei konzentriert er sich auf die deutschen Werke Eckharts, stellt sie aber immer wieder in den Kontext der lateinischen Werke, um die für Eckhart charakteristische Konkordanz von erfahrungsbezogener und philosophisch-theologischer Reflexion zu verdeutlichen.

Die „Einleitung" (11–30) handelt hinführend „von der Sache, über die nachzudenken sein wird, und von der ihr angemessenen Methode des Denkens" (§ 1). Der Gedankengang des ersten Teils („Der Weg ins dunkle Licht der Gottheit", 31–144) folgt dem Weg der „Abgeschiedenheit", der über die Stufen des metaphysischen Denkens (Gott als Wahrheit, Gutheit, Sein) hinaus die Denkform der Metaphysik transzendiert, um Gottes in jener weiselosen Einheit und Gegenwart gewahr zu werden, die nicht mehr in einer durch die Subjekt-Objekt-Differenz bestimmten Form ausgesagt werden kann. Welte bestimmt diese im „Durchbruch" erfahrene Einheit als eine dynamische „Identität des Geschehens" (110ff.) und als eine Einheit des Vollzugs, die er mit Eckhart auslegt als eine Einheit des Wirkens und des Werdens: „Das Werden und das Wirken ist Eines ... Gott und ich, wir sind Eins in diesem Gewirke; er wirkt, und ich werde" (Pred. 6). Der Gedankengang des zweiten Teils („Der Seelengrund als Voraussetzung des Weges ins dunkle Licht der Gottheit", 145–174) interpretiert Eckharts Lehre vom Seelengrund im Kontext einer Strukturanalyse des wesenhaft durch seine Offenheit gekennzeichneten menschlichen Geistes. Der Gedankengang des dritten Teils („Die Vision der Welt im dunklen Licht der Gottheit", 175–248) bezieht den Gedanken der Einheit des Wirkens und des Werdens auf die Schöpfung und entfaltet die im Sein der Welt und der Dinge aus Gott, in Gott und auf Gott hin gründende finale Dynamik alles Geschaffenen zu jener Einheit der Fülle, die ihr Ziel ist. „Gedanken zum Prozeß Meister Eckharts" (249–261) beschließen die Ausführungen. In ihnen beschreibt Welte die Sprachform Eckharts als ein Sprachspiel „der dialektisch gefaßten Erfahrung und ihrer leidenschaftlichen Aussprache" (253).

Weltes Eckhart-Buch ist Frucht gesammelten Nachdenkens. Es integriert textbezogene Interpretation und philosophische Reflexion in einer zugleich klaren und präzisen wie elementaren Begrifflichkeit. Kenntnisreich werden Parallelen und Analogien des Eckhartschen Denkens in der philosophischen Tradition angeführt. In diesem Zusammenhang wird Eckhart vor allem vor dem Hintergrund der aristotelisch-thomasischen Traditionslinie verstanden, die er einerseits aufnehme, um sie andererseits auf ihr Äußerstes hin zuzuspitzen und zu überschreiten. In der historisch orientierten Eckhart-Forschung wird eine solche Zuordnung mit guten Gründen in Frage gestellt und stattdessen die für die deutsche Dominikanerschule maßgebliche neuplatonische Traditionslinie akzentuiert. Desungeachtet erschließt Weltes Interpretation der „Sache" Eckharts einen hilfreichen und stimmigen Zugang sowohl zu den komplexen und oft paradoxen Aussagen des Werkes als auch zum Verständnis der Erfahrung, die ihnen zugrunde liegt. Sie ist in Denkform und Sprache „sach"angemessen.

Mainz *Werner Simon*

■ DAIKER ANGELIKA, *Kontemplativ mitten in der Welt.* Die Kleinen Schwestern Jesu. Herder, Freiburg 1992. (320). Brosch. DM 48,–.

Nach einigen Vorbemerkungen zum Thema „Mystik und Politik" zur Stellung der Frau in der Kirche geht die Autorin in zwei Abschnitten ausführlicher auf die Problematik von einem Leben ein, das geprägt ist von Mystik und Politik, und zwar in biblischer und auch kirchengeschichtlicher Sicht. Dabei wird besonders auf Aussagen der Rottenburger Synode (1985/86), auf welcher diese Problematik zur Sprache kam, und auf das „Experiment Taizé" verwiesen. Mystische Erfahrung dürfe nicht um ihrer selbst willen gesucht werden, sondern es müsse beachtet werden, daß die Gemeinschaft mit Christus nur in einem „Sich-in-Dienst-nehmen-lassen" durch das Evangelium zu wahrer Ausprägung komme. Diese Einstellung gehöre zu den Prinzipien der Kleinen Schwestern Jesu.

Im dritten Teil des Buches wird das Leben der Kleinen Schwester Magdeleine (Magdalena Hutin, geb. 1898 in Paris) vorgestellt. Sie verbrachte nach ihrer Kindheit die Jahre 1912–1916 in spanischen (San Sebastian) und italienischen (San Remo) Schulen. Ihr Wunsch, in eine Ordensgemeinschaft einzutreten, ließ sich nicht realisieren, da sie jahrelang an einer Rippenfellentzündung mit tuberkulösem Infekt laborierte. 1928–1938 leitete sie eine Schule in Nantes. Tief betroffen vom Leben des Charles de Foucauld (+1916) und seiner geistlichen Botschaft, aber auch auf Anraten ihres Arztes, begab sie sich 1938 nach Algier. Die Liebe zu Afrika verdankte sie schon ihrem Vater, der in jungen Jahren Militärarzt in Tunesien gewesen war. Überzeugt, daß sie eine Schwesterngemeinschaft im Sinne von Charles de Foucauld gründen solle, beschloß sie mit ihrer Gefährtin, Schwester Anne, das Noviziat bei den Weißen Schwestern zu machen. Während des Noviziats war sie in ständiger Verbindung mit dem Gründer der Kleinen Brüder Jesu, René Voillaume. Dieser riet ihr, Konstitutionen für ihre geplante Neugründung zu entwerfen. Der Apostolische Präfekt von Ghardaia, Monsignore Nouet, nahm diese Konstitutionen an, und am Tag der ersten Gelübde zusammen mit Schwester Anne (8. September 1939) begann das Leben der ersten Fraternité (= Gemeinschaft) der Kleinen Schwestern Jesu.

Diese erste Niederlassung befand sich am Rande der Sahara, in einem kleinen Dorf bei Touggourt. Während des Zweiten Weltkriegs durchzog Schwester Magdeleine ganz Frankreich, und in Hunderten von Vorträgen machte sie ihr Ordensideal bekannt. In Aix en Provence entstand die erste Fraternité Frankreichs. Die Ordensideale sind: Armut, „Klein-

Kreuzweg zum Totengedenken

Nikolaus Föhr / Josef Stiren

Mittragen

Kreuzweg der Trauernden Totengedenken

Mit Holzschnitten
von Walter Habdank

52 Seiten, gebunden,
SFr. 20,40 / ÖS 155,– / DM 19,80
ISBN 3-7902-0052-2

PAULINUS VERLAG

In der Trauer muß das Kreuz der Angst und der Verlassenheit, des Kummers und des Leids getragen werden.

„MITTRAGEN" ist eine neue Art des Totengedenkens neben dem herkömmlichen Rosenkranz. Es ist aufgebaut als Kreuzweg mit sieben Stationen, der ältesten Form dieses Gebetes.

Zugrunde liegt der Gedanke, daß die Trauernden ein Stück ihres Weges gemeinsam mit Jesus gehen.

Bei den sieben Stationen des Kreuzwegs stehen die Beter mit Jesus in einer Schicksalsgemeinschaft. Die biblischen Texte haben in dieser Situation eine besondere Aussagekraft. Die eindrucksvollen Bilder von Walter Habdank führen den Betrachter in eine tiefe Beziehung zum leidenden und auferstandenen Christus.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 5500 Trier

sinn", Geist der Kindschaft, Einfachheit, Liebe zur Kirche, Vorliebe für die Kleinen und Armen. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Rückkehr von Schwester Magdeleine nach Afrika wieder möglich. Mehrere Begegnungen mit Papst Pius XII. ermutigten sie in ihrer Arbeit. Bald entstanden weitere Fraternitäten, sowohl Arbeiterfraternitäten wie auch solche, die sich der Anbetung weihten. „Kontemplativ leben und sich mit der Welt vermischen wie der Sauerteig im Ganzen", das war eines der Ziele der Schwestern. In den Folgejahren entstanden immer mehr Fraternitäten: Um 1959 wirkten bereits 780 Kleine Schwestern Jesu in 184 Fraternitäten in 64 Ländern. Zur Zeit des sechsten Generalkapitels vom 6. 9.–23. 10. 1987 umfaßte die Gemeinschaft 1349 Kleine Schwestern aus 62 Nationalitäten, davon 970 mit ewiger Profeß, 214 mit zeitlichen Gelübden, dann Novizinnen und Kandidatinnen.

Schwester Magdeleine unternahm zur Förderung ihrer Ziele mehrere Weltreisen, sie drang dabei sogar hinter den „Eisernen Vorhang" bis nach Rußland und China vor. Ein großes Anliegen bildete für die Schwestern die Akkulturation (die Übernahme fremden Kulturgutes) und die Inkulturation (die Förderung der Anpassung der christlichen Botschaft an die jeweilige Kultur).

Nach kurzer Krankheit starb Schwester Magdeleine am 6. November 1989 im hohen Alter von über 91 Jahren. „Sie hatte ein Gesicht der Ewigkeit, dieses Gesicht des kontemplativen Gebets, dieses Gesicht, auf dem man Gott zu sehen glaubte", so äußerte sich Kardinal Pironio (S. 147).

Dieser fragmentarische Überblick über Schwester Magdeleine und die Entstehung der Fraternität der Kleinen Schwestern Jesu vermag kaum den Eindruck zu vermitteln, mit welcher Sorgfalt die Autorin sich bemüht hat, das Lebensbild der Gründerin und auch das Wachsen dieser Schwesterngemeinschaft anhand einer reichen Fülle von Quellen und Literatur darzustellen.

In einem weiteren Teil versucht sie einen „Pastoraltheologischen Ausblick", in welchem in Thesen zur „Kultur der Mystik", zu einer „Politischen Kultur" das dem Evangelium verpflichtete, christusförmige Leben der Schwestern mit einer „Option für die Armen" dargelegt wird, es ist ein Leben „im Spannungsfeld von Mystik und Politik".

Ein reichhaltiger kritischer Apparat und ein umfangreiches Literaturverzeichnis, eine kleine Chronik des Lebens von Schwester Magdeleine und eine Übersicht über Namen und Orte ergänzen dieses profunde biographische Werk. Es bietet einen vorzüglichen Beitrag zur Geschichte neuerer Ordensgründungen.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ CARLO MARIA MARTINI, *Das prophetische Feuer.* Elija, Zeuge des wahren Gottes. Herder, Freiburg 1992. (160). Geb. DM 28,–.

Kardinal Martini gilt als der „meistgelesene Schriftsteller Italiens" (Kathpress Nr. 184 v. 24. 9. 92). Wie zahlreiche seiner Bücher ist auch dieses aus Exerzitienvorträgen entstanden. Das Besondere war nur, daß diese Exerzitienvorträge für die klausurierten Schwestern seiner Erzdiözese Mailand vom Kloster Sacro Monte di Varese aus über den Sender „Radio Maria" ausgestrahlt wurden. So konnten auch viele zusätzliche interessierte Hörer erreicht werden und an diesem geistlichen Kurs im August 1990 teilnehmen.

In zehn Meditationen führt der Kardinal in das Leben und den Kampf um den wahren Gottesglauben dieses großen Propheten des Alten Bundes ein. Besondere Akzente legen die Vorträge auf die Erfahrung geistlicher Gemeinschaft, auf wahre Gotteserkenntnis, Berufung und Gehorsam, ein ständiges Ringen um tiefere Gotteserfahrung, aber auch auf das Krankwerden und Sterben sowie das Leben in Christus.

Immer wieder versteht es der Kardinal, nüchterne historisch-kritische Exegese so mit dem Leben zu konfrontieren, daß eine wirkliche Betroffenheit durch das Gotteswort der Heiligen Schrift entsteht und dieses dann in Gebet und Meditation führt. So wird die Lesung der Bibel eine „lectio divina", eine „gottgeleitete Lesung".

Linz *Josef Hörmandinger*

HEILIGE SCHRIFT

■ SCHMID JOSEF, *Synopse der drei ersten Evangelien.* Mit Beifügung der Johannes-Parallelen. Pustet-Verlag, Regensburg [10]1992 (Sonderausgabe). (IV + 218). Kart. DM 24,80.

Wenn ein *Arbeitsmittel* wie eine Evangelien-Synopse in deutscher Übersetzung gut 40 Jahre nach dem ersten Erscheinen neuerlich aufgelegt wird, muß man fragen, ob dies einen vertretbaren Sinn hat. Gibt es doch in der Zwischenzeit eine ganze Reihe neuer deutscher Synopsen; etwa: Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien, 5 Bde., hg. v. *R. Pesch,* Zürich und Gütersloh 1980–81; Evangelien-Synopse der Einheitsübersetzung, hg. v. *C. H. Preisker,* Wuppertal und Stuttgart 1983; Vollständige Synopse der Evangelien nach dem Text der Einheitsübersetzung, hg. v. *O. Knoch u. E. Sitarz,* Stuttgart 1988; Synopse zum Münchener Neuen Testament, hg. v. *J. Hainz,* Düsseldorf 1991.

Die obige Frage ist in diesem Fall zweifellos zu bejahen: Die Schmid-Synopse wird weiterhin von vielen benützt werden! Denn wenn sich ein *Werkzeug bewährt* hat, wird man es weiterverwenden und weiterempfehlen. Und gegenüber den zuvor genannten neueren Übersetzungssynopsen sehe ich – wenn nicht aus anderen Gründen als Textgrundlage etwa die Einheitsübersetzung gewünscht wird – keine Nachteile: Schmids Übersetzung ist verläßlich und bringt die sprachlichen Gleichklänge wie Unterschiede der parallelen Versionen gut zur Geltung. Die graphische Anordnung der Textkolonnen ist leicht durchschaubar. Also: Wer sich Evangelienperikopen durch synoptische Vergleiche in ihrer je eigenen Prägung genauer erarbeiten will und dies mit einer Übersetzung tut, kann diese Synopse noch immer getrost zur Hand nehmen.

Linz *Christoph Niemand*

■ SCHARBERT JOSEF, *Numeri.* (Die Neue Echter Bibel. AT Lfg. 27). Echter, Würzburg 1992. (144). Brosch. S 218,40/DM 28,–. Fortsetzungspreis: S 187,20/DM 24,–.

Der Autor ist emeritierter Professor für Exegese des Alten Testaments an der kath.-theol. Fakultät der Universität München. Von ihm sind in dieser Kommentarreihe bereits „Genesis" und „Exodus" erklärt worden.

Der Reihe entsprechend orientiert eine kurzgefaßte Einleitung (5–9) über die Abgrenzung des Buches zum vorausgehenden und zum nachfolgenden Buch des Pentateuchs, über Einteilung und Inhalt, über seine literarische Gestalt, über Theologie und Botschaft, über die Wirkungsgeschichte und über das Problem der Historizität. Literatur in Auswahl folgt (10–11).

Der Hauptteil (13–139) bringt, wie auch in den übrigen Kommentaren dieser Reihe, jeweils im oberen Teil der Seite mit Randverweisen auf ähnliche Stellen in der Bibel den Abdruck der Einheitsübersetzung; darunter bisweilen andere Lesearten des hebräischen Textes oder alter Übersetzungen und Hinweise auf Übersetzungsmöglichkeiten oder Glättungen eines stilistisch komplizierten Textes. Zweispaltig in (leider für mich) kleinerer Schrift folgt der Kommentar.

Verzeichnisse der Abkürzungen, u. a. der Randverweise, Umschrift der hebräischen Lautzeichen, der Handbücher, Sammelwerke und Zeitschriften, beenden das Buch.

Der Kommentar bietet eine kurze Erörterung zum Aufbau, zu den Schichten und zur Komposition des betreffenden Textabschnittes (z. B. Priesterschrift-Grundschrift, Priesterschrift-Zusätze, Redaktor, letzter Redaktor). Die Gründe für die vorgelegten Ergebnisse werden angeführt. Die besondere Erklärung ist präzise, knapp, aber für das theologische Verständnis durchaus ausreichend. Hebräische Äquivalente werden, wenn bedeutungsvoll, in Umschrift angeführt.

Der Leiter einer Bibelrunde mag erleichtert vernehmen: Das Eifersuchtsordal von Numeri 5 „ist wohl ein Versuch, eine Frau der damals patriarchalisch strukturierten Gesellschaft, die in den Verdacht der Untreue geraten war, der Willkür ihres eifersüchtigen Ehemannes zu entziehen und eine Schuldlose zu retten". Die Opfervorschriften „sind, literarisch gesehen, Schreibtischarbeit, theologisch eine extreme Betonung der Wichtigkeit des Opferkultes, sachlich ein Wunsch, die Feste möglichst prächtig zu gestalten. Sie blieben aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso fromme Theorie wie . . ." „Der Midianiterkrieg von Num 31 hat so nie stattgefunden . . ." „Die Erzählung von der redenden Eselin ist eine Legende mit märchenhaften Zügen, über deren Historizität man nicht zu spekulieren braucht." Der Redaktor greift diese Erzählung auf, um die Tatsache herauszustellen, „daß Gott den Bileam selbst um sein Honorar geprellt hat und daß er auch nichtisraelitische Seher in seinen Dienst zwingt".

Mit diesen Zitaten, denen noch viele andere interessante hinzugefügt werden könnten, möchte ich Seelsorger, Religionslehrer und am Alten Testament Interessierte animieren, an Hand dieses Kommentars die Theologie des Buches Numeri, geprägt durch den Gedanken von der Führung Israels in der Wüste durch Jahwe sowie dem „Murren" Israels gegen Jahwe und seine Beauftragten, für sich zu erarbeiten und so „Hoffnung zu haben".

St. Pölten *Heinrich Wurz*

■ DAVIES W. D./ALLISON DALE C., *The Gospel According to Saint Matthew. A. Critical and Exegetical Commentary in three Volumes.* Volume II. T & T Clark, Edinburg 1991. (807). Geb. 32,50 Pfund.

Man legt diesen zweiten Band zu Mt (von insgesamt drei geplanten) mit dem gleichen Gefühl aus der Hand wie den ersten: mit größtem Respekt vor der wissenschaftlichen Leistung der Autoren, aber auch mit einer gewissen Zurückhaltung aufgrund eines nicht unbeträchtlichen Defizits. Von beiden muß im folgenden die Rede sein.

Zunächst besteht kein Zweifel darüber, daß dieser Kommentar in der traditionsreichen Serie des International Critical Commentary bzw. seiner jetzt begonnenen Neubearbeitung zu den bedeutendsten und wichtigsten Kommentaren zu Mt gehört, die gegenwärtig international zur Verfügung stehen (von den älteren W. Grundmann, E. Schweizer, P. Bonnard, von den neueren A. Sand, R. H. Gundry, J. Gnilka, U. Luz). Er zeichnet sich nicht nur durch seine Ausführlichkeit aus, sondern auch durch die Intensität der Auseinandersetzung mit allen einschlägigen Problemen. Dazu zählt traditionellerweise eine gründliche Erörterung philologischer Fragen und die Behandlung historischer Probleme. Dazu rechnet heute aber auch das exegetische Interesse an der theologischen Aussage der einzelnen Perikopen, der Aufweis atl. Zusammenhänge, ausführliche Diskussion religionsgeschichtlich vergleichbaren Materials aus der griechisch-römischen Antike, vor allem aber eine kompetente Heranziehung jüdischer Parallelen, für die W. D. Davies weltbekannter Fachmann ist. Jeder größere Abschnitt ist nach dem gleichen Muster aufgebaut: Struktur, Quellen, Exegese, abschließende Beobachtungen, Bibliographie. Dazu kommen Exkurse zur Struktur einzelner Kapitel, Menschensohn, Wunder und historischer Jesus, Gleichnisse und Jesus als Messias. Die Verfasser stehen den Versprechungen und Übertreibungen der modernen Linguistik auf biblischem Gebiet sehr reserviert gegenüber und halten sich stattdessen an die historisch-kritische Methode, die trotz mancher zum Teil überlauter und ungerechter Kritik für sich in Anspruch nehmen kann, für die Erfolge der Bibelwissenschaft mit wenigen Ausnahmen verantwortlich zu sein.

Umso erstaunlicher ist es, daß die Autoren in einem anderen, für die Synoptikerexegese nicht unwichtigen Punkt mit der Forschung nicht vertraut sind und hier einem reichlich unter Kritik geratenen und sachlich überholten Standpunkt anhängen. Von beiden wird die Zweiquellentheorie noch immer als angemessenes Erklärungsmodell der literarischen Abhängigkeit vertreten und keinerlei Sensibilität für jene zahlreichen agreements zwischen Mt und Lk gegenüber Mk bekundet, die einen anderen prominen-

ten Kommentar zu Mt, U. Luz, doch schon bewogen haben, in seinem zweiten Band (1990) eine deuteromarkinische Revision des MkEv als Grundlage für Mt und Lk anzunehmen, was ihm im ersten noch nicht nötig schien. Wie in allen mit diesem Problem nicht wirklich vertrauten Kommentaren wird dieses Phänomen von den Verfassern nicht nur zahlenmäßig, sondern auch immer wieder in der Beurteilung der Einzelfälle gänzlich unterschätzt, verharmlost und unzutreffend mit unabhängiger Redaktion des Mt und Lk abgetan. Noch weniger kommen die Kohärenz der Fälle und die dahinterstehenden theologischen Motive in den Blick. Es ist dann kein Wunder, daß mündliche Überlieferung, Einfluß von Q oder einer anderen nicht-mk Quelle oder auch – aus amerikanischem Blickpunkt – die Neo-Griesbach-Hypothese in Betracht gezogen werden. Hand in Hand damit geht, daß den beiden Autoren die einschlägige Literatur gänzlich unbekannt ist, selbst wo sie ausnahmsweise (von anderen?) im Register zitiert wird. Da sich durch dieses neue quellenkritische Modell wichtige Konsequenzen für die gesamte Traditionsgeschichte der Synoptiker und die zutreffende Beschreibung der Redaktion des Mt und Lk ergeben, kann man das Zurückbleiben des Kommentars hinter dem Stand der Forschung in diesem Punkt nicht als nebensächlich erachten. Zu einem guten Teil dürfte es durch jene Sprachbarriere und Denkweise verursacht sein, die sich in den USA mit englischer oder übersetzter Literatur zufriedengibt und internationale Beiträge nur in der Bibliographie anführt. In diesem Fall hat sich diese splendid isolation in wissenschaftlicher Hinsicht als Bumerang erwiesen, wenn das auch den Respekt vor der übrigen Leistung des Kommentars nicht mindern soll.

Linz *Albert Fuchs*

■ HOFIUS OTFRIED, *Der Christushymnus Philipper 2,6–11.* Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms. (WUNT, 17). J. C. B. Mohr, Tübingen ²1991. (VIII, 170). Geb. DM 78,–.

In der ersten Auflage (1976) dieser Monographie, die Form und Inhalt des frühchristlichen Hymnus Phil 2,6–11 zu rekonstruieren und zu interpretieren sucht, ist der Verfasser sehr entschieden und mit starken Argumenten dafür eingetreten, daß es sich bei dem zitierten vorpaulinischen Hymnus um „einen integren, d. h. von sekundären Zusätzen freien Christushymnus" (103) handelt, was damals einem weitgestreuten und fast dogmatischen Konsens der Exegeten widersprach. Aus formalen Gründen glaubte man nämlich, die Passage 2,8c („ja bis zum Tod am Kreuz") dem vorpaulinischen Hymnus bestreiten und der Hand des Paulus zuschreiben zu müssen. Inhaltlich wurde diese Vermutung durch den Hinweis zu stützen versucht, daß es sich um ein ausdrückliches und spezifisches Element paulinischer Theologie handle. Hofius kann dagegen anhand poetischer Texte aus dem AT nachweisen, daß der angeblich überschießende Nachsatz durchaus bekannten literarischen Formen entspricht, und aus der Parallele Hebr 12,2 auch beweisen, daß die Betonung der Schande des Kreuzestodes als Tiefpunkt der Kenosis des Präexistenten längst vor Paulus zum Glaubensbekenntnis der Kirche gehörte. Die genaue Prüfung der religionsgeschichtlichen Parallelen wie der Aussageintention des Hymnus selbst führt zu dem Resultat, daß auch die Deutung der Trias „Himmlische, Irdische und Unterirdische" sich nicht auf einen schon erlangten Sieg über widergöttliche Mächte, sondern auf die zukünftige Huldigung vor dem zu universaler Macht Gelangten bezieht. Gedanklich und sprachlich findet der Autor einen starken Ansatz für diese Interpretation in der Septuagintaform von Jes 45,23. Daneben sind Ps 22 und das Lied vom leidenden und erhöhten Knecht Gottes Jes 52,13–53,12 von Bedeutung. Erstaunlich ist, wie weit sich die theologischen Aussagen des Hymnus auch in Hebr 1,2–14 abzeichnen, was eine indirekte Bestätigung für die Erklärung des Verfassers darstellt.

In den Nachträgen und Ergänzungen (103–136) kann Hofius seine Thesen noch weiter untermauern und zusätzliche Belege anführen. Diese betreffen die Struktur des Hymnus, den Bezug der Trias auf die zukünftige Anerkennung des Weltherrschers, Parallelen zur Deutung des „über alle anderen Namen erhabenen Namens" auf die göttliche Kyrios-Titulatur bzw. die Herrscherfunktion Jesu, und die Erläuterung von Hebr 1,3 „er trägt das All" als jüdische Gottesprädikation. Dem Verfasser ist es damit gelungen, den Hymnus auf dem Hintergrund ältester frühchristlicher Bekenntnisse und religionsgeschichtlicher Parallelen als literarische Einheit zu verstehen und die Fragwürdigkeit einer dominierenden Mehrheitsmeinung aufzuzeigen. Die ntl. Forschung wird an diesem Buch nicht vorübergehen können.

Linz *Albert Fuchs*

■ BRAULIK GEORG, *Deuteronomium II* (16,18–34,12). (Die Neue Echter Bibel. AT Lfg. 28). Echter, Würzburg 1992. (136). Brosch. S 218,40/DM 28,–. Fortsetzungspreis: S 187,20/DM 24,–.

Der Autor ist seit 1976 Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft und Leiter der Abteilung Biblische Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien. Wie seine zahlreichen Veröffentlichungen beweisen, gehören sein Herz und seine Arbeit der Erforschung des Deuteronomiums.

Das Buch Deuteronomium erzählt die Ereignisse am Todestag des Mose; er ist vor allem ausgefüllt von Reden des Mose, die gleichsam sein Testament sind und daher besondere Wertschätzung verdienen (vgl. später: Testamente der zwölf Patriarchen, Testament Abrahams, u. a.). Die längste und gewichtigste Rede reicht von Kap. 5–28, d. h. unser Band beginnt mitten in einer Rede. Dies ist aber doch nicht so ungewöhnlich, denn ab 16,18 beginnt ein „Verfassungsentwurf" für Israel. Ab Kap. 19 folgen Straf- und Zivilrecht. Segens- und Fluchsanktionen in Kap. 28 motivieren zum Befolgen der Gesetze. Die Kap. 29–32 enthalten Notizen über die Vertragszeremonie in Moab mit dem „Lied des Mose". Mit dem „Segen des Mose" und einer Erzählung über den Tod des Mose und einer „Grabinschrift" endet das Buch Deuteronomium und mit ihm der Pentateuch.

Die Einleitung wie auch die Literaturhinweise findet man in der Lfg. 15 der Neuen Echter Bibel. „Deuteronomium II" setzt mit der Exegese von 16,18 ff. ein. Im oberen Teil der Seite ist mit Randverweisen auf ähnliche Stellen in der Bibel der Text der Einheitsübersetzung abgedruckt. Unterhalb finden sich häufig Hinweise auf andere Lesearten des Masoretischen Textes oder alter Übersetzungen; andere Übersetzungsmöglichkeiten werden bisweilen vorgeschlagen. Zweispaltig folgt der Kommentar das Buch durchlaufend (121–247). Verzeichnisse der Abkürzungen mit einer Tabelle der Umschrift der hebräischen Lautzeichen finden sich auf Seite 248–252.

Die einzelnen Abschnitte der Kommentierung bieten zunächst eine kurze Erörterung zum Aufbau und zur Komposition des betreffenden Textes. So schreibt der Autor zum „Mosesegen", der zumindest teilweise auf das 11. Jahrhundert v. Chr. zurückgehen dürfte, aber mehrfach erweitert und gedeutet wurde: „Er gibt der Übersetzung und Auslegung schwierige Probleme auf. In der Zeit, in der M seine endgültige Form erhielt, wurde dieses Kapitel, vor allem sein Rahmenpsalm, anders verstanden, als er ursprünglich gemeint war: Man las es jetzt als Serie von poetischen Hinweisen auf die aus dem hebräischen Kanon erhebbare gesamte Heilsgeschichte. Dies ist in die Textgestalt selbst eingegangen. Die folgende Auslegung kommentiert die in der EÜ übersetzte letzte masoretische Textfassung. Doch geht sie im Blick auf die hohe Bedeutung dieses archaischen Textes beim Rahmenpsalm auch auf eine ältere, in dieser Gestalt natürlich nicht mehr handschriftlich belegte Textform zurück. Sie greift dabei die Textfassung der Probeausgabe der EÜ auf, die noch von einer anderen Grundsatzentscheidung für die Übersetzung her gemacht worden war als die endgültige Fassung. Die ältere Textstufe befriedigt unsere religionsgeschichtliche Neugierde nach den religiösen Vorstellungen des frühen Israel, die andere dagegen enthält den kanonischen Text. Selbst in seiner uminterpretierten Endgestalt leuchten noch Vorstellungen und Sprache der kanaanäischen Poesie durch" (236f). Dieses längere Zitat läßt erahnen, wie tiefschürfend der Kommentator bei der Beurteilung eines Textes im ganzen arbeitet und wie mühevoll die Aufbereitung eines Textes sein kann.

Die besondere Erklärung ist klar, kompakt, aber wenn nötig, auch ausgreifender wie z. B. bei Kap. 20, das die Kriegsführung zum Inhalt hat (145–151). In 20,5–8 findet sich eine Art „Soldatenspiegel" für die Musterung. Vor den Augen des Volkes amtieren die Listenführer „sogar als Kommission zur Freistellung vom Militärdienst". Suspensvorschriften sichern der Humanität auch im Kriegsfall den nötigen Raum: „Sie tragen . . . dem privaten Glück der Soldaten Rechnung." Der vierte Dispensfall, daß der Ängstliche nach Hause zurückgeschickt wird, macht eine Wehrdienstverweigerung von vornherein unnötig. Jeder Kriegszug hat mit dem Angebot einer friedlichen Einigung an den Gegner zu beginnen. Blutvergießen soll nach Möglichkeit vermieden werden. Die „Vernichtungsweihe" war ein in der ganzen antiken Welt verbreiteter Brauch. Im AT gibt es „keinen einzigen Text, dem wir eine historisch zuverlässige Nachricht über eine derartige israelitische Aktion entnehmen könnten". „Der grausame sakrale Vernichtungskrieg gegen die gesamte Bevölkerung Palästinas, den Dtn und Jos darstellen, ist eine Theorie, die erst von den Deuteronomisten geschaffen wurde." Vgl. Norbert Lohfink, heräm, ThWAT III, Sp. 192–213.

Auch wenn man die dtr Landeroberungserzählungen als literarische Gegenwehr gegen die assyrische Reichspropaganda mit ihren Greuelgeschichten versteht, so bleibt dennoch „der Zusammenhang von Recht und Gewalt für Leser, die von der Bergpredigt Jesu herkommen, anstößig", schreibt der Kommentator. Und nach weiteren Gedanken über Recht und Gewalt in der dtr Theologie lesen wir: „Man sollte sich als Mensch des 20. Jahrhunderts aber nicht über diese gewaltbestimmte Welt erhaben fühlen. Genau besehen ist unsere Wirklichkeit nicht anders, und wenn wir humaner empfinden und reden, könnten das Verschleierungsmechanismen sein, die unsere Gewaltbestimmtheit nur verdecken." Das Kriegsgesetz zeigt weiters, daß es im Umgang mit dem Baumbestand weit naturschonender war als so manche Kriegsführung in unserem Jahrhundert. Nach dem Dtn müssen Langzeitschäden für die Landwirtschaft vermieden werden.

Da das Thema „Krieg" leider auch in unseren Tagen aktuell ist, hat der Rezensent ihm mehr Raum gewidmet in der Absicht, daß Seelsorger, Jugend- und Bibelrundenleiter zu diesem Kommentar greifen und an Hand der Bibel aufzeigen, wie man im Alten Israel versucht hat, diese unausrottbare Geißel der Menschheit zu „humanisieren".

St. Pölten *Heinrich Wurz*

DOGMATIK

■ EICHER PETER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Erweiterte Neuausgabe in 5 Bänden. Kösel, München 1991. (2.189). Kart. DM 98,–.

Nach nur sieben Jahren präsentiert der Herausgeber eine neue, durch 26 Beiträge ergänzte Ausgabe des Handbuchs. Die restlichen Beiträge wurden teilweise überarbeitet (wie etwa der Beitrag über „Feministische Theologie") oder aber durch Literaturangaben „aufgefrischt". Der inhaltliche Mehrwert ist so groß, daß die „Lexikonliebhaber" um eine Neubeschaffung nicht herumkommen. Es stellt sich allerdings doch die Frage, ob die neuen Artikel nicht in einem Extra-Band untergebracht werden konnten, so daß die Besitzer der ersten Auflage „sparsamer" zu den Neuerungen kommen könnten. Wenn in der Besprechung noch einige kritische Bemerkungen nicht ausbleiben, so eigentlich nur aufgrund des sehr pathetischen Vorworts des Herausgebers zu dieser Neuausgabe (im Bd. 1, 7–13). Die inhaltlichen Ergänzungen werden durch ihn programmatisch begründet: das „Verstehen und Anerkennen der anderen, des Fremden im anderen und in der christlichen Existenz selbst" (Bd 1, 8) strukturierte gewissermaßen die Neuausgabe und sei die klare Orientierung für die zukünftige theologische Arbeit. Dementsprechend findet der Leser wichtige Beiträge, in denen

dieses Andere gesucht und auch gewürdigt wird. So wird im Kontext des Gesprächs mit den Religionen über „Christentum/Buddhismus", „Christentum/Islam" und „Jüdisch-christlichen Dialog" reflektiert; auffallend ist aber das Fehlen eines Beitrags über „Hinduismus". Das Verhältnis zu anderen Wissenschaften wird mit „Psychologie und Theologie" (oder aber „Literatur und Theologie") eher angedeutet (über die neu entflammte Diskussion über die theologische Brisanz der Naturwissenschaften findet der Leser nichts – auch der alte Artikel über „Schöpfung" und der neue über „Ökologie" helfen hier nicht weiter; das Verhältnis zu Sozialwissenschaften wird im alten Artikel über die „Theologie der Befreiung" mitreflektiert).
Man würde sich diese programmatische Neuorientierung auf das Andere hier und da auch in der inhaltlichen Ausrichtung einzelner Beiträge wünschen – mit der programmatischen Brille des Herausgebers gelesen, wirkt der neu aufgenommene Artikel über „Sexualität" doch recht konventionell. Die „anderen" sexuellen Verhaltensweisen werden zwar (unter dem Schlagwort „Minderheiten") mitgenannt, aber das ist schon alles.
Schließlich tabuisiert das Handbuch auch die beiden extremen Denkkulturen im Bereich der religiösen Thematik: Den Fundamentalismus und uneingeschränkten religiösen Relativismus. Dabei sind dies jene Phänomene, die nicht nur für die akademische Theologie, sondern zunehmend für die Alltagskultur und auch für die politische Praxis der Gegenwart eine Herausforderung bilden. Nicht nur, daß in die Neuausgabe der Begriff Fundamentalismus nicht aufgenommen wurde, auch die Begriffe, die das fundamentalistische Syndrom eigentlich mitreflektieren müßten, gehen mit keinem Wort auf das Phänomen ein (so z. B.: Angst; Pluralismus/Toleranz; Schrift; Tradition; Wahrheit/Gewißheit). Das Wort taucht nur in einem Nebensatz im Artikel über Islam (Bd 2,431) auf.
Ähnliches gilt auch für die bereits seit gut 20 Jahren laufende Diskussion über die „Pluralistische Theologie der Religionen", die dem Phänomen eines religiösen Relativismus begrifflich auf die Spur zu kommen versucht (selbst der Artikel über Pluralismus erwähnt diese Diskussion nicht – dabei ist die deutsche Übersetzung des inzwischen zum „Symbolstatus" avancierten Buches von P. F. Knitter „No other Name" ausgerechnet im Kösel-Verlag bereits 1988 erschienen). Daß hinter einer Neuausgabe mehr die Interessen des Verlags stehen und nicht nur ein (durchreflektiertes) Ethos, mit der theologischen Entwicklung Schritt zu halten, wird durch ein unverzeihliches Versehen deutlich. Wenn es in den letzten sieben Jahren in einem theologischen Bereich eine rasante Entwicklung der Positionen gegeben hat, über die der deutschsprachige Leser kurz informiert werden möchte, so ist es neben der „Feministischen Theologie" die „Befreiungstheologie". Ein „‚Neues' neues Handbuch" hätte auch eine Überarbeitung dieses Stichwortes verdient, gerade um zu zeigen, daß diese Theologie lebendig ist. Das neu aufgenommene Stichwort „Option für die Armen" ersetzt die Überarbeitung des Grundsatzartikels nicht.

Linz *Józef Niewiadomski*

■ DIECKMANN, BERNHARD, *Judas als Sündenbock.* Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung. Kösel, München 1991. (376, Abb.). Kart.

Ein auf langen Strecken faszinierendes Buch. Es zeichnet die mittelalterliche Judaslegende (frappierende Parallelen zur Ödipusgeschichte) in all den möglichen Variationen und das Judasbild in den Passionsspielen nach, untersucht die volkstümlichen „Judasbräuche" (Judasjagen, Judasbrennen, Zaubersprüche) und Judasreliquien (Judasgroschen, Judasstätten) und fragt nach dem Stellenwert von Judas in der jüdischen und islamischen Dichtung. Den zweiten Teil bildet die Rekonstruktion der Judasfigur in der neuzeitlichen Literatur (von F. G. Klopstock über A. France bis P. Ury reicht hier die Palette).
Der inhaltliche Mehrwert dieser 200 Seiten: die Untersuchung macht darauf aufmerksam, wie facettenreich und doch stereotyp die Figur des Sündenbocks ist. Für die Prediger und Katecheten bildet dieser Teil des Buches eine Fundgrube für Beispiele und Geschichten. Der Anspruch des Autors geht aber noch einen Schritt weiter. Er analysiert das Vorgefundene im Rahmen der auf dem Phänomen des Sündenbocks aufbauenden Kulturtheorie von R. Girard und möchte dem Leser zu einem neuen Verständnis christlicher Heilsbotschaft verhelfen. Diese habe das gängige Freund-Feind-Schema überwunden und damit auch die Funktion des Sündenbocks obsolet gemacht. Menschen, die über ihre Schuld verzweifeln und glauben, „sie seien ein hoffnungsloser Fall – wie Judas", sollen erkennen, daß sie „von Gott geliebte Sünder – wie Judas" sind (320).

Linz *Józef Niewiadomski*

■ DORN KLAUS – WAGNER HARALD, *Eschatologie, Tod, Gericht, Vollendung.* Bonifatius-Verlag Paderborn, 1992. (124). Brosch. DM 19,80.

In der Reihe „Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge" versuchen der Neutestamentler K. Dorn und der Fundamentaltheologe H. Wagner in gebotener Kürze einen Abriß über christliche Eschatologie vorzulegen. K. Dorn bietet in einem knappen Einblick das Werden eschatologischer Einsichten in den Schriften des Alten Bundes und in den apokryphen Schriften des frühen Judentums. Diese werden weitergeführt durch die Darlegung Jesu über die Letzten Dinge in den Evangelien, die Betrachtung der Eschata in den paulinischen Schriften, der weiteren Briefliteratur des NT und in der Offenbarung des Johannes. Bezüglich der Entstehung der Evangelien neigt der Autor eher zu einer Spätdatierung. Im Werden der jenseitsbetonten Vergeltungslehre des Alten Bundes hätte man wohl auch auf die offenbarende Führung Gottes deutlicher hinweisen können.
H. Wagner gibt eine gute, ausgewogene Übersicht über die kirchliche Lehre zu den Letzten Dingen. In der Frage der ewigen Verdammnis neigt er eher zur Ansicht von Urs von Balthasar.
Im ganzen gesehen bieten beide Abschnitte eine solide Darstellung der Eschata in christlicher Sicht. Auf die neuere Literatur, auch in ökumenischer Hinsicht, wird Bezug genommen.

Kurze, praktische Hinweise, *wie* in der Verkündigung besonders auch auf die Eschata Rücksicht genommen werden soll und wie diese erschlossen werden können, ergänzen diesen schmalen, empfehlenswerten Band.

Linz *Josef Hörmandinger*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ GUARDINI ROMANO, *Das Wesen des Christentums. Die menschliche Wirklichkeit des Herrn.* Beiträge zu einer Psychologie Jesu. Grünewald, Mainz, und Schöningh, Paderborn 1991. (208). Kart. DM 36,–.

Zwei Schriften Guardinis sind im Band vereinigt. „Das Wesen des Christentums" erschien 1938 in 1. Auflage, die vorliegende 7. ist der unveränderte Nachdruck der 6. von 1960. Vom Autor her handelt es sich um eine Art Einleitung in sein Buch „Der Herr", insofern die gültigen Kategorien entwickelt werden sollen (9). Antworten in abstrakten Sätzen sind falsch: „Das Christliche ist letztlich keine Wahrheitslehre oder Deutung des Lebens. Es ist auch das; aber darin besteht nicht sein Wesenskern. Den bildet Jesus von Nazareth, dessen konkretes Dasein, Werk und Schicksal – das heißt also eine geschichtliche Person" (14). „Das Christliche ist *er selbst*" (68). Sein offenbarendes Sprechen ist nicht nur eines durch Worte, „sondern durch sein ganzes Sein. Alles, was Er ist, macht den Vater offenbar" (40). Die Konzilsaussage ist unüberhörbar vorweggenommen, daß der Sohn durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung die Offenbarung Gottes schlechthin ist (Dei Verbum 4). Auch Erlösung hat nur als Tat dieses Tuenden Erlösungssinn und -kraft, sie ist von seiner Person nicht abtrennbar (45). Durch Glauben, besiegelt in der Taufe, tritt der Mensch in die pneumatische Wechsel-Inexistenz mit dem ewig-wirklichen Erlöser (49). Kraft der Allhaftigkeit des Logos hat er Raum für alle, in ihm, „in Christus" zu sein (59).

Die zweite Schrift über die menschliche Wirklichkeit des Herrn erschien 1958 in 1. Auflage, die vorliegende 3. ist der unveränderte Nachdruck der 2. von 1965. Dieser „Versuch" beschäftigte Guardini schon lange; die gegenwärtige Gestalt erreichte er in Vorlesungen der späten vierziger Jahre. Psychologie kann hier nicht bedeuten, die Persönlichkeit und ihre seelischen Vorgänge in Natur- und Schicksalszusammenhänge aufzulösen; eine solche Psychologie gibt es von Jesus nicht (74,77). Es kann sich nur um einen Versuch des Verstehens handeln: einzusehen, wie die betreffende Persönlichkeit gebaut ist, wie sie sich entfaltet, wie sie tätig ist, und worin der Sinnkern von allem liegt (113). Demgemäß kommt das Geschichtlich-Biographische zur Sprache, sein Denken, Wollen und Tun, seine Haltung zu Dingen und Menschen, seine Stellung zu Leben und Tod. (Ergiebig wäre die parallele Lektüre etwa des 1990 erschienenen Jesusbuches von J. Gnilka.) Bei ihm ist alles anders als bei religiösen Naturen sonst, denn die Mitte seines Wesens ist: daß in ihm Gott „bei uns ist" (158). Ihn charakterisiert „Anfanghaftigkeit", die sich als „Unableitbarkeit" aus Umgebung und Geschichte zeigt (185). Sein Eigentlichstes, seine Einzigartigkeit ist es, der Sohn Gottes zu sein und als solcher „in die Welt gekommen" zu sein (193).

Guardinis Philosophie des Gegensatzes schimmert durch, wenn er einerseits von Jesu unerschöpflicher Hilfsbereitschaft spricht, von seiner tiefen Güte und Milde, von seiner Unauffälligkeit, andererseits aber die Distanz betont: Er lasse das Volk nicht zu nahe an sich heran, er bleibe den Menschen eigentümlich entrückt, es gäbe für ihn kein „Wir" im Sinne unmittelbarer Daseinsgemeinschaft. Daß nach Guardini Jesus selbst nicht „glaubt", daß das Wort für sein eigenes Dasein gegenstandslos sei, steht doch wohl in deutlicher Spannung zu Hebr, 12,2. – Der wichtige Beitrag zu einer Theologie der Wunder Jesu darf nicht unerwähnt bleiben: daß seine ganze Existenz „Wunder" ist (167, vgl. 205).

Linz *Johannes Singer*

■ ZUCAL SILVANO (Hg.), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini.* (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose, 13). Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1988. (495). Kart.

Zum 100. Geburtstag Romano Guardinis in Verona (1985) – zwanzig Jahre nach seinem Tod 1968 – veranstaltete das „Istituto di Scienze Religiose" in Trient zwischen November 1985 und Jänner 1986 eine Reihe von sieben Vorträgen. Sie liegen hiermit überarbeitet und ergänzt auch durch weitere Arbeiten, durch eine Chronologie seines Lebens und seiner Werke sowie durch ein umfassendes Literaturverzeichnis vor als „una valida introduzione al pensiero di Guardini" – in der Erwartung, einer Belebung der Guardini-Studien in Italien zu dienen (11).

Ein Hinweis auf die Fülle der Perspektiven des umfangreichen Werkes muß genügen. Behandelt wird das biographisch-geistig-geistliche Profil Guardinis (H.-B. Gerl, S. Zucal), seine Anthropologie (E. Biser, nach K. Rahner zweiter Nachfolger auf dem Lehrstuhl in München), Christologie (P. G. Nonis), Ekklesiologie (E. Tewes), Eschatologie (S. Zucal), seine Schau der Geschichte (R. Gammero) und seine Stellung zur Politik (M. Nicoletti), Guardini als Protagonist der Liturgischen Bewegung (S. Maggiani) und als Interpret (G. Sommavilla, G. Penzo). Den längsten Beitrag widmet T. Manferdini dem Titelbegriff „Weltanschauung", dem Brenn- und Mittelpunkt des konzentrisch gelagerten Werkes (vgl. 37,45). Interessantes Neuland hat der Kirchenhistoriker von Trient erforscht: Iginio Rogger geht den Trentiner Ahnen des Veronesers Guardini nach.

Allen Autoren ist große Kompetenz nachzusagen; besonderes Lob gebührt den italienischen, die mit Geist und Herz bei der Sache ihres großen Landsmannes sind. Sie kennen die Werke Guardinis nicht nur aus den nicht wenigen Übersetzungen, sondern verraten das Studium des Urtextes. Sie agieren – auch wortreich – mit Freude an ihrer eigenen Sprache und sparen nicht an Belegen.

Die ins Italienische übersetzten Passagen lesen sich fließend und elegant: Deutet dies auf einen inneren Zusammenhang mit der Herkunft Guardinis? Die beigezogene Literatur ist beachtlich. Auch wer meint, Guardini in etwa zu kennen, nimmt die Studien mit Gewinn zur Hand.

Der vom Elternhaus her der italienischen Sprache und Kultur verpflichtete Guardini wächst in die deutsche Sprache und Kultur hinein und übernimmt sie. Den inneren Konflikt überwand er nur „con l'idea di un'Europa commune" (47). Die Vortragsreihe in Trient und ihre Publikation ist darüber hinaus auch deswegen „europäisch" zu nennen, weil in ihr Guardini zusammen mit deutschen Autoren in seine angestammte Heimat zu vertiefter Rezeption zurückgekehrt ist.

Linz *Johannes Singer*

KIRCHENGESCHICHTE

■ ZINNHOBLER RUDOLF, *Kirche in Oberösterreich 1. Von den Anfängen bis zur Wende des 1. Jahrtausends.* Unter Mitwirkung von Johannes Ebner und Monika Würthinger. Editions du Signe, Strasbourg 1992. (48, Zahlr. Ill.). Brosch. S 100,–.

Auch im Bereich der Kirchengeschichte ist die Kluft zwischen den fachwissenschaftlichen Publikationen und populären Darstellungen, die oft in unzulässiger Weise vereinfachen, recht groß. Entsprechend ist auch das Wissen um die Geschichte der eigenen Diözese bei vielen Diözesanen meist sehr gering. Andererseits gibt es nur für wenige österreichische Diözesen eigene Diözesangeschichten; in den Kirchengeschichten Österreichs von Ernst Tomek und Josef Wodka sind die Daten zu den einzelnen Diözesen an vielen Stellen verstreut.

Es ist daher sehr erfreulich, daß der Autor mit dem vorliegenden Heft den ersten Teil einer Kirchengeschichte Oberösterreichs, die es bis jetzt, sieht man von dem gerafften Überblick im Ausstellungskatalog „Kirche in Oberösterreich. 200 Jahre Diözese Linz" ab, nicht gab, vorgelegt hat. Linz ist damit auch die erste österreichische Diözese, die in das Darstellungsprogramm des Straßburger Verlages Editions du Signe, der seit 1989 eine Reihe von Geschichten deutscher Bistümer herausgibt – bis jetzt sind einzelne Hefte zu den Diözesen Augsburg, Freiburg, Mainz, München-Freising und Regensburg erschienen –, aufgenommen wurde.

Die Kirchengeschichte Oberösterreichs ist auf vier Hefte konzipiert: Das vorliegende erste Heft hat die Zeit von den Anfängen bis zur Wende des 1. Jahrtausends – wobei die Todesjahre der für Oberösterreich bedeutsamen Bischöfe Pilgrim von Passau (991) und Wolfgang von Regensburg (994) sowie die Krönung des Großfürsten Stephan von Ungarn mit der Stephanskrone im Jahr 1000 tatsächlich markante Einschnitte darstellen – zum Inhalt. Das zweite Heft wird die Zeit vom hohen Mittelalter bis zur Barockzeit, das dritte die Epoche von der Aufklärung bis zur Gegenwart behandeln. Ein viertes Heft wird unter dem Titel „Von Florian bis Jägerstätter" Glaubenszeugen in Oberösterreich gewidmet sein.

Auf den ersten Blick fällt besonders die neue, in der Kirchengeschichte bis jetzt kaum übliche Darstellungsweise auf: Das Heft ist mit mehr als 80, zum Teil ganzseitigen Abbildungen ausgestattet; Text und Illustration stehen gleichberechtigt nebeneinander und ergänzen einander in sinnvoller Weise. Man erahnt dabei aber die Mühe, die der Autor, unterstützt von den Mitarbeitern im Diözesanarchiv Linz und von der Diözesanbildstelle der Diözese Linz, aufgewendet hat, diese Bildauswahl zu erstellen. Fast die Hälfte der Bildvorlagen wurden dabei, wie der Abbildungsnachweis ausweist, von der Diözesanbildstelle besorgt. Von der Konzeption her erinnern diese Hefte im kleinen an die nun in deutscher Übersetzung und Bearbeitung erscheinende große „Histoire du christianisme des origines à nous jours", die sich deutlich vom Handbuch der Kirchengeschichte, das von Hubert Jedin als Standardwerk der deutschen Kirchengeschichtsschreibung herausgegeben wurde, abhebt.

Inhaltlich ist das Heft in zwei große Abschnitte gegliedert. Der erste hat die Römerzeit, der zweite die Baiernzeit zum Inhalt. Zinnhobler zeichnet darin einleitend in großen Linien – besonders geglückt im ersten Abschnitt – die allgemeinen historischen Entwicklungen, um dann in einzelnen Kapiteln speziell die Kirchengeschichte der jeweiligen Epoche darzustellen. Besonders ausführlich werden der hl. Florian und seine Gefährten, die Lorcher Martyrer und der hl. Severin – ihnen ist zusammen ein Viertel des Heftes gewidmet – behandelt. Zinnhobler versteht es dabei, durch eine quellennahe Darstellung (Martyrologium Hieronymianum, Vita Severini) dem Leser ein plastisches Bild dieser beiden Patrone der Diözese Linz zu vermitteln. Im zweiten Abschnitt treten der hl. Wolfgang von Regensburg und Bischof Pilgrim von Passau stärker hervor, die Darstellung zeigt aber, daß in dieser Zeit, auch bedingt durch die Quellenlage, die Verhältnisse oft viel schwieriger waren. Besonders hervorzuheben ist hier die gute Darstellung des Eigenkirchenwesens.

Zinnhobler hat mit dem vorliegenden Heft eine wirklich fundierte Darstellung der Kirchengeschichte Oberösterreichs im ersten Jahrtausend geboten. Die Darstellung wird allen wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht – nur auf S. 3 ist die Angabe, Papst Leo d. Gr. habe Attila zum Abzug aus Rom bewegt (tatsächlich zog der Papst Attila bis Oberitalien entgegen und veranlaßte ihn schon dort zur Umkehr) zu korrigieren –, ist dabei aber auch für ein breites Publikum gut lesbar und zeichnet sich durch eine gute Illustration aus. Durch die geschickte didaktische Aufbereitung – so werden beispielsweise die wichtigsten Inhalte der einzelnen Kapitel in einem einleitenden, typographisch besonders hervorgehobenen Satz angegeben – eignet sich das Heft in hervorragender Weise auch als Arbeitsbehelf für Religionsunterricht und Pfarrarbeit. Beim Layout der folgenden Hefte sollten nur sinnlose Sperrungen (ein Computerbenützern bekanntes Problem des Blocksatzes) vermieden werden.

Das Heft enthält abschließend ein Verzeichnis der wichtigsten Literatur. Dieses zeigt auch nachdrücklich, daß es zur Kirchengeschichte Oberösterreichs zwar schon viele Vorarbeiten und Teiluntersuchungen gibt, eine Summe aber noch nie gezogen wurde. Diesen Versuch hat erst Zinnhobler mit dem vorliegenden Heft erfolgreich unternommen.

Wien *Johann Weißensteiner*

■ FRÖHLICH ROLAND, *Große illustrierte Kirchengeschichte.* Die Erfahrung von 2000 Jahren. Herder, Freiburg 1992. Pp. (279, zahlreiche Abb.). DM 68,–.

Fröhlichs „Grundkurs der Kirchengeschichte" wurde in dieser Zeitschrift 1981 (S. 202), seine „Lebendige Kirchengeschichte" 1991 (S. 431) besprochen. Letztere bildet die textliche Grundlage für die nunmehr vorliegende „Große illustrierte Kirchengeschichte", weshalb wir auf deren Inhalt nicht mehr näher einzugehen brauchen. Die gute Lesbarkeit und die didaktisch kluge Aufbereitung des Stoffes bestätigen wir gerne noch einmal. Dagegen sind einige 1991 aufgezeigte Mängel und Fehler leider wieder übernommen worden. Nur der „Ersatzsakristan" Joseph II. wurde in den „Erzsakristan" richtiggestellt, und die problematische Durchnumerierung der Päpste wurde fallengelassen.
Für *diese* Rezension ist näher auf die Bebilderung einzugehen. Diese ist im allgemeinen von guter Qualität, freilich finden sich sowohl bei den Farb- als auch bei den Schwarzweiß-Darstellungen (vgl. S. 133, 248 u. a.) dem heutigen Standard nicht entsprechende Reproduktionen. Bei Bildern, die aus mittelalterlichen Handschriften genommen wurden, ist der Verzicht auf die Farbe ebenso schmerzlich wie bei manchen der wiedergegebenen Mosaiken. Andere Bilder sind zu klein geraten, um noch wirklich eine Aussage zu vermitteln (z. B. das Wandbild über das Konzil von Nizäa, S. 31). Manche Darstellungen (etwa das höchst interessante Bild über das Konzil von Konstantinopel 381, S. 51) hätten einer Erläuterung bedurft, um die in ihnen enthaltene Botschaft zu vermitteln. Die Karten sind teilweise sehr gut (z. B. die von den Missionsreisen des hl. Paulus, S. 11), teilweise aber auch sehr schlecht lesbar (z. B. Fränkisches Reich unter Karl d. Gr., S. 68).
Nach diesen teils kritischen Bemerkungen soll aber ausdrücklich anerkannt werden, daß man bemüht war, Bilder auszuwählen, die nicht nur Beiwerk sind, sondern beschriebene Ereignisse und Entwicklungen auch wirklich dokumentieren, wodurch das textlich Gebotene eine Vertiefung erfährt. Es sei z. B. verwiesen auf das dramatische Bild auf S. 164 mit Heinrich VIII. und dem entmachteten Papst.
Ich habe seinerzeit die geschickte Verwendung von Originalzitaten in der „Lebendigen Kirchengeschichte" besonders hervorgehoben. Ähnliches ist zu sagen von der Bebilderung, die ein zusätzliches Medium für die Stoffvermittlung darstellt.
Da das Buch – trotz einiger Mängel – gut geeignet ist, um Interesse an der Geschichte der Kirche zu wecken, wünsche ich ihm eine entsprechende Verbreitung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BOBERSKI HEINER, *Die Divisionäre des Papstes.* Bischofsernennungen unter Johannes Paul II. Otto Müller, Salzburg 1992. (344). Kart. S 298,–.

Aufgrund fleißiger Recherchen hat H. Boberski dieses Buch erstellt, das einen Überblick über die Bischofsernennungen unter Johannes Paul II. bietet. Es ist die erklärte Absicht des Werkes, die Frage zu beantworten, ob der Papst „fast ausschließlich konservative oder restaurative Bischöfe" ernannt habe, was bisher zumeist mit Berufung auf nur wenige Fälle behauptet wurde. So machte sich der Autor die große Mühe einer weltweiten Bestandsaufnahme. Die Probleme, mit denen ein solches Unternehmen zu kämpfen hat, liegen auf der Hand. Erstens ist noch kein Quellenmaterial zugänglich. Man kann sich also nur auf Nachrichten in den Medien und auf mündliche Auskünfte berufen. Zweitens ist es sehr unklar und oft subjektiver Einschätzung überlassen, wo man die Grenzlinie zwischen „konservativ" und „subjektiv" verlaufen läßt. Als Ergebnis zeichnet sich für Boberski ab, daß sich im Pontifikat Johannes Pauls II. die konservative Linie zunehmend stärker durchgesetzt hat. Als Motive vermutet der Autor den Wunsch des Papstes „nach völliger Übereinstimmung der kirchlichen Amtsträger in Lehrfragen" (246). Er referiert aber auch die Meinung, daß die eingeschlagene Richtung der Angst vor dem „Zusammenbruch der Kirche" entspringe, welchen man nur durch eine Rückkehr zum „Altbewährten" aufhalten könne (243). Dieses Ziel wurde aber, wie Boberski mit Berufung auf W. Seibel feststellt, nicht erreicht; gar manche Ernennungen haben „nicht zu größerer Einheit" geführt, sondern zu Polarisierungen (247).
Verdienstvoll ist die Statistik der Bischofs- und Kardinalsernennungen von 1978 bis 1991 (255–330). Da die gebotene Liste chronologisch geordnet und im Register nicht berücksichtigt wurde, ist das Auffinden einzelner Bischöfe durch den Benützer freilich nicht immer ganz leicht.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ PICHLER ISFRIED H., *Profeßbuch des Stiftes Schlägl* (Schlägler Schriften Bd. 10). Selbstverlag des Stiftes Schlägl 1992. (622, zahlr. Abb.). Geb.

Als zehnten Band der Schlägler Schriften und zugleich als Festgabe zum 775. Bestandsjubiläum des Klosters legt *I. Pichler*, dzt. Stiftsarchivar und Pfarrer von Kleinzell, dieses kompendiöse Werk vor, dem jahrzehntelange Sammel- und Forschungsarbeiten vorausgegangen sind. Die Mühe hat sich gelohnt. Nach Kremsmünster (1968) und Göttweig (1983) besitzt damit nun auch Schlägl einen vergleichbaren, ja noch eingehenderen historischen Personalschematismus, der sich nicht nur als brauchbares Nachschlagewerk, sondern auch als Ausgangsbasis für weitere Geschichtsstudien bewähren wird. Nur der oberflächliche Benützer wird das Buch als „trockenes Verzeichnis" abtun. Die große Liebe zum Detail, die den Verfasser auszeichnet, macht das Werk auf vielen Seiten zur spannenden Lektüre, wie an einigen Beispielen gezeigt werden soll.
Da die Geschichte eines Klosters vorwiegend die Geschichte seiner Konventualen ist, kann der bewegte Ablauf der 775 Jahre, die Schlägl nun besteht, anhand dieses Werkes, das die immer noch wertvolle Stiftsgeschichte von *L. Pröll* (1877) in vielen Punkten ergänzt und in die Gegenwart heraufführt, trefflich rekonstruiert werden.
Für die schwierige Anfangsphase seit 1218 ist die dürftige Quellenlage geradezu symptomatisch. Die Idealzahl von 12 Konventualen scheint damals nur selten erreicht worden zu sein. Die schwere kirchli-

che Krise von 1229 (vgl. S. 15), die zur Suspension von 40 österreichischen Prälaten und Priestern führte und wohl vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst zu sehen ist, tangierte das Kloster jedoch meiner Meinung nach nicht, da in der betreffenden Urkunde der Propst von Schlägl nicht genannt wird und die damals neuen Orden (Zisterzienser, Prämonstratenser) die päpstliche Richtung vertraten. Ab der Mitte des 13. Jahrhunderts war Schlägl für etwa 160 Jahre vom „Mutterkloster" Mühlhausen (Milevsko) so abhängig, daß man eigentlich von einem „böhmischen Kloster" sprechen muß (66); auch der kleine Konvent setzte sich aus Böhmen zusammen. Die (noch wenigen) Stiftspfarren wurden ursprünglich von Weltpriestern betreut, seit dem späten 14. Jahrhundert lassen sich vereinzelt schon Konventualen in der Pfarrseelsorge nachweisen (44, 46, 47, 49, 50). Wer glaubt, daß sich das Stift seine Pröpste stets selber wählen konnte, wird durch viele Gegenbeispiele eines besseren belehrt. So wurde um 1395 die Propstei vom „Vaterabt" in Mühlhausen einfach an Diepold vergeben (51, 56), den der Papst bestätigte. Auf die daraufhin einsetzenden Wirren kann hier nicht eingegangen werden. Auch die nachfolgenden Pröpste setzte der Vaterabt ein (62, 63).

Der Übergang der Pfarre Rohrbach an Schlägl wird nicht ganz exakt dargestellt: 1319 erfolgte keine Inkorporation (33), sondern nur die Verleihung des Patronates durch Passau. Auch die Bestätigung durch Papst Alexander V. im Jahre 1410 (64f) betraf nur das Patronat. Daß die Causa damals „Rom vorgelegt" wurde, trifft insofern nicht zu, als Alexander V. ein „Pisaner Papst" war. Er residierte in Bologna, wohin Schlägl eine Delegation schickte (67). Man muß das Stift also zur Pisaner Oboedienz rechnen.

Das Vorantreiben der Melker Reform durch Herzog Albrecht V. bezeichnet Pichler sehr anschaulich als „beinahe eine Frühform des Josephinismus" (68). Eine Folge war die Visitation von 1420, deren Ergebnis für Schlägl zufriedenstellend gewesen zu sein scheint (69f). Um diese Zeit hören wir auch schon von Pfarrschulen sowie einer Klosterschule (71). Die Hussitenkriege setzten dem Stift sehr zu (80). Am Konzil von Basel wurde 1433 „die Rückübertragung der Paternitätsrechte von Schlägl auf das Stift Osterhofen" erreicht (74). Daß Propst Rieder (1444–1481) bereits das Recht auf die Pontifikation hatte (80), möchte ich bezweifeln. Der bloße Hinweis auf das „pedum" am Grabstein ist kein Beweis. Auch in Gleink und Mondsee läßt sich die Verwendung des Hirtenstabes belegen, das Pontifikalienrecht wurde aber erst, so wie in Schlägl (1489, vgl. S. 88), später erteilt. Die Propstwahl von 1490, aus der Ulrich (II.) hervorging, erfolgte unter dem Druck des Kaisers (94). Daß trotz 1433 Mühlhausen immer noch seinen Einfluß ausübte, zeigt sich darin, daß nach dem Tod des Kaisers 1493 Abt Bartholomäus von Mühlhausen den Schlägler Propst absetzte und zu lebenslanger Kerkerhaft verurteilte (98). Der wenig geeignete Propst hatte übrigens sogar versucht, Schlägl dem neugegründeten Paulanerorden zu verkaufen (97).

Durch die Aufbringung von Mitteln zur Türkenabwehr war auch Schlägl schwer belastet (119, 124, 265). Ebenso hat die Reformation das Stift nicht geschont. Propst Andreas Scheschiz (1555–1568) spendete die Sakramente „in irem rechten gebrauch" (140), d. h. protestantisch, kam doch diese Formulierung aus dem Mund von Protestanten. Die Visitatoren stellten ihm das Zeugnis aus, er sei „woll beweibt, aber sonst beriembt" (142, Anm. 23).

Am 5. 1. 1568 wurde der Klosterrat eingerichtet, eine staatliche Aufsichtsbehörde über Klöster, Stiftspfarren und landesfürstliche Pfarren. Schon am 30. Jänner 1568 wurden die Vorstände von Garsten, Gleink, Spital, Schlägl und Pulgarn als ungeeignet „abgeschafft". Die folgenden Schlägler Pröpste wurden einfach vom Klosterrat, manchmal aber auch direkt vom Kaiser oder Landesfürsten bestimmt und eingesetzt (145, 156, 166, 172, 177). Dabei mußte der Auserwählte nicht einmal unbedingt Prämonstratenser sein; 1576 wurde zum Beispiel der italienische Weltpriester Paulus Marchesini Propst. Nicht immer fand man wirklich geeignete Vorstände, weshalb auch wiederholt Absetzungen vorgenommen werden mußten (165, 167, 174). Die staatlichen Eingriffe zielten sicherlich auf den Weiterbestand der Klöster ab, auch war bei dem desolaten – aus nur ganz wenigen Chorherren bestehenden – Konvent eine Wahl eigentlich nicht durchführbar. Trotzdem bleibt diese Form des Staatskirchentums in sich bedenklich. Freilich, ein so hervorragender Propst wie Wenzeslaus Zypser (1589–1608) war ebenfalls vom Kaiser ausgewählt worden (177). Zypser entwickelte ein Reformprogramm für das Stift, das als gemäßigt gelten darf und z. B. den Laienkelch noch duldete (178). 1592 erzielten Kaiser Rudolf II. und der Bischof von Passau eine Einigung über die künftige Bestellung der Prälaten (183f); das Ergebnis wird von Pichler leider nicht näher ausgeführt. Eine klare Linie war in dieser Sache auch nach diesem Zeitpunkt offenbar nicht gegeben. So scheint Propst Wilhelm Capreolus (1622–1626) einfach von seinem Vorgänger eingesetzt worden zu sein. Seit der Amtszeit des Capreolus wurden für die Konventualen übrigens zum Teil schon einige Ordensnamen verwendet (203). 1657 stiegen die Pröpste in den Rang von Äbten auf (208); der erste Abt war der berühmte Martin Greysing (1627–1665).

Auch nach der Auflösung des Klosterrats (1640) blieb die Abtwahl eine weithin staatliche Angelegenheit. Nach dem Wiedererstarken der Konvente durften sich diese zwar ihren Vorstand wieder selber wählen, die Erlaubnis hierfür war aber gegen Leistung beachtlicher Gebühren vom Kaiserhaus einzuholen, und die Wahl selbst erfolgte im Beisein eines kaiserlichen Kommissars (250, 263f, 287, 303f, 322). 1751 wurde sogar eine Wahl wegen Verschuldung des Stiftes abgelehnt (330); sie wurde erst 1754 zugestanden (336).

1782, wir befinden uns schon mitten in der Zeit des Josephinismus, wurde die Exemtion der Klöster aufgehoben und diese wurden der Jurisdiktion des Bischofs unterstellt (F. Rieder, Handbuch der k. k. Verordnungen, Linz 1847, 189, datiert die betreffende kaiserliche Verordnung mit 1786); 1784 wurde ein numerus fixus von 18 Konventualen eingeführt. Der Josephinismus begann also zu greifen. Auch weiter-

hin, und zwar bis zum Ende der Monarchie, bedurfte die Abtwahl jeweils der kaiserlichen Genehmigung, dann, in der Ersten Republik, der Zustimmung des Kultusministeriums. 1799 hatte der Kaiser (!) sogar die Umwandlung Schlägls in ein Augustinerchorherrenstift angeordnet, was dann aber unterblieb. Auch Rücktrittsgesuchen von Äbten mußte der Staat zustimmen (389 für 1837).

Blenden wir nochmals zurück auf die Barockzeit, für die I. Pichler köstliche Beispiele damaliger Frömmigkeit bringt. Was für ein Triumphgefühl klingt doch aus dem auf Martin Greysing bezogenen Wort von 1630: „Haeresis (direkt gemeint ist damit zunächst der Bauernkrieg von 1626) vastavit, Martinus reparavit"; wie seltsam mutet die hinter dem Titelblatt einer „Lob- und Ehrenrede" von A. Landgraf stehende Theologie an, die „von dem Englischen Ertzfürsten und Himmlischen Paradeyß Hoffpraesidenten aus den sieben allzeit vor Gottes Angesicht stehenden obristen Cammerherren, dem H. Ertz-Engel Michael" spricht (279); wie eigenartig wirkt der Ankauf von Gerippen angeblicher römischer Katakombenheiliger (307, 324: mit ihnen wollte man wohl nach Überwindung der Reformation einen neuen Rombezug zum Ausdruck bringen). 1756 ist eine Volksmission belegt (338), das damals neue Mittel zur Glaubensfestigung.

Ich hoffe, die ausgewählten Beispiele haben gezeigt, welche Frundgrube das Buch für vielerlei Fragen darstellt. Ein wertvoller Anhang bietet Ämterreihen und Pfarrerlisten, auch die Professoren des Hausstudiums werden angeführt (566). Ein sorgfältiges Register erschließt das reichlich gebotene Material.

Daß ein so umfangreiches Werk auch einige Fehler und Mängel aufweist, wird niemanden wundern. Der Nachweis der Studienorte der Professen ist in sehr vielen Fällen unterblieben; manche abgekürzt zitierte Literatur findet sich nicht im Literaturverzeichnis; die Beiträge *St. Prügls* enthalten manche unnötige Wiederholungen; die Diplomarbeiten der Chorherren werden keineswegs vollständig angeführt; die Schwarzweiß-Abbildungen sind (merkwürdigerweise gerade für die neueste Zeit) qualitativ nicht immer zufriedenstellend ausgefallen. Diese Mängel verblassen jedoch vor der großen Leistung, zu der dem Herausgeber bzw. Verfasser herzlich und aufrichtig gratuliert sei!

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LEBENSBILDER

■ BAUMER ISO, *Max von Sachsen.* Priester und Professor. Seine Tätigkeit in Freiburg/Schweiz, Lemberg und Köln, Freiburg 1990 (Universitätsverlag), (359). Kart. sfr 39,–.

Diese sehr informative und spannend geschriebene Biographie erscheint zum 100-Jahr-Jubiläum der Universität Freiburg/Schweiz und zum 900-Jahr-Jubiläum des Hauses Wettin, aus dem Prinz Max von Sachsen stammt. Es ist die mit viel Sympathie verfaßte Rehabilitierung eines zu Unrecht Angegriffenen, der seiner Zeit in ökumenischen Fragen weit voraus war, „mißverstanden, mißtrauisch überwacht, verurteilt, aber auch hochverehrt" (11). Prinz Max von Sachsen (1870–1951) wurde 1900 als Professor nach Freiburg berufen, nachdem er in Freiburg/B. und Leipzig juristische und in Eichstätt theologische Studien absolviert und diese jeweils mit einem Doktorat abgeschlossen hatte (Leipzig bzw. Würzburg). Vorangegangen waren seelsorgliche Tätigkeiten in London, Eichstätt und Nürnberg. Seine Berufung stand in Zusammenhang mit dem spektakulären Exodus vieler deutscher Professoren bald nach der Gründung der Universität – ausgelöst durch ungleiche Behandlung der einzelnen und den Eindruck der Benachteiligung deutscher Anliegen gegenüber französischen – und sollte den angeschlagenen Ruf aufgrund seines Ranges und seiner königlichen Herkunft wieder verbessern.

Eigentlich für die Studentenseelsorge berufen und nur nebenbei mit Liturgievorlesungen betraut, hat Prinz Max zwischen 1903 und 1909 ausgedehnte Reisen in den christlichen Orient gemacht, bis ein von ihm in italienischer Sprache publizierter Artikel zur Union mit den Ostkirchen das Mißfallen kurialer Kreise in Rom erregte und zu einer offiziellen Verurteilung führte. In der Folge wurde Prinz Max vor allem auf Betreiben der Dominikaner in Freiburg und Rom an das Priesterseminar Köln versetzt, konnte aber seine schon früher begonnenen Vorlesungen am Generalseminar der ukrainisch-katholischen Kirche in Lemberg – immer in Ferienzeiten – fortsetzen. Nachdem ihm pazifistische Äußerungen neuerlich Schwierigkeiten gebracht hatten, wurde er 1921 nach Freiburg zurückberufen, wo er seine Vorlesungen und Studien über die „Ostkirche mit ihren spirituellen, monastischen, liturgischen und dogmatischen Schätzen" (20) weiterverfolgen konnte.

Wissenschaftlich ist Prinz Max, der sprachlich außergewöhnlich begabt war (er sprach und schrieb Deutsch, Französisch, Englisch, Italienisch und Latein und beherrschte daneben Griechisch, Hebräisch, Syrisch, Armenisch, Russisch, Altkirchenslawisch, Ruthenisch und Rumänisch), vor allem durch Übersetzung orientalischer Liturgien hervorgetreten. Beeindruckt hat der Prinz, der durch „eine tief verwurzelte Abneigung gegen kirchliche Ehren..., ein völliges Desinteresse an Verwaltungs- und Regierungsaufgaben, eine Bevorzugung der Seelsorge vor der Wissenschaft" geprägt war (54), viele seiner Zeitgenossen aber vor allem durch seine private karitative Tätigkeit, die ihn sogar in persönliche finanzielle Schwierigkeiten führte.

Interessant ist Prinz Max im Rahmen der ThPQ vor allem wegen des Ambiente seiner Tätigkeit, das an Universität und in kirchlicher Umwelt sein Leben nicht immer erleichtert hat. Die Geschichte der ntl. Wissenschaft ist – analogerweise – imstande, Parallelen zu liefern.

Linz *Albert Fuchs*

■ NIGG WALTER, *Der Pfarrer von Ars.* Mit einem Essay von H. Spaemann. Herder, Freiburg 1992. (144). Ppb. DM 19,90.

Die Abhandlung über den Pfarrer von Ars stammt aus dem Nachlaß des bekannten und kompetenten

Heiligenbiographen Walter Nigg. Der Autor befaßt sich in der Einleitung mit der Rätselhaftigkeit dieser Heiligengestalt, „die dem heutigen Menschen nicht den kleinsten Schritt entgegenkommt" (S 10). In zwölf knappen Abschnitten zeichnet Walter Nigg mit markanten Strichen das Lebensbild Vianneys. Der leidenschaftliche Seelsorger führte ein unvorstellbar asketisches Leben der stellvertretenden Buße, wirkte durch den täglichen Dienst in der Kirche, den er mit vielen Stunden des Gebetes verband, durch tätige Nächstenliebe und durch seinen Dienst im Beichtstuhl: er lebte von der Anwesenheit Christi in der Eucharistie – „Er ist da!" ist wohl sein tiefstes mystisches Wort – und entwickelte als gesuchter Beichtvater eine tiefe Seelenkenntnis.
Für alle, die in der Seelsorge tätig sind, ist dieses Buch ein Anlaß zum selbstkritischen Nachdenken über pastorale Theorien und Konzepte und eine Aufforderung zu tiefgreifendem, religiösem Engagement. Nicht Kopien des heiligen Pfarrers von Ars sind gefragt – das wäre unmöglich und unsinnig! – wohl aber Seelsorger, die sich von ihm inspirieren lassen.
Der angeschlossene Essay von H. Spaemann über den Dienst der Armut verbindet die dreißig Nazarethjahre Jesu mit dem Wirken des Pfarrers von Ars. Das Buch schließt mit einer Sammlung von Aussprüchen Vianneys, die das Porträt des Heiligen nochmals verlebendigen.
Heutige Seelsorger, die sich mit der sperrigen Gestalt des Pfarrers von Ars auseinandersetzen, können für Leben und Praxis viel gewinnen. Ob da die von Walter Nigg häufig eingeflochtene Kritik am Verhalten heutiger Seelsorger etwas bringt, bleibt eine offene Frage.
Linz *Dominik J. Nimmervoll OCist*

MISSION

■ RZEPKOWSKI HORST, *Lexikon der Mission.* Geschichte – Theologie – Ethnologie. Styria, Graz 1992. (471). Ln. S 990,–.
Dieses von einem einzelnen Autor verfaßte Nachschlagewerk stellt eine beachtliche Leistung dar. 500 Artikel führen in das weite Feld der Mission und der Missionswissenschaft ein, geben verläßliche Erstinformationen über die Verbreitung des Christentums in Geschichte und Gegenwart und konfrontieren den Benützer mit den sich wandelnden Sichten des Phänomens Mission. Mit Recht betont R., wobei er G. Ebeling folgt, daß „die Vermittlung der Liebe Gottes an die Welt" das eigentlich Missionarische ausmacht, sodaß „Mission nicht etwas Zusätzliches zum christlichen Glauben" darstellt, sondern zu seinem Wesen gehört.
Es ist erfreulich, daß der Blick dieses Werkes nicht auf die momentane Situation eingeengt wurde, sondern auch die historische Entwicklung einbezieht. Dadurch wird erkennbar, daß trotz der zeitweise herrschenden Ansicht, die Konzeption mancher Orden vertrüge sich nicht mit einer Missionstätigkeit, auch geschichtlich unzutreffend ist (vgl. z. B. den Artikel über die Benediktiner). Nicht alle missionarisch tätigen Orden wurden in einem eigenen Artikel gewürdigt (so fehlen etwa die Zisterzienser), auch nicht alle bedeutenden Missionsgestalten sind gesondert ausgewiesen (Columban kann man aber über die „iroschottische Mission" finden), und das Stichwort England habe ich ebenso vergeblich gesucht wie Augustinus von Canterbury. Damit ist schon gesagt, daß das Werk trotz beachtlicher Stoffülle nicht als umfassend bezeichnet werden kann. Auch erschwert der Umstand, daß kein Register beigegeben wurde (das Stichwortverzeichnis reicht nicht aus), das Auffinden vieler Materien, die sich durchaus irgendwo versteckt finden mögen. Gerade bei einem Lexikon sollte aber das Auffinden problemlos sein, wozu die möglichst vollständige Erfassung aller Namen in einem Index ebenso gehört wie ausreichende Verweise innerhalb der einzelnen Artikel. Hier werden für eine Neuauflage des wertvollen Buches noch Verbesserungen möglich sein.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WATSCHINGER HERBERT, *Gib die Hoffnung nicht auf.* Ein Leben im Dienst der Maasai. St. Gabriel, Mödling 1992. (215, zahlreiche Farb- und Schwarzweiß-Bilder). Pp.
Siebenundzwanzig Jahre wirkte er oberösterreichische Arzt und Priester Dr. Herbert Watschinger bei den Stämmen der Maasai und Wasonjo in Tanzania und Kenya. Durch den Bau von zwei Krankenhäusern, die Beteiligung an einem „Flying Doctor Service", vor allem aber durch seinen ganz persönlichen Einsatz hat er vielen Menschen viel Gutes getan. Als er sich halb zur Ruhe setzen, die medizinische Versorgung anderen überlassen und selbst nur mehr in der Verwaltung tätig sein wollte, wurde er in seiner Heimat Linz mit dem ärztlichen Befund konfrontiert, daß er unheilbar an Krebs erkrankt sei. Nun reiste er nochmals nach Afrika, um die wichtigsten Angelegenheiten zu regeln; dann flog er nach Linz zurück, wo er keine zwei Wochen später starb. In seinem letzten Rundschreiben an seine Freunde findet sich der Satz: „Man muß nicht einmal Priester sein, um wie alle Christen die beglückende Hoffnung zu haben: Wenn man auch fällt, man fällt doch immer wieder in die weit ausgebreiteten Arme unseres Herrn!" Ein großes Wort in einer schweren Stunde!
Noch vor seinem Tod konnte Herbert Watschinger seine Erinnerungen zu Papier bringen, die nun, ausgestattet mit prachtvollen Fotos, als Buch vorliegen. Es berichtet viel von den Aktivitäten des Autors auf medizinischem Gebiet, enthält aber auch interessante Kapitel über die Mission und das Schulwesen. Der flüssig geschriebene Bericht bestätigt, was der Freund des Autors, Erzbischof Dr. Alois Wagner, abschließend festhält: Watschinger war „immer unterwegs zu den Menschen. Er hat vielen geholfen, nicht nur medizinisch, ... sondern auch geistlich als Priester."
Besonders berührend habe ich das Kapitel über die – in ihrer Art unbeholfene, aber doch sehr tiefe – Dankbarkeit der Maasai gefunden, die ihren Kindern z. B. Namen wie „Daktari" (für Doktor) und „Otschinga" (für Watschinger) gegeben haben. Diese Menschen werden das Andenken an Dr. Watschinger noch lange bewahren.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

PASTORALTHEOLOGIE

■ WINKLER KLAUS, *Werden wie die Kinder?* Christlicher Glaube und Regression. Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1992. (156). Kart. S 249,40.

In anschaulicher Weise beschreibt der Autor – er ist evangelischer Theologe und Psychoanalytiker – das gegenwärtige Katastrophengefühl. Es gipfelt in der Tatsache, daß es vielen Menschen als unverantwortlich erscheint, Kinder in diese Welt und in diese ungewisse Zukunft zu setzen. Wie ist solcher Katastrophenangst beizukommen, wenn wir uns nicht mit der Lust, daß die Schuldigen bestraft werden, mit Aktionismus, mit der Flucht in die Gemeinschaft von Auserwählten und mit Vertröstung begnügen? Was hat der christliche Glaube anzubieten, der verspricht, daß mit seiner Hilfe „die mit dieser Welt untrennbar verbundene Lebensangst zeitunabhängig überwunden werden kann"?

Ausgehend von der Botschaft Jesu, daß der Größte im Himmelreich der ist, der sich selbst erniedrigt wie ein Kind, greift der Autor den Begriff der Regression auf, die in der Psychotherapie einen neuen Stellenwert gefunden hat. Es gibt nicht nur eine negative Regressivität, bei der die Religionskritiker ansetzen, sondern auch eine positive. Sie meint die Rückkehr vor die Zeit der Fehlentwicklung eines Individuums, durch die ein Neubeginn möglich wird. So kann es zu einem neuen Umgang mit der eigenen Biographie und mit den seelischen Erschütterungen der Lebensgeschichte kommen. Es geht also um Ichstärkung und seelisches Erwachsenwerden, nicht um das Erliegen unter der lähmenden Angst, sondern um die schöpferische Teilnahme an der Weltgestaltung. Im letzten Kapitel wird es konkret: es werden Praxisfelder des Christenglaubens aufgezeigt. Praktische Beispiele aus der Pastoral sollen das unterschiedliche Erleben von Schuld, von Vergebung und Gemeinschaft ansichtig machen und zeigen die Problematik der individuellen Unterschiedlichkeit auf. Das Verhalten der einzelnen Rollenträger dieser Geschichten wird analysiert und eine konstruktive Verarbeitung aufgezeigt.

Dem Autor geht es darum, die Erkenntnisse der Psychoanalyse pastoral fruchtbar zu machen. Es geht ihm um „ein wachsendes Problembewußtsein in Sachen Christentum". Das Konflikterleben wird mit dem Glauben in Zusammenhang gebracht. Der humanwissenschaftliche Aspekt kommt zum Tragen, indem gezeigt wird, was sich in der Seele eines Menschen abspielen kann, und indem die entsprechenden Erkenntnisse in den Dienst der Konfliktlösung und Lebensbewältigung gestellt werden.

Die Reflexion ist gründlich. Trotzdem ist das Buch für Leser, denen psychologische Gedankengänge und Fachbegriffe nicht mehr ganz fremd sind, verständlich. Es ist all jenen zu empfehlen, die am Dialog zwischen Tiefenpsychologie und christlichem Glaubensverständnis interessiert sind und sich Impulse sowohl für ihre persönliche Spiritualität als auch für die Pastoral erwarten. Der schöpferische Anstoß, der sich aus der durchlebten Regression ergeben kann, und die Ausrichtung auf eine erfüllte Lebensgestaltung wirken auf den Leser ermutigend.

Marchtrenk *Josef Maderegger*

■ ENICHLMAYR JOSEF, *Die heilige Taufe* – Botschaft des Konzils. (28). Selbstverlag, Steyr 1992.

Durch die frühe Spendung der beiden Initiationssakramente von Taufe und Firmung entbehren beide weithin eines religiös tiefer führenden Katechumenats. Auch ist für nicht wenige Familien und natürlich für die betroffenen Kinder nur mehr die Erinnerung an das damit verbundene noch christliche Brauchtum geblieben. Um den hohen christlichen Stellenwert dieser beiden Sakramente wieder den Familien stärker bewußt zu machen, hat der Autor aus langjähriger Seelsorgserfahrung den vorliegenden Behelf verfaßt. In einfacher, aber klarer theologischer Sprache führt er in die für das christliche Leben entscheidende Bindung an Christus und seine Kirche durch diese beiden Sakramente ein.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ ZERFASS ROLF, *Lebensnerv Caritas.* Helfer brauchen Rückhalt. Herder, Freiburg 1992. (223). Ppb. DM 29,80.

„Es geht um das Leben der Menschen in der Welt und nicht um das Überleben der Kirche" (140). Diese zentrale Maxime zieht sich durch das vorliegende leidenschaftliche Plädoyer für eine diakonische Kirche. Sie hat Geltung in zweifacher Weise:

Zum einen muß das Leben der Menschen mit all seinen Behinderungen und Verletzungen verstärkt zum Ausgangspunkt theologischen Denkens und kirchlichen Handelns werden. Rolf Zerfaß exerziert vor, wie ein bewußtes Hinsehen auf die Erfahrungen von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in verschiedenen caritativen Einrichtungen zentrale theologische Fragestellungen plötzlich in einem ganz neuen Licht erscheinen läßt. Wenn die Kirche entgegen dem Auftrag Jesu jene an den Rand stellt, die ‚arm' (dran) sind und mit ihnen auch jene, die ihnen zur Seite zu stehen versuchen, wird sie selbst in einem zutiefst spirituellen Sinn verarmen, lautet seine These.

Zum anderen muß das bedrohte und gefährdete Leben der Menschen – und zwar jedes Menschen – auch Zielpunkt des kirchlichen Handelns sein. Zerfaß wehrt sich gegen jede Verzweckung des caritativen Engagements, gegen die Funktionalisierung der Caritas für eine kirchliche Überlebensstrategie. Damit würde der Blick darauf verstellt, daß es zunächst nicht um die Kirche, sondern um das Reich Gottes geht.

Es hat sich zweifellos gelohnt, in diesem Band zwölf (mit einer Ausnahme) schon veröffentlichte Beiträge des Autors zusammenzufassen. Dies führt zwar zu manchen Wiederholungen, dafür ist die innere Geschlossenheit der einzelnen Beiträge erhalten geblieben. Auch dort, wo konkrete Handlungsfelder wie kirchliche Beratungsdienste, der kirchliche Kindergarten, der Dienst im katholischen Krankenhaus oder Altenheim angesprochen wird, führt Zerfaß immer wieder zu grundlegenden theologischen Überlegungen, stellt er die Verbindung zur biblischen Überlieferung her. So spielt es auch keine allzu große

Rolle, daß die spezifische Situation des deutschen Caritasverbandes den Hintergrund bildet, sodaß sich manche Überlegungen nur beschränkt auf andere Länder übertragen lassen. Wer die Frage nach Aufgabe und Ziel der Kirche noch nicht abgehakt hat, der wird in diesem Buch jedenfalls wertvolle Denkanstöße finden.

Linz *Markus Lehner*

■ FAIRCHILD ROY W., *Seelsorge mit depressiven Menschen.* Mit einem Vorwort von Wunibald Müller. (Heilende Seelsorge). Matthias Grünewald, Mainz 1991. (128). Kart. DM 22,80.

Durch die Aufnahme des Buches in die Reihe „Heilende Seelsorge" bekam die deutsche Fassung den etwas nüchternen Arbeitstitel „Seelsorge mit depressiven Menschen". Dem sehr lebensnahe geschriebenen Buch steht der englische Originaltitel „Finding Hope Again" viel besser an. Wieder Hoffnung zu finden, wieder Hoffnung zu vermitteln, dazu gibt das Buch wertvolle Anregungen und Hilfestellungen. Für die deutsche Ausgabe wurde leicht gekürzt und überarbeitet, was sich aber nicht immer günstig ausgewirkt hat: Wenn unter der Überschrift ‚Unzulängliche Trauerarbeit' (S. 23) von Trauerarbeit überhaupt nicht die Rede ist, sondern entsprechende Überlegungen erst viel später in anderen Kapiteln auftauchen, dann stört das den aufmerksamen Leser. Abgesehen davon aber bringt das Buch in verständlicher und gut lesbarer Form eine überraschend breite Sicht der Depressionen, die gleich anfangs als „Allerweltskrankheit" aller Jahrtausende hingestellt werden. Dabei wird gut aufgezeigt, wo der Seelsorger in Gespräch und Beratung bzw. durch das ganze Gemeindeleben seine Möglichkeiten hat. Es wird aber auch klar hingewiesen auf die Grenzen, wo seelsorgliche Fürsorge nicht mehr ausreicht und unbedingt Fachkräfte beigezogen werden müssen.

Für den nicht psychotherapeutisch geschulten Seelsorger werden die Kapitel I (Depression und ihre verschiedenen Gesichter) und Kap. II (Auf der Suche nach den Ursachen) eine gute Orientierung sein. Als zentrale Aufgabe erscheint die Pflege der Hoffnung, wobei auch der Frage nicht ausgewichen wird, wie in den Kirchen hoffnungsvoller und lebendiger Geist unterdrückt wird (S. 105). Demgegenüber wird ausführlich aufgezeigt, wie der wahrhaft Glaubende zum Hoffnungsträger werden kann, bzw. durch seine gläubige Existenz einfach Hoffnungsträger ist. Konsequent wird daher das Buch abgeschlossen mit Kap. VII: Die Pflege der Hoffnung in der Kirche.

Linz *Johann Bergsmann*

■ SCHMATZ FRANZ, *Menschenwürdig leben, leiden, sterben helfen.* Tyrolia, Innsbruck 1989. (104). Brosch. S 128,–/DM 19,80.

Schon in seinem 1982 erschienenen Buch *„Sterbebeistand"* versuchte Franz Schmatz den Blick zu weiten: von der Hilfe in einzelnen Bereichen hin zu Heilssorge um den *ganzen* Menschen. Dieses Anliegen wird im vorliegenden Buch auf einen größeren Bereich ausgedehnt; besonders wird die Frage einbezogen: Was wird für jene getan, die für andere helfend da sind?

In drei Teile gliedert der Autor seine Überlegungen: 1. Gesellschaftliche Rahmenbedingungen als Auftrag, sie zu ändern. 2. Grundlegung eines Neuaufbruches. 3. Die vielen kleinen Schritte für eine große Veränderung.

Die Größe des Anliegens macht es verständlich, daß etwas viele „zentrale Postulate" oder „primäre Aufgaben" formuliert werden: das Mensch-Maschine-System ist zu hinterfragen (36), Persönlichkeit im Sinn von Mündigkeit ist zu stärken (42), kritische Reflexion (47), richtige Gestaltung der Aus- und Fortbildungsprogramme für helfende Berufe (56), bis zur Forderung, die Erziehungsarbeit, besonders auch die religiöse Erziehung, umfassend zu erneuern (90). Bei allen Ausführungen bleibt aber die große Praxisnähe des Autors immer deutlich spürbar. Eingestreut sind Texte von manchmal geradezu künstlerischer Dichte. Z. B.

Am Sterbebett:
Ein Häuflein Elend. Ein unheilbarer Fall.
Ein aufgegebener Fall. Eine schlimme Sache!
Oder
Ein Mensch – wie du und ich!
Nur ein Stück weiter!...

Das Buch ist eine wertvolle Orientierung und eine Hilfe zum Weiterdenken; es ist Ermutigung, weil es zeigt, wie der Helfer selbst als Mensch bereichert wird durch wirklich menschenwürdiges Helfen. Nicht nur Menschen in direkten Helferberufen werden es mit Gewinn lesen!

Linz *Johann Bergsmann*

■ WINDISCH HUBERT, *Sexualität und Glaube. Hilfen zur Ehepastoral.* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990. (96). Kart. DM 16,80.

Hubert Windisch, Privatdozent und Lehrbeauftragter an der Universität Regensburg, hat im vorliegenden Band für Personen, die in der Seelsorge tätig sind, verschiedene Artikel, die früher schon publiziert wurden, mit anderen Ausführungen zusammengefaßt, um „bruchstückhaft pastoral-theologische Hilfen zur Ehepastoral anzubieten" (8). Sein pastorales Anliegen ist es, das Motto der Pastoral Jesu aus Joh 10,10 („Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben") auch in Fragen der Sexualität praktisch-wirksam umzusetzen (8). Dazu stellt er den Seelsorgern als wesentliche Voraussetzung pastoraler Tätigkeit in diesem Bereich einige wichtige Fragen nach der persönlichen Einstellung zur Sexualität.

Kennzeichnend für das Buch sind ausführliche Originalzitate, zum Beispiel zur Empfängnisregelung aus der Königssteiner Erklärung und der Würzburger Synode. Oder zur Geschiedenenpastoral: Familiaris consortio, Kardinal Ratzinger, Bischof Homeyer, Würzburger Synode und die Orientierungen der Diözese Linz.

Inhaltlich liegt Vf. auf einer pastoralen Linie, die geeignet ist, dem heutigen Menschen zu helfen, trotz der großteils verspielten kirchlichen Autorität im Bereich Beziehung, Sexualität, Ehe: „Die Gläubigen vor Ort kümmern sich praktisch kaum noch um die kirchliche Lehre..." (43). Bei den sog. heißen Eisen er-

gibt sich die heute in der Theologie vorherrschende Auffassung, zum Beispiel bezüglich der Empfängnisverhütung: „... nicht einzusehen, wieso andere empfängnisverhütende Mittel in sich schlecht sein sollen" (50).
Alles in allem empfehlenswert, um die eigene Position zu klären und für die pastoralen Herausforderungen unserer Zeit gerüstet zu sein.
Linz *Bernhard Liss*

PHILOSOPHIE

■ MOLINARO ANICETO/GUARNIERI ENRICO/RIGAMONTI GIANNI, *La veritá: quali vie?* Lineamenti di filosofia della conoscenza. (Filosofia per problemi 2). Edizioni Augustinus, Palermo 1991. (263). L. 30.000,–.

Erstmals im italienischen Denken werden in dieser Serie verschiedene systematische Auffassungen eines philosophischen Gebietes einander konfrontiert. In diesem Band ist es, wie eine Presentazione von A. Cavadi (11–21) näher darstellt, die Erkenntnistheorie (inclusive Logik). Der Band versteht sich zugleich als Einführungsschrift für Studenten.

Die *aristotelisch-thomistische Logik* wird dargelegt von A. Molinaro (nicht Molinari, wie auf dem Titelblatt angegeben), Professor der Lateranuniversität. Er bietet im wesentlichen eine Kurzfassung der aus den neuscholastischen Handbüchern (auf die verwiesen wird, ohne sie anzugeben) vertrauten thomistischen Logik, einschließlich ihrer ontologischen Begründung (27-80). Die hier tradierten Fragwürdigkeiten brauchen nicht im einzelnen aufgeführt zu werden. Hervorzuheben ist jedoch die einlinige Interpretation der Prädikation als Identitätsaussage zwischen Subjekt und Prädikat (54), was sich in der Erkenntnistheorie fortsetzt. Befremdend muß die verkürzende Identifizierung von System und Wahrheit (76) und die Reduktion der Philosophie insgesamt auf eine ontologische Fragestellung (66) wirken. Molinaros *Erkenntnistheorie* (81–125) ist zwar weitgehend der Phänomenologie verpflichtet im Ausgang von lebensweltlicher Gewißheit (82f), allerdings in ontologischer Interpretation. Evidenz wird schlicht als Wahrheitskriterium angesetzt (88). Unterbestimmt gegenüber heutigen Maßstäben bleibt vor allem der Erfahrungsbegriff (91). Aus dem ontologischen Verständnis von Philosophie ergibt sich natürlich ein ebensolches von Wissenschaft insgesamt (93). In der Gleichsetzung von Erscheinung und Sein (123) erweist sich diese Erkenntnistheorie schließlich als (im Kantischen Sinne) unkritische Metaphysik.
Die *marxistische* Gegendarstellung von E. Guarnieri (129-168) versucht neben einer Kritik Molinaros eine Weiterführung des kritischen Ansatzes Kants auf dem Boden des Historischen Materialismus (vornehmlich aus den Frühschriften Marx' geschöpft), für den Wissenschaft und Erkenntnis wesentlich Praxis ist. Ausgangspunkt dieser marxistischen „Verlängerung" Kants ist die Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen (und postmodernen) Skeptizismus (auch im „pensiero debole" und typisch italienischen „qualunquismo"). Ihm gegenüber soll praktische Gewißheit erreicht werden (vgl. Gramsci), auch nach dem Sterben der großen Ideologien.
In einem blendend geschriebenen und wohlfundierten Beitrag zieht G. Rigamonti Bilanz über das, was nach dem offenbaren Ende des Logischen Empirismus als Ergebnis und Aufgabenstellung für eine analytische Erkenntnistheorie bleibt (169–253). Er verfolgt die Problemgeschichte des Logischen Empirismus von seinem Anreger Wittgenstein über Carnap und Neurath (köstliche Personenschilderung 185–189), die Einwände Quines und Hempels bis zur Wiederzulassung metaphysischer Sätze und dem Erweis, daß die Theorienwahl eine ethische, keine rein logische Angelegenheit ist. Dabei wird vor allem klar, daß der Logische Empirismus als Empirismus scheitert, während die fundamentalen methodologisch-wissenschaftstheoretischen „Entdeckungen" dieser Schule (aufgelistet 249–251) ebenso Bestand haben wie die offenen Probleme, die sie uns hinterlassen hat.
Angesichts der Reihenfolge der Beiträge bedarf schließlich die Gesamtkonzeption des Buches einer kritischen Anmerkung: Weshalb muß der Student zuerst die Fragwürdigkeiten einer (neu-)scholastischen Logik studieren, die weder zur Bearbeitung mittelalterlicher Texte (z. B. des Nominalismus) noch moderner Fragestellungen hinreicht, um dann erst aus den Gegendarstellungen eine einigermaßen adäquate Behandlung heutiger logisch-erkenntnistheoretischer Probleme zu erfahren?
Regensburg *Ulrich G. Leinsle*

SPIRITUALITÄT

■ LILIENFELD FAIRY von, *Der Himmel im Herzen.* Altrussische Heiligenlegenden. Herder, Freiburg 1990. (240). Geb. DM 48,–.

Das Wort vom „Heiligen Rußland", zu ihrer Zeit von bedeutenden russischen Dichtern wie Fjodor Dostojewski, Nikolai Leskov u. a. in den deutschen Sprachraum eingeführt, hat gerade durch das festliche Millenium der Bekehrung der Rus im Jahr 1988 erneut an Bekanntheit gewonnen. Rußland ist auch ein Land der Heiligen. Von den über 900 gezählten Heiligen der russischen Kirche gehört allein ein Fünftel den ersten Jahrhunderten seit der Bekehrung der Rus im Jahre 969 bzw. 988 an. Unter diesen Heiligen sind bedeutende Fürsten, wie die heilige Olga, der heilige Wladimir oder auch der heilige Rotislav-Michail, viele Mönche und Märtyrer, aber auch Wundertäter, Ärzte und vor allem eine große Zahl namenloser Asketen. Die Namen vieler Heiliger sind längst in Vergessenheit geraten, was bereits das Moskauer Konzil von 1547 bedauert, weshalb nachfolgende Synoden sich zusehends des Gedächtnisses der Heiligen angenommen haben.
Die Autorin dieses Bandes, Fairy von Lilienfeld, geb. Freiin von Rosenberg, Dozentin für altrussische Sprache an der Universität Jena und Professorin für

Geschichte und Theologie des christlichen Ostens in Erlangen, hatte bereits vor einigen Jahrzehnten Studien zu den Anfängen der russischen Hagiographie herausgegeben. Im vorliegenden Band bietet sie nach einer eingehenden Hinführung und einer umfassenden Tabelle über die wichtigsten russischen Heiligen Kurzbiographien über etwa zwanzig Heilige der russischen Geschichte, so über die Heilige Olga, den heiligen Großfürsten Wladimir, die ersten Märtyrer der Rus, die Heiligen des Kiewer Höhlenklosters sowie von heiligen Mönchen und Bischöfen.
In der Darstellung erweist sich die Autorin als gründliche Gelehrte, der kritische Apparat bestätigt dies, dazu auch die umfangreichen Literaturangaben. Der Verlag hat den Band mit mehrfarbigen Ikonen und zahlreichen Holzschnitten ausgestattet.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ SPEE FRIEDRICH, *Güldenes Tugend-Buch.* Auswahl, Bearbeitung und Einführung von Anton Arens. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991. (216). Kart.

Friedrich Spee ist heute noch im *Gotteslob* mit 28 Liedern vertreten. Er war einer der größten Lyriker der Barockzeit. Berühmt wurde er durch seine *Cautio Criminalis,* die intelligenteste und ergreifendste Streitschrift gegen den Hexenwahn, die wir kennen. Weniger bekannt ist sein *Güldenes Tugend-Buch,* obgleich schon seit Jahren den Fachleuten eine kritische Ausgabe vorliegt. Der Johannesverlag hat nun dieses Betrachtungsbuch in sein Programm christlicher Klassiker des geistlichen Lebens übernommen. Spee wollte mit seinem Buch vor allem Frauen in der Welt behilflich sein, das betrachtende Gebet und das geistliche Gespräch zu erlernen. Das Werk sollte aber kein Lehr-, sondern ein Einübungsbuch sein.
Dem Betrachtungsbuch liegt der Gedanke zugrunde (den nicht erst die Reformatoren entdeckt haben), daß die Verwirklichung der Gottesbeziehung in Glaube, Hoffnung und Liebe (1 Kor 13), in den „Göttlichen" (= „Goldenen") Tugenden die übrige Moral, d. h. die Gebote 4 bis 10 des Dekalogs, von selbst nach sich zieht. Die Betrachtungen aus dem Alten und Neuen Testament und aus der Heiligengeschichte beschränken sich daher im wesentlichen auf die Verwirklichung der Gottesliebe. Dadurch wird alles Tugend- und Vollkommenheitsstreben ein Ausdruck des Glaubens.
Vielen wird es unbekannt sein, daß Spee, wie der Herausgeber meint, erstmals ein geistliches Buch direkt an Frauen adressiert. Es war gedacht zur geistlichen Führung von „Jesuitinnen" in Köln, einer Art Säkularinstitut, von Frauen, die sich mitten in der Welt um Werke der Nächstenliebe annahmen und ein intensiv geistliches Leben führen wollten. An sich haben ähnliches auch schon die früheren Dominikaner im 14. Jh. gemacht. Die Deutsche Mystik wird man zum Teil als geistliche Literatur verstehen dürfen, die an Frauen gerichtet war. Von Erasmus sind geistliche Opuscula erhalten, die an Damen der Gesellschaft gerichtet waren. Wenn P. Arens recht hat, dann in dem Sinn, daß es sich bei den Adressatinnen um „Laien", nicht um Nonnen handelte.
Das Buch wäre es wert, von vielen als Betrachtungshilfe verwendet zu werden. Alle, die sich für feministische Theologie interessieren, werden die Texte als Fundrube erleben.
Obendrein hat der tapfere Kämpfer gegen die Hexenprozesse, der für die leidenden Frauen Kopf und Kragen riskierte, auch ein erstaunliches Verständnis für die weibliche Psyche.
Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ BEYER DOROTHEE, *Sinn und Genese des Begriffs „Décréation" bei Simone Weil* (Müsteraner theologische Abhandlungen 16). Oros Verlag, Altenberge 1992. (186). DM 34,80.

Die Spannung zwischen Spiritualität und Solidarität, zwischen Selbstverwirklichung und Selbstlosigkeit, zwischen Mystik und Politik rührt an den Lebensnerv kirchlicher Vollzüge. Es geht um die Suche nach einer Spiritualität, die sich an der Not, an der Negativität des Lebens bewährt. Im Umfeld dieser Thematik ist in den letzten Jahren neu das Interesse an der französischen Intellektuellen, Philosophin, Revolutionärin und Mystikerin Simone Weil (1909–1943) erwacht.
Die vorliegende Dissertation (bei Prof. Lengsfeld) untersucht einen Schlüssel zum Verständnis des Lebens und der Spiritualität Simone Weils, den Begriff der „Décréation" (Entschaffung, Entwerdung). Die Arbeit ist eine biographisch und genetisch orientierte Begriffsanalyse. Sie sucht zunächst nach biographischen Anhaltspunkten in ihrer Relevanz für die Entstehung des Begriffs und analysiert in einem zweiten Schritt philosophie- und theologiegeschichtliche Texte, die von Simone Weil rezipiert wurden. Interessant sind in diesem Zusammenhang Parallelen und Unterschiede z. B. zur Kabbala, zu Johannes vom Kreuz, zu östlichen Religionen. Der Begriff bedeutet Verzicht, Loslösung, Leere und „Ablegung" der Schöpfung. Die „Décréation" des Menschen ist Antwort des Menschen auf Gott, der bei der Schöpfung sich selbst begrenzt und auf seine Allmacht verzichtet hat. Insgesamt zeigt sich, daß der Begriff bei Simone Weil nicht einheitlich verwendet wird: teilweise schließt er die radikale Vernichtung der Existenz des Menschen ein, anderorts bedeutet er eher Transformation in die Fülle, bei der geschöpfliches Sein durchaus anerkannt wird.
Eher im Hintergrund bzw. nur angedeutet bleibt bei Beyer eine systematisch theologische Auseinandersetzung und Kritik (Ausfall der Auferstehung, konkrete Communio, Analogie/Dialektik).
Linz *Manfred Scheuer*

■ DELBRÊL MADELEINE, *Leben gegen den Strom.* Anstöße einer konsequenten Christin Herder, Freiburg 1992. (160). Brosch. DM 26,80.

Von Madeleine Delbrêl (1904–1964) liegen in deutscher Ausgabe vor: *Christ in einer marxistischen Stadt* (Frankfurt 1974), *Wir Nachbarn der Kommunisten* (Einsiedeln 1975), *Gebet in einem weltlichen Leben* (Einsiedeln ⁴1986), *Der kleine Mönch* (Freiburg ⁹1991), *Frei für Gott* (Einsiedeln ²1991). Diese Schriften zeigen, wie sie als Sozialarbeiterin, als Wegbegleiterin von Arbeiter-

priestern und als Leiterin einer Laiengemeinschaft radikal die Hingabe an Gott und alltägliche Solidarität in der Lebensform der evangelischen Räte lebte. Der vorliegende Band ermöglicht einen tieferen Einblick in bisher unveröffentlichte persönliche Aufzeichnungen, Notizen und Briefe. Aus diesen Texten spricht die innige Verbindung mit Jesus Christus und zugleich die Kühnheit der Freiheit. M. Delbrêl verhilft ihren Gesprächspartnern aus unterschiedlichen Milieus, „die Dinge aus dem Blickwinkel Gottes zu betrachten." Sie hatte ein Herz, „zu dem man Zuflucht nehmen konnte" (16).
Gegenüber gegenwärtigen kirchlichen Tendenzen, die in Bürokratie und Verwaltung aufgehen lassen oder sich ängstlich in Trutzburgen verschanzen, spricht aus M. Delbrêl der authentische Ton des Evangeliums.
Hervorheben möchte der R. auch das einfühlsame Vorwort zur deutschen Ausgabe von der Übersetzerin Katja Böhme.
Linz *Manfred Scheuer*

■ BRANTSCHEN JOHANNES B., *Hoffnung für Zeit und Ewigkeit.* Herder, Freiburg 1992. (160). Geb. DM 26,80.

Unter dem Aspekt „Christliche Hoffnung" hat der Verfasser, Professor für Fundamentaltheologie in Fribourg, zahlreiche Vorträge und Predigten gehalten, welche er in diesen „Meditationen" unter dem Hinblick auf das Geschick des Menschen vorlegt. Dabei versucht er eine Brücke zu schlagen zwischen den oft zu einseitigen Positionen eines zu sehr jenseits- bzw. diesseitsbetonten Primats der christlichen Hoffnung. Die Kirche müsse eben bei aller glaubwürdigen Verkündigung der Hoffnung für die Verstorbenen zunächst Sachwalterin für das Leben hier und heute sein. Insofern stellt der Autor fest, daß gerade heute in offiziellen kirchlichen Äußerungen eher resignative Haltungen im Hinblick auf diesseitige Erwartungen festzustellen seien. Trotz vieler, eher pessimistisch stimmender Anzeichen dürfe aber die Verkündigung über das Heil Gottes, das auch in dieser Welt sichtbar werde, nicht übersehen werden. Gerade im Blick auf Gott, die ewige Liebe, müsse der Wandel von den alttestamentlichen Jenseitsvorstellungen zur christlichen Eschatologie so gesehen werden, daß deren Anfänge bereits in diese unsere Welt hereinreichen. In dieser christlichen Sicht müssen die sogenannten „Letzten Dinge des Menschen", Tod, Gericht, Fegefeuer, Himmel und Hölle gesehen und gedeutet werden.
Zu manchen modernen Ansichten, wie z. B. zur Seelenwanderung, geht der Autor auf Distanz, denn sie widersprächen der Einmaligkeit des Lebens, hingen einem dualistischen Menschenbild an und übersähen das gnadenhafte Wirken Gottes. Unter letzterem Aspekt erörtert er auch Hypothesen über das Wesen der Hölle als ein „Rückfallen ins Nichts" (Th. Sartory, Chr. Duquoc) und neigt einem letzten Verzeihen Gottes auch für die Verdammten zu, in vorsichtiger Anlehnung an Urs v. Balthasar.
Die vorliegenden Meditationen über die Eschata sind unter Einbeziehung neuester philosophischer und theologischer Literatur eher in aktualisierender Sprache abgefaßt; sie entbehren teilweise einer gründlicheren theologischen Reflexion.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ GRÜN ANSELM, *Sich ändern lernen.* Versöhnung leben und feiern. (Perspektiven für die Seelsorge, hg. von Werner Rück, Band 6.). Echter, Würzburg 1992. (168). Broschur. DM 19,80/S 154.40.

Der Autor ist vielfach bekannt durch seine spirituellen Schriften, in denen er die Traditionen der Wüstenväter und seines Ordensvaters Benedikt mit Erkenntnissen der Psychoanalyse Jungs verbindet. In diesem Buch geht es in einem ersten Abschnitt um Versöhnung als Grundexistential des Christen (Versöhnung mit sich selbst, mit dem Nächsten, mit Gott, mit der Schöpfung). Das zweite Kapitel stellt die Frage nach der Schuld (Schuld und Schuldgefühle, Umgang mit der Schuld). Im dritten Abschnitt wird gezeigt, wie die Feier des Bußsakraments zu einer Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes werden kann.
Das Buch bietet wertvolle Hinweise und Einsichten, z. B. im Hinblick auf die Frage: Wie sollen wir beichten? (Gewissenserforschung, Beichtgespräch, Bußandacht). Etwas zu harmonisch erscheinen dem Rezensenten die Übergänge von der Psychologie Jungs zum christlichen Schuldverständnis. Das Verständnis von Buße und Beichte als Krisis und Gericht ist z. B. bei Jürgen Werbick oder Michael Schneider positiver herausgearbeitet. Zudem wäre die Frage nach der Lebenswelt und damit indirekt nach der Erbsünde gerade auch im Hinblick auf Umkehr und Veränderung stärker zu thematisieren.
Linz *Manfred Scheuer*

■ ANTHONY DE MELLO, *Von Gott berührt.* Die Kraft des Gebetes. Geb. Herder, Freiburg 1992. (234). DM 29,90.

Anthony de Mello (1931–1987) war Jesuit, Theologe und Psychologe, gesuchter geistlicher Begleiter, zuletzt Direktor eines pastoralen Beratungs- und Ausbildungszentrums in Indien. In deutscher Sprache sind eine Reihe von Büchern in mehrfacher Auflage erschienen. Zur Thematik des Gebetes ist *„Beten mit Leib und Seele"* (Kevelaer 1989) ein äußerst hilfreiches Arbeitsbuch.
Dieses Buch, von Freunden vier Jahre nach seinem Tod vorgelegt, enthält die Niederschrift von Vorträgen bei Exerzitien. Die Vorträge behandeln drei Grundthemen: Gebet, Buße und Christusliebe. Der Grundaufbau der ignatianischen Exerzitien ist nicht streng durchgehalten und ausgeführt, scheint aber in der Struktur insgesamt durch. Die Sprache des Autors ist lebendig, bildreich und erfrischend. Er bietet Anregungen und Hinweise zu Voraussetzungen und Dispositionen für das Gebet, konkrete Gebetshilfen (Leib, Ort, Zeit), er erläutert das Jesusgebet, die benediktinische Gebetsmethode und die ignatianische Betrachtungsweise. Bei allem Respekt für den Hinduismus ist er durch und durch christozentrisch. Die Erfahrung als Psychologe schlägt gerade in den Ausführungen über Buße und Umkehr durch.
Ein allzu großer Freund der systematischen Theologie scheint de Mello nicht gewesen zu sein. Manches klingt für Ohren, die von Theologie durchwachsen

sind, zu enthusiastisch. Ist es nur für den Rez. befremdend, wenn die „Geschäftsleute des vollen Evangeliums" als großes Vorbild hingestellt werden (117f)?

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.

BIBEL

BALTHASAR HANS URS VON, *Thessalonicher- und Pastoralbriefe des Heiligen Paulus.* Johannes, Einsiedeln 1992. (236). Geb. DM 28,–.

CIMOSA MARIO, *La letteratura intertestamentaria.* Edizioni Dehoniane, Bologna 1992. (243). Kart. L. 28.000,–.

GARGANO INNOZENZO, *Lectio divina su il Vangelo di giovanni/1.* Edizioni Dehoniane, Bologna 1992. (168). Leinen. L. 20.000,–.

LUPIERI/CARDINI/CARO/GIVONE/BALDINI/CIOLINI, *Attualità dell'Apocalisse.* Edizioni Augustinus, Palermo 1992. (116). Kart. L. 20.000,–.

RAVASI GIAN FRANCO, *Il profeta Geremia.* Edizioni Dehoniane, Bologna 1992. Le „confessioni" di Geremia. Edizioni Dehoniane, Bologna 1992. (138). Leinen L. 16.000,–.

RAVASI GIAN FRANCO, *Il profeta Isaia.* Edizioni Dehoniane, Bologna 1992. (131). Leinen. L. 16.000,–.

SCHENKE LUDGER, *Das Johannesevangelium.* Einführung – Text – dramatische Gestalt. Urban-Taschenbücher, Bd. 446. Kohlhammer, Stuttgart 1992. (230). Kart. DM 28,–.

WEDER HANS, *Einblicke ins Evangelium.* Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1992. (489). Kart. DM 64,–.

ZEILINGER FRANZ, *Krieg und Friede in Korinth.* Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus, Teil 1. Der Kampfbrief – Der Versöhnungsbrief – Der Bettelbrief. Böhlau, Wien 1992. (312). Brosch. S 686,–/DM 98,–.

DOGMATIK

KAISER ALFRED, *Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie „von unten".* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. XI). Aschendorff, Münster 1992. (XVI +334). Kart. DM 58,–.

NIEWIADOMSKI JÓZEF/PALAVER WOLFGANG (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre.* Ein Symposion. (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 38). Tyrolia, Innsbruck 1992. (392). Brosch. S 390,–/DM 56,–.

BEYSCHLAG KARLMANN, *Grundriß der Dogmengeschichte.* Band II: Gott und Mensch. Teil 1: Das christologische Dogma. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992. (210). Geb. DM 39,–.

KOLLMANNSBERGER PETER, *Die schöpfungstheologische Frage nach dem Personsein des Menschen in den Dogmatiken von Michael Schmaus und Johann Auer.* Schuch, Weiden 1992. (329). Kart.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

BAHR HANS-ECKEHARD, *Revolte gegen den Todestrieb.* Die großen Glaubensthemen. (96). Herder, Freiburg 1992. TB. DM 9,80.

GIUSSANI LUIGI, *Zum Unendlichen offen.* Die Frage nach dem religiösen Sinn. Johannes, Einsiedeln 1992. (224). Kart. DM 36,–.

KOCH KURT, *Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt?* Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft. Benziger, Zürich 1992. (370). Geb. DM 39,80.

KOCH KURT, *Grundpfeiler des Glaubens.* Vom Sinn der christlichen Feste, Herder, Freiburg 1992. (258). TB. DM 16,80.

LUBAC HENRI DE, *Auf den Wegen Gottes.* Johannes, Einsiedeln 1992. (300). Geb. DM 40,–.

LIES LOTHAR/HELL SILVIA; *Heilsmysterium.* Eine Hinführung zu Christus. Styria, Graz 1992. (352). Geb. S 350,–/DM 49,80.

METTNITZER ARNOLD, *Wesen und Leben der Kirche.* Ernst Commer (1847–1928) – Ein Beitrag zur Geschichte der Ekklesiologie. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 19). Oros, Altenberge 1992. (430). Kart. DM 69,80.

RATZINGER CARDINAL JOSEPH/HENRICI PETER (Hg.), *Credo.* Ein theologisches Lesebuch. Communio, Köln 1992. (398). Leinen. DM 42,–.

HOMILETIK

GEIST HEINZ, *Maria – Prophetin des Glaubens.* Marienpredigten. Echter, Würzburg 1992. (120). Kart. S 154,40/DM 19,80.

KESTLER JOACHIM, *Der Umgang mit Jesus macht frei.* Predigten zum Lesejahr A. Echter, Würzburg. 1992. (152). Kart. S 226,20/DM 29,–.

KATECHETIK

HUBER MAX, *Erstkommunion vorbereiten.* Elternseminar. Herder, Freiburg 1992. (127). Kart. DM 17,80.

LAARMANN HERIBURG, *Stern über Bethlehem.* Krippenspiele für Kinder. Herder, Freiburg 1992. (160). Kart. DM 19,80.

PICHLER WILHELM, *Katholisches Religionsbuch.* Mediatrix, St. Andrä-Wördern 1992. (215). Geb. S 195,–/DM 28,–.

KIRCHENGESCHICHTE

BRECHER AUGUST, *Im Kreuz ist Heil.* Geschichte des Aachener Friedenskreuzes. einhard, Aachen 1992. (153). Kart.

CLARK JOHN (Hg.), *The Chartae of the Carthusian General Chapter*. MS Parkminster B 62 (1504–1513). Vol. 1. Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1992. (108). Kart.
CLARK JOHN (Hg.), *The Chartae of the Carthusian General Chapter*. MS Parkminster B 62. Vol. 2. Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1992. (252). Kart.
EDER MANFRED, *Die „Deggendorfer Gnad"*. Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte. Passavia-Verlag, Passau 1992. (776). Geb.
FRÖHLICH ROLAND, *Große Illustrierte Kirchengeschichte*. Die Erfahrung von 2000 Jahren. Herder, Freiburg 1992. (279, zahlr. Abb.). Geb. DM 68,–.
GATZ ERWIN, *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. Band II – Kirche und Muttersprache. (240). Leinen. DM 56,–.
HOFMANN KARL, *Eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt*. Studien zur Sturmschar des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands. Dr. B. Wißner, Augsburg 1992. (450, 40 Fotos). Kart. DM 89,–.
MAYEUR JEAN-MARIE/MEIER KURT (Hg.), *Die Geschichte des Christentums*. Erster und Zweiter Weltkrieg – Demokratien und totalitäre Systeme (1914–1958). (Bd 12). Herder, Freiburg 1992. (1248, zahlr. Abb.). Leinen. DM 198,–.
SUTTNER ERNST CHR., *Die katholische Kirche in der Sowjetunion*. Verlag „Der christliche Osten", Würzburg 1992. (108). Kart.
USTORF WERNER, *Theologie im revolutionären Bremen 1848–1852*. Die Aktualität Rudolf Dulons. (Hochschulschriften 281). Pahl-Rugenstein, Bonn 1992. (160). Kart. DM 26,–.

KIRCHENRECHT

BIANCHI PAOLO G., *Incapacitas assumendi obligationes essentiales matrimonii*. Analisi della giurisprudenza rotale, particolarmente degli anni 1970–1982. Pontificio Seminario Lombardo di Roma 1992. (349). Kart. L. 48.000,–.
LÖFFELBERGER MICHAEL, *Marsilius von Padua*. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im „defensor pacis". (Schriften zur Rechtsgeschichte, Heft 57). Duncker & Humblot, Berlin 1992. (271). Kart. DM 138,–.

MORALTHEOLOGIE

RÖMELT JOSEF/HIDBER BRUNO (Hg.), *In Christus zum Leben befreit*. Für Bernhard Häring. Herder, Freiburg 1992. (372). Leinen. DM 68,–.

LITURGIK

LEISER UDO/SCHWARZ WOLFGANG, Neue Rorate-Gottesdienste. Frühschichten, Jugendvespern, Wortgottesdienste. Herder, Freiburg 1992. (93). Kart. DM 14,80.
RICHTER KLEMENS, *Darum kommen wir vor dein Angesicht*. Vom Sinn des liturgischen Gebets. (Gemeinde im Gottesdienst). Herder, Freiburg 1992. (152). Kart. DM 22,80.
SEUFFERT JOSEF/BERGER RUPERT/DUFFRER GÜNTER, *Neues Werkbuch zum Gotteslob*. Lesejahr A. Herder, Freiburg. 1992. (266). Kart. DM 32,–.

ÖKUMENE

GOSSMANN KLAUS/PITHAN ANNEBELLE (Hg.), *Schritte der Hoffnung geben*. Ökumenisches Lernen zwischen Basisgruppen und Kirchengemeinden. (Gemeindepädagogik Bd. 8). Mohn, Gütersloh 1992. (172). TB. DM 12,80.
INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE THEOLOGIE UND PATROLOGIE (Hg.), *Ökumenisches Forum*. (Grazer Hefte für konkrete Ökumene, Bd. 14.) Eigenverlag, Graz 1992. (347). Brosch. S 100,–.

OSTKIRCHE

RAUCH ALBERT/HALLENSLEBEN BARBARA, *Diener der Heiligsten Dreifaltigkeit Sergij von Radonesh*. Zum 600. Jahrestag seines Heimgangs. Verlag „Der christliche Osten", Würzburg 1992. (127). Kart.
SIROTA IOANN B., *Ikonographie der Gottesmutter*. Versuch einer Systematisierung. Verlag „Der christliche Osten", Würzburg 1992. (314, zahlr. Abb.). Geb.
SPITERIS YANNIS, *La teologia ortodossa neo-graeca*. Edizioni Dehoniane, Bologna 1992. (486). Leinen. L. 53.000,–.

PASTORALTHEOLOGIE

FRIELINGSDORF KARL, *Dämonische Gottesbilder*. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung. Grünewald, Mainz 1992. (185). Kart. DM 29,80.
GABRIEL KARL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. (Quaest. disp. 141). Herder, Freiburg 1992. (220). Kart. DM 48,–.

PATROLOGIE

AMBROSIUS VON MAILAND, *Der Tod – ein Gut*. Johannes, Einsiedeln 1992. (92). TB. DM 18,–.
JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Catecheses Baptismales*. Taufkatechesen 1, Griechisch-Deutsch. Herder, Freiburg 1992. (289). Leinen. DM 46,–.
JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Catecheses Baptismales*. Taufkatechesen II, Griechisch-Deutsch. Herder, Freiburg 1992. (520). Leinen. DM 39,–.
PELLAND / BALIDO / RIES / DI PILLA / MARIN, *„De Genesi contra Manichaeos", „De Genesi ad litteram liber imperfectus" di Agostino d'Ippona*. Edizioni Agustinus, Palermo 1992. (151). Kart. L. 25.000,–.

PHILOSOPHIE

BEYER DOROTHEE, *Sinn und Genese des Begriffs „Décréation" bei Simone Weil*. (Münsteraner Theologi-

sche Abhandlungen, 16). Oros, Altenberge 1992. (186). Kart. DM 34,80.
ZUBIRI XAVIER, *Cinque lezioni di filosofia*. Edizioni Augustinus, Palermo 1992. (166). Leinen. L. 38.000,–.

PRIESTER UND ORDEN

BAUMER ISO, *Max von Sachsen – Prinz und Prophet*. Jugend und Ausbildung, Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfung. Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1992. (387). Kart. sfr 49,–.
BRECHER AUGUST, *Bischof mitten im Volk*. Johannes Joseph van der Velden 1891–1954. Einhard, Aachen 1992. (264). Kart.
WALDMANN HELMUT (Hg.), *Eine inzwischen bis Rom gediehene Sache*. Verheiratete Priester im Rahmen der Tübinger Gesellschaft. (Wissenschaftliche Reihe, Bd. 2). Tübinger Gesellschaft, Tübingen 1992. (79). Kart. DM 14,80.
WATSCHINGER HERBERT, *„Gib die Hoffnung nicht auf"*. Ein Leben im Dienst der Massai. St. Gabriel, Mödling 1992 (215, zahlr. Abb.).

SPIRITUALITÄT

BETZ OTTO, *Die Nacht leuchtet wie der Tag*. Gedanken zu Advent und Weihnacht. Herder, Freiburg 1992. (119). Geb. DM 19,80.
DESELAERS PAUL, *Und doch ist Hoffnung*. Gedanken zu und von Johannes Bours. Herder, Freiburg 1992. (234). Geb. DM 32,–.
DOBHAN ULRICH/KÖRNER REINHARD, *Johannes vom Kreuz*. Die Biographie. Herder, Freiburg 1992. (200). Leinen. DM 32,–.
DOMEK JOHANNA, *Sehnsucht weiß mehr*. Vom geistlichen Suchen und Finden. Herder, Freiburg 1992. Brosch. DM 17,80.
FRATERNITÀ CARMELITANA DI POZZO DI GIOTTO (Hg.), *Maria icona della tenerezza del padre*. La spiritualità mariana nell'esperienza del carmelo. Edizioni Augustinus, Palermo 1992. (266). Brosch. L. 36.000,–.
GORITSCHEWA TATJANA, *Unaufhörlich sucht der Mensch das Glück*. Eine Reise der Seele. Herder, Freiburg 1992. (176). TB. DM 14,80.
KAMPHAUS FRANZ, *Wenn Gott zur Welt kommt*. Worte zu Weihnachten, Herder, Freiburg 1992. (142). Geb. DM 19,80.
MELLO ANTHONY DE, *Wie ein Fisch im Wasser*. Einladung zum glücklichen Leben. Herder, Freiburg 1992. (112) Brosch. DM 1980.
MOSER GEORG, *Täglich Grund zur Hoffnung*. Meditationen für jeden Tag. Jahreslesebuch. Herder, Freiburg 1992. (392). Leinen. DM 34,–.
OOSTERHUIS HUUB, *Dein ist die Zukunft*. Meditationen – Gebete – Lieder von Advent zu Advent. (173). Kart. DM 24,-.
RAHNER KARL, *Gott ist Mensch geworden*. Das Geheimnis von Weihnachten. Herder, Freiburg 1992. (124). TB. DM 11,80.
SCHÖNBORN CHRISTOPH, *Weihnacht – Mythos wird Wirklichkeit*. Meditationen zur Menschwerdung. Johannes, Einsiedeln 1992. (87). TB. DM 16,–.
SPEYR ADRIENNE VON, *Bei Gott und bei den Menschen*. Gebete. Johannes, Einsiedeln 1992. (112). TB. DM 19,–.

VARIA

ATTEMS FRANZ/KOREN JOHANNES, Schutzheilige Österreichs als Bewahrer und Helfer. Pinguin, Innsbruck 1992. (144). Geb. S 368,–.
BAADTE GÜNTER/RAUSCHER ANTON (Hg.), *Dritte Welt und Entwicklung*. (Kirche heute, Bd. 6). Styria, Graz 1992. (149). Kart. S 148,–/DM 19,80.
BENEDIKT BERNADETTE/SOBEL ALFRED (Hg.), *Der Streit um Drewermann*. Was Theolog(inn)en und Psycholog(inn)en kritisieren. Sobel, Berlin 1992. (171). Kart. DM 34,–.
BERGTHALER WOLFGANG/HARNONCOURT PHILIPP/KAINDL HEIMO/RODLER WILLIBALD, *Funktion und Zeichen*. Kirchenbau in der Steiermark seit dem II. Vatikanum. Andreas Schnider Verlags-Atelier, Graz 1992. (319, zahlr. Abb.). Leinen.
BOBERSKI HEINER, Die Divisionäre des Papstes. Bischofsernennungen unter Johannes Paul II. Otto Müller, Salzburg 1992. (344). Kart. S 298,–.
DELBRÊL MADELEINE, *Leben gegen den Strom*. Anstöße einer konsequenten Christin. Herder, Freiburg 1992. (160). Brosch. DM 26,80.
GUSTENAU MICHAELA, *Mit brauner Tinte . . .*, Nationalsozialistische Presse und ihre Journalisten in Oberösterreich 1933–1945. Beiträge zur Zeitgeschichte, Bd. 13. Oberösterreichisches Landesarchiv, Linz 1992. (304). Leinen. S 298,–.
HABBEL MARIE-LUISE, *„Diese Wüste hat sich einer vorbehalten"*. Biblisch-christliche Motive, Figuren und Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingeborg Bachmanns. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 18). Oros, Altenberge 1992. (237). Kart. DM 34,80.
JOHANNES PAUL II./SQUICCIARINI ERZBISCHOF DONATO (Hg.), Die Weltfriedensbotschaften Papst Johannes Pauls II. Duncker & Humblot, Berlin 1992. (318). Leinen. DM 98,–.
LEISCH-KIESL MONIKA, *Eva als Andere*. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter. Böhlau, Köln 1992. (300). Kart. DM 64,–.
MARCHESELLI-CASALE CESARE, *Von Drewermann lernen*. Die Bibel auf der Couch. Benziger, Zürich 1992. (314). Geb. DM 39,80.
NICHTWEISS BARBARA, *Erik Peterson*. Neue Sicht auf Leben und Werk. Herder, Freiburg 1992. (966). Geb. DM 85,–.
RAFFELT ALBERT, *Proseminar Theologie*. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Bücherkunde. Herder, Freiburg 1992. (255). Kart. DM 29,80.
SOBEL ALFRED, *Eugen-Drewermann-Bibliographie*. Sobel, Berlin 1992. (100). Kart. DM 48,–.
VALENTIN FRIEDERIKE/KNAUP HORAND, *Scientology – der Griff nach Macht und Geld*. Selbstbefreiung als Geschäft. (Spektrum). Herder, Freiburg 1992. (157). TB. DM 14,80.

Herbert Schambeck

Staat, Öffentlichkeit und öffentliche Meinung. 40 S. 1992. Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, Bd. 17. ⟨3-428-07556-0⟩ DM 24,–

Kirche, Staat und Demokratie. Ein Grundthema der katholischen Soziallehre. XII, 247 S. 1992 ⟨3-428-07633-8⟩ Geb. DM 98,–

Grundrechte und Sozialordnung. Gedanken zur Europäischen Sozialcharta. 140 S. 1969. Schriften zum Öffentlichen Recht, Bd. 88. ⟨3-428-02145-2⟩ DM 31,60

Richteramt und Ethik. 34 S. 1982. Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, Bd. 15. ⟨3-428-05269-2⟩ DM 16,–

Ethik und Staat. 190 S. 1986. Schriften zum Öffentlichen Recht, Bd. 500. ⟨3-428-06080-6⟩ DM 86,–

Herbert Schambeck (Hrsg. bzw. Mithrsg.):

Kirche und Staat. Festschrift für Fritz Eckert zum 65. Geburtstag. XXXI, 611 S. 1976 ⟨3-428-03650-6⟩ Lw. DM 158,–

Pius XII. zum Gedächtnis. XV, 768 S., 17 Bildtafeln. 1977 ⟨3-428-04050-3⟩ Lw. DM 88,–

Apostolat und Familie. Festschrift für Opilio Kardinal Rossi zum 70. Geburtstag. XX, 577 S. 1980 ⟨3-428-04671-4⟩ Lw. DM 158,–

Das österreichische Bundes-Verfassungsgesetz und seine Entwicklung. XXXII, 800 S. 1980 ⟨3-428-04741-9⟩ Lw. DM 196,–

Pro Fide et Iustitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag. LVI, 880 S. 1984 ⟨3-428-05678-7⟩ Lw. DM 298,–

Österreichs Parlamentarismus. Werden und System. XXIV, 917 S. 1986 ⟨3-428-06098-9⟩ Lw. DM 298,–

Casaroli, Agostino Kardinal. Glaube und Verantwortung. Ansprachen und Predigten. XIX, 280 S. 1989 ⟨3-428-06750-9⟩ Lw. DM 98,–

Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner zum 85. Geburtstag. Hrsg. von A. Klose / H. Schambeck / R. Weiler / V. Zsifkovits. 610 S. 1976 ⟨3-428-03513-5⟩ Lw. DM 148,–

Das Neue Naturrecht. Die Erneuerung der Naturrechtslehre durch Johannes Messner. Gedächtnisschrift für Johannes Messner. Hrsg. von A. Klose / H. Schambeck / R. Weiler. 292 S. 1985 ⟨3-428-05905-0⟩ Lw. DM 98,–

Frieden und Gesellschaftsordnung. Festschrift für Rudolf Weiler zum 60. Geburtstag. Hrsg. von A. Klose / H. F. Köck / H. Schambeck. XXVI, 310 S. 1988 ⟨3-428-06444-5⟩ Lw. DM 148,–

Glaube und Politik. Festschrift für Robert Prantner. Hrsg. von H. W. Kaluza / H. F. Köck / H. Schambeck. Frontispiz; XX, 359 S. 1991 ⟨3-428-07261-8⟩ Lw. DM 198,–

Der Mensch ist der Weg der Kirche. Festschrift für Johannes Schasching. Hrsg. von H. Schambeck / R. Weiler. Frontispiz; XIII, 456 S. 1992 ⟨3-428-07424-6⟩ Lw. DM 228,–

Duncker & Humblot · Berlin

Postfach 41 03 29 · D-1000 Berlin 41

Franz Moser

BEWUSSTEIN IN RAUM UND ZEIT

Die Grundlagen einer holistischen Weltauffassung auf wissenschaftlicher Basis

Format 14,8 x 21 cm, 288 Seiten, kt., S 275,–, DM 39,80, sFr 34,80
ISBN 3-7011-7218-8

Der Autor entwirft ein neues, holistisches Weltmodell, welches von den Naturwissenschaften den Brückenschlag zu den Grundweisheiten der Weltreligionen wagt.

Franz Moser

BEWUSSTSEIN IN BEZIEHUNGEN

Die Grundlagen einer holistischen Ethik

Format 14,8 x 21 cm, 240 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.

Alfred Mateja

WAHRHEIT, WIRKLICHKEIT & Co.

Sechs konstruktiv(istisch)e Plaudereien über Gott und die Welt

Format 14,8 x 21 cm, 70 Seiten, kt., S 118,--, DM 18,40, sFr 16,20
ISBN 3-7011-7262-5

Zunächst klärt der Autor die beiden Begriffe "Realität" und "Wirklichkeit" und entwirft ein modernes konstruktivistisches Erkenntnismodell. In der Folge werden Querverbindungen zwischen diesem "Neuen Denken" und grundsätzlichen Problemen des täglichen Lebens (Angst, Wahrheit, Toleranz ...) aufgezeigt.

LEYKAM BUCHVERLAG
Buchverlagsgesellschaft m.b.H.
Stempfergasse 3, A-8010 Graz

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

Joseph Cardinal Ratzinger
Wesen und Auftrag der Theologie
Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart
116 Seiten, kartoniert, ca. DM 27,-

Das Gespräch über die Theologie, die Klärung ihrer Wege, ihres Auftrags wie ihrer Grenzen ist dringlich geworden, um das Wesen der theologischen Arbeit in den Bedingungen unserer Zeit besser zu verstehen und um sie in ihrer wesentlichen Aufgabe zu unterstützen, der Erkenntnis der Wahrheit der Offenbarung und von ihr her der Einheit in der Kirche zu dienen.

Hans Urs von Balthasar
Einsame Zwiesprache
Martin Buber und das Christentum
Neuausgabe, 114 Seiten, Leinen, ca. DM 30,-

Von paulinischen Stellen ausgehend, wagt es Hans Urs von Balthasar, das notwendige christlich-jüdische Gespräch auf seinen Ausgangspunkt zurückzuführen: Christen und Juden «leben seit Jahrtausenden aneinander vorbei, ohne sich in die Augen zu blicken. Und doch ist zwischen ihnen auf Grund ihres Daseins ein Gespräch im Gang, das abzubrechen nicht in ihrer Macht steht, ein Gespräch zwischen Himmel und Erde».

Louis Bouyer
Liturgie und Architektur
Übertragen von Martha Gisi
Sammlung Kriterien 90, ca. 100 Seiten, kartoniert, ca. DM 22,-

Es ist Bouyers Anliegen, darauf hinzuweisen, wie vielfältig in der Vergangenheit Tradition und Kreativität in einer von echtem christlichen Geist getragenen Liturgie zusammenspielen und wie befreiend und inspirierend diese Vielfalt auf die moderne Kirchenarchitektur einzuwirken vermag.

Elio Guerriero
Hans Urs von Balthasar
Eine Monographie
Übertragen von Carl Franz Müller
Mit Abbildungen, ca. 400 Seiten, Leinen, ca. DM 42,-

Elio Guerriero, ein langjähriger Freund und Communio-Mitarbeiter von Hans Urs von Balthasar, hat als erster die Absicht verwirklicht, eine Monographie über ihn zu verfassen, die dem Leser das Leben des großen Theologen in der engen Verzahnung mit seinem gewaltigen Werk vor Augen führt.

Auslieferung: Tyrolia, Exlgasse 20, 6010 Innsbruck

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

■ Schwerpunkt 3/93:	„Feiertag – Sonntag"
Wilhelm Zauner	Mut zum Sonntag
Lothar Schneider	Wie kann die moderne Wirtschaft den Sonntag freihalten?
Irmgard Herrmann-Stojanov	Kult und Kultur – Kann der moderne Sonntag noch ein Zeichen sein?
Jon Sobrino	Theologie in einer leidenden Welt
Manfred Scheuer	Selig die Verfolgten

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 1993	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	390,– (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 105,–
Bundesrepublik Deutschland	DM 58,–	DM 17,–
Schweiz	Fr. 51,– (Portospesen werden gesondert verrechnet)	Fr. 15,–

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, Fax 78 42 93-55
Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

FRAGLICH: Ist es unter den Bedingungen der vollzogenen Aufklärung überhaupt möglich, den Mythos nicht den eigenen, spezifisch modernen Denkmechanismen zu unterwerfen?

Markus Huppenbauer
Mythos und Subjektivität
Aspekte neutestamentlicher Entmythologisierung im Anschluß an Rudolf Bultmann und Georg Picht

Kann man unter modernen, aufgeklärten Bedingungen eine Wahrheit in mythischen Geschichten finden? Markus Huppenbauer untersucht die philosophische, theologische und soziologische Rezeption des griechischen Mythos in den 80er Jahren. Nach einer Periode oft harscher, vielfach aber auch berechtigter, aufklärerischer Kritik wurde die lebens- und denknotwendige Funktion des Mythos wiederentdeckt. Im Mythos vermeinte man darüber hinaus das wiederzuentdecken, was die Vernunft ausgeschlossen hatte. Der Autor kritisiert die eher mythenfreundliche Rezeption dieser Zeit in zwei wesentlichen Punkten: Die Wahrheit der Mythen bleibt ungeklärt, da in dieser Rezeption die Götter nicht als eigenständige Phänomene wahrgenommen werden. Die Selbstbehauptung des Menschen im Mythos erfährt hingegen ein zu großes Gewicht. Es gelingt also auch dieser Rezeption nicht, sich in der Interpretation von Subjektivität zu befreien. Am Beispiel der Theologie Rudolf Bultmanns wird gezeigt, wie man Mythen ernst nehmen und zugleich aufgeklärt-kritisch denken kann.

1992. XII, 226 Seiten (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 31). ISBN 3-16-146015-4
Leinen DM 148,–

Ingolf U. Dalferth
Gott
Philosophisch-theologische Denkversuche

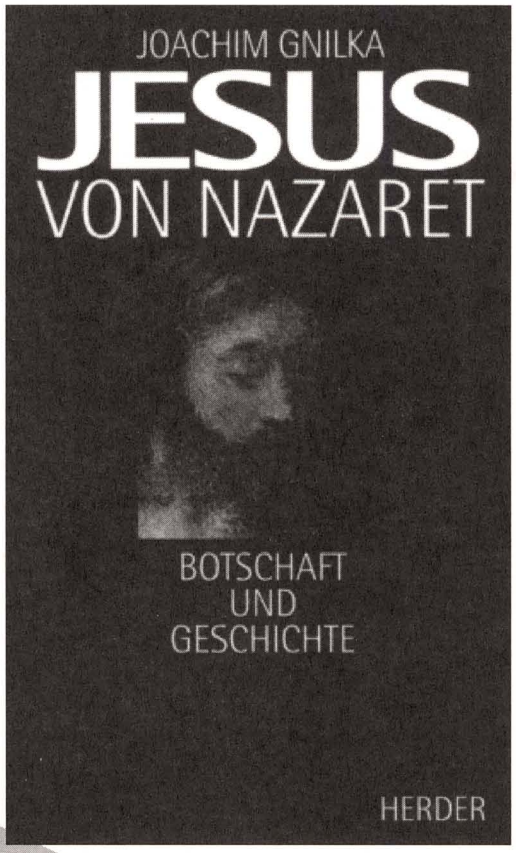
1992. VII, 269 Seiten. ISBN 3-16-145981-4 fadengeheftete Broschur DM 59,–

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Preiswerte Sonderausgabe

Das maßgebliche exegetische Grundlagenwerk der Jesusforschung

Dieses wissenschaftlich fundierte Standardwerk ist so geschrieben, daß es jeden geschichtlich und religiös interessierten Leser fesselt. Historische Hintergrundinformationen und die befreiende Kraft der Lebensbotschaft Jesu sind zu einer lebendigen Einheit verbunden, die dem heutigen Leser die Zeit und das Wirken Jesu neu erschließt.
Joachim Gnilka schlägt eine Brücke von der ureigenen Botschaft Jesu zu den Erfahrungen heutigen Christseins. Ein notwendiges Buch für die gesamte Theologie und jeden, der sich zur christlichen Botschaft bekennt.



JETZT NEU:

336 Seiten, Paperback
nur 29,80 DM.
ISBN 3-451-23040-2

In jeder Buchhandlung!

HERDER

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ **SABBAT – SONNTAG – FEIERTAG**

3. Heft 1993 141. Jg.

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1993

Herausgeber: Die Professoren der Kath.-Theol. Hochschule Linz
Redaktion: **A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0 73 2/78 42 93-142**
o. Prof. Dr. Józef Niewiadomski (*Chefredakteur*),
Mag. Dr. Eva Drechsler (*Redaktionsleiterin*), Ass. Dr. Markus Lehner,
o. Prof. Lic. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58),
o. Prof. Lic. Dr. Wilhelm Zauner, o. Prof. Mag. Dr. Rudolf Zinnhobler
(*Redakteure*)
Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt

Anschriften der Mitarbeiter:
Prof. DDr. Ferdinand Dexinger, Ferstlgasse 6/12, A-1090 Wien
Dr. Irmgard Herrmann-Stojanov, Im Wasserblech 71, D-5000 Köln 91
Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Manfred Scheuer, A-4020 Linz, Harrachstraße 7
Prof. Dr. Lothar Schneider, Universitätsstraße 31, Postf. 101042, D-8400 Regensburg
Prof. Dr. Jon Sobrino SJ, Mediterráneo 50, Jardines de la Guadalupe, San Salvador, El Salvador
Dr. Franz Weber MCCJ, Autalerstraße 3, A-8042 Graz-St. Peter
Prof. Dr. Wilhelm Zauner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

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.

WILHELM ZAUNER

Mut zum Sonntag

Entweder die Menschheit nimmt ihren ganzen Mut zusammen, um das Fest als „Moratorium des Alltags" zurückzuerobern und einzuhalten – oder das elementare Bedürfnis danach entlädt sich im grausigen „Fest" des Krieges. Das ist die provokante These, mit der sich der Linzer Pastoraltheologe hier auseinandersetzt. Wenn sie stimmt, darf sich die Kirche nicht mit der Erhaltung eines arbeitsfreien Tages für die Sonntagsmesse und die angemessene Erholung ihrer Mitglieder begnügen. Dann muß sie – zusammen mit vielen anderen Kräften – für den Sonntag als gemeinsames Fest der Gesellschaft eintreten. (Redaktion)

I. Das bedrohte Fest

In seiner „kleinen Philosophie des Festes" schreibt Odo Marquard: „Je mehr der Sonntag seine Kraft verliert, desto stärker wird das Bedürfnis, das ‚Moratorium des Alltags' als Krieg zu absolvieren."[1] Um einen so aufregenden Satz in seiner ganzen Tragweite zu ermessen, muß man Marquard auf einem abseits gelegenen, noch nicht ausgetretenen Gedankenweg folgen:

Der Mensch lebt nicht nur sein Leben wie alle anderen Lebewesen, sondern er verhält sich auch zu ihm. Das kann er deshalb, weil er auf Distanz zu seinem Leben zu gehen vermag, und zwar durch das Fest. „Tiere haben nur den Alltag; sie leben. Gott hat nur den Sonntag: er schaut. Die Menschen aber haben beides: sie leben und distanzieren sich vom Leben; sie arbeiten und feiern; sie haben den Alltag und das Fest."[2] So ist das Fest eine Art Moratorium, eine Aussetzung des Alltags. Der Mensch braucht den rhythmischen Wechsel zwischen Alltag und Fest: Er verliert sich im totalen Alltag, und er geht zugrunde im totalen Fest.

Eine Form des totalen Festes ist der Krieg, der große Ausnahmezustand für den Alltag und das Fest zugleich. Schon 1937 hat Manès Sperber die These vertreten, daß die Menschen den Krieg nicht nur fürchten, sondern auch auf schreckliche Weise wünschen – als Entlastung vom Alltag.[3] In seiner Friedenspreisrede von 1983 sagt er: „Hier eine Einsicht, die sich mir seit Jahren aufdrängt: sie betrifft das Verhältnis des Menschen zu seinem tyrannischen Alltag, den er als Versklavung und Entkernung seines Wesens empfindet. Ihm sucht er, bewußt oder unbewußt, zu entweichen. Ja, seit Jahrtausenden suchen Menschen aller Stände der täglichen Wiederkehr des Gleichen zu entfliehen – gleichviel wohin. Gewiß, man kann in intimen Erlebnissen, in Liebe und Freundschaft, aber auch in intimen Zwistigkeiten Abwechslung, Flucht und Ausflucht suchen, aber nur das große Abenteuer, ein allgemeines Moratorium des Alltags, kann – scheint es dann – eine völlige Umwälzung der Lebensweise und der alles regelnden täglichen Ordnung herbeiführen: der Krieg."[4]

Dieser Gedanke ist nicht neu. Josef Pieper zitiert in seiner Theorie des Festes Roger Caillois: „C'est la guerre qui correspond à la fête". Die Entsprechung zum Fest sei

1 *O. Marquard*, Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes, in: *W. Haug/R. Warning* (Hg.), Das Fest; Poetik und Hermeneutik Bd. XIV, München 1989, 684–691, hier 690.
2 ebd. 685.
3 *M. Sperber*, Zur Analyse der Tyrannis, Wien 1937.
4 *M. Sperber*, Leben im Jahrhundert der Weltkriege, Frankfurt 1983, 48.

der Krieg; er besitze alle Merkmale, die auch das Fest kennzeichnen.[5] Pieper weist zwar diesen Gedanken entsetzt zurück, aber Joachim Küchenhoff hält ihm entgegen: „Offensichtlich werden Feste nach wie vor gefeiert; ebenso offensichtlich aber ist, daß es keine Feste mehr gibt, die von der gesamten Gesellschaft getragen werden. Die Geschichte des Karnevals ist dafür ein Beispiel, die anders denn als Verfallsgeschichte zu beschreiben schwer fällt."[6] Genau darum aber geht es: Nicht um die vielen kleinen und privaten Feste, die wir heute eher häufiger als früher feiern. Doch es gibt keine Form von „unproduktiver Verausgabung" (Küchenhoff) mehr, die von der gesamten Gesellschaft getragen wird, keine gemeinsame Distanzierung vom Alltag. Der umfassende Rhythmus ist gestört. Die Zeit wird zur Arbeitszeit mit individuellen Pausen, das Jahr zu einem Fließband gleitender Arbeitswochen; der Sonntag wird eingeebnet ins „Wochenende" – und war doch einst der strahlende „erste Tag der Woche", wie er noch heute in drei Hochgebeten der Messe genannt wird.[7]

Marquard gibt zu erwägen: „Vielleicht hat die wachsende Faszination der Menschen durch den großen Ausnahmezustand bis hin zum Kriegswunsch und bis hin zum Bürgerkriegswunsch zu tun mit dem Zerfall der Kultur der Feste ... Das Gegenmittel gegen diesen schrecklichen Wunsch nach dem Ausnahmezustand ... besteht in einer neuen Kultur der Feste."[8] Er fordert mehr Mut zum Alltag: das Bedürfnis nach Entlastung zu drosseln durch mehr Bereitschaft zum Alltag und durch Humanisierung der Arbeitswelt. Er fordert mehr Mut zum Sonntag: „Wer sich durch den Sonntag – durch die Vielheit und Buntheit der Feste – mit seinem Alltag versöhnt, braucht jenes ‚Moratorium des Alltags' nicht, das der große Ausstieg in den Ausnahmezustand ist: vom alternativen Leben bis zum Krieg."[9]

Wenn diese Überlegungen richtig sind, dann ist die Frage nach dem Sonntag (bzw. dem Freitag im Islam und dem Sabbat im Judentum) und der Fähigkeit zum Fest nicht bloß für die Kirchen von Interesse, sondern sie gewinnt die Dimensionen einer Überlebensfrage der Menschheit. Wenn der Druck der Arbeitswelt und die Sinnleere des Freizeitbetriebes und der Arbeitslosigkeit noch ansteigen, wenn die Lebensverhältnisse und die Lebensweise vieler Menschen den Wunsch zu einer ekstatischen Entlastung in einem großen Krieg auslösen, dann ist wohl das Schlimmste zu befürchten. Ist das Fest, ist der Sonntag noch zu retten?

Bedrohungen des Sonntags

Der Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs (SH) sieht den Sonntag einem tiefgreifenden Wandel ausgesetzt und in zweifacher Weise bedroht: Durch den heutigen Produktionsprozeß und durch die Mechanismen der Freizeitgesellschaft.

Der heutige Produktionsprozeß

Im Kapitel über die Sonntagskultur heißt es im SH: „Es mehren sich die Stimmen, die eine Ausweitung der Nutzungszeiten

5 *J. Pieper*, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963, 121.
6 *J. Küchenhoff*, Das Fest und die Grenzen des Ich, in: *W. Haug/R. Warning* (Hg.), Das Fest; Poetik und Hermeneutik Bd. XIV, München 1989, 110.
7 Vgl. *L. Bertsch*, Stirbt der Sonntag am Wochenende?, in: Liturgisches Jahrbuch 31 (1981) 159–168; *G. Siefer*, Verschwindet der Sonntag im Wochenende?, Diakonia 21 (1990) 13–20; M. *Albus*, Wochenende – kein Sonntag, ebd. 42–46.
8 *Marquard*, Moratorium 687.
9 ebd. 689.

der hochtechnisierten Produktionsanlagen verlangen, um dadurch größeren Spielraum für flexible Arbeitszeiten zu schaffen und in der wachsenden internationalen Konkurrenz besser bestehen zu können."[10] Nun, diese Stimmen mehren sich nicht erst heute. Das Argument von der Auslastung der Maschinen ist so alt wie die kapitalintensive Industrie selbst. „Alle Arbeitszeitverkürzungen seit der Mitte des 19. Jh. mußten gegen den Vorwurf, durch sie werde kostbare Maschinenkapazität unausgenutzt verschwendet, durchgesetzt werden", schreibt Christian Schütze.[11]

Gegen dieses Argument haben sich übrigens nicht die Kirchen, sondern die Arbeitervereine durchgesetzt. Karl Marx schreibt 1864 in einer „Inauguraladresse der Internationalen Arbeiterassoziation", es gebe im Kampf gegen das Argument von der totalen Auslastung der Maschinen erste Lichtblicke: „Nach einem dreißigjährigen Kampf ... gelang es der englischen Arbeiterklasse, ... die Zehnstundenbill durchzusetzen. Die großen physischen, moralischen und geistigen Vorteile, die den Fabrikarbeitern aus dieser Maßregel erwuchsen, ... sind jetzt von allen Seiten anerkannt. Die meisten kontinentalen Regierungen nahmen das englische Fabriksgesetz in mehr oder minder veränderter Form an."[12]

Christian Schütze schildert die weitere Entwicklung so: „Die auf zehn Stunden beschränkte Tagesarbeitszeit ermutigte auch kirchlich-konservative Kreise, die vom Maschinenrhythmus verdrängte Feiertagsheiligung wieder zu fordern, und zwar auch für die Fabrikarbeiter. Die Gewerbeordnung des Norddeutschen Bundes von 1869 verfügte, daß niemand gezwungen werden dürfe, am Sonntag zu arbeiten. Arbeiterbewegung und sozial engagierte Kirchenleute erkannten bald, daß hier dem *einzelnen Verweigerer* ein hohes Arbeitsplatzrisiko auferlegt wurde. Sie stritten deshalb für das *generelle* Verbot der Sonntagsarbeit, das dann in der Gewerbeordnung des Deutschen Reiches 1891 auch Gesetz wurde."[13]

Die Kenntnis und Beachtung dieser Entwicklung sind deshalb wichtig, weil die Kirche auch heute den Kampf um den Sonntag nicht allein führen kann. Sie hatte dabei bisher in den Arbeitervereinen und Gewerkschaften einen starken Bundesgenossen und muß sich wohl auch heute mit diesen Kräften verbünden. Das Ziel wird im Sozialhirtenbrief klar angegeben: „Nicht eine Flexibilisierung der Sonn- und Feiertage, sondern eine Reduzierung der Ausnahmen für Sonn- und Feiertagsarbeit sollte durch den technischen Fortschritt erreicht werden." Dafür werden auch Kriterien genannt: „Wenn ein kontinuierlicher Produktionsprozeß aus technisch zwingenden Gründen notwendig ist oder dringend notwendige gesellschaftliche Bedürfnisse die Sonn- und Feiertagsarbeit verlangen. Wirtschaftliche Vorteile allein können keine Ausnahme vom Verbot der Sonn- und Feiertagsarbeit rechtfertigen."[14]

Die Freizeitgesellschaft

Was aus einem Sonntag wird, der bloß ein arbeitsfreier Tag ist und dem Freizeitbetrieb zum Opfer fällt, schildert der SH geradezu dramatisch: „Er verliert seinen religiösen Grundbezug, seine gemeinschaftsstiftende Kraft und wird zum Ge-

[10] Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs (1990) Art. 117.
[11] *Chr. Schütze*, Der siebte Tag der Woche, Süddeutsche Zeitung vom 11./12. 1. 1986.
[12] zit. nach *Schütze*, ebd.
[13] *Schütze*, ebd.
[14] SH 117.

genstand individuellen Vergnügens. Der Sonntag wird zum Hauptgeschäftstag der Freizeitindustrie und zum Spekulationsobjekt schnellen Profites."[15]
Die Bedrohung des Sonntags besteht aus der Sicht des SH nicht nur darin, daß auf diese Weise der Sonntag nicht sinngemäß gefeiert werden kann. Vielmehr ergibt sich aus einer zunehmenden Vermarktung der Freizeit „die Gefahr neuer Zwänge und Abhängigkeiten", die Gefahr, „in der gewonnenen Freizeit neuerdings Mechanismen und Manipulationen unterworfen zu werden", die dem Menschen seine Freiheit nehmen und ihn ausbeuten.[16]

Für eine gemeinsame Sonntagskultur

Der SH stellt fest: „Immer mehr Menschen suchen heute nach einer neuen Sonntagskultur",[17] läßt es aber offen, ob es sich dabei nur um individuelle Bedürfnisse handelt oder ob auch nach einer gemeinsamen, öffentlichen Sonntagskultur gesucht wird. Deren gesellschaftliche Bedeutung sieht das Dokument „in der gemeinsamen Unterbrechung der Arbeit, die im Bewußtsein gründet, daß der Mensch nicht für die Arbeit da ist und Anbetung, Freude, Spiel, Feste und Gemeinschaft wesentlich sind."[18]
Für den Aufbau einer neuen Sonntagskultur ist ein breiter Konsens in der Bevölkerung Voraussetzung. Eine Sonntagskultur kann nicht – zumindest heute nicht mehr – verordnet werden. Wie aber kann in der pluralistischen Gesellschaft von heute ein breiter Konsens der Bevölkerung erreicht werden? „Ein solcher kann nur durch die Mitverantwortung vieler gesellschaftlicher Kräfte aufgebaut werden: von den Familien, Pfarren und Ortsgemeinden, von den Verbänden und freien Vereinigungen bis hin zu den Sozialpartnern."[19]
Die Kirche selbst weiß sich unmittelbar verpflichtet, den Sonntag mit neuer Sinn- und Werterfahrung und mit religiösem Inhalt zu füllen.
Es bedarf also vieler Koalitionen. Manche werden es von der Kirche erwarten, andere es ihr wenigstens nicht übel nehmen, wenn sie immer wieder dazu die Initiative ergreift. Es wäre schon sehr viel erreicht, wenn bei allen genannten Partnern (zu denen noch viele ungenannte kommen) Übereinstimmungen erzielt und Grundsätze eingehalten würden, die den Sonntag als gemeinsames Fest garantieren.
Vom Staat wird im SH „schützende Hilfe" erwartet. Er ist heute selbst nicht mehr in der Lage, eine Kultur zu schaffen. Nach Auffassung des früheren deutschen Bundeskanzlers Helmut Schmidt hat der Staat auch nur den rechtlichen Rahmen für die Pflege und Vermittlung von Werten zu schaffen und zu garantieren. Er erklärte am 23. Mai 1976 in einem Vortrag in der Katholischen Akademie Hamburg: „Der Staat ... hat die Grundrechte der Menschen zu wahren. Er hat den Grundrechten Respekt und Geltung zu verschaffen. Wo es aber die Grundwerte zu wahren gilt, dort, meine Damen und Herren gilt: Tua res agitur! Dies ist deine Sache – jedes einzelnen Sache, Sache jeder Gemeinschaft, Sache der Kirche."[20] Bei derselben Tagung hat übrigens der heutige deutsche Bundeskanzler Helmut Kohl erklärt, daß bei der Verwirklichung der Grundwerte den staatlichen Einrichtungen eine wichtige Aufgabe angelastet werde, und daß der

15 SH 118.
16 ebd.
17 SH 119.
18 ebd.
19 ebd.
20 *H. Schmidt*, Grundwerte mehrheitsfähig machen, Herder Korrespondenz 30 (1976) 359.

Staat nicht nur die Grundrechte zu garantieren, sondern auch die Grundwerte selbst zu schützen und bei der Herstellung eines breiten Konsenses mitzuwirken habe.[21]

Die religiöse Bedeutung des Sonntags

Die heutige Gestalt des christlichen Sonntags ist ein Amalgam, eine Legierung aus zwei religiösen Traditionen: der alttestamentlich-jüdischen Tradition des Sabbats (= Samstags) und der christlichen Tradition des Sonntags. Ursprünglich erschien eine Vereinigung dieser beiden Traditionen wegen des Symbolgehalts des Sabbats ausgeschlossen. Der „Sabbat", auch Synonym für den Ersten Bund Jahwes mit seinem Volk, galt als überwunden und im Zweiten Bund Gottes mit dem neuen Gottesvolk in Christus aufgehoben. Daher hat die Kirche von Anfang an am Sonntag die Auferstehung des Herrn in der Eucharistie gefeiert, wollte jedoch nicht einen Ruhetag damit verbinden, weil ein solcher zur Gestalt des Sabbats gehörte.[22]

Das „Quecksilber" für dieses Amalgam stand erst im 6. Jahrhundert zur Verfügung, und zwar in Form der germanisch-heidnischen Tradition der Verehrung des Sonnengottes auch durch Arbeitsruhe am Sonntag. So verband sich das Anliegen der Arbeitsruhe in der jüdischen und germanischen Tradition. Im Bestreben, Christus als die wahre Sonne und den wahren Sonnengott zu deuten und dadurch die heidnische Tradition zu verdrängen, wurden Arbeitsruhe und Eucharistiefeier miteinander verbunden. Das „Quecksilber" des Heidentums wurde im Laufe dieser Amalgamation ausgeschieden, und die religiösen Werte des Sabbats konnten sich mit denen des christlichen Sonntags verbinden: Feier der Auferstehung Jesu Christi durch Versammlung der Gemeinde, Begegnung mit Gott, die zur Bereitschaft führt, einander (in der Familie, in der Nachbarschaft, im Freundeskreis) zu begegnen, Tag der Versöhnung mit Gott und den Menschen, Kraftquelle für die Werktage.[23]

Eine klare Orientierung am „Urgestein" des christlichen Sonntags ist für das Verhalten und die Argumentation der Kirche in diesem Bereich von entscheidender Bedeutung. Wenn nur von Freizeit und Erholung die Rede ist, könnte der Eindruck entstehen, die Kirche mache sich hier in betulicher Weise zum Gesundheitsapostel. Wenn sie mit Recht auch für Freizeit und Erholung am Sonntag eintritt, so wird sie doch glaubwürdiger, wenn sie deutlich macht: Ihr geht es „nicht bloß um eine Erholung aus gesundheitlichen Gründen, sondern um Muße und Fest als Zustimmung zur Schöpfung und zum Schöpfer, zum neuen Leben als Auferstandene mit Christus (vgl. Röm 6)."[24]

Die gesellschaftliche Bedeutung des Sonntags

Die gesellschaftliche Bedeutung des Sonntags liegt vor allem in der Sicherung eines gemeinsamen Tages für die Werte, die nicht unmittelbar dem Produktionsprozeß dienen, deren Pflege aber auch der Gemeinschaft bedürfen: Gemeinsame Entspannung und Erholung, Familienleben, zwischenmenschliche Kontakte, geistige und kulturelle Beschäftigungen, aber auch eine schöpferische Pause, die leichter ein-

---

21 *H. Kohl*, Grundwerte sind nicht nur Privatsache, ebd. 360–361.

22 Vgl. *W. Zauner*, Stichwort „Sonntag" in: *U. Ruh/D. Seeber/R. Walter* (Hg.), Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg 1986, 439.

23 Vgl. SH 115.

24 *W. Zauner*, Stichwort „Sonntag" in *Chr. Schütz* (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988, 1163.

zuhalten und tiefer wirksam ist, wenn sie gemeinsam gehalten wird. Auch in der Musik ist eine Generalpause ungleich wirksamer als die vielen Pausen, die von einzelnen Instrumenten während des Stücks gehalten werden. Den Nutzen einer solchen gemeinsamen Pause hat nicht nur der Einzelne, sondern die Gesellschaft als solche. Die gesamte Atmosphäre des Zusammenlebens ist entspannter, weniger hektisch und verkrampft, der Umgang miteinander ist gelöster, die Stimmung besser. Das kommt nicht zuletzt auch dem Arbeitsprozeß zugute.

Wenn wir den Überlegungen von Odo Marquard und Manès Sperber folgen, geht es aber um noch viel mehr, nämlich um den Sonntag als das institutionalisierte, gemeinsame „Moratorium des Alltags", damit der Mensch nicht von der Arbeitswelt aufgerieben und vom Freizeitbetrieb „zerstreut" wird. Er braucht zur Distanzierung von beidem das Fest, um nicht den Wunsch nach einem totalen, zerstörerischen Ausnahmezustand zu nähren.

II. Optionen für den Dienst der Kirche

Der Sonntag des einzelnen Christen

Der Sonntag ist eine Herausforderung an die Lebensführung jedes einzelnen Christen: Er soll „seinen" Sonntag halten. Er soll sich sein Leben nicht vermarkten lassen. Er muß etwas von der Torheit „unproduktiver Verausgabung" aufbringen, die Paulus die „Torheit des Kreuzes" nennt (1 Kor 1,18–25). Es geht darum, „daß der Sonntag der Tag ist, in dem der Mensch wirklich *sich* als den findet, der mehr ist als ein Stück Natur".[25] Am Sonntag muß sich jeder einzelne Zeit nehmen für Dinge, die nicht dem Erwerb und der Geschäftemacherei dienen; er muß sich vom Arbeitsdruck ein wenig frei machen, muß etwas tun, was keinen Zweck, aber einen Sinn hat, einen Tag der Muße und des Festes halten.[26] Jeder Christ müßte sich am Sonntag fragen: Wo ist heute meine Torheit, meine Weigerung, mich von Sachzwängen und durch von außen gesetzte Termine allein bestimmen zu lassen? Wie kann ich heute durchatmen und aufblicken, schöne Dinge sehen und andere Stimmen hören, als sie der Alltag hören läßt? Aber auch: Wie kann ich mich mit meinem Alltag aussöhnen – jetzt, aus der Distanz des Sonntags?

Der Sonntag der Familie

Der heutige Arbeits- und Bildungsprozeß zerreißt die Familien. Die Zeit, in der alle Familienmitglieder gemeinsam beisammen sein können, ist kurz geworden. Damit fallen viele wichtige Vorgänge zur Kommunikation und Wertvermittlung aus, nicht nur häusliche Feiern zu Gedenktagen oder religiöse Andachten im Advent, sondern schon das regelmäßige gemeinsame Essen und Trinken. Dadurch kommt dessen verbindende und versöhnende Kraft nicht mehr entsprechend zur Geltung.[27] Es gibt im Familienleben Phasen, in denen es kaum möglich ist, einen Sonntag gemeinsam zu verbringen, auch weil es einzelne Mitglieder der Familie gar nicht wollen. Aber es gibt auch Phasen, in denen der Sonntag ein heiliger Tag der ganzen Familie sein kann.

Der Sonntag der Gemeinde

Die Feier des Sonntags durch die christliche Gemeinde ist seit frühester Zeit cha-

[25] *K. Rahner*, Sonntag, der Tag des Herrn, Schriften VII, Einsiedeln 1966, 200.
[26] Vgl. *W. Zauner*, Fest und Feier als Lebenshilfe, ThPQ 133 (1985) 95–104.
[27] Vgl. *W. Zauner*, Essen und Trinken – Versuchung und Versöhnung, in: *E. Garhammer u. a.* (Hg.), ... und führe uns in Versöhnung, München 1990, 248–258.

rakterisiert durch die Eucharistie. Diese wurde lange Zeit als Aufgabe der Gemeinde als solche angesehen. Erst im Jahre 1517 hat Papst Leo X. bestimmt, daß jeder einzelne Katholik verpflichtet ist, irgendwo an einer Sonntagsmesse teilzunehmen. Die Rolle der Gläubigen bei der Meßfeier wird allerdings damals noch nicht näher beschrieben. Sie „nehmen teil" an der Liturgie, die der Priester feiert. Für diese bestand daher am Sonntag „Zelebrationspflicht", damit genügend Gelegenheiten zur Sonntagsmesse angeboten werden können.[28]

Das II. Vatikanische Konzil hat wieder die feiernde Gemeinde als solche in den Blick gerückt: „Die Gläubigen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit."[29] „So richtet die Kirche ihre ganze Sorge darauf, daß die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuhörer beiwohnen ... sie sollen vielmehr tätig mitfeiern."[30] Den Pfarrern wird gesagt, sie sollen dafür sorgen, „daß die Feier des eucharistischen Opfers Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde ist."[31]

Wenn wir diese Aussagen und die Geschichte des christlichen Sonntags ernst nehmen, dann stellt sich angesichts des weltweiten Priestermangels unweigerlich die Frage nach dem Recht der Gemeinde auf die Sonntagseucharistie.[32] Wenn es stimmt, daß der Sonntag „der Kirche liebstes Sorgenkind"[33] ist, dann ist es unbegreiflich und unglaubwürdig, daß die Kirche über Jahrzehnte und Jahrhunderte hinweg viele zehntausende kirchlich errichtete Vollgemeinden ohne Sonntagseucharistie läßt. Wir kennen die Ursachen, aber auch die Möglichkeiten, diesen erheblichen Defekt kirchlichen Lebens zu beheben. Diese Möglichkeiten liegen freilich weitgehend nicht in der Kompetenz der Bischöfe. Sie und alle Katholiken müßten ständig auf diesen Defekt hinweisen und auf Abhilfe drängen. Alle Versuche, die ohnedies schon so dünne und lückenhafte Decke des priesterlichen Klerus noch weiter auszuziehen oder durch Pfarrverbände u. dgl. kunstvoll auszuflicken, können nicht ersetzen, was die christliche Gemeinde und Pfarre am Sonntag vor allem zu tun hat: Mit ihrem Pfarrer die Sonntagsmesse zu feiern. Wenn das nicht möglich ist, soll sich auf jeden Fall die Gemeinde am Ort versammeln und ihren Sonntagsgottesdienst halten, auch wenn dieser keine Eucharistiefeier sein kann. Das ist vom Sinn des Sonntags her einem „Meßtourismus" in andere Gemeinden vorzuziehen.

Die Versammlung der Gemeinde am Sonntag kann auch Gläubigen etwas bedeuten, die nicht aktuell mitfeiern, ja sogar jenen, die der Kirche fernstehen und dem Glauben entfremdet sind.[34] Es bedeutet für die ganze Atmosphäre sehr viel, daß am Sonntag die Glocken läuten, daß festlich gekleidete Menschen zur Kirche gehen oder von der Kirche kommen. Das Zeugnis des Kirchgangs ist nicht nur eine gegenseitige Stärkung im Glauben der Kirchgänger, sondern es ist auch ein Zeichen nach außen. Es weist in eine andere

---

28 Vgl. *R. Bärenz*, Das Sonntagsgebet, München 1992, 40.
29 Kirchenkonstitution 10.
30 Liturgiekonstitution 48.
31 Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe 30.
32 Vgl. den Redaktionsartikel „Das Recht der Gemeinde auf ihren Priester", in: Diakonia 8 (1977), 217–221; vgl. auch *F. G. Friemel*, Recht auf Eucharistie, in: ThPQ 140 (1992) 27–34.
33 So der Titel eines Buches von *H. Halter* (Hg.), Sonntag – der Kirche liebstes Sorgenkind, Stuttgart 1984.
34 Vgl. *W. Zauner*, Die Feier des Sonntags als Katechese für die Gesellschaft, in: *J. Wiener/H. Erharter*, Gemeindekatechese, Wien 1981, 55–64; hier 63–64.

Dimension, die zu einer Distanzierung vom Alltag führen kann.[35]
Darüber hinaus muß die Gemeinde und Pfarre heute auch zur Feier des ganzen Sonntags – also nicht nur der Sonntagsmesse – beitragen. Viele brauchen die Gemeinde als einen Raum der Kommunikation, einen Ort für gemeinsame Erholung und Feste, für die Pflege von Theater und Musik. Eine Pfarre, in der am Sonntag nur Messen stattfinden, wird nicht zur Feier des ganzen Sonntags führen können. Eine Gemeinde, die nur zur Mitfeier der Eucharistie drängt, wird den vielen Stufen nicht gerecht, in denen sich heute Christen mit der Kirche identifizieren.

Der Sonntag der Gesellschaft

Noch wichtiger als die Sorge um den Sonntag des einzelnen Christen, der Familie und Gemeinde ist die Mitsorge der ganzen Kirche um die Feier des Sonntags als „Moratorium des Alltags", ist das Mitwirken daran, daß der Sonntag wieder ein gemeinsamer Festtag der gesamten Gesellschaft wird. Dazu bedarf es vieler Bündnisse mit allen Kräften der Wirtschaft und Politik, der Kultur und des Bildungswesens, vor allem aber einer selbstverständlichen Allianz aller Kirchen. Es geht nicht nur um den „christlichen Sonntag" oder gar nur um Anspruch auf Freizeit. Es geht um ein Fest, in dem sich die Menschen insgesamt zu sich selbst und zur ganzen Welt „verhalten" und grundsätzlich orientieren. Es ist kein Zufall, daß mit dem Verlust des Sonntags die großen ökologischen Probleme einhergehen. Sie sind wohl nur lösbar, wenn der Mensch diese Welt im Fest wieder als Schöpfung begreift.[36]

Ob der Sonntag noch zu retten ist? Es steht nicht nur für die Kirche, sondern für die gesamte Gesellschaft viel auf dem Spiel: „Je mehr der Sonntag seine Kraft verliert, desto stärker wird das Bedürfnis, das ‚Moratorium des Alltags' als Krieg zu absolvieren." Das Verlöschen des ersten Tages der Schöpfung könnte zu ihrem letzten führen, als totaler Krieg oder/und als umfassende Umweltkatastrophe. Jürgen Moltmann fragt: „Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft?" Und er antwortet: „Ihre Zukunft heißt Umkehr."[37] Es braucht einen entschiedenen und universalen Mut zur Umkehr. Es braucht Mut zum Sonntag.


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

35 Vgl. *W. Zauner*, Am Kirchgang erkennt man die Christen, Diakonia 10 (1979) 34–40.
36 Vgl. *W. Zauner*, Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt, in: ThPQ 140 (1992) 153–159.
37 *J. Moltmann*, Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft?, in: Concilium 26 (1990) 34–41, hier 40.

FERDINAND DEXINGER

Der Sabbat heute

In seiner 1979 erschienenen Einführung in die jüdisch-liturgische Praxis schreibt Isaac Klein: „Eine der großen Tragödien des jüdischen Lebens in Amerika ist der Verlust des Sabbats. Jüdisches Leben wird nicht gesunden, es sei denn, der Sabbat gewinnt seine Heiligkeit und seinen zentralen Platz wieder."[1] Setzt man statt des Sabbats den Sonntag ein, so paßt dieser Satz voll und ganz in den Mund eines christlichen Predigers. Ein Unterschied zwischen den Juden, die ihre religiösen Bindungen verloren haben, und entsprechenden Christen sei in der säkularisierten Gesellschaft der Gegenwart ja kaum feststellbar, meint der Autor, Universitätsprofessor für Judaistik in Wien. (Redaktion)

Das vierte/dritte Gebot

Die zentrale Bedeutung der Beobachtung des Sabbats (hebräisch: Schabbát. Die in Österreich auch bekannte jiddische Aussprache des Wortes lautet „Schábes". Die Endbetonung des Hebräischen verlagert sich dabei auf die erste Silbe, und der Schlußkonsonant wird aspiriert gesprochen) im Leben des frommen Juden hat der im Mittelalter lebende Rabbi Jehuda Halewi eindringlich beschrieben: „Der Sabbat ist die Blüte der Woche, da dieser für die innige Hinwendung zum Göttlichen bestimmt ist. Der Fromme vollzieht die Heiligung des Tages in Freude und nicht in erzwungener Unterwerfung." (Kuzari III, 5). Das moderne Lebensgefühl hat aber auch im Judentum das Seine dazu beigetragen, diese Freude zu trüben und eher die Last des Gebotes fühlen zu lassen. Die religiös motivierte Enthaltung von körperlicher Arbeit am Sabbat ist Nichtjuden schon immer besonders aufgefallen und führte zu einem grundlegenden Mißverständnis. Die Römer legten den Juden nämlich die Enthaltung von jeglicher Arbeit am Sabbat als Faulheit aus.[2]

Obwohl das Sabbatgebot als Bestandteil der Zehn Gebote vertraut ist, sei der Wortlaut hier in Erinnerung gerufen: „Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig! Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Vieh und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat. Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel, Erde und Meer gemacht und alles, was dazu gehört; am siebten Tag ruhte er. Darum hat der Herr den Sabbattag gesegnet und ihn für heilig erklärt" (Ex 20,8–11).

Im Sabbat-Gebot bietet die Bibel also selbst schon eine auf dem Schöpfungsbericht basierende theologische Begründung der Sabbatruhe: Auch Gott ruhte am siebenten Tag! Die historisch kritische Forschung hat Wurzeln dieses Gebotes aufgezeigt. Für die aktuelle jüdische Sabbat-Praxis sind jedoch nicht irgendwelche historische Vorformen relevant, sondern vielmehr die Endgestalt des Sabbatgebotes, wie sie uns im Dekalog entgegentritt. Arbeitsruhe und Heiligung sind die beiden bestimmenden Aspekte des Sabbats.

In diesem Zusammenhang ist jedoch auch noch auf eine andere religionshistorische

1 *Isaac Klein*, A Guide to Jewish Religious Practice. New York (Jewish Theological Seminary) 1979, 54.

2 Vgl. *Tacitus*, Hist. 5,4: „Septimo die otium placuisse . . . septimum quoque annum ignaviae datum." und *Juvenal*, Satiren XIV, 105: „septima quaeque fuit lux ignava."

Entwicklung hinzuweisen. Christen ist das dritte Gebot im Wortlaut: „Du sollst den Tag des Herrn heiligen" geläufig, und sie verstehen unter dem Tag des Herrn ganz selbstverständlich den Sonntag oder kirchlichen Feiertag, ohne sich der Problematik bewußt zu werden, die im Wechsel vom Sabbat zum Sonntag besteht[3], wiewohl Arbeitsruhe und Heiligung in modifizierter Form auch den Sonntag auszeichnen. Der Sonntag wird von praktizierenden Katholiken durch die Mitfeier der Sonntagsmesse und durch die Vermeidung dessen, was man früher „knechtliche Arbeit" nannte, von anderen Tagen unterschieden. Vom neuen kirchlichen Recht wird nun eine etwas andere Akzentuierung vorgenommen. Es wird als Pflicht formuliert, sich „jener Werke und Tätigkeiten zu enthalten, die den Gottesdienst, die dem Sonntag eigene Freude oder die Geist und Körper geschuldete Erholung hindern." Der Vergleich mit dem Wortlaut des früheren Kirchenrechts läßt eine Entwicklung erkennen, die direkt zu unserem Thema führt. Für den Sonn- und Feiertag war geboten, sich knechtlicher Arbeit zu enthalten, keine Gerichtsverhandlungen durchzuführen und, wenn nicht eigens gestattet, keine öffentlichen Märkte abzuhalten und überhaupt keine geschäftlichen Transaktionen vorzunehmen. Diese Formulierung läßt den Zusammenhang mit der jüdischen Sabbat-Interpretation des nach jüdischer Zählung vierten Gebotes noch deutlich erkennen. Freilich besteht auch bei der aktuellen Fassung noch die Verbindung zur jüdischen Sicht über den Sinn des Sabbats. Den Zweck der Sabbatruhe hat bereits der hellenistische Jude Philo von Alexandrien in geistiger Erholung gesehen, „... den Druck der beständigen, ununterbrochenen Arbeit zu lindern und den Körper durch Gewährung einer gemessenen Erholungszeit zu gleicher Arbeitsleistung neu zu stärken... Während es (sc. das Sabbatgebot) nun aber körperliche Arbeit am siebenten Tage verbot, gestattete es die edleren Beschäftigungen, die in tugendhaften Reden und Belehrungen bestehen: es ermahnt sie (sc. die Israeliten) nämlich, sich an ihm mit Philosophie zu befassen zur Veredlung der Seele..." (De Spec. leg. II, 60f.). Philo trägt hier einen Gedanken in den Sabbatvollzug ein, der so im biblischen Gebot nicht ausdrücklich enthalten ist. Der biblische Wortlaut läßt eher soziale Motive erkennen. Welche Absichten immer man in den Vordergrund stellt, der harte praktische Kern des Gebotes ist für fromme Juden bis heute die Beobachtung der Sabbatruhe. Die Enthaltung von allen am Sabbat untersagten Tätigkeiten prägt das äußere Bild jüdischer Wohngebiete auch heute noch sehr nachhaltig. So erscheint es durchaus sinnvoll, die Darstellung des Wesens des jüdischen Sabbats mit diesem Aspekt der Sabbatruhe zu beginnen.

Die Arbeitsruhe

Die mündliche Tradition, wie sie in der Mischna (redigiert im 2. Jh. n. Chr.) niedergelegt ist, gibt dem frommen Juden Auskunft darüber, welche Tätigkeiten am Sabbat untersagt sind: „Die Hauptarbeiten sind vierzig weniger eine, nämlich Säen, Ackern, ... zwei Buchstaben schreiben ... Feuer löschen, anzünden, mit dem Hammer schlagen ..." (Sabbat VII, 2).

Damit wird vom Gläubigen jene Ruhe nachvollzogen, die auch der Schöpfer nach der Vollendung des Schöpfungswer-

[3] Engere Zusammenhänge mit jüdisch-liturgischer Praxis werden besonders in der äthiopischen Kirche deutlich. Vgl. zum Sabbat *Haile Getatchew*, The Forty-Nine Hour Sabbath of the Ethiopian Church, JSS 33 (1988) 233–254.

kes übte. Dieses Ruhen wird in der jüdischen Theologie nicht als negatives Gebot oder als Selbstzweck gesehen. Vielmehr hat vor fast 1000 Jahren der berühmte Saadja Gaon den Sinn dieser Ruhe ganz ähnlich wie schon Philo vor ihm folgendermaßen formuliert: „Die Heiligung gewisser Festzeiten hat den Zweck, dem Menschen durch die für diese Tage vorgeschriebene Arbeitsenthaltung eine Zeit der Ruhe nach langer Mühe zu sichern, die er zur Erlangung von Kenntnissen und zu Andachtsübungen verwenden kann...". So gehören heute neben dem Nachmittagsschlaf vor allem der Spaziergang der ganzen Familie, aber auch die Lektüre zu den gern geübten Sabbatbeschäftigungen. Auch Vorträge und Podiumsdiskussionen werden (etwa am Freitagabend) gehalten. Wenn dann ein nicht so frommer Diskutant sich Notizen zu machen beginnt, so wird ihn gewiß eine fromme Stimme aus dem Auditorium an das am Sabbat geltende Schreibverbot erinnern. Die Sabbat-Ruhe wird jedoch nicht in Trauer, sondern in Freude begangen. Dazu gehört vor allem auch der Festtagstisch.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß solche Ruhe eine starke Wirkung auf die menschliche Seele ausübt. Der Umstand, daß die Gestaltung des Sabbats religionsgesetzlich geregelt ist und diese Vorschriften im Staat Israel zum Teil auch staatliche Gültigkeit haben (es verkehren keine öffentlichen Verkehrsmittel, und auch die Betriebe des Dienstleistungsgewerbes sind geschlossen), läßt diesen Wochenfeiertag zum Rückgrat der Zeiteinteilung werden. Erst die mehrheitliche Beachtung des Sabbatgebotes in einer Gesellschaft läßt jenes Klima entstehen, das die Lebensräume frommer Juden in allen Jahrhunderten geprägt hat und noch prägt. Wenn man am Samstag auf der King-George-Straße in Jerusalem geht – einer der ansonsten belebtesten Straßen der Stadt – und kein Auto sieht, dann drängen sich auch dem autogeplagten Nichtjuden die Worte aus dem Tischgebet des Sabbat auf die Lippen: „Dieser Tag ist groß und heilig vor dir, an ihm zu feiern und an ihm zu ruhen in Liebe nach dem Gebote deines Willens. Dir sei es wohlgefällig uns Ruhe zu bereiten." Wenn es auch nicht die Intention des Sabbatgebotes ist, so mag im Lichte eines gesteigerten Umweltbewußtseins auch nichtreligiösen Menschen ein autofreier Sabbat als ein durchaus wohltuender Aspekt an der Gestaltung des Sabbats erscheinen.

Man kann leicht erkennen, daß mit der Beobachtung der Sabbatruhe in der modernen technisierten Gesellschaft auch erhebliche Schwierigkeiten verbunden sind. Das wird jedem bewußt, der am Sabbat in einem Hotel vergeblich den Lift benützen möchte. Das In-Bewegung-Setzen jeder Maschine ist nämlich am Sabbat untersagt. Somit wartet man am Sabbat in Jerusalem auch vergeblich auf den Autobus. Da jedoch Lebensgefahr, wie man schon aus den Makkabäerbüchern weiß, den Sabbat aufhebt, ist der Einsatz einer Notambulanz am Sabbat nicht verboten. An dieser Frage entzündeten sich in der Antike übrigens heftige innerjüdische Kontroversen. Manche Gruppen, wie etwa die Leute von Qumran, waren im Unterschied zu den Pharisäern so rigoros, daß sie am Sabbat auch die Rettung eines Menschen in Lebensgefahr als verboten ansahen[4]. Ähnliche innerjüdische Meinungsverschiedenheiten über die Interpretation des Sabbatgebotes kommen bekanntlich auch im Neuen Testament zum Ausdruck, wenn etwa die Jünger Jesu wegen des

[4] Dam 11,16–17: „Einen lebendigen Menschen, der in ein Wasserloch fällt oder sonst in einen Ort, soll niemand heraufholen mit einer Leiter oder einem Strick oder einem anderen Gegenstand."

Ährenrupfens am Sabbat kritisiert werden (Mt 12,1–8)[5].

Die vielen konkreten religionsgesetzlichen Einzelprobleme, die sich durch technische Neuerungen bedingt in jeder Periode stellen, werden durch rabbinische Entscheidungen gelöst. So widmen schon Mischna und Talmud dem Sabbat einen eigenen Traktat, wo die rabbinischen Gelehrten eine Vielzahl von Problemen erörtern, die für den modernen Leser oft nur schwer begreiflich sind. Diese rabbinischen Erörterungen bilden die Grundlage für analoge Entscheidungen bis in die Gegenwart. So ist es, um eine Anwendung im Bereich moderner Technologie zu nennen, am Sabbat nicht gestattet, durch eine Lichtschranke zu gehen, wenn man damit irgendein Gerät einschaltet. Dieses konkrete Problem wird im Talmud, der im 4./5. nachchristlichen Jahrhundert redigiert wurde, natürlich noch nicht erörtert. Es kann nicht verwundern, daß es in einer modernen jüdischen Gesellschaft wie dem Staat Israel zu nicht unbedeutenden Spannungen kommen muß mit jenen, die die Sabbatgesetze auch in der allgemeinen staatlichen Ordnung verwirklicht sehen wollen. Was für die einen Erfüllung göttlichen Gebotes ist, wird von nichtreligiösen Juden als religiöser Zwang empfunden. In diesem Spannungsfeld haben dann auch Zeitungsberichte und Bilder von traditionell gekleideten und ansonsten völlig friedlichen Juden, die durch die Errichtung von Barrikaden verhindern wollen, daß am Sabbat Autos ihre Wohnbezirke durchfahren, ihren Sitz im Leben.

Die Heiligung

Der praktische Vollzug der Sabbatordnung darf nicht losgelöst von den gottesdienstlichen Akten[6] und den geistlichen Begründungen gesehen werden.

Vielmehr hat alles zusammen das religiöse Bewußtsein der Juden geprägt und prägt es bis heute. Es genügt schon darauf hinzuweisen, daß sich vor 2000 Jahren Philo von Alexandrien ausführlich um die Begründung des Sabbats ebenso bemühte wie Moses Maimonides im Mittelalter, daß aber auch moderne jüdische Religionsphilosophen wie Abraham Heschel[7] die geistliche und anthropologische Bedeutung des Sabbats betonen. Analog zur ersten Vesper in der christlichen Feiertagsordnung beginnt auch der Sabbat bereits am Vorabend[8]. Seit dem 16. Jh. werden nach dem Brauch der Kabbalisten von Safed am Ende des an sich noch dem Wochentag zugerechneten Minha-Gottesdienstes am Freitagnachmittag Gebete zur „Kabbalat Schabbat" (Empfang des Sabbats) angefügt[9]. Die Rezitation der Psal-

---

5 Zu den Unterschieden der Interpretation bei verschiedenen anderen Gruppen, etwa den Samaritanern vgl. *Jacob Ben Aaron*, Samaritan Sabbath, Bibliotheca Sacra 65 (1908) 430–444.

6 Aus der Vielzahl von Einführungen in den jüdischen Gottesdienst sei auf folgende Werke hingewiesen: *H. Henrix* (Hg.), Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen, Freiburg 1979; *P. Maser* (ed.), Jüdischer Alltag, Jüdische Feste, Dortmund 1985; *Jacob Nacht – Zalman Epstein – J. Baruch* (ed.), Sefer ha-Shabbat, Tel-Aviv (Dvir) 1965; *Peter Schäfer*, Der synagogale Gottesdienst, in: *J. Maier. – J. Schreiner*, Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg 1973, 391–413; *Emmanuele Testa*, Usi e Riti degli Ebrei Ortodossi, Jerusalem 1973; *Friedrich Thieberger* (ed.), Jüdisches Fest – Jüdischer Brauch, Königstein (Jüdischer Vlg. b. Athenäum) 1985 (6. Aufl. = 1. Aufl. 1937); *Moritz Zobel*, Das Jahr des Juden in Brauch und Liturgie, Berlin 1936.

7 *Abraham Joshua Heschel*, Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, Neukirchen (Neukirchener Verl.) 1990.

8 Vgl. *Yitzhak D. Gilat*, Preparing for the Sabbath, Sidra 1 (1985) 7–31; *ders.*, Kabbalat Shabbat, Sidra 3 (1987) 19–42.

9 Zur Entwicklung des jüdischen Gottesdienstes allgemein vgl. *Ismar Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Hildesheim 1967 (Nachdr. d. 3. Aufl. 1931). Zum Aufbau des Sabbat-Gottesdienstes vgl. *Leo Trepp*, Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung, Stuttgart (Kohlhammer) 1992.

men 95–99 und 29 erinnert an das Schöpfungswerk Gottes. Der von dem jüdischen Mystiker Salomo Alkabez (1505–1584) verfaßte Hymnus „lecha dodi" preist den Sabbat als Braut und ruft zum feierlichen Empfang auf: „Geliebter, geh' der Braut entgegen, den Sabbat wollen wir empfangen!" Die Gemeinde schaut beim letzten Vers symbolisch zum Eingangstor der Synagoge.

Ein weiteres Element der Vorbereitung auf den Sabbat ist das Entzünden der Sabbatkerzen noch vor dem offiziellen Beginn des Sabbats, nachdem der häusliche Tisch gedeckt worden ist. Auf den Tisch stehen die Sabbatleuchter, deren Kerzen die Frau des Hauses entzündet und über die sie ein Segensgebet spricht, wobei sie die Augen mit den Händen bedeckt. Damit beginnt für die Frau des Hauses der Sabbat, für dessen Feier sie die Festmahlzeit bereitet hat. Der Talmud (bSab 117b) sieht vor, daß man am Sabbat dreimal essen solle. In frommen Familien wird nach der Feier des Abend-Gottesdienstes zum Sabbat-Eingang (Ma'ariv) in der Synagoge zu Hause das erste feierlich gestaltete Mahl gehalten. Bei der Rückkehr des Vaters aus der Synagoge wird ein Segen über die Kinder gesprochen. Vor dem Kiddusch wird u. a. auch das bekannte Lob der tüchtigen Frau (Spr 31,10–31) rezitiert, wodurch die Rolle der Frau als Herrin des Hauses hervorgehoben werden soll. Fester Bestandteil dieser wie auch der beiden anderen Sabbatmahlzeiten sind die „Barches" (so die jiddische Aussprache des hebräischen Wortes „Berachot „[= Segnungen]), ein Weißbrotstriezel (Challa), der so genannt wird, weil darüber, so wie über den Becher Wein (= Kidduschbecher) zu Beginn der Mahlzeit der Hausherr ein Segensgebet (Kiddusch) spricht: „Gelobt seiest du Ewiger, unser Gott, König der Welt!, der du die Frucht des Weinstocks erschaffen hast. Gelobt seist du Ewiger, unser Gott, König der Welt!, der du das Brot aus der Erde hervorbringst. Gelobt du, Herr unser Gott, König der Welt!, der uns durch seine Gebote geheiligt und an uns Gefallen gefunden und seinen heiligen Sabbat uns in Liebe und Wohlgefallen zugeteilt hat, ein Denkmal an das Schöpfungswerk..."

Dieser Brauch wird auch in jüdischen Familien beobachtet, die ansonsten weniger an den religionsgesetzlichen Vorschriften des Sabbats festhalten. Nach dieser Mahlzeit werden im Kreis der Familie noch traditionelle Lieder gesungen. Geht man in der warmen Jahreszeit, wenn die Fenster geöffnet sind, durch die Straßen von Jerusalem, dann versetzt dieser Gesang auch den nicht Feiernden in eine eigentümlich festliche Stimmung. Am Morgen des Sabbats findet in der Synagoge der Morgen-Gottesdienst (Schacharit) statt, der, um es in den Begriffen der katholischen Liturgie auszudrücken, ein reiner Wortgottesdienst ist. Seinen Höhepunkt bildet die Lesung aus der Tora (= Fünf Bücher des Mose)[10]. Im wesentlichen folgt dieser Gottesdienst der auch sonst beim Morgengebet üblichen Reihenfolge der Gebetstexte. Er findet jedoch etwas später statt, weil man am Sabbat in der Früh, befreit von jeder Last der Arbeit, eben länger ruhen kann.

Zu diesem Gottesdienst gehen die Männer in festlicher Kleidung. Nach osteuropäischem Brauch tragen sie als Kopfbedeckung einen Pelzhut („Streimel" genannt) und oft auch schon auf ihrem Weg zur Synagoge den Gebetsschal (= Talit).

[10] *Charles Perrot*, La lecture de la Bible dans la Synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes, Hildesheim 1973; *A. Verheul*, Le Service de la Parole chez les Juifs et chez les Chrétiens, in: Questions Liturgiques 57 (1976) 3–39. Die weittragende Bedeutung der liturgischen Lesung für die gesamte jüdische Traditionsliteratur zeigt erstmals auf *Leopold Zunz*, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin (2. Aufl.) 1892.

Dieses Kleidungsstück erscheint Katholiken fast wie ein priesterlich-liturgisches Gewand. Es ist aber keineswegs nur Rabbinern vorbehalten, sondern ist sozusagen liturgische Kleidung jedes frommen und verheirateten jüdischen Mannes[11].

Ein zusätzlicher Teil des Schacharit am Sabbat verdient besondere Erwähnung. Bekanntlich wurde zur Zeit, als der Tempel in Jerusalem noch bestand, jeweils am Sabbat nach biblischer Vorschrift ein zusätzliches Opfer dargebracht (vgl. Num 28f)[12]. Gleichsam als Ersatz für dieses nun nicht mehr darbringbare Opfer wird im Anschluß an den Morgengottesdienst des Sabbats das sogenannte Musaph-Gebet (Zusatz-Gebet) verrichtet. Seit der Zerstörung des Tempels ist ja insgesamt der Synagogengottesdienst der Ersatz für die Tempelliturgie.

Das Mittagmahl nach dem Morgengottesdienst wird analog zu dem am Freitagabend gestaltet. Es ist das zweite von den drei angeordneten Mählern. Der Ort für die dritte Mahlzeit sind oft die Nebenräume der Synagoge. Das aus folgendem Grund: Mit dem Abendgottesdienst schließt der Sabbat. Da nun zwischen dem Nachmittag-Gebet (Minha) und diesem Abendgebet nur wenig Zeit ist[13], bürgerte es sich ein, die dritte Mahlzeit (= Se'uda schlischit) in bescheidener Form gleich anschließend an die Minha einzunehmen. Mit dem anschließenden Abendgottesdienst endet der Sabbat offiziell.

Auch das Ende des Sabbats wird mit einer kleinen Hausliturgie, dem Ritus der Hawdalá, gefeiert. Dabei hält der Hausherr einen Becher Wein in der einen Hand und einen Becher mit Räucherwerk (= Besomimbüchse) in der anderen. Auf dem Tisch steht die Hawdala-Kerze. Dazu spricht er den abschließenden Segen: „Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der unterscheidet zwischen Heiligem und Profanem, zwischen Licht und Finsternis, zwischen Israel und den Völkern, zwischen dem siebenten Tag und den sechs Werktagen. Gepriesen seist du, Ewiger, der unterscheidet zwischen Heiligem und Profanem."

Bekannte, die einander nach dem Sabbatausgang begegnen, wünschen einander „Schawua tov! Eine gute Woche!". In jüdischen Wohngebieten öffnen nun auch wieder kleinere Geschäfte, die ersten Autobusse fahren, und die Kinos beginnen mit den Vorstellungen. Das profane Leben hat wieder begonnen.

Reflexionen über den Sabbat

Die jüdischen Gelehrten aller Jahrhunderte haben sich mit dem Sabbat beschäftigt. Zunächst war das vom halachischen Standpunkt aus nötig, um das biblische Gebot auf die jeweils neue Zeit anzuwenden.

Parallel dazu waren sie jedoch immer bemüht, den Sinngehalt, die religionsphilosophische Dimension des Sabbats zu aktualisieren. Diese Überlegungen lassen sich vielleicht am besten in zwei Gruppen einteilen. Einerseits sind es philosophisch-metaphysische Gedanken, andererseits werden anthropologisch-soziologische Aspekte des Sabbats hervorgehoben. Es ist offenkundig, daß dabei auch apologetische Absichten eine Rolle spielen, da es zu keiner Zeit leicht war, die strikte Beobachtung der Sabbatgesetze plausibel zu

---

11 *S. Ph. de Vries*, Jüdische Riten und Symbole, Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt) 1990.

12 Vgl. dazu die Qumran-Texte in: *Carol Newsom*, Songs of the Sabath Sacrifice. A Critical Edition, Atlanta (Scholars Pr.) 1985.

13 An den Gottesdienst schließt nämlich auch noch ein Studium der Tora und in den Sommermonaten die Lesung eines Abschnittes aus dem Mischna-Traktat Avot an. Vgl. dazu *Yaakov Gartner*, Why did the Geonim institute the custom of saying „Avoth" on the Sabbat?, Sidra 4 (1988) 17–32.

machen. So tritt etwa bei Philo, wie schon erwähnt, der Aspekt der körperlichen Erholung in den Vordergrund, der für hellenistische Vorstellungen einsichtig war. Ähnliches sagt auch Maimonides (More 2,31), der jedoch einen metaphysischen Aspekt hinzufügt. Gott werde durch die Beachtung des Sabbats als Schöpfer der Welt anerkannt: „Darum hat uns Gott das Gebot der Arbeitsenthaltung und der Ruhe gegeben, um zwei Dinge zu verkünden, daß die Welt erschaffen ist ... und ferner, damit wir der Wohltaten Gottes für uns eingedenk seien, weil er uns vom Frondienst der Ägypter Ruhe verschafft hat...".

Wichtige Gedanken dazu hat der 1972 verstorbene jüdische Denker Jehoshua Heschel im Anschluß an die jüdische Traditionsliteratur entwickelt. Demnach ist der Sabbat nicht einfach ein Ruhetag, der der Gewinnung von Kräften für neue Aktivitäten dient. Vielmehr ist alle Aktivität die Woche über für den Sabbat da und nicht umgekehrt. So gesehen ist der Sabbat Feier der Zeit. Arbeit ist eine Fertigkeit, vollkommene Ruhe aber eine Kunst. Diese Kunst verbindet den Menschen mit Gott, der die Ruhe des ersten Sabbats begründete. Der Sabbat ist keineswegs Selbstzweck oder gegen den Menschen gerichtet, wie ein Wort aus der Mekhilta zeigt. Dort wird Ex 31,14 folgendermaßen interpretiert: „Der Sabbat ist euch übergeben, nicht ihr dem Sabbat."[14] Der Sabbat ist sozusagen das Schöpfungswerk des siebenten Tages. Der Midrasch (GenR 10,9) fragt: „Was wurde am siebenten Tag geschaffen?" „Gelassenheit, Ruhe, Frieden und die Stille."

Der Sabbat bedeutet aber nicht Weltflucht, vielmehr ist er der „Tag, an dem wir die Kunst lernen, über die Zivilisation hinauszuwachsen." Ja selbst vom Gedanken an die Arbeit sollte man sich nach einem Wort der Mekhilta (zu Ex 20,9) am Sabbat freimachen. Diese Distanz zu weltlicher Betätigung kommt nicht aus Weltverachtung. „Die Dinge sind unsere Werkzeuge, die Ewigkeit, der Sabbat ist unser Partner."

Jüdischen Denkern war zu allen Zeiten aber auch die gemeinschaftsbildende Funktion des Sabbats bewußt. Das ist etwa auch für die Denk-Richtung von Bedeutung, wie sie Ahad ha-Am (1856–1927) vertreten hat. Er brachte die gemeinschaftsbildende Funktion des Sabbats auf den Punkt: „Man kann ohne Übertreibung sagen, daß mehr noch als Israel den Sabbat hielt, der Sabbat die Israeliten hielt."[15] Die gesellschaftliche Bedeutung des Sabbats für das Judentum kann tatsächlich nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Auf diesem Hintergrund drängen sich wohl auch einige Gedanken aus christlicher Sicht auf. Einerseits ist die Praxis der Enthaltung von jeglicher Arbeit am Sabbat für Christen als sonntägliche Praxis kaum nachzuvollziehen. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß es gerade diese Praxis war und ist, die jüdisches Leben prägte und ihm Form gab. Diese geistig-geistliche Geborgenheit ist aber ohne die feste religionsgesetzlich verankerte Form nicht oder nur schwer erreichbar.

Manches von dem, was kirchliche Hausliturgie anstrebt, gehört im Rahmen der jüdischen Religion zur Selbstverständlichkeit und findet nicht zuletzt bei der Feier des Sabbats einen augenfälligen Ausdruck. Auch ohne jede naive „Ökumene" vermag der nüchterne Vergleich religiöser Praxis nicht nur gegenseitiges Verständnis zu begründen, sondern, wie die jüdische Gestaltung des Sabbats zeigt, auch Anregungen zu bieten.

---

[14] Ed. Lauterbach III, 198.

[15] „Sabbat und Zionismus" (1898) in den gesammelten Werken 287.

IRMGARD HERRMANN-STOJANOV

Kult und Kultur – Kann der moderne Sonntag noch ein Zeichen sein?

Soziologische Überlegungen zur kulturellen Bedeutung des Sonntags in der Gegenwartsgesellschaft

Im vorliegenden Beitrag wird der Sonntag im gesellschaftlichen Kontext betrachtet. Zunächst wird seine kulturelle Bedeutung mit Hilfe soziologischer Thesen zu erörtern versucht. In einem zweiten Schritt werden diese Thesen durch die Analyse der aktuellen arbeits- und kirchenpolitischen Diskussion um den Sonntag auf ihre praktische Relevanz hin überprüft.
Die Autorin ist Mitarbeiterin am Seminar für Soziologie der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. (Redaktion)

Die soziologische Beschäftigung mit dem Thema „Sonntag" impliziert in gewisser Weise eine Gesellschaftsdiagnose, da hier ein soziales Phänomen in den Brennpunkt tritt, in dem sich viele gesellschaftlich relevante Problemkreise schneiden. Diese „diagnostische Methode" könnte unter dem Motto stehen: „Zeige mir Deinen Sonntag, und ich sage dir, wie es um Deine Gesellschaft steht." Unschwer erkennt der Soziologe im Sonntag einen gesellschaftlichen Ordnungsfaktor. Seine stabilisierende Wirkung wird allerdings dann obsolet, wenn er einmal aus dem Bereich problemloser gesellschaftlicher Akzeptanz in das Bewußtsein gerät und Interessen pro und contra auf den Plan ruft.

Die gegenwärtige Diskussion um Sinn und Nutzen der Sonntagsruhe soll hier als Indikator für gesellschaftliche Instabilität verstanden werden. Um diesen Gedanken weiter ausführen zu können, – und dabei den spezifisch religiösen Aspekt der Sonntagsfrage nicht zu vernachlässigen –, soll der Sonntag zunächst im weitesten Sinne als Kulttag betrachtet und gefragt werden, ob diese Bezeichnung mit allen hier noch darzulegenden Implikationen heute zutreffend ist.

In der Soziologie versteht man unter *Kult* die sichtbaren, institutionalisierten Formen religiösen Erlebens einer Gemeinschaft. Kultisches Handeln ist Gemeinschaftshandeln, das der Verehrung des Heiligen gewidmet ist, zugleich aber die Funktion erfüllt, eben diese Gemeinschaft zu stärken und zu erneuern.[1]
Inwieweit kultische Handlungen notwendigerweise einen „heiligen Raum" (Kirche) und eine „heilige Zeit" (Festtag) benötigen, ist eine der Fragen, die im Zusammenhang mit der Diskussion um den Sonntag einer Klärung bedürfen. Ebenso stellt sich – besonders für die gegenwärtige Situation – die Frage, ob überhaupt der gesamte Sonntag als *Zeitraum für gemeinsames kultisches Handeln* angesehen werden kann.
Etwas anderes ist es, wenn davon die Rede ist, daß gegenwärtig bestimmte *Kulthandlungen* eigentlich *nur am Sonntag* stattfinden – nämlich vor allem der Gottesdienst (wobei es auch gerade in den Kirchen Überlegungen gibt, den sinkenden Gottesdienstbesucherzahlen durch

[1] Vgl.: *S. Mowinckel*, (1986) „Kultus", – in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. (3. voll. bearb. Aufl.), Bd. 4, Tübingen, S. 120–126.

„alternative Gottesdienstzeiten im Gefüge des Wochenendes" zu begegnen).[2]
Beschränken wir unser Interesse am Sonntagskult lediglich auf den Gottesdienst, dann können Ergebnisse kirchensoziologischer Untersuchungen schnell eine Antwort liefern, ob hiervon Impulse für eine kulturelle Erneuerung zu erwarten sind. Gehen wir aber vom Sonntag als Kulttag insgesamt aus, dann müssen sehr viel differenzierter Normen, Bräuche und sonstiges sogenanntes Sonntagsverhalten analysiert werden, um die besondere Ausstrahlung dieses Tages zu erfassen.
Die im Titel gestellte Frage *„Kann der Sonntag heute noch ein Zeichen sein?"* basiert auf der These, daß von einem sichtbaren religiösen Gemeinschaftshandeln Stärkung und Wiederbelebung des Gemeinschaftsgefühls nicht nur für die Mitglieder der Gemeinschaft selbst erwächst, sondern daß hiervon eine *Wirkung nach außen* erfolgt in dem Sinne, wie Josef Pieper es prägnant formuliert hat: „Die Kultur lebt aus dem Kult."[3]
Hier wird eine Programmatik sichtbar, ein Auftrag, der dem kultischen Handeln inhärent sein soll: nämlich auf die Gesellschaft insofern einzuwirken, daß Muße und Kult ihren berechtigten allgemeingültigen Platz im kulturellen Leben haben, daß nicht allein das Prinzip der Nutzung dominiert – wie Pieper es formuliert –, sondern daß im Gegenteil zumindest einmal wöchentlich das Nutzenkalkül zurücksteht hinter dem Gedanken an das Fest, das wiederum als religiöses Fest durch kultisches Gemeinschaftshandeln lebt.[4]
Dies – so läßt sich weiter folgern – bereichert die Kultur einer modernen, profitorientierten Gesellschaft, es wird ein exakt definierter Zeitraum für ein Miteinander geboten, das eher auf universalistische als auf (moderne) partikularistische Wertmuster ausgerichtet ist und das so den ansonsten üblichen Erfahrungen diametral entgegensteht. Dieser Gedankengang zeigt, welch soziologisch interessante Implikationen in der Gleichsetzung von Sonntag und Kulttag liegen.[5]

Nehmen wir diese These auf, dann gilt es nun der Frage nachzugehen, ob der *Sonntag in der modernen Gesellschaft ein Tag eines so verstandenen kulturverändernden bzw. -erneuernden Kultes* sein kann. Als *Gegenthese* läßt sich nämlich auch die Annahme vertreten, daß kultisches Handeln, indem es stark ritualisiert ist, gerade in der modernen Gesellschaft seinen ursprünglichen Sinn verloren hat, als *sinnentleerte Form* zwar weiterhin zum Verhaltensrepertoire einer Gesellschaft gehört, ohne aber nur die geringste Wirkung zeitigen zu können.[6]

Eine Diagnose der gegenwärtigen gesellschaftlichen Relevanz unseres Sonntags – unter Berücksichtigung im wesentlichen der bundesrepublikanischen Situation – kann die Voraussetzung dafür bieten, das aktuelle kulturverändernde Potential des Sonntags zu erkennen, und die Frage zu erörtern, wie dieses – falls vorhanden – auch wirksam werden kann.
Hierzu sollen *zwei Fragen* behandelt werden:

---

2 *P. Cornehl*, (1991²) Teilnahme am Gottesdienst. Zur Logik des Kirchgangs – Befund und Konsequenzen, – in: *J. Matthes*, (Hg.) Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage „Was wird aus der Kirche?". Gütersloh, S. 39

3 *J. Pieper*, (1948) Muße und Kult. München S. 85

4 Vgl.: ebenda: S. 80

5 Mit anderen Worten könnte man behaupten, daß dieser Zeitraum – zumindest potentiell – die Basis für „herrschaftsfreie Kommunikation" darstellen kann.

6 In der Kirchensoziologie wird dieser Möglichkeit Rechnung getragen, indem zum Kirchenvolk auch die Gruppe der „Ritualisten" gerechnet wird, die eben nur bei bestimmten Anlässen der Form halber bestimmte kirchliche Angebote wahrnehmen.

1. Welchen Beitrag leistet die soziologische Theorie und Forschung zur Erhellung des Phänomens Sonntag?
2. Haben die Veränderungen der letzten 30–40 Jahre (einmal verkürzt unter dem Stichwort „zunehmende Entsakralisierung des Sonntags" zusammengefaßt) nicht einen qualitativen Sprung bewirkt, so daß der Vergleich zwischen dem Sonntag der 50er Jahre und dem der 90er Jahre eigentlich kaum mehr statthaft ist, da es sich einfach um zwei unterschiedliche Phänomene handelt?

Dieser Zeitraum wird aus zwei Gründen gewählt. Zum einen hat es in der BRD zwei die breite Öffentlichkeit erreichende Diskussionen zur Sonntagsfrage gegeben, und zwar Ende der 50er Jahre und jetzt ab Mitte der 80er Jahre. Zum zweiten sprechen empirisch arbeitende Religionssoziologen von einem „rapiden Verfall der religiösen Kultur nach 1968"[7], so daß es sinnvoll erscheint, einen Zeitpunkt vor und einen nach diesem Einbruch zum Vergleich heranzuziehen.

Soziologische Bausteine zur Erfassung des Sonntags als soziales Phänomen

a – Religionssoziologie

Ausgehend von der Idee, daß es für die religiöse Orientierung des Menschen nötig ist, das „Heilige" vom Profanen, Weltlichen klar zu trennen, und er deshalb neben dem alltäglichen Bereich „heilige Räume" und „heilige Zeiten" konstituiert, scheint besonders die folgende Überlegung von Mircea Eliade auch für unseren Kontext weiterführend zu sein: „Heilige Zeiten" sind rhythmisch wiederkehrende Zeiten, die gegenüber der unaufhörlich dahinfließenden profanen Zeit eine „mythische, ewige Gegenwart darstellen"[8]. Religiöse Feste also schaffen mit anderen Worten Stabilität, Rückbesinnung im immer schneller werdenden Fluß der Zeit.

Hiermit haben wir eine eher wissenssoziologische Begründung für die Existenz „heiliger Zeiten": Die Menschen schaffen sie, um der Zeit Einhalt zu gebieten, *um Vergangenheit gegenwärtig zu machen*. Nach Emile Durkheim, der die „universale Institution der religiösen Arbeitsruhe" explizit in seine Religionstheorie eingebaut hat[9], können wir unseren Sonntag als eine konkrete Ausprägung einer institutionalisierten „heiligen Zeit" verstehen. Durkheim aber beläßt es nicht bei der Konstatierung dieses Phänomens. Seinem funktionalistischen religionssoziologischen Ansatz folgend, schreibt er gerade diesen rhythmisch wiederkehrenden religiösen Festzeiträumen bzw. „heiligen Zeiten" eine maßgebliche soziale Integrationsfunktion zu:

> „Der Rhythmus, dem das religiöse Leben gehorcht, ist nur Ausdruck des Rhythmus des sozialen Lebens; er ist dessen Resultat. Die Gesellschaft kann das Gefühl, das sie von sich selbst hat, nur unter der Bedingung beleben, daß sie sich versammelt. Aber sie kann diese Versammlungen nicht ständig abhalten. Die Lebensbedürfnisse erlauben ihr nicht, ohne Ende versammelt zu bleiben. Sie zerstreut sich also, um sich aufs Neue zu versammeln, wenn sie neuerlich das Bedürfnis dazu verspürt. Diesem notwendigen Wechsel entspricht der regelmäßige Wechsel von heiligen und profanen Zeiten."[10]

Verlassen wir die Klassiker und wenden uns moderneren religionssoziologischen Thesen zu. Gerade die Überlegungen von Thomas Luckmann sind in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung, wenn dies auch auf den ersten Blick nicht so aussehen mag.

---

7 *R. Köcher*, (1988) Wandel des religiösen Bewußtseins in der Bundesrepublik Deutschland, – in: *F.-X. Kaufmann/B. Schäfers* (Hg.), Religion, Kirchen, Gesellschaft, Opladen, S. 156.
8 *M. Eliade*, (1957) Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg, S. 40.
9 *E. Durkheim*, (1981) Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/M., (Orig. 1912).
10 Ebenda: S. 471.

Bereits aus der zweiten Hälfte der 60er Jahre stammend, scheinen die Thesen aus Luckmann's zentraler religionssoziologischer Arbeit über die unsichtbare Religion[11] gerade heute angesichts der vielfach diagnostizierten Vereinzelungsprozesse in unserer modernen Gesellschaft weiterhin ungebrochen aktuell zu sein.[12] Er spricht davon, daß in der modernen Gesellschaft *Religion unsichtbar, d. h. zu einer Privatsache* des Menschen geworden sei.[13] Gerade das, was wir bisher als konstitutiv für Religion angesehen haben, nämlich gemeinschaftliches religiöses Erleben und kultische Verehrung, hätten für den modernen, auch gläubigen Menschen ihre Bedeutung verloren. Damit würde auch die Existenz allgemeingültiger „heiliger Räume" und „heiliger Zeiten" obsolet.

Moderne Religiosität ist zunehmend kirchlich ungebunden – Friedrich Fürstenberg spricht von *„vagabundierender Religiosität"*[14] –, die Unverbindlichkeit offizieller kirchlicher Angebote macht den religiösen Individualisten zu einem Konsumenten, der sich der jeweiligen Situation entsprechend, räumlich und zeitlich frei, der diversen religiösen Angebote bedient.

b – Freizeitsoziologie

Eine weitere soziologische Disziplin, die viel zum Verständnis des Phänomens Sonntag beigetragen hat, ist die Freizeitsoziologie.

Geleitet von der Frage nach den Wurzeln der modernen Freizeit sind es vor allem sozialgeschichtlich interessierte Freizeitsoziologen (oder umgekehrt freizeitsoziologisch interessierte Sozialhistoriker), die den Sonntag als ursprünglich ersten arbeitsfreien Zeitraum in der christlich-abendländischen Geschichte ausmachen. Die *Kernthese* beispielsweise von Jürgen Reulecke[14a] oder Wolfgang Nahrstedt[15] besteht nun gerade in der *Betonung der qualitativen Differenz zwischen dem ursprünglichen Sonntag (und den übrigen kirchlichen Feiertagen) und der modernen Freizeit.* War der ursprüngliche Sonntag zwar frei von Arbeit, so war er jedoch in keiner Weise frei im Sinne der eigenverantwortlichen Gestaltung dieses Zeitraumes durch den einzelnen. Vielmehr war dieser Tag – so die Autoren – vormals vollständig fremdbestimmt oder – mit anderen Worten – in seiner Gestaltung festgelegt durch die zentrale Autorität Kirche. Mit zunehmendem Autoritätsverlust der Kirchen im Säkularisierungsprozeß bleibt die traditionell den Kirchen unterstellte arbeitsfreie Zeit der Gesellschaftsmitglieder als Vakuum zurück und wird so Bestandteil der wachsenden Freizeit. Dieser These „Von

---

11 *Th. Luckmann,* (1991) Die unsichtbare Religion. Frankfurt/M. (Orig: The Invisible Religion 1967).

12 Dies ist wohl auch der Grund für die interessante Tatsache, daß diese Arbeit „The Invisible Religion" erst und gerade jetzt (1991) ins Deutsche übersetzt worden ist.

13 „Die zur Zeit beobachtete Randständigkeit der kirchengebundenen Religion und ihre „innere Säkularisierung" erscheint viemehr als eine Seite eines komplexeren Vorgangs, in dessen Mittelpunkt die langfristige institutionelle Spezialisierung der Religion und die weltweiten Veränderungen der gesellschaftlichen Ordnung stehen. Was für gewöhnlich bloß für ein Symptom für den Rückgang des traditionellen Christentums gehalten wird, könnte Anzeichen für einen sehr viel revolutionäreren Wandel sein: die Ersetzung der institutionell spezialisierten Religion durch eine neue Sozialform der Religion" (ebenda, S. 132).

14 Vgl.: *F. Fürstenberg,* (1982) Der Trend zur Sozialreligion, – in: B. G. Gemper (Hg.), Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Ordnung. Siegen, S. 274.

14a Vgl.: *J. Reulecke,* (1976) Vom blauen Montag zum Arbeiterurlaub. Vorgeschichte und Entstehung des Erholungsurlaubs für Arbeiter vor dem Ersten Weltkrieg, – in: Archiv für Sozialgeschichte. Bd. 16, S. 205–248.

15 Vgl.: *W. Nahrstedt,* (1970) Freizeit und Aufklärung. Zum Funktionswandel der Feiertage seit dem 18. Jahrhundert in Hamburg (1743–1860), – in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Bd. 57.

der Feierzeit zur Freizeit"[15a] kann als Antithese natürlich auch entgegengesetzt werden, daß der Sonntag mit seiner großen kulturellen Tradition nicht in der Freizeit aufgehen kann (als Beleg läßt sich ein auch heute noch feststellbares typisches Sonntagsverhalten anführen), aber im Argumentationszusammenhang rund um Für und Wider des Sonntags hat diese These ihren festen Platz: So spricht Kardinal Hengsbach Mitte der 80er Jahre davon, der Sonntag sei „in das Wochenende hineindegradiert" worden.[16]

c – Zeitsoziologie

Anfang der 80er Jahre wird eine *gesellschaftlich bedeutsame Grundkategorie wieder entdeckt, nämlich die soziale Zeit.* In das Zentrum sozialwissenschaftlichen Interesses dringt die soziale Zeit aufgrund der Tatsache vor, daß festverankerte, problemlos akzeptierte Zeitstrukturen ins Wanken geraten. Arbeitszeit wird in chronometrischer und chronologischer Dimension flexibel; der Lebenslauf männlicher und weiblicher Gesellschaftsmitglieder „entnormalisiert" sich zunehmend, einzelne gesellschaftliche Teilsysteme bilden, einhergehend mit der allgemeinen Differenzierung der Gesellschaft, eigene Zeitstrukturen heraus, die nicht selten mit denen anderer gesellschaftlicher Teilsysteme konkurrieren.

Die sich mit diesen Problemen beschäftigende Soziologie der Zeit bietet auch einen eigenen Zugang zum Thema Sonntag. Denn aus diesem Blickwinkel rückt nicht der Sonntag allein, sondern *der Wochenrhythmus* in den Mittelpunkt des Interesses. Das impliziert die Betrachtung des rhythmischen Wechsels von Arbeit und Nicht-Arbeit, und es läßt sich der *Ausnahmecharakter des Sonntags* zunächst einmal aus einer Gegenüberstellung dieser beiden Zeiteinheiten erfassen, ohne auf seinen ursprünglichen christlich-religiösen Sinn rekurrieren zu müssen. Georg Simmel hat in seiner „Philosophie des Geldes" die Behauptung aufgestellt, der Rhythmus genüge „gleichzeitig den Grundbedürfnissen nach Mannigfaltigkeit und nach Gleichmäßigkeit, nach Abwechslung und Stabilität"[17]. Übernimmt man diese Aussage auch für den Wochenrhythmus, dann ist es wohl grundsätzlich der Sonntag, der *Abwechslung* in die Abfolge der einzelnen Tage bringt, der eine Zäsur setzt, der deshalb von den Menschen auch bewußt dazu genutzt wird, das „ganz Andere" zu praktizieren. Simmel spricht jedoch nicht nur von Abwechslung, sondern auch von *Gleichmäßigkeit,* welche durch „eine Einteilung (...) in rhythmisch wiederholte Perioden"[17a] gewährleistet sei. Auch die rhythmische Abwechslung durch den Sonntag ist nicht die unerwartete, zufällige Überraschung, sondern vielmehr ein in regelmäßigen, absehbaren Abständen wiederkehrender, somit kalkulierbarer und planbarer Zeitraum für die Gestaltung des „ganz Anderen". Genau darin liegt – so die These – die *besondere soziale Qualität* dieses Tages.

Die gegenwärtige, sozialwissenschaftlich durchdrungene Diskussion um den Sonntag rekurriert nun im wesentlichen auf diese Sichtweise. Unser Wochenrhythmus als traditionsreiche, allgemeingültige *Zeitstruktur* wird als ein fundamentales Ordnungsprinzip unserer Gesellschaft aufgefaßt. Seine Synchronisationsleistung wird vor allem deshalb hervorgehoben, weil in der modernen Gegenwartsgesellschaft,

---

[15a] Vgl.: *W. Nahrstedt,* op. cit., S. 49.
[16] Zitat nach Westdeutsche Zeitung vom 23. 2. 1985.
[17] *G. Simmel,* (1958[6]) Philosophie des Geldes. Berlin, (Orig. 1930), S. 552f.
[17a] Ebenda: S. 552.

wie bereits erwähnt wurde, die Differenzierung und Segmentierung von Zeitstrukturen dermaßen zugenommen haben, daß in dem nun anscheinend zur Disposition stehenden Wochenende so etwas wie ein letztes gemeinsames Bollwerk (aus zeitlicher Sicht) gegenüber der zunehmenden Atomisierung der Gesellschaft gesehen wird. Edwin Schudlich spricht in diesem Zusammenhang beispielsweise vom gemeinsamen arbeitsfreien Wochenende als „sozialem Biotop" und „sozialer Oase"[18], während Jürgen Rinderspacher[19] erneut die „sozialintegrative Wirkung gesamtgesellschaftlicher Ruhephasen" hervorhebt, wenn er zur Bedeutung des Wochenendes Stellung nimmt.

d – Industriesoziologie

Nicht zu vergessen ist das sozialwissenschaftliche Interesse an der *Entwicklung der Arbeitszeit*, den arbeitsorganisatorischen Problemen, die mit einer zunehmenden Flexibilisierung der Arbeitszeit für die einzelnen Betriebe verbunden sind, und den Auswirkungen, die Arbeitszeitveränderungen auf individueller, organisatorischer und gesamtgesellschaftlicher Ebene haben. Damit beschäftigt man sich im Rahmen der Industriesoziologie, und den einschlägigen Untersuchungen ist zu verdanken, daß *Sonntagsarbeit* als Sonderform der Arbeitszeit verstärkt *unter Schichtarbeitsgesichtspunkten* analysiert wurde, die vor allem massive *soziale Deprivationen* mit sich bringt. So konnte Friedrich Fürstenberg in seiner frühen Chemiearbeiterstudie auf den Konflikt der unterschiedlichen Lebensformen (am Lande ausgeprägte Sonntagsnormen und der Chemiearbeiter mit Sonntagsschicht) hinweisen, indem er folgende Aussage eines Betroffenen zitiert: „Manche Leute stecken sonntags die Tasche unter die Jacke, wenn sie zur Schicht fahren, damit sie von anderen nicht angepöbelt werden."[20]

e – Institutionentheorie

Darüber hinaus aber gibt es einen theoretischen Ansatz – also keine weitere sogenannte Bindestrichsoziologie –, der die bisher genannten Gesichtspunkte des Sonntagsphänomens zu subsumieren imstande zu sein scheint, und zwar die Institutionentheorie. Sie bietet die Möglichkeit, *drei* unterschiedliche Institutionen – zumindest analytisch – zu isolieren:
So muß der *Sonntag in seiner (jüdisch)christlich-abendländischen Tradition* als Tag der Ruhe und der Heiligung als gesellschaftliche Institution angesehen werden.
Daneben wird das *Wochenende* ebenfalls immer häufiger als eigenständige Institution betrachtet. Und drittens haben wir es mit dem *Wochenrhythmus* zu tun, der eine zeitliche Strukturierung von Handlungsabläufen garantieren soll.
Gehen wir nun von der Berger/Luckmann'schen Überlegung aus, Institutionen würden ihre gesellschaftliche Anerkennung daraus beziehen, eine „permanente Lösung eines permanenten Problems" zu sein[21], dann sollte jede dieser Institutionen als spezifische Reaktion

---

17a Ebenda: S. 552.

18 *E. Schudlich*, (1991) Der Konflikt um die Wochenendarbeit im Verhältnis von traditionellem und alternativem Zeitarrangement, – in *A. Deeke/R. Kopp*, (Hg.) Sonntagsarbeit? Zur Zukunft des arbeitsfreien Wochenendes. WSI-Arbeitsmaterialien 27. Düsseldorf, S. 33.

19 *J. Rinderspacher*, (1987) Am Ende der Woche. Die soziale und kulturelle Bedeutung des Wochenendes. Bonn, S. 105.

20 *F. Fürstenberg*, (1969) Die Soziallage der Chemiearbeiter. Industriesoziologische Untersuchungen in rationalisierten und automatisierten Chemiebetrieben. Neuwied und Berlin, S. 163.

21 *P. Berger/Th. Luckmann*, (1980) Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M., (Orig. 1966), S. 74.

auf eigene gesellschaftliche Probleme angesehen werden. Dient also der ursprüngliche Sonntag als *religiöse Orientierungshilfe* durch die Setzung einer heiligen Zeit, so kann das Wochenende als Problemlösungsmechanismus für das gewachsene Bedürfnis der Menschen nach kollektiven arbeitsfreien Zeiträumen interpretiert werden, während der Wochenrhythmus mit den immer dringlicher werdenden Synchronisierungsproblemen in der modernen Gesellschaft korrespondiert.

In der vormodernen, noch nicht ausdifferenzierten Gesellschaft konnte der kirchlich/religiös legitimierte Sonntag alle diese Funktionen vereinen. Heute aber – so könnten diese Ergebnisse gedeutet werden – brauchen wir verschiedene Institutionen, die von unterschiedlichen Instanzen ihre Legitimation erhalten, da es in einer pluralistischen Gesellschaft eben auch *viele konkurrierende Legitimationsinstanzen* gibt. Die Frage, in welcher Beziehung Sonntag und Wochenende zueinander stehen – konkurrierend, einander ergänzend oder einander ablösend – kann erst durch eine historische Untersuchung der Entstehung und Entwicklung beider im Kontext mit gesellschaftlichen Entwicklungen beantwortet werden.

Aus diesen Überlegungen läßt sich die These ableiten, die gegenwärtig so heftig in der Öffentlichkeit geführte Debatte um den Sonntag berühre alle drei hier angeführten Institutionen – was sicher auch ein Grund dafür sein kann, daß im allgemeinen einander konträr gegenüberstehende Interessengruppen gemeinsam für den Erhalt des Sonntags eintreten.

Zur Diskussion um den Erhalt des Sonntags in der BRD

Diese verschiedenen Facetten der Sonntagsfrage, die die Soziologie zu beleuchten imstande ist, lassen sich allesamt in der bundesrepublikanischen Geschichte des Sonntags seit den 50er Jahren wiederfinden.

Stichwortartig soll nun diese Entwicklung dargestellt werden, um die einschneidenden Ereignisse erfassen zu können, die in der Tat Zweifel aufkommen lassen, ob der Sonntag in den 50er Jahren noch mit dem heutigen vergleichbar ist, ob nicht eine dermaßen gravierende „Entfunktionalisierung" des Sonntags stattgefunden hat, daß es ihn – etwas vereinfacht ausgedrückt – zwar noch gibt, daß er aber sinn- und funktionsentleert immer angreifbarer wird und der allmählichen Erosion nichts mehr entgegensteht.

In den 50er Jahren gab es eine erste Welle öffentlicher Diskussion um den Sonntag in der neugegründeten BRD. Durch ein neues Schichtsystem in der Stahlindustrie (die durchlaufende Arbeitsweise[22]) wurde der Sonntag aus seiner institutionellen Selbstverständlichkeit gerissen.

Der Sonntag ist in der BRD als Tag der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung grundgesetzlich geschützt, gewisse Arbeiten sind als Ausnahmen von der Regel ausdrücklich in der Gewerbeordnung – die im Kern noch aus dem 19. Jahrhundert stammt – genannt. Von der neuen Arbeitszeitregelung an den Hochöfen waren vielleicht einige tausend Arbeitnehmer betroffen, und doch entzündete sich an dieser Tatsache eine Grundsatzdiskussion über die Beziehung zwischen technischem Fortschritt und kultureller Tradition, die in einem Wort des Bundes Katholischer Unternehmer auf den Punkt gebracht wurde:

„Der wirtschaftende Mensch leistet also, zugunsten des immateriellen Werts ‚synchroner Lebens-

[22] Vgl.: die sicher erste sozialwissenschaftliche empirische Studie zum Thema Sonntagsarbeit: *O. Neuloh/R. Braun/E. Werner*, (1961) Die durchlaufende Arbeitsweise. Die Sonntagsarbeit im Urteil der Stahlarbeiter. Tübingen.

rhythmus' in der Regel stillschweigend Verzicht auf die unerhört großen Möglichkeiten einer Steigerung der güterwirtschaftlichen Produktivität, die ihm aus einer vollkontinuierlichen Produktion, insbesondere aus pausenloser Ausnutzung des investierten Sachkapitals erwachsen würde ... In dem Maße, wie die Kapitalintensität der Wirtschaft wächst, wird die Versuchung immer größer, die konkurrierende Wertquelle ‚synchroner Lebensrhythmus' zu mißachten und sich ganz der Diktatur der Technik zu unterstellen, die fraglos dem Gesetz der Stetigkeit folgen will und dem Rhythmus feindlich ist."[23]

So schien also der Angriff auf den Sonntag von einer Zunahme der industriellen Produktion am Sonntag zu kommen. In der Tat aber war es die allgemeine *Arbeitszeitverkürzung*, – so Günter Brakelmann in einer Publikation aus dem Jahre 1989 – die „zu einer weiteren Entfunktionalisierung des Sonntags geführt" hat.[24] Denn in den 50er Jahren kam es allmählich zum Übergang zur 5-Tage-Woche – (zunächst ohne Arbeitszeitverkürzung, dann setzten die Gewerkschaften Anfang der 60er Jahre die 40-Stunden-Woche durch). Zunächst wurde das neu entstandene arbeitsfreie Wochenende von den Kirchen begrüßt in der Hoffnung, so könne der Sonntag von lautstarken Vergnügungen, Massensportveranstaltungen und den Tätigkeiten aus der Halb-Freizeit freigehalten werden[25], aber bald wurde klar, daß auch der Sonntag durch das Wochenende eine andere Qualität erhalten hatte. Denn der hinzugewonnene arbeitsfreie Samstag ließ einen von Arbeit freien Zeitblock entstehen, der einen, wie es in einschlägigen Untersuchungen heißt, maßgeblichen Unterbrechereffekt hat, der von den Beteiligten als etwas anderes als arbeitsfreie Zeit bewertet wurde.[26]

Roland Dufour, ein französischer Theologe, schreibt 1969 in seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel: „Gott am Wochenende – Seelsorge in der Freizeitgesellschaft", daß es nötig geworden sei, eine *Wochenendpastoral* zu entwickeln, um den christlichen Menschen nicht im Weekend zu verlieren.[27] Überhaupt erweist sich die vermehrte Freizeit für die Kirchen als Problem. Viele Publikationen aus den frühen 60er bis in die 70er Jahre hinein beschäftigen sich mit einer „christlichen Gesellschaftslehre des Freizeitlebens".[28]

Doch in der Öffentlichkeit ebbt die Diskussion um den Sonntag ab, obwohl für die Kirchen dieses Thema virulent bleibt, denn man sieht in der „Entsakralisierung des Sonntags" (bedingt durch seine zunehmende Durchdringung mit freizeitlichen Weekendaspekten) eine entscheidende Ursache für das *massive Absinken der Sonntagskirchenbesucherzahlen*.[29]

In der Folge wird ein weiterer Problemkreis, der viel mit dem Sonntag zu tun hat, von sozialwissenschaftlicher Seite wahrgenommen. Dabei handelt es sich um die sich rasant ausweitende sogenannte In-

23 Bund Katholischer Unternehmer, (1957) Unsere Meinung zur Frage der Sonntagsarbeit. Köln, S. 19 und S. 23.

24 *G. Brakelmann*, (1989) Arbeit und Ökonomie machen nicht das ganze Leben aus. Sonntagsruhe aus theologischer Sicht, – in: *K. W. Dahm/A. Mattner/J. P. Rinderspacher/ R. Stober* (Hg.), Sonntags nie? Die Zukunft des Wochenendes. Frankfurt/M. – New York, S. 151.

25 Vgl.: *F. Krins*, (1956) Zur Frage der Vierzigstundenwoche – in: Soziale Welt 7. Jg.

26 Vgl.: Schudlich, op. cit., S. 28.

27 *R. Dufour*, (1969) Gott am Wochenende. Seelsorge in der Freizeitgesellschaft. Trier.

28 Vgl. stellvertretend: *L. H. A. Geck*, (1973) Die Freizeitprobleme in der wissenschaftlichen Christlichen Gesellschaftslehre. Berlin.

29 „Beginnend mit dem Jahre 1967/68 brach die Teilnahme an den Gottesdiensten (...) erdrutschartig zusammen. In nur 4,5 Jahren schrumpfte die Teilnahme am Gottesdienst um mehr als ein Drittel. 1952 besuchte jeder 2. erwachsene Katholik ziemlich regelmäßig den Gottesdienst. 1963 55 %, 1968 48 %, 1973 nur noch 35 %. Bei den Protestanten verlief die Entwicklung ähnlich, allerdings auf einem von vorneherein wesentlich niedrigeren Niveau. (...) 1955 besuchten 13 % der erwachsenen protestantischen Bevölkerung den Gottesdienst, 1963 15 %, 1968 10 %, 1973 7 %." (*Köcher*, op. cit., S. 145)

dustrialisierung der Freizeit mit der Konsequenz, daß kollektive Freizeitphasen vermehrt freizeitliche Dienstleistungsangebote evozieren, die wiederum verstärkten Arbeitskräfteeinsatz erfordern.
Reagiert zwar die Öffentlichkeit seit jeher erbost auf eine Zunahme der Sonntagsarbeit im industriellen Bereich, so nimmt sie es gelassen hin, wenn die eigentliche Zunahme an Sonntagsarbeit im Dienstleistungssektor erfolgt.

Bevor wir nun einen Blick auf die jüngste in der Öffentlichkeit sehr heftig geführte Diskussion um den Erhalt des Sonntags werfen, scheint es doch interessant zu sein, sich kurz *die quantitative Entwicklung der Sonntagsarbeit* in den letzten Jahren zu vergegenwärtigen: Zwischen 1975 und 1989 gibt es in der Bundesrepublik eine Zunahme an Sonntagsarbeit von 16,4 % aller abhängig Beschäftigten auf 17,8 %.[30] Hinter dieser nicht sehr erheblichen Zunahme verbergen sich aber ganz unterschiedliche Entwicklungen in den einzelnen Wirtschaftsbereichen. So geht beispielsweise die Sonntagsarbeit im verarbeitenden Gewerbe im genannten Zeitraum geringfügig zurück (10,3 % auf 9,8 %), während sie in den Bereichen des Dienstleistungssektors – mit Ausnahme von Verkehr und Nachrichtenübermittlung (Abnahme von 36 % auf 30,3 %) jeweils um 2 – 4 Prozentpunkte zugenommen hat.[31] Wichtig ist darüber hinaus auch die Tatsache, das die *Regelmäßigkeit* von Sonntagsarbeit häufiger geworden ist: Im Dienstleistungsbereich „hat sich der Anteil der Beschäftigten, die regelmäßig sonntags arbeiten, von 7 % im Jahr 1980 auf 17 % im Jahr 1989 mehr als verdoppelt; dagegen ist er im produzierenden Gewerbe in diesem Zeitraum mit 5 % konstant geblieben.".[32]
Die Frage, die sich hier für unser Thema ergibt, lautet, inwiefern gerade diese Entwicklung der Kommerzialisierung und Industrialisierung der Freizeit die Erosion des Sonntags vorantreibt, oder – die Antithese – ob nicht gerade diese zunehmende Dienstleistungsarbeit am Sonntag dem modernen Bedürfnis nach Gestaltung arbeitsfreier Zeit entgegenkommt, damit dieser Tag seine sozialintegrative Funktion zumindest insofern bewahren kann, als er der überwiegenden Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder einen akzeptierten kollektiven arbeitsfreien Freizeitraum garantiert.

Was aber passiert nun konkret in den 80er Jahren, daß der Sonntag nach etwa 20 Jahren der Ruhe wieder ins öffentliche Bewußtsein gerät?
Während sich die Kirchen bis in die Mitte der 80er Jahre weiterhin mit den Angriffen durch die Freizeitindustrie auseinandersetzen, vom Bistum Essen 1985 sogar eine „Offensive für den Sonntag" gestartet wird („Je mehr Freizeit dem einzelnen zur Verfügung steht, desto profilloser wird zwangsläufig der Sonntag")[33], wird von seiten der Wirtschaft ein ganz anderer, massiver Angriff vorbereitet: Zunächst wird aus wirtschaftlichen Überlegungen heraus von unternehmerfreundlicher Seite her erwogen, den *Samstag* wieder *in die Arbeitswoche zu integrieren*, um so eine

30 Vgl.: *H. Seifert*, (1991) Betriebsnutzungszeiten, Schichtarbeit und Kostenaspekte, – in: WSI 10/91, S. 614; in absoluten Zahlen handelt es sich um eine Zunahme von 3.649.000 auf 4.411.000 Erwerbstätige, das sind 762.000. (Ebenda).

31 Ebenda.

32 *H. Groß/C. Thoben*, (1991) Sonntagsarbeit aus der Sicht der abhängig Beschäftigten, – in: *A. Deeke/R. Kopp*, (Hg.), Sonntagsarbeit? Zur Zukunft des arbeitsfreien Wochenendes. WSI Arbeitsmaterialien Nr. 27. Düsseldorf, S. 7.

33 Bistum Essen – Dezernat für pastorale Dienste (Hg.), (1985) Unser Sonntag. Eine Offensive. Das Werkbuch für die Praxis. Essen, S. 10.

maximale Auslastung der Maschinenlaufzeit zu ermöglichen.
Der deutsche Arbeits- und Sozialminister unterstreicht diese Überlegungen mit dem Rhythmusargument – allerdings unter negativem Vorzeichen: Er plädiert für die Entzerrung der gemeinsamen Weekendaktivitäten: Es sei unsinnig, „wenn sich alle samstags und sonntags im Auto über verstopfte Straßen quälen und in überfüllten Hallenbädern planschen, die in der Woche fast leer sind".[34] Den Sonntag selbst will er jedoch unangetastet lassen.
Doch mittlerweile haben technische Argumente zu einer Ausnahmegenehmigung für Sonntagsarbeit in der hochmodernen Chipsproduktion geführt (der berühmte Fall IBM Sindelfingen), die eine Flut weiterer Anträge für Ausnahmegenehmigungen nach sich zieht.[35]
Vielen dieser Anträge wird stattgegeben, und so scheint der gemeinsame Kampf von den beiden großen Kirchen und Gewerkschaften verloren, die jedoch selbst hervorheben, daß der Kampf gegen diese Gefahr für die Arbeitsruhe am Sonntag in der Tat nur *scheinbar* verloren ist:

„Denn der große Gewinner dieser Auseinandersetzung ist der Sonntag selbst. Tausende von Menschen – und beileibe nicht nur überzeugte Christen – haben den Sonntag neu entdeckt...Der Sonntag hat nun eine Lobby."[36]

Aber der Druck auf den arbeitsfreien Sonntag wird noch von anderer Seite zunehmen: Der europäische Binnenmarkt verlangt vergleichbare Wettbewerbsbedingungen. Wenn in allen übrigen Ländern der europäischen Gemeinschaft sonntags produziert werden kann und nur in Deutschland eine derartig „antiquierte" Arbeitszeitgesetzgebung herrsche, wie solle dann Wettbewerbsgleichheit erreichbar sein?[36a]
Nun muß betont werden, daß selbst die Befürworter von vermehrter Sonntagsarbeit den Vorwurf, sie wollten den Tag als gesellschaftliche Tradition abschaffen, weit von sich weisen würden. Es handelt sich immer nur – so das Argument – um Versuche, das in der Tat in Deutschland rigide Sonntagsruhegebot aus diversen Gründen zu lockern. Jedoch die Tatsache allein, daß solche Ausnahmeanträge aus technologischen oder sogar ökonomischen Gründen gestellt, bearbeitet und genehmigt werden, scheint ein Indikator dafür zu sein, daß das Bewußtsein für die Unantastbarkeit des Sonntags abhanden gekommen ist. Der Soziologe spricht in diesem Zusammenhang davon, daß die Legitimationsinstanzen ihre gesellschaftliche Akzeptanz eingebüßt haben.

Der Sonntag heute – ein Zeichen für kulturelle Erneuerung?

Im Resümee scheint der Sonntag in der Form, wie wir ihm heute in Deutschland begegnen, kein Kulttag im ursprünglichen Sinne mehr zu sein. Dieser Tag ist nur in seinen Rahmenbedingungen normiert, seine inhaltliche Gestaltung kann der einzelne beliebig wählen.
Ein gemeinsamer Kulttag impliziert jedoch den inhaltlich festgelegten Ablauf des sonntäglichen Geschehens, durchdrungen von dem Ziel der gemeinsamen religiösen Verehrung. Eine Schilderung

---

34 Westdeutsche Allgemeine Zeitung v. 20. 2. 85.
35 Zunächst wurde für IBM Sindelfingen nur eine vorläufige Genehmigung erteilt. Voraussetzung für die dauerhafte Genehmigung war die Auflage, nachweisen zu können, daß in der Tat die Ausschußproduktion am Montag um 5 % gemindert werden könnte bei durchlaufender Produktion. Dies ist mittlerweile geschehen.
36 *M. Frey/P. Schobel*, (1989) Konflikt um den Sonntag. Der Fall IBM und die Folgen. Köln, S. 8.
36a Vgl. u. a.: *H. Giese*, (1989) – Diskussionsbeitrag: Für und Wider die Wochenendarbeit, – in: *K. W. Dahm/A. Mattner/J. P. Rinderspacher/R. Stober*, (Hg.), Sonntags nie? Die Zukunft des Wochenendes. Frankfurt/M. – New York.

dessen, was unter dem Begriff Sonntagsnormen verstanden werden soll, und wie es in dieser Klarheit wohl nur in der Vergangenheit formulierbar war, möge beispielhaft zeigen, was unter einem Kulttag im ursprünglichen Sinne zu verstehen ist:

„Wie größere Reinlichkeit und Sauberkeit in Kleidung und Wohnung, so zeichnet den Sonntag auch frohere und freudigere Stimmung aus; gemeinsames Gebet, gemeinsame Theilnahme am Gottesdienst, öfter auch am Empfang der heiligen Sakramente, Unterricht der Kinder, Besuche der Verwandten und Bekannten, Spaziergänge, unschuldige Spiele und dergl. füllen den Tag nützlich aus."[37]

Ob es so etwas für die große Mehrheit der Bevölkerung je gegeben hat, soll hier dahingestellt bleiben. Die Institution des Sonntags war natürlich von einer *Idee* getragen, deren Umsetzung in die Realität wohl immer mangelhaft gewesen ist. Man lese nur die vielen Klagen kirchlicher Instanzen (auch aus dem 19. Jahrhundert) über das *verlorengegangene Sonntags-Ideal*.[37a]

Nun kann man sich aber des Eindrucks nicht erwehren, daß es auch heute ein spezifisches Sonntagsverhalten gibt (in gewisser Weise sogar dem oben erwähnten Ideal nicht einmal ganz fern); das Institut für kirchliche Sozialforschung in Wien kommt in einer Erhebung zu dem Ergebnis, daß „Verwandte treffen", „Spazierengehen", „einen Gottesdienst besuchen", „Freunde und Bekannte treffen" und „in einem Gasthaus/Restaurant essen gehen" vorrangige, beliebte Sonntagsbeschäftigungen sind.[38]

Dies ist auch zu Recht ein Indikator dafür, daß dieser Tag weiterhin von institutionalisierten Verhaltensweisen getragen wird, jedoch ohne eine allgemeine Verbindlichkeit in bezug auf die Wahl der Handlungsalternativen.

Das wirklich Gemeinsame am Sonntag scheint vielmehr heute zu sein, daß er die Ausnahme in der tagtäglichen Abfolge der einzelnen Wochentage ist – und so finden wir zurück zu den zeitsoziologischen Thesen zum Wochenrhythmus. Ziel also bleibt für die meisten Gesellschaftsmitglieder, gerade diesen Tag *anders* als die übrigen Tage zu gestalten. Aber genauso vielfältig wie unser Alltag geworden ist, so vielfältig sind die Vorstellungen von dem „Anderen", für das der Sonntag den zeitlichen Rahmen bildet. Das kirchlich orientierte Leben am Sonntag ist, wie es Peter L. Berger sehr gut herausgearbeitet hat, ein Angebot für die Sonntagsgestaltung neben anderen, die Kirche steht in Konkurrenz zu vielen anderen attraktiven Alternativen, da die „Modernität sowohl Institutionen wie Plausibilitätsstrukturen (pluralisiert)."[39]

Kann von einem so verstandenen und gelebten Sonntag eine Sendung ausgehen, ein Impuls vielleicht zum Überdenken der kulturellen Gegenwart mit dem Ziel, verändernd einzugreifen?

Wolfgang Schluchter hat Anfang der 80er Jahre über die Zukunft der Religionen nachgedacht.[40] Einige dieser Gedanken lassen sich wohl auf die Zukunft des Sonntags übertragen. Den christlichen Religionen, die sich durch ihre großkirchli-

---

37 Ph. Hergenröther, (1878) Die Sonntagsheiligung vom religiösen, socialen und hygienischen Standpunkt. Eichstätt, S. 54.

37a Als besonders eindrucksvolles Beispiel vgl.: *W. Brüschweiler*, (1886) Die Sonntagsruhe – eine Hauptquelle der Volkswohlfahrt. St. Gallen.

38 Institut für Kirchliche Sozialforschung Wien (IKS – Wien), (1992) Einstellungen zum arbeitsfreien Sonntag. Wien, H. 1/92: S. 5,6.

39 *P. L. Berger*, (1980) Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt/M., S. 30.

40 Vgl.: *W. Schluchter*, (1981) Die Zukunft der Religionen, – in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 33, H. 4, S. 605–622.

chen Organisationen überaus verbürokratisiert haben, die sich durch ständige Arrangements mit den sich wandelnden Staaten zwar ein unwidersprochenes Bleiberecht erstritten haben, aber eben abgesunken sind zu Interessenverbänden neben vielen anderen auch, bescheinigt Schluchter eigentlich keine bewegende Zukunft. In Anlehnung an Johann Baptist Metz fordert er einen *messianischen Aufbruch der Kirchen* durch ein Ernstnehmen der ursprünglichen christlichen Gemeinschaftsidee, die gerade nicht in einer bürokratischen Verwaltung – Metz spricht in diesem Zusammenhang kritisch von „bürgerlicher Religion"[41] – zum Tragen kommt.

Gerade die Akzeptanz der Kirchen, ein Angebot neben vielen anderen zu sein, habe ihnen geschadet. Erst die *Rückbesinnung auf die radikale Forderung eines Absolutheitsanspruches* könne den Kirchen zu einem neuen Geist verhelfen. So verstandene christliche Religion müßte sich auch mit großer Vehemenz auf ihr Prestigeobjekt, den Sonntag, werfen, ihn mit Absolutheitsanspruch wieder als christlichen Kulttag einzusetzen versuchen (natürlich nicht in der fundamentalistischen Absicht, das alte, wohl nie verwirklichte Ideal des christlichen Sonntags resp. jüdischen Sabbats zu reaktivieren). Vielmehr müßte ein neu verstandener messianisch geprägter Sonntag den gegenwärtigen Gemeinschaftsbedürfnissen des modernen Menschen entsprechen und auch die Zeit schaffen, daß auf die neuen religiösen Bedürfnisse eingegangen werden kann, die – so lassen sich die neuen religiösen Bewegungen verstehen – alle im *Protest an der Beliebigkeit der Angebotskirchen* einen gemeinsamen Nenner haben. Solange aber die Kirchen diese Herausforderung nicht annehmen, steht es um den christlichen Sonntag nicht gut. Das Wochenende mit einem großteils arbeitsfreien Samstag und Sonntag – mit jeweils differierenden Handlungspräferenzen[42] und einem sich wohl weiter lockernden Sonntagruhegebot – wird hingegen wohl Bestand haben, selbst wenn einzelne Gesellschaftsmitglieder andere freie Tage vorziehen mögen. Am Wochenrhythmus will – das sollten die bisherigen Ausführungen gezeigt haben – keiner rütteln; individuelle Flexibilisierung mag als positiv empfunden werden, unser Wochenrhythmus als maßgebliche orientierende Zeitstruktur wird bleiben.

Endlich wieder greifbar: eine Rarität in Neuausgabe!

Anläßlich des Paracelsus-Jahres erscheinen zwei Schriften des Hohenheimers in Neuausgabe, die sonst nirgends veröffentlicht sind:

PARACELSUS: Das Mahl des Herrn *und* Die Auslegung des Vaterunsers

Nach der Handschrift neu herausgegeben, übertragen und erläutert von Gerhard J. Deggeller. Unveränderter Nachdruck mit einem Beitrag von Willem F. Daems. 180 S., geb., Fr. 35,-/DM 39,- ISBN 3-7235-0673-9

«Diese beiden Schriften vermitteln in besonders umfassender Weise die paracelsische Beantwortung der Grundfrage nach dem Wesen der Substanz – und damit auch nach dem Wesen des Menschen.» *G. J. Deggeller im Vorwort*

VERLAG AM GOETHEANUM

[41] *J. B. Metz*, (1980) Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums. München.
[42] Vgl.: IKS, Wien.

LOTHAR SCHNEIDER

Sonntag und „Schwingende Arbeitswoche"

Der arbeitsfreie Sonntag fördert Kreativität und Innovationsfähigkeit und hat somit unmittelbar ökonomische Bedeutung, betont der Autor, Professor für Christliche Sozialwissenschaften in Regensburg. Er stellt sein Arbeitszeitmodell vor, das Produktivitätserhöhung ohne Arbeitsplatzverlust ermöglichen will und dabei den Sonntag von Arbeit freihält, ja insgesamt die Freizeit vermehrt. In einigen bundesdeutschen Betrieben hat sich dieses Modell nach Aussage des Autors bewährt; kann es sich aber auch auf der Ebene einer Gesamtvolkswirtschaft bewähren? (Redaktion)

„Träume sind die Sonntage des Denkens", so lautet ein bemerkenswerter Satz, den ein kluger Kopf einmal formuliert hat. Nun wissen wir heute durch die Traumforschung, daß ein Mensch nur dann gesund bleiben kann, wenn er nicht gehindert wird, regelmäßig seine Träume – etwa fünf bis sechs pro Nacht – zu Ende zu träumen; andernfalls wird der Mensch neurotisch, er erkrankt. Zugleich wissen wir, daß ein guter Schlaf, zu dem nun einmal das Träumen gehört, selbst wenn man sich an diese Träume oft nur bruchstückhaft erinnern kann, eine besonders wichtige Voraussetzung für Kreativität ist. Diese wiederum ist für ein erfolgreiches Arbeiten geradezu unverzichtbar! Erfinder sind ja zutiefst „Träumer" des Neuen, Grenzgänger des Noch-nicht-Möglichen hin auf das Bessere. Wer den Sonntag als gemeinsamen Mußetag einer Gesellschaft abschaffen will, gleicht einem Menschen, der den Vorschlag macht: „Laßt uns den Schlaf abschaffen!" Sicher, rein mengenmäßig würde das Leben des Menschen – gleichsam „nach innen" – um rund 30 % verlängert, seine Lebenserwartung hingegen aller Wahrscheinlichkeit nach radikal verkürzt.

Schon *quantitativ* führt dieser Vorschlag zu einem schlechten Tausch. Die *Qualität* menschlichen Lebens aber würde mit Sicherheit Schaden nehmen. Die wichtigste Produktivkraft des Menschen, seine *Kreativität*, bliebe auf der Strecke.

Der *Sonntag* ist für eine Gesellschaft so wichtig wie der *Schlaf* für jeden von uns! Wenn das aber so ist, dann gehen vom Sonntag entscheidende Impulse für den Aufbau einer modernen Gesellschaft aus. Es erscheint von hier aus nicht als zufällig, daß die *Industriekultur* sich gerade *dort* entwickelt hat, wo Altes und Neues Testament den *Sabbat* bzw. den *Sonntag* in die Mitte der menschlichen Gemeinschaft gestellt haben. Der Sonntag hat sich – zusammen mit den jüdisch-christlichen Vorstellungen von Weltgestaltung – als einer der entscheidenden „Produktionsfaktoren" der modernen Technik und Wirtschaft erwiesen. Wer den Sonntag „weghobeln" will, der zieht dem wirtschaftlichen Erfolg „die Matte unter den Füßen weg".

Machen wir darauf *die Probe*: „Wir müssen alle mehr arbeiten", schallt es uns von Vertretern der Wirtschaft kritisch entgegen.[1] Doch diese Aussage übersieht *erstens*, daß dies heißt, „wir müssen *alle* mehr arbeiten", also auch die zur Zeit rund 3,5 Millionen Arbeitslosen alleine in Deutschland; ferner gibt es dort noch 1,3 Millionen Kurzarbeiter, die alle gerne länger arbeiten würden. *Zweitens* geht es bei

[1] Kölnische Rundschau: Rexrodt regt eine Rückkehr zur 40-Stunden-Woche an, 6. März 1993, S. 1.

näherem Zusehen weniger um die *Menge* menschlicher Arbeit – „Mengen" können ja Maschinen weit besser übernehmen –, sondern um die *Qualität* der Arbeit des Menschen, um den „springenden Funken" der Innovation.

Auch das oft nachgeschobene Argument, wenigstens die Führenden, die Entwicklungsingenieure, die Top-Manager müßten länger arbeiten, übersieht, daß uns die genaue Beobachtung von Gesellschaft und Politik, von Wirtschaft und Wissenschaft geradezu das Gegenteil nahelegt: Denn, die – zumindest ihrem Berufsprestige gemäß – für besonders tüchtig geltenden Universitätsprofessoren müssen bekanntlich nur acht Stunden bzw. „einen Tag" in der Woche Vorlesungen und Seminare anbieten, und das gilt nur sieben Monate im Jahr. Alle vier Jahre folgt zudem auch noch ein „Forschungsfreisemester". Auch wenn dies so sicher überzeichnet ist, denn es gibt ja noch viele andere Arbeiten eines Professors, so sollte man jedoch die darin deutlich werdende Tendenz nicht übersehen: Professoren arbeiten „weniger", damit sie „besser" arbeiten können.

Genau umgekehrt ist die Lage nur zu oft bei Politikern und Managern. Sie haben in der Regel einen 16stündigen Arbeitstag – oft auch samstags und sonntags – und kokettieren nicht selten mit ihrem beruflich verursachten Streß. Bei genauem Hinsehen wird man erkennen können, daß die nicht selten erschütternde Konzeptionslosigkeit beider Spitzenbelastungsgruppen und deren fatale Auswirkung auf das Allgemeinwohl in einer fehlenden *Sonntagskultur* ihre tiefsten Wurzeln hat. Die völlige Verzweckung und „Löcherstopferei" läßt ein mußevolles Sich-Öffnen und breites „Nachtanken" nicht mehr zu. Kein neues Grundlagenwissen, keine Zeit für mittelfristige Fragestellungen, nichts als Tischvorlagen, Unterschriftenmappen, Redeentwürfe von Zuarbeitern, also lauter „Maggi-Würfel"-Texte. Der persönliche Referent eines hohen Politikers bat den Schreiber dieser Zeilen, ein viereinhalbseitiges Papier zur „Schwingenden 4-Tage-Woche" für seinen Chef „auf zwei Seiten zu konzentrieren". Dieser Bitte wurde allerdings nicht entsprochen, denn wo der Sonntag fehlt, da geht die Kreativität „den Rhein und die Donau hinunter".

Haben wir so einige oft übersehene Aspekte für die hohe Bedeutung des Sonntags kurz skizziert, wollen wir uns nun der eigentlichen Themenfrage zuwenden: „*Wie* kann die moderne Wirtschaft den Sonntag frei halten?" Hier lautet ein Vorschlag:

„Schwingende 4-Tage-Woche" – Vorüberlegungen

Wo man in starren Bahnen denkt, dort findet sich auch eine starre Arbeitswelt. Die seit über einem Jahrzehnt hohen Arbeitslosenzahlen sind vor allem als Folge einer solch starren Arbeitszeitordnung zu verstehen. Wenn man mit neuen Maschinen viele Arbeitsstunden der Mitarbeiter einspart, so könnte man ja diesen Zeit- und Produktivitätseffekt anteilig an die eigenen Mitarbeiter weitergeben. Niemand würde jedoch zur „Nullstundenwoche" verurteilt.

a) Das „Insel"-Modell[2]

Ein „volkswirtschaftliches Gleichnis" soll uns helfen, gewisse Grundpositionen besser zu verstehen: Stellen wir uns eine Insel vor, auf der es 100 Stunden Arbeit und 10 Menschen gibt. Für jeden gäbe es also 10 Stunden Arbeit. Während eines Jahres machen die Leute auf der Insel allerdings auch „arbeitserleichternde Erfindungen".

[2] *Lothar Schneider*, Soziale Dynamik, Regensburg 1986, S. 11f.

Bezogen auf das Gesamtarbeitsvolumen – so wollen wir hier unterstellen – beliefe sich der Effekt auf dreieindrittel Prozent der vorhandenen Arbeit. Dann wären nach drei Jahren 10 % der vorhandenen Arbeit „wegrationalisiert". Es blieben auf der Insel nur 90 Stunden Arbeit für die Menschen übrig. 10 Stunden haben inzwischen die Maschinen übernommen. Jetzt bleiben den Inselbewohnern mindestens zwei Möglichkeiten, dem Rationalisierungseffekt zu begegnen. Die erste: Sie machen einen aus ihrer Mitte zum Arbeitslosen, ernennen einen markanten Felsbrocken zur „Bundesanstalt für Arbeit" und bringen dem arbeitslos Gewordenen im ersten Jahr 68 % seines Nettogehaltes dorthin; vom zweiten Jahr an erhält er dann nur 58 %. Dies entspräche dem Modell Bundesrepublik.

Noch eine zweite Möglichkeit stünde den Inselbewohnern offen. Sie erkennen mit Freude, daß es ihnen gelungen ist, 10 Arbeitsstunden auf Maschinen zu übertragen, auf das Wasserrad, die automatischen Angeln und die neuartige Fischreuse, und damit genau die Güter zu produzieren, für die sie sich bisher selbst abmühen mußten. Die verbleibenden 90 Stunden teilen sie unter alle 10 Inselbewohner. Jeder braucht nur noch 9 Stunden zu arbeiten. Bleibt die Frage: Geht dies bei „vollem Lohnausgleich"? Auf der Insel ist die Antwort leicht: Selbstverständlich! Denn der „Güterberg", der dort erarbeitet wurde, ist keineswegs geschrumpft. Er ist – unter obigen Annahmen – vielmehr konstant geblieben. Warum also sollte der „Geldberg" abnehmen? Im Gegenteil! Gleicher Lohn für gleiche Produktion sichert gleiche Nachfrage und damit gleichen Absatz. Das volkswirtschaftliche Gleichgewicht ist gesichert. Inflation ist unbekannt.

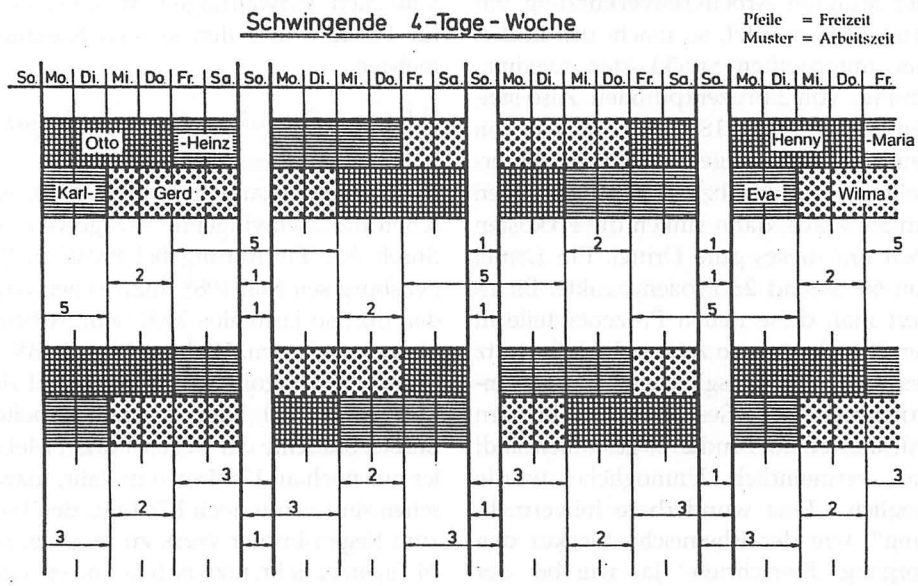
Doch diese zweite Möglichkeit, die Rationalisierungseffekte zu kompensieren, variieren unsere Inselbewohner wie folgt: Sie verkürzen die Arbeitszeit nicht um eine volle Stunde, sondern sie arbeiten alle 9 Stunden plus eine halbe. In dieser halben Stunde stellen sie Güter her, die sie in ihrer erweiterten Freizeit gut verwenden können: Angelhaken, Turnschuhe, Trimm-dich-Geräte. Unter diesen Modellannahmen wächst auf der Insel alle drei Jahre der „Güterberg" um 5 % real. Ein Wert, von dem heute manche Volkswirtschaft nur träumen kann! Sinnvollerweise erhöhen die Inselbewohner auch ihre Löhne um diese 5 %. Sie haben so mehrere Ziele gleichzeitig erreicht: Arbeitszeitverkürzung *und* höhere Reallöhne. Nicht ein Schatten von Inflation fällt auf ihre Insel. Arbeitslosigkeit bleibt unbekannt. Wenn wir unsere Insel über den Außenhandel mit anderen Ländern in Kontakt bringen, die ihre innovationsinduzierten Arbeitszeitverkürzungseffekte bei bestimmten Mitarbeitern „total" – also in der Form von Arbeitslosigkeit – anfallen lassen, dann wird man leicht nachweisen können, daß unser Inselland keineswegs unterlegen ist, im Gegenteil, es wird sich in Hinblick auf die klassischen Ziele des Stabilitätsgesetzes eindeutig als überlegen erweisen.

b) Die Umsetzung in die Praxis

„Zwei Fliegen" sollen also „mit einer Klappe" geschlagen werden: das *Freihalten des Sonntags und* eine *Vermehrung der Arbeitsplätze.* Wie ist das möglich? Dazu läßt man die Arbeitszeit um den freibleibenden Sonntag *„schwingen"* wie das Pendel einer alten Standuhr um einen festen Punkt. Ferner bleibt der Samstagnachmittag immer frei. Er dient auch als Vorbereitungszeit auf den Sonntag. So wie eine Pendeluhr eine große Ruhe ausstrahlt, so auch die „Schwingende 4-Tage-Woche". Sie macht aus *zwei* schon vorhandenen Arbeitsplätzen einen *dritten,* und das alles zum „Investitionsnulltarif". Zugleich werden so die Nutzungszeiten für Maschinen

und Anlagen erweitert. Dadurch können auf der einen Seite Kosten eingespart werden, die auf der anderen Seite Finanzierungsspielraum für den Lohnausgleich schaffen. Das Schaubild[3] auf Seite 249 zeigt diese neue Arbeitszeiteinteilung: Statt der ursprünglichen 5-Tage-Woche, in der Otto und Gerd von Montag bis Freitag 8 Stunden gemeinsam eine Maschine bedienten oder Henny und Wilma beim Dampfnudel-Uli in Regensburg „Schmankerl" servierten, arbeiten die Genannten jetzt nur noch an vier Tagen, dafür aber 9 Stunden. Die Firma jedoch bleibt an sechs Tagen geöffnet. Das geht so: Otto bzw. Henny arbeitet von Montag bis Donnerstag, Gerd bzw. Wilma von Mittwoch bis Samstag – etwa 14.30 Uhr. Damit wird es möglich, am Montag und Dienstag und am Freitag und Samstag Karl-Heinz bzw. Eva-Maria einzustellen, ohne daß man für die Einrichtung dieses neugenutzten Arbeitsplatzes auch nur einen Schilling hätte ausgeben müssen. Selbst für einen kleinen Friseur, der eine hohe Miete zahlt, lohnt es sich, am Montag zu öffnen, weil er montags in der Frühe, wenn er seinen Laden aufschließt, die Miete schon verdient hat, ehe der erste Kunde sein Geschäft betritt. Auch braucht er während der Heizperiode den Wärmesockel von etwa 15° C montags nicht eigens zu bezahlen, ohne dabei auch nur einen Schilling Umsatz zu machen. So sinken auch für ihn seine Fixkosten. Damit aber könnte er die Preise senken, oder er gewinnt Spielraum, um den Lohnausgleich zu zahlen.

Hierzu ist es wichtig, von den drei Kostenarten auszugehen, die in einem Produkt oder in einer Dienstleistung stecken: Lohnanteile, Kapitalanteile und Material-



Ausarbeitung des Schaubildes: Dipl.-Ing. Karl-Heinz Stucke, Neuss.

3 *Ders.*, Soziale Vernetzung, Regensburg 1988, S. 118.

kosten. Diese seien in den *Stückkosten* etwa wie folgt verteilt:

Stückkosten[4]

Lohn	Kapital	Material
16 %	69 %	15 %

Stückkosten bei „Schwingender 4-Tage-Woche"

Lohn	Kapital		Material
18 %	21 %	46 %	15 %

Je nach Kapitalintensität sinken die Fixkosten in den Stückkosten schneller als die Lohnstückkosten steigen. Eine Modellrechnung soll diesen Vorgang (holzschnittartig) veranschaulichen.

Wenn man den vollen Lohnausgleich für vier Stunden Arbeitszeitverkürzung mit rund 12 % ansetzt, so macht das in den hier unterstellten Stückkosten maximal ein Plus von 2 Prozentpunkten. Also steigen diese auf rund 18 % an. Geht man von einer mengenmäßigen Steigerung der erstellten Produkte bzw. Dienstleistungen um 35 % aus, dann sinken die Fixkosten eben um dieses gute Drittel. Ein Drittel von 69 % sind 23 Prozentpunkte. Bilanziert man diese neuen Prozentanteile in den Stückkosten, so zeigt sich, daß – trotz des vollen Lohnausgleiches – für das Unternehmen die Gesamtkosten in den Stückkosten um rund 21 % gesunken sind! Das vermeintlich Unmögliche wurde möglich: „Eine wunderbare Jobvermehrung", wie der Rheinische Merkur den Vorgang überschrieb.[5] Ja, wie bei der wunderbaren Brotvermehrung lassen sich noch „sieben" oder sogar „zwölf Körbe voll" aufheben an zusätzlichem Gewinn.

Das gilt keineswegs nur für die Großindustrie, bei der die Lohnstückkosten zum Teil nur noch 8 % und nicht wie eben unterstellt 16 % betragen, sondern es gilt im Prinzip auch für die immer kapitalintensiver werdenden Krankenhäuser und öffentlichen Verwaltungen, ja selbst noch für Friseure und den kleinen Konditormeister.

c) Erfolg in Regensburg, Weiden und anderen Orten

Bundesweit bekannt geworden ist inzwischen die „Schwingende 4-Tage-Woche" durch ihre Einführung bei BMW in Regensburg seit Mai 1988. Inzwischen wurden dort so kostenlos 2000 neue Arbeitsplätze geschaffen. Während bei BMW in München, Dingolfing und Landshut der Mitarbeiter 220 Tage im Jahr arbeiten mußte, brauchte der Regensburger Metaller nur noch an 176 Tagen im Jahr, inzwischen sind es nur noch 172 Tage, den Weg zum Regensburger Werk zu machen. An 44 Tagen im Jahr, inzwischen sind es sogar 48 Tage geworden – der Urlaub kommt nach wie vor selbstverständlich noch voll hinzu –, spart er sich den Weg zur Arbeit

4 *Ders.*, Zündende Soziallehre, Regensburg 1991, S. 65f.
5 *Theo Mönch-Tegeder*, in: Rheinischer Merkur, 2. Dezember 1988, S. 11.

und damit auch die entsprechende Zeit, das Benzin, die Umweltbelastung, den Streß, die Nebelbank an der Donau, die Kaltstartschwierigkeit des Diesels im Winter, Glatteis oder Aquaplaning sowie vielfältige Stau- und Unfallgefährdung. Die offizielle Arbeitszeit von 9 Stunden pro Tag verkürzte sich zudem bei BMW in Regensburg um 15 Minuten bezahlte Frühstückspause sowie um inzwischen 34 Minuten sog. „Verteilzeit", in der sich der Metaller von einem „Springer" am Fließband nach seinen eigenen Wünschen vertreten lassen kann. Damit beträgt die eigentliche, die effektive Arbeitszeit pro Tag nur noch 8 Stunden und 11 Minuten! Das bedeutet für die „Schwingende 4-Tage-Woche" eine reine Arbeitszeit von nur noch 32 Stunden und 44 Minuten! Und das bei vollem Lohnausgleich! Nur die Mittagspause von 30 Minuten ist – nach wie vor – unbezahlt aus dem eigenen Terminkalender zu nehmen. Zudem braucht der BMW-Mitarbeiter in Regensburg nur an einem von drei Samstagvormittagen in die Firma und erhält diesen Tag innerhalb von drei Wochen auch noch voll zurück. Ferner wird durch die „Schwingende 4-Tage-Woche" jeder dritte Sonntag zur Mitte einer „5-Tage-Freizeitinsel", die zudem durch Tausch mit einem Kollegen zu einer „6-Tage-Freizeitinsel" erweitert werden kann. Im zusammenwachsenden Europa ist das von großem Wert.

In Weiden, Oberpfalz, wurde die Belegschaft der PFA von unter 800 auf 1200 Mitarbeiter angehoben. Statt fünf Eisenbahnwaggons pro Woche werden dort jetzt sieben Waggons gebaut, ohne einen Schilling für diese zusätzlichen Arbeitsplätze ausgeben zu müssen.[6] Die „Schwingende 4-Tage-Woche" machte es möglich![7]

d) Soziale Kontakte und Vereinsleben

Doch, so werden wir fragen müssen, sind die Sozialkontakte des Menschen im Wochenablauf zumindestens nicht schwer behindert? Dazu folgende Überlegung: Otto, Gerd und Karl-Heinz seien seit Jahren Kegelbrüder, die sich donnerstags gegen 19.30 Uhr für gute zwei Stunden zum Kugelschieben in froher Runde treffen. Macht ihnen das neue Arbeitszeitmodell einen Strich durch die Rechnung? Keineswegs! Otto und Gerd arbeiten an diesem Tag bis 15.30 Uhr. Gegen 16 Uhr sind beide wieder zu Hause. Auf den Straßen gab es kaum Staus. Sie duschen, erzählen und essen im Kreise ihrer Lieben. Kurz nach 17 Uhr legt sich Gerd zu einem späten „Mittagsschläfchen" hin. Dadurch „spart" er etwa zwei Stunden Nachtschlaf, denn er muß morgen wieder früh fit sein. Sein Kollege Otto kann morgen früh ausschlafen. Er geht deshalb als Hobbygärtner lieber gleich zum Rasenmähen. So entspannt er sich am besten. Gegen 18.30 Uhr setzen sich beide mit ihren Familien zum gemeinsamen Abendessen. Etwa um 19.15 Uhr räumen die Väter den Tisch ab. Während ihre schulpflichtigen Kinder spülen, gehen Otto und Gerd mit ihren Frauen zum Kegelabend. Karl-Heinz ist mit seiner Verlobten Eva-Maria bereits da. Sie hatten beide mitten in der Woche arbeitsfrei und sind in „bester Form". Selbstverständlich könnten sie es an jedem anderen Wochentag ähnlich halten, erst recht an einem Sonntag, weil sonntags immer frei ist. Ohne Schwierigkeiten könnten sie auch zum Schachclub gehen oder zum Spanisch-Kurs der Volkshochschule, zum Kolpingabend oder einer KAB-Versammlung. Ob Volleyball oder Squash, Geburtstagsparty oder Maiandacht, das

6 *Gerhard Reiß:* Eine Arbeitszeit kommt ins Swingen, in Pfa-Partner intern; April 1992, S. 1.
7 *Georg Willi:* 8. Innsbrucker Zukunfts- und Umweltgespräch – Die „Schwingende 4-Tage-Woche", Innsbruck, 18. März 1992.

gemeinsame Tun wird keineswegs verhindert. Im Gegenteil! Körperlich und seelisch haben alle inzwischen eine erheblich bessere Grundkondition, die Freizeit überwiegt erstmals die Arbeitszeit. Otto notiert in seinem Tagebuch: Einkaufen ohne Hektik am freien Mittwoch. Der Dienstleistungsabend, an dem Frau Henny bis 21.00 Uhr im Geschäft stand, wurde wieder gestrichen.

e) Die Familie mit schulpflichtigen Kindern

Wie sieht es nun für eine Familie mit schulpflichtigen Kindern aus, wenn Vater *und* Mutter vollberuflich tätig sind? Heute sehen dann die Eltern ihre Kinder und selbstverständlich auch einander an fünf Tagen der Woche erst ab etwa 16 Uhr und nur an zwei Tagen, nämlich Samstag/Sonntag, ganztags, immer vorausgesetzt, daß samstags keine Schule ist.

Bei „Schwingender 4-Tage-Woche" ist es nahezu umgekehrt, wenn die Eltern „im Gegentakt" zueinander „schwingen", also wie Otto und Gerd arbeiten. An vier Tagen der Woche sind Mutter oder Vater ganztags bei den Kindern, am Samstagnachmittag und Sonntag sind sie es beide gemeinsam; nur an zwei Tagen – nämlich Mittwoch/Donnerstag – sehen sie ihre Kinder erst ab 16 Uhr. Hier helfen sich Familien von Schulfreunden wechselseitig mit Oma und Opa. Diese Tage sind bei den Kindern besonders beliebt, gilt doch der Satz: „Erst die Enkel versteht man richtig". Sollte die Mutter unserer „Testfamilie" allerdings nur „halbtags" arbeiten, um das Familieneinkommen etwas aufzubessern, so ergäbe sich die Möglichkeit, diesen Lohn eventuell bereits an zwei vollen Tagen zu verdienen (Fr./Sa.). Damit würde Mutter pro Woche zugleich dreimal den Hin- und Rückweg zur Arbeitsstelle sparen. Für die Kinder aber bedeutet das, daß Vater und Mutter ab Samstag nachmittag bis Montag früh immer gemeinsam für ihre Kinder da sind, und daß an jedem anderen Tag der Woche Mutter *oder* Vater ganztags für die Kinder da wären; ab 16 Uhr sind *täglich beide* für die Kinder da. Wer diesen Zeitplan mit den Augen des Sozialpsychologen anschaut, der wird eindeutig die Vorteile der „Schwingenden 4-Tage-Woche" erkennen.

f) Zusammenfassung und Ausblick

Der Kürze halber konnten hier nur einige Aspekte der „Schwingenden 4-Tage-Woche" skizziert werden. Sicher allerdings ist, daß inzwischen in über 40 Firmen einige tausend Menschen so Arbeit gefunden haben, die ansonsten „draußen vor der Türe" stehen würden. Das ist für Arbeitslose wohl eine erstrangige Tatsache – wirtschaftlich, vor allem aber menschlich. Vielleicht wird schon bald eine „Schwingende 3-Tage-Woche" möglich mit anfänglich erhöhter Tagesarbeitszeit, später dann mit abnehmender Schichtdauer. Darüber mag mancher Leser heute noch lächeln. Doch hat man in den letzten Jahren in Stuttgart nicht über die Regensburger „Schwingende 4-Tage-Woche" gelächelt? Als Kommentar hierzu lese man die Titelgeschichte der drittgrößten deutschen Zeitschrift „auto, motor, sport" vom 27. November 1992: „BMW vor Mercedes"! Wer hätte das vor Jahren gedacht? Um allerdings die Einzelheiten dieses Arbeitszeitmodells sich in Ruhe zu Gemüte zu führen, braucht so mancher die Muße eines Sonntagnachmittags.

JON SOBRINO

Theologie in einer leidenden Welt

Die fundamentale Erfahrung in den Ländern der Dritten Welt ist das unbeschreibbare Leiden von Millionen Menschen. Dieses Leid ist für die Theologie der Befreiung der Dreh- und Angelpunkt ihrer Reflexion. Der Autor, Mitglied der Gesellschaft Jesu, Professor für Systematische Theologie an der Universität in San Salvador, einer der prominentesten Befreiungstheologen der zweiten Generation, reflektiert das zentrale Ereignis des „Einbrechens" der Armen in die Geschichte und die hermeneutische Rolle der Leidenserfahrung für die Theologie. (Redaktion)

Heutzutage ist der Theologie bewußt: Um sich vor der Welt als relevant zu erweisen, muß sie sich bemühen festzustellen, wie die Realität dieser Welt, in der theologisches Arbeiten geschieht, beschaffen ist.

Es ist deshalb nötig, die Welt so genau wie möglich zu beschreiben, weil sie so als Zeichen der Zeit in pastoraler Bedeutung fungiert. Eine solche Beschreibung ist aber auch für das Selbstverständnis der Theologie notwendig, wenn diese Welt als Zeichen der Zeit in theologaler Bedeutung aufgefaßt werden soll, als ein Ort nämlich, wo sich Gottes Gegenwart und Gottes Wille kundtun.[1]

Wenn wir Wirklichkeiten dieser Welt „Zeichen der Zeit" nennen, sagen wir bereits aus, daß die Präposition „in", die im Titel dieses Beitrags vorkommt (Theologie „in" einer leidenden Welt) nicht nur ein harmloser Hinweis darauf ist, daß nun einmal Theologie an einem konkreten Ort betrieben wird. Es weist nicht nur auf ein „ubi" hin, einen kategorialen Ort, der die Substanz unangetastet läßt. Vielmehr handelt es sich um ein „quid", eine substantielle Wirklichkeit, der sich die Theologie gegenübergestellt sieht, mit der sie sich auch aus Verantwortung der Welt und Gott gegenüber auseinandersetzen muß. Diese Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit weist der Reflexion die Richtung, läßt sie die Quellen auf neue Weise lesen und bestimmt systematisch ihre Inhalte. Überdies konfiguriert diese Auseinandersetzung das theologische Arbeiten als solches und weist ihm ein spezifisches Ziel zu, je nach der Beschaffenheit dieser Wirklichkeit und nach der Art und Weise der Auseinandersetzung.

I. Die leidende Welt – eine Welt der Armen und Verarmten

1. Das „Einbrechen der Armen"[2] als Ausgangspunkt der Theologie

Die Theologie der Befreiung hat von Anfang an das „Einbrechen" der Armen in die Geschichte als jenes Ereignis angesehen, in dem am klarsten die heutige Wirklichkeit zum Ausdruck kommt. Die Armen haben unzweifelhaft das Wort ergriffen und zwar auf zweierlei Art: mit ihrem Leiden und mit ihrer Hoffnung. Die Hoffnung als eine für die Theologie der Befreiung grundlegende Wirklichkeit soll in einem zweiten Schritt zur Sprache kommen, vorerst konzentrieren wir uns auf das Leiden.

Das durch die massive, grausame, ungerechte, strukturelle, andauernde Armut in der Dritten Welt verursachte Leiden ist sozusagen „eingebrochen". Damit ist gemeint, die Armut wurde nicht nach und nach wahrgenommen und dank bloßer

1 Diese Unterscheidung entspricht der von „Gaudium et Spes": In Nr. 4 werden die Zeichen der Zeit erwähnt, die die geschichtliche Wirklichkeit einer Epoche charakterisieren; Nr. 11 nennt sie die geschichtlichen Zeichen der Gegenwart oder der Pläne Gottes. Daher haben die Zeichen der Zeit eine geschichtlich-pastorale und eine geschichtlich-theologale Bedeutung.

2 Der in der Theologie der Befreiung bereits klassische Topos „irrupción de los pobres" steht für den versuchten „Ausbruch" der Armen aus ihren Elendsvierteln am Rande der Welt und ihren vielfach irritierenden „Einbruch" in die reichgedeckten und schön beleuchteten Festsäle der Kirchen und Gesellschaften der reichen Welt. (Anm. d. Red.)

Reflexion oder Analyse ins Zentrum gestellt. Vielmehr hat sie selbst die Stimme erhoben als ein unüberhörbarer Schrei – „klar, vernehmlich; seine Stärke wächst, er ist heftig und zuweilen sogar drohend", wie die lateinamerikanische Bischofsversammlung von Puebla (Nr. 89) sagte. Dieser objektive Sachverhalt der in die Geschichte eingebrochenen Armut geht unvermeidlich jede und jeden an und läßt nicht zu, daß jemand Zuschauer bleibt. Für die Theologie der Befreiung bedeutet die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit also die Konfrontation mit dieser Armut. Diese Auseinandersetzung kann und darf nicht vermieden werden!

Das stand am Anfang der Theologie der Befreiung und ist weiterhin für sie gültig. Es ist wichtig, daran zu erinnern. Der Aufbruch der Armen steht nicht nur im chronologischen Sinn am Ursprung der Theologie der Befreiung, was die Theologie ja vergessen könnte, nachdem sie einmal in Gang gebracht worden ist – nein, er fungiert als ihr Prinzip, als treibende Kraft im Prozeß der Theologie, weist ihrem Denken die Richtung und bestimmt ihre Zielsetzung.

Wenn wir diese scheinbar einfache Aussage an den Anfang unserer Überlegungen stellen, geschieht es aus zwei wichtigen Gründen. Der erste Grund liegt im Wissen darum, was theologische Arbeit in der Theologie der Befreiung ist: Es geht ihr darum, die konkrete geschichtliche Wirklichkeit zum theologischen Begriff zu erheben und nicht nur die Wechselfälle eines Sachverhaltes oder eines Textes der Vergangenheit begrifflich zu verarbeiten. Weil die Armen aufgebrochen sind und sich nach wie vor erheben, ist das Prinzip, das am Ursprung der Befreiungstheologie steht, weiterhin gültig. Der zweite Grund liegt in der Notwendigkeit, dem Mißverständnis entgegenzutreten, die Theologie der Befreiung habe ihre Bedeutung einmal gehabt, jetzt aber sei ihre Zeit vorbei. Sie habe ihren „kairos" gehabt – banaler gesagt, sie war eine Modeerscheinung – und hat bereits das geboten, was sie zu bieten imstande war. Dieser Meinung gilt es mit Nachdruck entgegenzutreten, denn entweder hat man hier nicht begriffen, daß die Theologie der Befreiung auf dem Aufbruch der Armen basiert (was letzten Endes nur die Schwierigkeit zeigt, eine neue Art theologischen Arbeitens zu erfassen), oder man meint, der Aufbruch der Armen sei gar nicht so wichtig, daß eine neue Theologie gefordert sei. Damit – so fürchten wir – wollen diejenigen, welche die Theologie der Befreiung disqualifizieren, im Grunde genommen die Wirklichkeit der leidenden Dritten Welt nicht wahrhaben – deshalb dürfe sich auch die Theologie nicht damit auseinandersetzen.

2. *Der Mittelpunkt der Befreiungstheologie, seine Bestimmung und Rechtfertigung*

Den Aufbruch der Armen ins Zentrum zu stellen, ist im letzten eine menschliche Option im Glauben. Es ist auch eine Option, die der Theologie als Vorverständnis dient. Wir sprechen von Option; dies heißt allerdings nicht, daß sie nicht in höchstem Maß vernunftgemäß ist, wie im folgenden gezeigt werden soll.

Zunächst muß daran erinnert werden, daß sich jede Theologie ganz zentral mit dem negativen Moment der menschlichen Existenz und der menschlichen Geschichte auseinandergesetzt hat. Schon in der Heiligen Schrift können wir dies beobachten. Dieses negative Moment erscheint in verschiedenen Formen: als Sünde und Schuld, als ewige Verdammnis, als Tod, Krankheit, Versklavung, Sinnlosigkeit, Armut, Ungerechtigkeit etc. Für die Theologie ist diese Auseinandersetzung mit dem Negativen wesentlich, denn die positive Botschaft des Glaubens, die sie zu erarbeiten sich anschickt, wird ohne den Bezug zum Negativen nicht richtig verstanden. Ob diese positive Botschaft als Rettung, Erlösung, Befreiung, als Gute Nachricht oder als Reich Gottes formuliert wird: In jedem Fall kommt es darauf an, zu zeigen, wovon Gott errettet. Die christliche Heilsbotschaft wird also nicht einer neutralen oder an sich begrenzten Welt verkündet, sondern einer Welt, die aktiv des Heils beraubt worden ist oder irgendeiner Art Knechtschaft unterworfen wurde – dem Anti-Reich, das im Gegen-

satz zum Reich Gottes steht. Die Analyse des Negativen gehört daher wesentlich zur theologischen Arbeit, damit ihre positive Botschaft Sinn erhält.

Verändert hat sich in der Geschichte der Theologie nur die Bestimmung des zentralen negativen Momentes. So gilt als zentrale Negativität einmal der Tod, dann wieder die Sünde, die Schuld, die Sinnlosigkeit, die ewige Verdammnis etc. Auch die Theologie der Befreiung verfährt so. Sie bestimmt die *heute* fundamentale Negativität, ohne daß deswegen andere negative Momente übersehen oder abgewertet würden. Vielmehr erhellt sie diese besser, wenn sie, ausgehend vom grundlegend Negativen, zeigt, wie die negativen Momente aufeinander bezogen sind. Folgende Gründe sprechen dafür, das massive, grausame, ungerechte, andauernde Leiden, das die Armut in der Dritten Welt hervorruft, heute als dieses grundlegend Negative zu sehen.

Erstens ist heutzutage die Armut der Völker in der Dritten Welt massiv und zugleich rein quantitativ in der gesamten Welt das dominierende Faktum. Im allgemeinen wird in der Theologie nicht oft mit der Quantität argumentiert, vielmehr wird der Mensch verallgemeinernd von der Transzendentalität seines Wesens her gesehen, selbst dort, wo es um Leiden und Negativität geht. Dennoch muß dieser quantitative Aspekt sehr ernst genommen werden. Erfahrungsgemäß ist es ja sinnvoller, an die Wirklichkeit unserer Welt von dem her heranzugehen, was sie mehrheitlich prägt, als von einer Minorität oder Ausnahme her. Die transzendentalen Wurzeln aller Leiden der Menschen (Begrenztheit, Mangel, Sündhaftigkeit) finden ihren geschichtlichen Ausdruck hauptsächlich in der Armut. Sie ist an sich schon ein massives Leiden, und sie verschlimmmert oft noch die anderen Leiden, die von der Begrenztheit der „condition humaine" her kommen (Würdelosigkeit, Sinnlosigkeit, Resignation etc.). Obgleich die Armut in der Dritten Welt massiv verbreitet ist, ist sie ursächlich mit anderen Weltteilen verbunden. Wenn auch die Dritte Welt sie erdulden muß, wirkt sie sich doch für und auf die ganze Welt aus.

Zweitens drängt sich die Armut der Völker der Dritten Welt infolge ihrer konkreten Realität in den Mittelpunkt der Theologie („die zerstörende und erniedrigende Geißel", Puebla 29; „ein Ärgernis und ein Widerspruch zum Christsein", Puebla 28). Diese reale Armut wird zum verpflichtenden Bezugspunkt für die gesamte Menschheit, weil sie in so tragischer Weise in die Geschichte eingebrochen ist und sie erschüttert.

Armut bedeutet in der Dritten Welt effektiv Nähe zum Tod: dem langsam wirkenden Tod, den die unterdrückerischen, ungerechten Strukturen verursachen, und dem gewaltsamen Tod der Repression gegenüber den Armen infolge der Kriege, die in den armen Ländern geführt werden, weil die Armen sich zu Recht von ihrer Armut befreien wollen. Armut bedeutet also, daß das Minimum, worauf die Menschen ein Anrecht haben und um das sich die ganze Geschichte dreht – das Leben – negiert und den Armen entrissen wird.

Diese Armut zum Tode (pobreza-muerte) spaltet die Welt mehr als alles andere und stellt die Ausbeuter den Verarmten, die Gewalttäter jenen, denen Gewalt angetan wird, die Henker ihren Opfern entgegen. Sie ist die Zerstörung der Geschwisterlichkeit und führt global zu einer Entmenschlichung der Welt.

Die Armut zum Tode erzeugt auch eine Verarmung in anderen Beziehungen: kulturell, psychologisch, spirituell. Sie verschlimmert Leiden, die andere strukturelle Wurzeln haben: in Rasse, Geschlecht, Religion. Alle diese Leiden wirken sich bei den armen Völkern der Dritten Welt fast immer zusammen aus. Auch wenn es Ausnahmen geben mag, just die armen Völker sind wegen ihrer Armut am meisten der Gefahr ausgesetzt, ihrer

Identität beraubt und in ihren kulturellen und religiösen Lebensäußerungen unterdrückt zu werden. Die armen Völker, eben weil sie arm sind, sind am leichtesten von Verletzungen der Menschenrechte bedroht, die ihnen Würde und Freiheit garantieren sollten. Die Frauen, wenn sie arm sind, werden am ehesten und grausamsten zu Opfern männlicher Vorherrschaft.[3]

Diese Armut zum Tode ist außerdem kein vorübergehendes Phänomen oder ein solches vergangener Zeiten, sie nimmt vielmehr ständig zu. Das wurde schon 1979 in Puebla, elf Jahre nach Medellin, festgestellt und neun Jahre später wiederum von Johannes Paul II. Heute gibt es mehr Arme als gestern, und ökonomische und soziologische Studien prognostizieren, daß es morgen noch mehr Arme geben wird als heute.

Diese globale, zunehmende Armut zum Tode stellt für die Menschheit eine Herausforderung dar, sie „bricht herein". Sie ist eine *ethische* Herausforderung, denn sie ist als solche das größte moralische Übel, die objektive fundamentale Sünde, weil sie den Tod verursacht, und sie demaskiert die subjektive fundamentale Sünde, den strukturellen Egoismus oder die Ausformung der Egoismen, die sie hervorbringt. Diese Armut ist auch ein Aufruf zum *Handeln*, ein Schrei, sie zu beseitigen. Sie fordert die Mobilisierung aller Kräfte des menschlichen Geistes heraus, damit die Wirklichkeit dieser Welt auf das Leben hin ausgerichtet, verändert und revolutioniert werde. Sie ist auch eine Anfrage an den Sinn des Lebens, sowohl auf einer personalen als auch auf einer kollektiven Ebene. Sie provoziert dazu, Stellung zu nehmen, ob die Geschichte nun eine Lösung bringt oder nicht, ob Hoffnung oder Resignation geboten ist, ob die Liebe oder der Egoismus Vorrang hat. Religiös gesehen stellt sich die Frage nach der wahren Gottheit und nach dem Letztgültigen, dem Gott des Lebens oder den Götzen des Todes. Sie provoziert heutzutage die Theodizee-Frage: ob wegen dieser tödlichen Armut die Geschichte nicht nur absurd, sondern ein Skandal sei, solange die Existenz eines Gottes behauptet wird. Von Anfang an setzt sie auch die Grundbedingung dafür, daß auf diese letzte Frage eine Antwort möglich ist.

Drittens ist es aus der Sicht der Bibel und des abrahamitischen Glaubens denkbar vernünftig und für die Theologie der Befreiung evident, diese Situation der Armut ins Zentrum zu stellen, weil dies wesensmäßig zur Offenbarung Gottes und zum Glauben gehört, der auf diese Offenbarung antwortet und ihr entspricht. Natürlich kommen in der Heiligen Schrift alle möglichen Formen von Negativität vor (die Schuld, der Tod, die ewige Verdammnis, die Sinnlosigkeit etc.). Aber auch das Leiden der Armen kommt in der Bibel vor, und es steht an entscheidenden Stellen sowohl im Alten wie im Neuen Testament: von der Antwort, die darauf gegeben wird, hängt die endgültige Rettung ab.

Denken wir daran, daß in einem entscheidenden Moment der Hilfeschrei eines unterdrückten Volkes wesentlich für Gottes Selbstmitteilung war; daß Gott sich daraufhin als der erweist, der diesen konkreten Schrei erhört und vom Leiden, das dieser Schrei zum Ausdruck bringt, befreien will. Mit andern Worten, Gott gibt sich in bezug auf eine konkrete Negativität zu erkennen, um daraus zu befreien.

Dabei gab das Leiden eines unterdrückten Volkes nicht nur die *Gelegenheit* für Gottes Eingreifen ab, sodaß er danach für seine Selbstmitteilung die Wirklichkeit der Unterdrückung zugunsten anderer Realitäten, die sein Wesen besser vermittelt hätten, beiseiteschieben hätte können. Zweifellos hat die Offenbarung noch „mehr Dinge" von Gott ausgesagt und hat

[3] Die Beziehung zwischen der primären Armut und andern Arten von Armut, genauer gesagt, anderen Typen struktureller Unterdrückung, ist in der Theologie der Befreiung immer stärker herausgearbeitet worden. Damit wurde eine gewisse Einseitigkeit der Konzeption rein sozio-ökonomischer Armut überwunden, vgl. C. *Boff/J. Pixley*, Option für die Armen, Düsseldorf, Patmos 1987, 25–31.

dafür noch andere Mittel und Wege verwendet. Aber Gott hat sich nicht von seiner ersten Zusage losgesagt und hat sie nie abgewertet. Vielmehr ist und bleibt Gottes Beziehung zu den Armen dieser Welt eine Konstante seiner Offenbarung, diese ist als Antwort auf den Schrei der Armen aufzufassen. Will man also Gottes Offenbarwerden kennen, muß man die Wirklichkeit der Armen kennen. Die Beziehung Gottes zu den Armen ist nicht nur durch bestimmte Umstände bedingt und vorübergehend, etwa im Exodus, bei den Propheten oder bei Jesus; sie ist strukturell. Es gibt eine grundlegende Korrelation zwischen Gottes Offenbarung und dem Schrei der Armen, auch wenn sich seine Selbstmitteilung nicht darauf einengen läßt.

II. Die theologische Bedeutung der Option für die Armen

Wenn es also vernünftig und der heutigen Welt höchst adäquat erscheint, die gesamte Wirklichkeit aus der Sicht der leidenden Armen zu sehen, dann fragt es sich, warum nicht alle Theologien dies so sehen. Doch es geht um eine Option, und außer dieser Option selbst gibt es nichts, was einen dazu zwingen könnte, nicht einmal die Bibel, denn auf der Basis derselben Bibel kann man viele Theologien entwickeln. Doch erst nachdem diese Option einmal getroffen worden ist, kann ihre Berechtigung innerhalb des hermeneutischen Zirkels in der Heiligen Schrift gefunden werden.[4] Vor aller theologischen Arbeit wird, bewußt oder unbewußt, eine Vor-Entscheidung getroffen. Diese leitet die Interpretation der Texte und die systematische Reflexion. Anhand zweier Punkte möchten wir nun die Bedeutung der konkreten Option der Theologie der Befreiung für das theologische Arbeiten aufzeigen. Zunächst geht es um die Option als *Vorverständnis* der Theologie – eine Aufgabe, der sich denkerisch viele Theologien unterziehen. Dann soll diese Option als *Bekehrung* der Theologie gewertet werden, was seltener geschieht, ja oft nicht einmal ins Auge gefaßt wird.

1. Die Option als Vorverständnis

Die Option, von den leidenden Armen auszugehen, wirkt sich als Vorverständnis der Theologie sowohl auf das Verstehen biblischer Texte als auch auf das Verstehen des „Textes" der heutigen Wirklichkeit aus.

Seit Bultmann steht fest, daß irgendein Vorverständnis für die Interpretation von Bibeltexten nötig ist, auch wenn diskutiert werden muß, welches das geeignetste ist, und wenn es sich letztlich um eine Frage der Entscheidung handelt. Die Überwindung der historischen und kulturellen Distanz zwischen der Gegenwart und den Texten der Vergangenheit erfordert ein existentielles Vorverständnis, ohne welches das österliche *Kerygma* nicht verstanden werden kann (Bultmann). Um die Texte vom Reich Gottes und der Auferstehung Christi zu verstehen, braucht es ein vertrauensvolles Offensein auf die Zukunft hin (Pannenberg) oder eine Hoffnung wider alle Hoffnung (Moltmann). Um irgendeinen Text als die mögliche Selbstmitteilung Gottes zu werten, braucht es die aktive Disposition, auf Gottes Wort zu hören (Rahner) etc. Die geschilderten Ansätze sind sich alle darin einig, daß die Situation der Leser oder Leserinnen untersucht werden muß, die den Text zu verstehen versuchen. Letzten Endes müssen es Menschen sein, die dafür offen sind, sich von einem andern (Gott) beschenken zu lassen, Menschen voller Hoffnung. Ein in sich selbst verschlossener Mensch ohne Hoffnung kann Gottes Offenbarung nicht erfassen.

Die Theologie der Befreiung stimmt diesen anthropologischen Reflexionen im Prinzip zu und übernimmt sie zu einem guten Teil. Sie fügt aber noch andere Elemente hinzu. Zunächst einmal darf sich für sie die anthropologische Analyse nicht

[4] Vgl. *Juan Luis Segundo*, La opción por los pobres como clave hermenéutica para leer el Evangelio, in: Sal Terrae 6 (1986) 473–482.

auf die Dimension der Offenheit und der Hoffnung des Menschen reduzieren, das heißt darauf, daß Geschenk und Gnade möglich sind. Sie muß sich vielmehr auch auf die Dimension des Handelns erstrecken. Es gehört wesentlich zu ihrem Vorverständnis, bei einer Option für die Armen auch zu deren Gunsten zu handeln. Das bestätigen die verschiedenen Varianten der Hermeneutik der Praxis. Zum zweiten ist ein Vorverständnis nicht nur dazu nötig, die Texte (der Vergangenheit) von Gottes Selbstmitteilung und das in ihnen niedergelegte Wort zu verstehen, sondern auch zur Interpretation des Textes der heutigen Wirklichkeit und der allfälligen Manifestation Gottes in ihr. Nicht nur die Vergangenheit verlangt – wegen der durch die zeitliche Distanz bedingten Schwierigkeiten – ein Vorverständnis, sondern auch die Gegenwart, weil sie so undurchsichtig, so dunkel ist. Sowohl für das Herangehen an die Texte der Vergangenheit wie für das Erfassen der Wirklichkeit des Heute bedingt das notwendige Vorverständnis primär die Art, wie die Realität aus einer bestimmten Optik „angesehen" wird. Außer dem anthropologischen Offensein, außer dem Handeln gibt es primär auch die Option für das Sehen der Wirklichkeit auf die eine oder andere Weise. Es muß also eine Entscheidung getroffen werden, nicht nur zu hoffen und zu handeln, sondern auch in einer bestimmten Weise zu sehen.

Die Theologie der Befreiung will die Welt aus der Sicht der Armen beurteilen, sich für eine verändernde Praxis zur Verfügung halten und die Bibeltexte von diesen beiden Aspekten her interpretieren. Damit sind die beiden Funktionen genannt, die jedes Vorverständnis erfüllen muß: Es verweist die Theologie darauf, was jedem Menschen eigen ist und darauf, was es fähig macht, Gottes Offenbarung zu verstehen.

Ein Vorverständnis ist definitionsgemäß etwas, das jedem zugänglich ist, eine dem menschlichen Wesen eigentümliche Möglichkeit und Notwendigkeit. Wenn das Vorverständnis einer Theologie nicht von vielen Menschen verstanden würde, wäre es kein Vorverständnis, sondern bereits ein theologischer Inhalt, der als solcher akzeptiert oder abgelehnt, nicht aber unmittelbar verstanden werden kann. Damit drängt sich die Frage auf, wieweit das Vorverständnis der Theologie der Befreiung allgemein menschlich ist, denn aus der Antwort ergibt sich, ob es geschichtlich real und dem aktuellen Jetzt angemessen ist, ja ob diese Theologie relevant ist?

Nun ist es eine Tatsache, daß die Befreiungstheologie von Theologien in anderen Teilen der Welt verstanden worden ist, von katholischen wie denen anderer Konfessionen, auch von Theologien anderer Religionen (vorwiegend natürlich von den abrahamitischen, aber auch von den alten Theologien asiatischer Religionen), ja selbst von Ideologien, die ganz vom Religiösen absehen. Dies ist eine geschichtlich bemerkenswerte Tatsache, denn andern Theologien ist das nicht widerfahren. Der Grund für dieses human-ökumenische Potential der Befreiungstheologie ist nicht primär in ihren ausgearbeiteten Produkten zu suchen, die als solche mehr oder weniger akzeptiert oder verworfen oder methodologisch ignoriert werden können. Der Grund, weshalb die Theologie der Befreiung von vielen „verstanden" werden kann, ist in der von ihr getroffenen Option zu suchen, die Welt aus der Sicht der Armen zu sehen sowie in ihrer praktischen Option für die Armen, die diese Sicht möglich macht. Wenn dieses auf ihrem Vorverständnis beruhende menschlich-ökumenische Potential bemerkenswert groß ist, muß auch die allgemein-menschliche Verfaßtheit des Vorverständnisses groß sein, in die einfachen Worte von Don Luciano Méndes de Almeida gefaßt: „Die Theologie der Befrei-

ung hat den Finger an die Wunde der Realität gelegt."

Dieses Vorverständnis verweist die Theologie der Befreiung auf das allgemein Menschliche, und wie bei jedem Vorverständnis geschieht das in Form einer Alternative zum Gegenteil.[5] Dies ist Allgemeingut der Theologie: Das existentielle Offensein steht im Gegensatz zur Möglichkeit des Sich-Verschließens, die Hoffnung im Gegensatz zur Verzweiflung etc. So sieht eben die Theologie der Befreiung die Wirklichkeit aus der Sicht der Armen, nicht der Mächtigen. Auch in diesem Sinn verweist das Vorverständnis die Theologie der Befreiung auf das allgemein Menschliche, denn als solches muß es Stellung beziehen, sich zwischen zwei Alternativen entscheiden. Es weist zudem deutlicher als dasjenige anderer Theologien darauf hin, daß heute die Welt in fundamentaler Weise zweigeteilt ist, daß ein Gegensatz existiert (der tiefer reicht als jeder andere) zwischen denen, deren Leben gesichert ist, und denen, deren Leben es nicht ist, zwischen den Armen und denen, die es nicht sind. Das Vorverständnis der Theologie der Befreiung begegnet mit seiner Option der heutigen Menschheit auf ganz bestimmte Weise: Es sieht die Wirklichkeit von den Armen aus und bearbeitet sie zu ihren Gunsten. Es verweist auf eine bestimmte Art, das Menschsein zu leben. Die Theologie der Befreiung setzt mit ihrem Offensein und ihrer Hoffnung die Entscheidung voraus, sich dem leidenden Teil der Menschheit anzuschließen, gegen das Leiden zu kämpfen und so das eigene Menschsein zu verwirklichen. Dieses Vorverständnis macht aus der Theologie der Befreiung mehr als alles andere eine allgemein menschliche Theologie.

Dieses Vorverständnis ermöglicht es, die Texte der göttlichen Offenbarung *neu zu lesen und zu verstehen*, auch zu entdecken, was bisher verdeckt war, und offenzulegen, was verborgen war – um es auf einen paradoxen Begriff zu bringen: zu enthüllen, was schon einmal enthüllt worden ist (develar lo revelado). Um dieses Faktum zu beweisen, müßte man die gesamte befreiungstheologische Literatur durchgehen und sie sorgfältig und ohne allen Triumphalismus analysieren. Hier aber wollen wir uns auf zwei fundamentale Dimensionen der göttlichen Offenbarung und des Glaubens beschränken, deren Wiederentdeckung und Neubewertung mit dem Ernstnehmen des „Einbrechens der Armen" in die Geschichte möglich wurde. Weil Gott sich den Armen offenbart, gilt das *Prinzip der Parteilichkeit* in seiner Offenbarung und in der Theologie. Diese Armen sind die radikal andern für die Nicht-Armen, daraus folgt das *Prinzip der Dezentrierung*.

1.1. Das Prinzip der Parteilichkeit

Im Gegensatz zu vielen andern Theologien[6] hat die Theologie der Befreiung das Prinzip der Parteilichkeit im Bearbeiten theologischer Inhalte neu bewertet. Man spricht daher von einem Gott des Lebens für die Armen, von Jesus Christus als Befreier der Armen, von der Kirche der Armen etc.

Als Theologie macht sie diese Aussagen auf der Basis der Heiligen Schrift. Infolge ihrer Option hat sie diese Inhalte dort wiederentdeckt, und diese Option befähigt sie, die transzendentale Zuordnung der göttlichen Offenbarung zu den Armen dieser Welt zu verstehen; daher die Beziehung zwischen ihren Inhalten und den Armen.

So versteht die Theologie der Befreiung die Inkarnation Jesu von Nazaret nicht nur als Menschwerdung, sondern als

---

5 Diese Dimension einer Alternative kann je nach dem kulturellen Umfeld mehr oder weniger ausgeprägt sein. So kann einmal die Hoffnung oder die Resignation an einem bestimmten Ort und einem geschichtlichen Moment deutlicher zutage treten. Im Prinzip gehört aber zu einem bestimmten Vorverständnis, daß man sich dessen bewußt ist, was man negiert und wogegen man angeht.

6 Die abendländische Theologie setzt im allgemeinen das Prinzip der Universalität voran. In dieser Weise analysiert sie das Wesen des Menschen, die Beziehung zwischen Gott und den Menschen etc. Philosophisch ist diese nicht zu umgehen, letzten Endes auch nicht für die Theologie. Dabei geschieht aber meist folgendes: das Prinzip der Allgemeingültigkeit basiert auf der Verallgemeinerung einer konkreten geschichtlichen Wirklichkeit, der des bürgerlichen, europäischen, ausreichend aufgeklärten Menschen usw. und beansprucht dann Geltung für alle.

Menschwerdung in den Schwachen und Unterdrückten dieser Welt. Sie versteht Jesu Mission unmittelbar als Gute Nachricht für die Armen der Welt, seine Verfolgung und seinen Tod als Reaktion der Mächtigen auf sein Einstehen für die Armen. Sogar seine Auferstehung versteht sie direkt als die Antwort von Gottes Gerechtigkeit auf die Not der Opfer in dieser Welt und gegen ihre Henker und nicht vorrangig als Demonstration von Gottes Allmacht, die eine allgemeine Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod bewirken soll. Bei dieser Interpretation der Texte läßt sich die Theologie der Befreiung vom Prinzip der Parteilichkeit bewegen und leiten, wozu ihr Vorverständnis sie befähigt und herausfordert.

Das schließt natürlich nicht aus, daß sie in der Heiligen Schrift auch universell gültige Aussagen wiederfindet, von der Protologie bis zur Eschatologie: daß Gott ein Gott für alle ist, daß er das Heil für alle will und allen ein Leben in Fülle anbietet. Aber diese allgemeingültigen Aussagen werden ganz verschieden verstanden, ob man sie unmittelbar als allgemeingültig nimmt oder ob man sie – wie in der Heiligen Schrift – als Ausformung und Erfüllung grundlegend partieller Feststellungen wertet.

So kann zum Beispiel gesagt werden, Gott ist der Gott des Lebens für alle. Ein rein generelles Verständnis dieser Aussage kann dazu führen (und tut es auch), das notwendige Lebensminimum für die Armen zu mißachten, jenes Minimum, das Gott absolut und unbeirrbar will, und sich auf die „Fülle" des Lebens zu konzentrieren, eine Fülle, die in Wirklichkeit nur für einen kleinen Teil der Menschheit gilt, dessen Lebensgrundlagen gesichert sind. Wer diese Aussage aus parteilicher Sicht trifft, geht davon aus, daß Gott Leben für die Armen will, und wenn das gesichert ist, dann haben alle Leben. Dann können es alle miteinander teilen, allen wird ein geschwisterliches Zusammenleben möglich, und alle können ihr Potential von „mehr" Leben in kultureller, spiritueller, transzendenter Hinsicht verwirklichen. Der allgemeingültige Heilswille Gottes muß so ausgelegt werden, daß hervorgehoben wird, das Heil aller gehe unabdingbar über die Rettung der Armen (Mt 25). Auch die universelle Hoffnung auf Auferstehung muß so verstanden werden, daß der (überwundene) Tod jener der Opfer dieser Welt ist oder zumindest in analoger Weise der Tod als Hingabe für diese Opfer.

Parteilichkeit und universelle Gültigkeit schließen einander demnach nicht aus. Die Theologie der Befreiung betont das Prinzip der Parteilichkeit, weil es logisch und chronologisch so in der Heiligen Schrift vorkommt und methodologisch die Allgemeingültigkeit besser und eindeutiger von der Parteilichkeit her erfaßt wird als umgekehrt. Mit dem Prinzip der Allgemeingültigkeit zu beginnen, bringt immer die Gefahr mit sich, daß das Partielle – und dies ist das Zentrale – ausgeschlossen bleibt und daß die der Schrift gemäße Rangordnung der Wahrheiten, wo die Armen an erster Stelle stehen, entstellt und manipuliert wird.

1.2. Das Prinzip der Dezentrierung

Dieses Prinzip sagt: Um zu sich selbst zu finden, muß zuerst das Eigene außer acht gelassen werden. Obgleich das prinzipiell anerkannt ist, ist es doch in einigen Theologien nicht wirklich vorhanden. Bewußt oder unbewußt gehen sie nicht von der Wirklichkeit der radikal anderen – der Armen dieser Welt – aus, sondern von dem, was sie selbst betrifft (der durchaus legitimen Alternative zwischen Sinnlosigkeit und Hoffnung, Atheismus und Glauben) oder davon, wie die Wirklichkeit die eigenen Interessen tangiert.

Damit soll selbstverständlich nicht behauptet werden, das Interesse für das eigene Ich und das eigene Heil seien nicht notwendig oder gerechtfertigt. Gottes Selbstmitteilung ist ja zu unserem Heil geschehen. Es ist evident, daß Gott sich „pro ho-

minibus" geoffenbart hat, und daß dieses „pro" wesensmäßig zu seiner Offenbarung gehört. Es ist aber nicht das gleiche, ob die Theologie sich in ihrer Arbeit unmittelbar vom „pro me" oder „pro nobis" der eigenen Gruppe leiten läßt, oder vom „pro aliis", letztlich vom „pro pauperibus". Das erstere ist zwar in höchstem Grad verständlich, entspricht der Vernunft, ist unvermeidlich, es steuert die Theologie aber methodologisch in eine egozentrische Richtung (was nicht notwendigerweise egoistisch im moralischen Sinn bedeutet) und geht am fundamentalen Gesetz der göttlichen Offenbarung vorbei: dem Paradoxon, daß das eigene Leben gewonnen wird, wenn das Eigeninteresse hintangestellt wird, um andern das Leben zu ermöglichen; daß die eigene Freiheit darin besteht, sich den andern unterzuordnen; daß die größte Liebe darin besteht, das Leben für andere zu geben. Gerade durch die radikale Dezentrierung kommt also der Mensch zum Zentrum seines Selbst. Eine Theologie, die sich auf das persönliche Ich oder das ihrer Gruppe ausrichtet, selbst wenn es um ihr Heil geht, wird Jesu Wort hören müssen: „Wer sein Leben sucht, wird es verlieren".

2. *Die Option als Veränderung und Bekehrung der Theologie*

Schon ein Vorverständnis bedeutet in gewisser Weise einen Wandel, eine Bekehrung. Um zu einem bestimmten Vorverständnis zu gelangen, muß ja aktiv gegen das vorgegangen werden, was ihm entgegensteht (Offensein oder Sichabschließen, Hoffnung oder Verzweiflung). Im Fall der Theologie der Befreiung hat eindeutig ein grundlegender Wandel stattgefunden, indem sie die Armen ins Zentrum stellt. Man kann diesen Wandel eine Bekehrung nennen, existiert doch eine angeborene Tendenz im Menschen, das Leiden der Armen nicht als etwas Zentrales zu werten. Dieses Leiden ist ja als solches ein In-Frage-Stellen und eine Anklage. Es ist als solches ein Skandal, und ein Skandal muß vertuscht werden. Vom Glauben her muß gesagt werden, daß ein wesentliches Element der Sünde darin besteht, diesen Sachverhalt vor sich selbst zu verbergen und so zu tun, als wäre es nicht so, ja als gelte das Gegenteil. Überall dort, wo ein Skandal ist, wird er vertuscht, wie die Geschichte lehrt. Die Armut in den Mittelpunkt zu stellen, ist also gar nicht einfach, gilt es doch die Tendenz zu überwinden, sie nicht *wahr haben* zu wollen. Das setzt eine Umkehr voraus.

Damit ist ein selten reflektiertes Thema angeschnitten: die Umkehr in der theologischen Arbeit und damit korrelierend ihre Sündhaftigkeit. So ungewohnt dieser Gedanke auch ist – immerhin gesteht doch jede Theologie ein, daß die Sündhaftigkeit zu aller Kreatur gehört und jedem menschlichen Tun inhärent ist, warum also nicht auch der theologischen Arbeit.

Sündhaftigkeit kann in dieser Arbeit auf verschiedene Weise vorkommen: sicherlich einmal in der Motivation und in der Zielsetzung, mit welcher Theologie getrieben wird. Insofern sie intellektuelle Arbeit ist, ist jene primäre Sündhaftigkeit zu nennen, die schon Paulus beklagt: die Tendenz, die Wahrheit niederzuhalten. Es geht also nicht darum, die Grenzen der Intelligenz anzuerkennen, sondern vielmehr darum, daß sie in sündhafter Weise eingesetzt wird. Der Verstand kann der Wahrheit mehr oder weniger nahe kommen, er kann sie aber auch entweder freimachen oder niederhalten.

In der theologischen Arbeit ist also vor allem andern intellektuelle Redlichkeit gegenüber der Wirklichkeit gefordert in einem Umfeld, das die Wahrheit verbergen will. Es ist eine Tatsache, daß sich in der Theologie des vergangenen Jahrhunderts dieses Problem gegenüber dem Aufkommen der historisch-kritischen Methode in der Arbeit an biblischen Texten stellte. Es galt, eine Option zu treffen: Entweder diese Kritik ehrlich zu akzeptieren, auch wenn das zuerst einmal Unsicherheit und Verwirrung stiftete (weshalb nicht alle Theologien diese Ehrlichkeit aufbrachten), oder sie zu verwerfen. Sie zu akzeptieren war ein Akt der Aufrichtigkeit und bedeutete Bekehrung.

Die gleiche Ehrlichkeit im theologischen Arbeiten, nicht nur gegenüber einigen Texten, sondern gegenüber der Wahrheit der Wirklichkeit, fordert explizit der zitierte paulinische Text. Daher stellt sich die Frage, ob theologische Arbeit bei der Festlegung ihres zentralen Ausgangspunktes „in actu" die Wahrheit freimacht oder niederhält, ob sie ehrlich mit ihr umgeht oder nicht. Es muß zum mindesten gefragt und die Frage ernstgenommen werden, ob dabei Sündhaftigkeit mit im Spiel ist oder nicht. Wenn diese Frage nicht einmal gestellt wird, wenn nicht einmal methodologisch mit der eventuellen Notwendigkeit einer Bekehrung in diesem zentralen Punkt gerechnet wird, dann muß bezweifelt werden, ob überhaupt eine fundamentale Ehrlichkeit der Wirklichkeit gegenüber vorhanden ist und ob der paulinische Text ernstgenommen wird.

In der Analyse dieser fundamentalen Ehrlichkeit darf nicht den einen gegenüber anachronistisch und den andern gegenüber triumphalistisch vorgegangen werden. Wir glauben aber in aller Bescheidenheit, daß die Wahl der Leiden der Armen als Ausgangspunkt und Zentrum der Theologie ein Akt der Ehrlichkeit und der Bekehrung gewesen ist. Zum mindesten ist damit das Bewußtsein ausgedrückt worden, daß es bei dieser Grundentscheidung nicht um etwas Zweitrangiges oder Routinemäßiges geht, sondern daß sie eine zentrale Forderung darstellt, welche die Theologie hinterfragen und Umkehr fordern kann. Das heißt nicht, daß die Theologie der Befreiung gegen jede *Hybris* gefeit ist. Sie ist sich nur dessen bewußt, daß diese schon am Ursprung theologischer Arbeit wirksam sein kann und daß sie sich darauf einstellen muß, gegen diese *Hybris* vorzugehen, eben sich zu bekehren. Positiv formuliert: die Theologie der Befreiung glaubt, daß ihre theologische Grundentscheidung von deren realem Gehalt herkommt, von den Armen dieser Welt. Sie zeigen uns am besten die Wahrheit der Realität, und sie verleihen die Kraft, daß die Theologie diese Wahrheit *anerkennt* und nicht vertuscht.[7]

[7] In Fortführung dieser Gedanken reflektiert Jon Sobrino die Theologie der Befreiung als „intellectus amoris", nachzulesen in: *O. König/G. Larcher* (Hg.), Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput, Graz/Budapest 1992.

FRANZ WEBER

Freiräume der Inkulturation

Hoffnung und Bedrängnis der lateinamerikanischen Basisgemeinden

Der Weg der kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika begann in einer Zeit politischer Repression und wurde nach dem Zweiten Vatikanum allgemein als ein Zeichen der Hoffnung und des Aufbruchs betrachtet. Inzwischen scheinen nicht wenige Ortskirchen auf einen anderen Kurs gesteuert zu werden. Die vielbeteuerte und in Santo Domingo zumindest verbal erneuerte „Option für die Armen" erweist sich allerdings als unglaubwürdig, wo der Glaube an die historische Kraft der Armen nicht mehr theologisch klar reflektiert und pastoral entschlossen praktiziert wird. Damit geraten aber auch die Basisgemeinden in innerkirchliche Bedrängnis.
Der Autor, Comboni-Missionar und Lehrbeauftragter für lateinamerikanische Theologie am Institut für Pastoraltheologie in Graz, vertritt auf der Grundlage langjähriger Erfahrung in brasilianischen Gemeinden die Überzeugung, daß sich die Basisgemeinden durch die Rückbesinnung auf die Wurzeln lateinamerikanischen Christentums in den indianischen und afroamerikanischen Kulturen als pastorale Chance für eine Inkulturation der Kirche in die vielgestaltige und plurikulturelle lateinamerikanische Wirklichkeit auch in Zukunft als sehr lebendig erweisen werden. (Redaktion)

Als Hermann Steinkamp 1987 auf dem Kongreß „Europa und Lateinamerika im Dialog" in Münster mit einem treffenden Vergleich davor warnte, lateinamerikanische kirchliche Basisgemeinden (KBG) „als Frischzellen zur Revitalisierung des alternden Organismus der Volkskirche" nach Europa zu transplantieren,[1] hat er damit wahrscheinlich viele Lateinamerikafans enttäuscht, Kennern der dortigen sozialen und pastoralen Situation und vermutlich auch manchen Theologen und Seelsorgern hierzulande jedoch aus der Seele gesprochen.

1. Gegen Idealisierung und unmittelbare „Nutzanwendung"

Man wird es vielen redlichen Christen und Christinnen unserer Tage, die auf der Suche nach neuen Kirchenerfahrungen sind, allerdings auch nicht verargen dürfen, daß sie einen offenen und zugleich auch verantwortungs- und schuldbewußten Blick nach Lateinamerika werfen, gerade wenn sie ihren eigenen Kirchenalltag aus welchen Gründen auch immer als nahezu hoffnungs-los erfahren, über die Zusammenhänge weltweiter Ausbeutung erschrecken und geneigt sind, die sogenannte „Erste Welt" spirituell für bankrott zu erklären, „in der ... so viel raffinierte Überflüssigkeit einhergeht mit einer Kultur ohne Mitleid, einer Wirtschaftsordnung, die die Reichen reicher macht und die Armen verelendet, und einer Industrie, die gewalttätig und rücksichtslos dem Leben der Mitgeschöpfe ... die Erde und die Luft nimmt".[2]

Solche Überlegungen sind keine Übertreibungen naiver Dritte-Welt-Enthusiasten. Der Schock, den etwa das Erlebnis des

1 *H. Steinkamp*, Prozesse der Gemeindebildung: Exemplarische Schwierigkeiten in der Bundesrepublik, in: *J. B. Metz/P. Rottländer* (Hg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, Mainz 1988, 110.

2 *D. Sölle*, „Können diese toten Gebeine wieder zum Leben kommen?" Gedanken zu einer geschwisterlichen Kirche, in: *W. Dirks* (Hg.), Gefahr ist. Wächst das Rettende auch? Befreiende Theologie für Europa, Salzburg 1991, 254.

Kontrastes zwischen dem Luxus der Eliten und der Verelendung der Massen, zwischen den Erklärungen von Regierungsvertretern auf internationalen Umweltkonferenzen und der ins Auge springenden Abholzung der Regenwälder sowie der Verdrängung und Ausrottung indianischer Völker in europäischen Besuchern auslöst, kann durchaus heilsam und notwendig sein. Ebenso kann die Begegnung mit Gemeinden, in denen auf eine sehr lebensnahe Art und Weise die Bibel gelesen und Gottesdienst gefeiert wird, wie auch der Einblick in die Organisation von Volksbewegungen, in denen die Armen ihren Überlebenskampf selbst in die Hand nehmen, sehr aufschlußreich sein. Die KBG, wie sie allerdings „verklärt" aus manchen Berichten „strahlen", gibt es so in der meist harten lateinamerikanischen Wirklichkeit nicht.

Der Begeisterung auf den ersten und meist oberflächlichen Blick und der ehrlichen Betroffenheit der Besucher folgt nicht immer eine tiefere Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen, kulturellen und kirchengeschichtlich-theologischen Hintergründen. Viele gut gemeinte Beschreibungen der KBG wirken deshalb besonders für den, der den mühsamen Gemeindealltag mit seinen hoffnungsvollen Anläufen und seinen bitteren Rückschlägen kennt und den Weg von Gemeinden selbst mitgegangen ist, idealisiert und wirklichkeitsfern. Kirchenbilder, die auf diese Weise fast wie „Schnappschüsse aus dem Urlaub" weitergezeigt werden, sind im letzten vielleicht genauso triumphalistisch wie manche „abgehobene" Ekklesiologien, die in europäischen Gelehrtenstuben ersonnen und von den Kathedern herab gelehrt wurden. Vor allem aber wäre es unfair, mit einem solchen Puzzle von lateinamerikanischen Impressionen und europäischen Kirchenträumen gegen die Pastoralkonzepte in den Pfarreien hier zu Felde zu ziehen, um überbelasteten und nicht selten zur Resignation neigenden Seelsorgern und Seelsorgerinnen auf Schritt und Tritt zu beweisen, wie hoffnungslos überaltert und wie wenig „basisbezogen" ihre Pastoral sei. Es liegt mir fern, gegen gut vorbereitete Studienaufenthalte in Lateinamerika zu polemisieren. Im Gegenteil: Jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der kirchlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit dieses Kontinents ist fruchtbar. Sie sollte allerdings der Versuchung zu unmittelbarer pastoraler „Nutzanwendung" widerstehen.

Auch dem aus dem Kontext europäischer Theologie und Kirchenerfahrung heraus schreibenden und lehrenden Theologen fehlen verständlicherweise manche Voraussetzungen für eine Reflexion über lateinamerikanische Kirchenpraxis. Selbst dort, wo eine gute Kenntnis lateinamerikanischer Autoren vorliegt, ist die Gefahr eurozentrischer Interpretationen nicht ohne weiteres gebannt. Der folgende Beitrag möchte auf einige pastoral- und kulturgeschichtliche Hintergründe aufmerksam machen, die in der aktuellen Diskussion um die KBG in Lateinamerika auf jeden Fall mitbedacht werden müssen, wenn man dieser Art von Kirchenerfahrung einigermaßen gerecht werden will.[3]

[3] Intention dieses Artikels ist es, einem breiteren Leserkreis eine allgemeine Information über einige Fragen zu bieten, die in den KBG selbst zur Zeit sehr intensiv diskutiert werden, und auf Zusammenhänge hinzuweisen, die in Europa bisher zu wenig Beachtung gefunden haben. Andere für das Selbstverständnis der KBG sehr zentrale, aber auch bei uns häufiger behandelte Themen wie die Bedeutung der Bibel, das Verhältnis zur Theologie der Befreiung u. a. bleiben unerwähnt. Auf die Angabe der größtenteils nur in portugiesischer und spanischer Sprache vorliegenden Fachliteratur wird der Einfachheit halber verzichtet. Eine gute Zusammenfassung der gesamten Thematik der KBG und eine umfassende Literaturübersicht bietet: *H. Goldstein*, Stichwort „Kirchliche Basisgemeinde", in: Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung, Düsseldorf 1991, 17–22.

2. Offene Fragen und Konflikte

In Darstellungen der lateinamerikanischen KBG wird deren Einsatz im politisch-gesellschaftlichen Bereich, so zentral dieser Aspekt für ihr Selbstverständnis auch ist, meist einseitig überbetont. Ihre starke Verwurzelung in der Volksfrömmigkeit und in der schlichten Gläubigkeit und selbstverständlichen Kirchlichkeit der Armen bleibt dagegen häufig unerwähnt. Wer hier in Europa sein Christsein in kritischer Distanz zur offiziellen Kirche verwirklicht und die Brücken zur eigenen volkskirchlichen Heimat abgebrochen hat, wird sich mit lateinamerikanischer Volksfrömmigkeit auf jeden Fall schwer tun. Doch auch vereinzelte Hinweise auf die pastorale Bedeutung des „Volkskatholizismus" verhelfen noch nicht zu einem tieferen Verständnis der KBG. Erst eine Art „Wurzelbehandlung", in der nach der Herkunft religiöser Ausdrucksformen aus den unterdrückten indianischen und afroamerikanischen Kulturen gefragt wird, führt zu einer Neuentdeckung und Neubewertung dessen, was in den Tiefen der lateinamerikanischen Volksseele „vorgegeben" ist und wie eine unterirdische Quelle den Glauben der Menschen speist. Nicht verschwiegen werden darf, daß schmerzliche Konflikte in der lateinamerikanischen Kirche den Weg der KBG zur Zeit bedenklich erschweren. In diesem Zusammenhang muß auch die Frage erlaubt sein, warum es in unseren Breiten in den letzten Jahren um die KBG merklich still geworden ist. Ist es nur die Tatsache, daß man nach einem etwas überzogenen Lateinamerikaboom die Sache wieder etwas nüchterner sieht? – Ist es nur ein neuer „Euro-Provinzialismus" (Johann B. Metz), der uns auf Grund der vielen eigenen Probleme auf eine eurozentrische Nabelschau zurückwirft und nur um den Ausbau der „Festung Europa" besorgt sein läßt? Dürfen die Lateinamerikaner nicht mehr auf befreiende Praxis drängen und die Europäer dabei um kritische Solidarität angehen, ohne unter Terrorismusverdacht zu geraten?[4] Oder soll besonders in manchen kirchlichen Medien ganz bewußt der Eindruck erweckt werden, daß solche theologische und pastorale Aufbrüche und „Unruheherde" nun doch wieder langsam aber sicher „zur Ruhe kommen" müssen? Sollte, was nach dem Konzil als Manifestation des Geistes Gottes gefeiert wurde, nun einfach abgewürgt und zum Verschwinden gebracht werden? Für den europäischen Kontext stellt sich die Frage, ob der Ausblick auf die Weltkirche nicht nach wie vor als Horizonterweiterung notwendig ist. Es kann deshalb nicht einfach hingenommen werden, daß neue Kirchenerfahrungen, die sich in Lateinamerika oder anderswo bewährt haben, einfach von einer zentral gesteuerten Kirchenpolitik ausgeblendet werden sollen. Brauchen wir denn nicht dringender denn je den einen oder anderen prophetischen Weckruf, damit die europäischen Ortskirchen Anfragen an ihre Gemeindemodelle, die manchen schwerfällig und überholt erscheinen und vor allem suchenden Menschen anscheinend keine befriedigende Kirchenerfahrung anzubieten vermögen, nicht allzu selbstsicher überhören? Immer häufiger wird nicht nur unter Theologen aber auch die grundsätzliche Frage gestellt, ob sich die Kirche nicht überhaupt weltweit gegen die Subjektwerdung der Menschen in der Gesellschaft stellt und sich damit dem Verdacht ausetzt, daß es ihr gar nicht primär um den Dienst am Reich Gottes in der Welt, sondern um die Aufrechterhal-

[4] *J. B. Metz*, Die Dritte Welt und Europa. Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas, Stimmen der Zeit 118 (1993) 9.

tung ihrer eigenen Kollektive geht.[5] Die noch kurze Geschichte der KBG läßt bereits ein wenig erahnen, was möglich ist, wenn auch den Armen und Unmündigen (Lk 10,21), und das heißt für die lateinamerikanische Geschichte und Gegenwart den gesellschaftlich und auch kirchlich unmündig Gemachten, zugetraut wird, Subjekt der Kirche zu sein.

3. Aus der Not geboren

Schon ein flüchtiger Blick auf die Geschichte der Missionierung Lateinamerikas läßt erkennen, daß dieser Kontinent trotz des oft heroischen Einsatzes der Missionare nie wirklich flächendeckend seelsorglich betreut werden konnte. Die Vertreibung der Jesuiten und anderer Ordensleute in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts führte nicht nur zum Zusammenbruch des Missionierungsmodells der Reduktionen, sondern auch zur fast vollständigen Vernachlässigung der Landbevölkerung, die zum Teil bis heute in der sogenannten „Pastoral der Pflichtentledigung" oft nur einmal im Jahr von einem Priester mit den Sakramenten „versorgt" wird.[6] Der harte Kampf ums Überleben hat das einfache Volk gelehrt, auch im religiösen Bereich aus der Not eine Tugend zu machen. So gab es schon lange, bevor in den fünfziger und sechziger Jahren unseres Jahrhunderts Laienkatechisten durch Wortgottesdienste in den Außenstationen Abhilfe für den Priestermangel zu schaffen begannen, eine „Evangelisierung der Armen durch die Armen". Einfache Frauen und Männer fühlten sich ganz selbstverständlich für die Weitergabe des Glaubens verantwortlich. Die Mitarbeit der Laien ist in Lateinamerika nicht erst eine Frucht der Volk-Gottes-Theologie des Zweiten Vatikanums, sondern kostbares Erbe vieler Generationen von Armen, die sich zwar von der gesellschaftlichen Oberschicht und manchmal auch von der offiziellen Kirche, nicht aber von Gott verlassen fühlten. Sie griffen zur „Selbsthilfe", indem sie ihren Glauben in der Form eines vielgestaltigen Volkskatholizismus weitergaben und auf ihre Art und Weise Kirche lebten. Die KBG sind ohne die historische Voraussetzung eines aus der „Not geborenen" und auf „Mitverantwortung" angelegten impliziten Kirchenbewußtseins des einfachen Volkes nicht denkbar.

Es muß vielen Bischöfen als großes Verdienst angerechnet werden, daß sie vereinzelt schon vor dem Konzil, vor allem aber nach der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellin (1968), die Zeichen der Zeit erkannten. Die pastorale Not hat sie nicht nur mit den Gemeinden um Priesterberufe beten, sondern mit ihnen auch pastoral verantwortlich handeln gelehrt. So hatte die brasilianische Bischofskonferenz bereits 1962 im sogenannten „Notstandsplan", dem 1966 der „Plan der Gesamtpastoral" folgte, die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß eine ausschließlich auf klerikale und parochiale Strukturen aufbauende Seelsorge den Anforderungen nicht mehr gerecht würde:

„Dringend durchgeführt werden soll eine Dezentralisierung der Pfarrei, die nicht notwendigerweise neue kirchenrechtlich errichtete Pfarreien zur Folge haben muß, sondern innerhalb des Pfarrgebietes die Schaffung und Dynamisierung von Basisgemeinschaften (wie die Kapellen auf dem Land) bedeutet, wo die Christen nicht anonym bleiben und nur eine Dienstleistung in Anspruch nehmen oder eine Pflicht erfüllen, sondern

---

5 *O. Fuchs*, Volk Gottes im Horizont der Freiheit, in: Jahrbuch für biblische Theologie, 7 (1992) 326; *ders.*: Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche?, Frankfurt a. M. 1990, 55–61.

6 Vgl. *H. T. Rohner*, Erneuerung von unten. Kirchliche Basisgemeinden in Brasilien. Ein Erfahrungsbericht, Mödling 1986, 7.

wo sie sich angenommen und mitverantwortlich fühlen ..."[7]

Die bisweilen vertretene These, die KBG seien primär oder sogar ausschließlich eine reine „Laieninitiative von unten", läßt sich für Lateinamerika pastoralgeschichtlich nicht halten: Die Gruppen und Kreise, die in den Armenvierteln der Städte, vor allem aber in den priesterarmen ländlichen Gebieten die Bibel zu lesen und ihren Glauben zu feiern begannen, wurden meistens von Ordensschwestern oder Priestern, die diese „Gemeinden im Embryonalzustand" mehr oder weniger regelmäßig besuchten, zu dieser neuen Art und Weise, Kirche zu verwirklichen, ermutigt. Die Träger dieser neuen Pastoral, ob Priester, Ordensleute oder Laiengemeindeleiter und -leiterinnen, erhielten in zahlreichen Kursen eine relativ gute Vorbereitung auf ihre Tätigkeit.

Die Entstehung und rasche Weiterentwicklung der KBG kann aber auch nicht isoliert als rein innerkirchliches Phänomen verstanden werden. Viele politische Faktoren haben besonders in den 60er Jahren zwangsläufig dazu geführt, daß das Volk fast überall in Lateinamerika mobil zu werden und um seine Freiheit zu kämpfen begann. Junge Christen, vor allem aus dem Studenten- und Arbeitermilieu, die sich in den verschiedenen Gruppierungen der Katholischen Aktion organisierten, trotzten der Repression der Diktaturen und bestanden nicht selten eine wahre Feuer- und Bluttaufe. Je mehr die Militärregime in Berufung auf die Ideologie der nationalen Sicherheit die Versammlungsfreiheit einschränkten, desto mehr wurden die kirchlichen Gemeinden auch zum einzigen Freiraum für ein gesellschaftspolitisches Engagement.[8] Manche, die den KBG aus „sicherer Entfernung" ihren Einsatz für eine Veränderung der wahrlich bedrückenden Verhältnisse als politische Agitation zum Vorwurf machen, wollen nichts davon gehört haben, daß diese neue Erfahrung von Kirche von Menschen begonnen und durchgehalten wurde, die „aus der großen Bedrängnis kamen" (Offb 7,14). Viele KBG erfuhren von Anfang an, was Verfolgung um der Gerechtigkeit willen bedeutet, um deretwillen Jesus die Propheten aller Zeiten selig preist (vgl. Mt 5,10–12). Das rückt sie auch in die Nähe urchristlicher Gemeindeerfahrungen und macht sie glaubwürdig und über manches leichtfertige Gerede erhaben.

4. Hoffnung der Kirche oder Sorgenkinder?

In *Medellin* waren die Vertreter des lateinamerikanischen Episkopats entschlossen, „die Strukturen der Kirche, die den ständigen Dialog ermöglichen und Wege für die Zusammenarbeit der Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien weisen, zu erneuern und neue zu schaffen"[9]. Mit diesen „neuen Strukturen" waren vor allem auch die KBG gemeint, von denen es in den Leitlinien für die Gesamtpastoral heißt:

„Das Leben der Gemeinschaft, zu dem der Christ aufgerufen wurde, muß er in seiner ‚Basisgemeinschaft' finden ... Die christliche Basisgemeinschaft ist so der erste und fundamental kirchliche Kern ... Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig der Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung."[10]

---

7 *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*, Plano de Pastoral de Conjunto. 1966–1970, Rio de Janeiro-Guanabara 1967, 38–39.

8 *L. Boff*, Und die Kirche ist Volk geworden. Ekklesiogenesis. Düsseldorf 1987, 116.

9 *Botschaft an die Völker Lateinamerikas*, in: Adveniat, Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des lateinamerikanisches Episkopats. Medellin 24. 8. – 6. 9. 1968, 10.

10 Ebd., 143–144.

Einige Jahre danach faßt *Papst Paul VI.* das Ergebnis der römischen Bischofsynode von 1974, in der es auch zu einem weltweiten Erfahrungsaustausch über die „kleinen Gemeinschaften" oder „Basisgemeinschaften" gekommen war, in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" zusammen und nennt dort die KBG

„eine Hoffnung für die universale Kirche in dem Maße, als sie vom Wort Gottes her zu leben suchen und nicht einer politischen Polarisierung oder modischen Ideologien erliegen ... (und) die stets drohende Versuchung zu systematischer Kontestation und überzogener Kritik ... klar meiden."[11]

Die Sorge des Papstes, die KBG könnten politisch instrumentalisiert werden, dürfte da und dort in Lateinamerika ihre Berechtigung gehabt haben. Orte der Kontestation und überzogener Kirchenkritik waren die KBG zumindest in Lateinamerika nur ganz vereinzelt. Wer dort mit den Armen gearbeitet hat, kann deren oft geradezu kindliche Liebe und Treue zur Kirche bezeugen. Die überwiegende Zahl dieser meist kleinen Gemeinden, die durch die starke Fluktuation der in totaler sozialer Unsicherheit lebenden Schichten der Bevölkerung und durch die Abwanderung von Führungskräften einem ständigen Auf und Ab unterworfen sind, verstehen sich schlicht und einfach als Teil der Pfarrei und Diözese, als Ort der Evangelisierung und als Vergegenwärtigung der Kirche dort, wo sie sonst aus Mangel an Klerus nicht präsent wäre[12]. Auf diese Frauen und Männer, die oft keine oder wenig Schulbildung haben, trifft genau das zu, was Paulus an und über die Gemeinde von Korinth schrieb:

„Seht doch auf eure Berufung, Brüder (und Schwestern)! Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme, sondern das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen"
(1 Kor 1,26–27).

Nur innerhalb dieser Logik göttlicher Erwählung kommt man dem Geheimnis, aus dem die KBG leben, ein wenig auf die Spur. Wer sich von Gott erwählt weiß, obwohl oder gerade weil er „in dieser Welt nichts gilt", der fühlt sich auch berufen, in der Gemeinde mitzureden und mitzutun. Eigentlich müßten sich die Hirten der Kirche über dieses – um es mit einer Abwandlung des geflügelten Guardini-Wortes zu sagen – „Erwachen der Kirche in den Armen" freuen, auch wenn Christen, die „aufgewacht" sind, zu „aufgeweckten" und kritisch nachfragenden Menschen werden. Aber sollte man schlichten und einfachen „Gläubigen" das Mitreden in der Kirche verweigern, ein „Recht", das die Gebildeten selbstverständlich für sich beanspruchen? Im Sinne des Evangeliums wäre es nicht.

In *Puebla* konnten die Bischöfe 1979 auf viele in den verschiedenen Ortskirchen gewonnenen Erfahrungen mit den KBG zurückblicken. Der Schlußtext der Versammlung enthält eine Reihe ermutigender Aussagen, in denen die Freude der Bischöfe über die „steigende Zahl der kleinen Gemeinschaften" (n. 629) zum Ausdruck kommt:

„Die kirchlichen Basisgemeinschaften haben sich zur Reife entwickelt" (n. 96) – „Wir begrüßen ein Anwachsen in der Mitverantwortung der Gläubigen bei der Organisation und Betätigung in der Seelsorge." (n. 620) – „Die kirchlichen Basisgemeinschaften sind Ausdruck der besonderen Zuneigung der Kirche zum einfachen Volk." (n. 643) – „Als Hirten wollen wir entschlossen die kirchlichen Basisgemeinschaften fördern ..." (n. 648).

In einer selbstkritischen Beurteilung der Lage weisen die Bischöfe aber auch darauf hin, daß der Ausbildung von Gemeinde-

[11] *H. Rzepkowski*, Der Welt verpflichtet. Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens „Evangelii nuntiandi" über die Evangelisierung in der Welt von heute, St. Augustin 1976, 68–71.
[12] Vgl. *H. Goldstein*, a.a.O., 18.

leitern bisher nicht genügend Beachtung geschenkt worden sei (vgl. n. 630). Das „autoritäre Denken mancher Priester sowie die Selbstabkapselung mancher Pfarreien" werden als Fehlhaltungen, die die „dynamische Kraft der Erneuerung" behindern, kritisiert (n. 633).

Man könnte nun irrtümlicherweise zum Schluß kommen, alle in Puebla versammelten Bischöfe und mit ihnen der gesamte lateinamerikanische Episkopat hätten in den Jahren danach die KBG „entschlossen gefördert", wie das im Schlußdokument verlangt worden war. Es ist einerseits richtig, daß viele Diözesen die Gründung und Begleitung von KBG explizit als Priorität in ihre Pastoralpläne aufnahmen. Die Rezeption von Medellin und Puebla war aber auch von politisch-gesellschaftlichen und als Folge davon auch von innerkirchlichen Kontroversen und Konflikten begleitet.[13] Dem immer wieder in platter Polemik wiederholten Vorwurf, die Kirche habe sich nach Medellin zu sehr in die Politik eingemischt, muß man entgegenhalten, daß gerade die in den von nationalen und internationalen Interessensgruppen beherrschten lateinamerikanischen Medien als „progressiv" verschrieene Kirche ein viel distanzierteres Verhältnis zur Politik hat als etwa die Kirche des 19. Jahrhunderts, von der Kirche der Kolonialzeit gar nicht zu reden.

Die meisten nationalen Bischofskonferenzen, die sich bis vor einigen Jahren noch mehrheitlich aus eher „progressiven" Bischöfen zusammensetzten, haben im allgemeinen mit großer Redlichkeit versucht, den vielfach korrupten Machteliten prophetisch ins Gewissen zu reden. Sie haben dabei nicht bestimmte Ideologien verteidigt, sondern die Rechte der Unterdrückten. Man muß nicht unbedingt ein Befreiungstheologe sein, um zu begreifen, daß diese prophetische Linie bei denen, die ihrerseits in jeder Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen eine Bedrohung ihrer Privilegien sehen, Unmut und massive Gegenreaktionen hervorruft.

So begannen sich schon vor Puebla nicht zuletzt auch am Phänomen der KBG die Geister zu scheiden. Wer Konflikte an der Basis mitverfolgte, kann bezeugen, daß das Mißtrauen mancher Bischöfe, Priester und auch vieler Laien besonders aus der Mittel- und Oberschicht gegenüber den KBG oft gar nicht in erster Linie theologische Gründe hatte, sondern einfach daher kam, daß viele eben doch nicht bereit waren, wirklich zu den Armen „hinabzusteigen". Und weil persönliche Erfahrungen mit dem Glaubensweg der KBG fehlten, mangelte es auch an Verständnis und Begleitung. So konnte in diesen Jahren etwas geschehen, was eine spätere Kirchengeschichtsschreibung aus größerer Distanz objektiver beurteilen wird als einer, der sich mit dem Weg der KBG aus Überzeugung identifiziert: Während auf der einen Seite LandarbeiterInnen und Gewerkschaftsführer, Ordensleute, Priester und Bischöfe die Option für die Armen mit der Hingabe ihres Lebens „unter Beweis stellten", trug ein Teil der lateinamerikanischen Kirche diese Option nie in Tat und Wahrheit mit oder entfernte sich sehr bald von ihr. Waren es nur theologische Gründe und die „pastorale Sorge" um die Besitzenden und Mächtigen, die schon genug Ärger mit diesen „progressiven" Kräften der Kirche hatten, die manche Kirchenführer nach einer „ausgeglicheneren" Linie suchen ließen? Oder muß man tatsächlich von einer Abschwächung und Verwässerung dieser Option sprechen, vielleicht sogar von der Erneuerung „unheiliger Allianzen" mit denen, die mittelbar oder unmittelbar den gewaltsamen

[13] *N. Klein*, In Kontinuität zu Medellin und Puebla? – Santo Domingo 1992 (2. Teil), Orientierung 56 (1992) 259.

Tod der Blutzeugen, die Verelendung der Massen und den langsamen Tod von Millionen auf dem Gewissen haben?

Die Kommentare zur Bischofsversammlung von *Santo Domingo* verschweigen nicht die schweren Spannungen und beklagen mit Recht das Fehlen einer prophetischen Sprache[14]: Wo theologisch-pastorale Reflexion, die sich (nicht nur) in Lateinamerika nach dem bewährten Dreischritt „sehen – urteilen – handeln" vollzog, die Realität nicht mehr als Zeichen der Zeit wirklich zur Kenntnis nimmt, sondern mit zentraler Gewalt durch eine von oben aufgesetzte Lehre ersetzen möchte, wird das Auge des Glaubens leicht blind, und die prophetische Zunge verstummt. Wer wird dann überhaupt noch einen tieferen Blick für die Situation der Armen haben? Und wer wird die Ursachen des Elends aufdecken und all das klar und deutlich als „Todsünde" bezeichnen, was tatsächlich täglich und stündlich tödliche Folgen hat, wenn sich die Kirche in Schweigen hüllt?

Das Schlußdokument von Santo Domingo meldet sich zwar zu wichtigen gesellschaftspolitischen Themen zum Teil sehr kritisch zu Wort, etwa dort, wo es die freie Marktwirtschaft als ein System anklagt, „das von Grund aus immer die Armen in Mitleidenschaft zieht" (n. 202). Vieles von dem, was diesem Dokument jedoch im Ablauf der Konferenz vorausgegangen ist, bleibt äußerst zwielichtig und läßt keine übertriebenen Erwartungen bezüglich einer prophetischen Rezeption aufkommen.[15] Es bleibt nur zu hoffen, daß die nationalen Bischofskonferenzen, die in ihren Vorbereitungsdokumenten größtenteils gute Vorarbeit geleistet hatten,[16] der Bevormundung durch die Vatikanische Lateinamerikakommission (CAL) entronnen, wieder zu ihrer eigenverantwortlichen ortskirchlichen Linie finden. Wenn tatsächlich vielerorts ernstgenommen wird, was der frühere Vorsitzende der peruanischen Bischofskonferenz, José Dammert Bellido, forderte, daß der Text von Santo Domingo im Licht der Lern- und Lebensprozesse der Ortskirchen interpretiert werden müsse,[17] dann besteht Hoffnung, daß ein wenig zukunftsweisender und in vielem frag-würdiger Text den Weg der Kirche der Armen zwar einengen, aber nicht abschneiden kann. Der Geist weht, wo *er* will: in amtskirchlichen Dokumenten, aber auch an ihnen vorbei oder über sie hinweg.

Genau hier setzt wieder die Frage nach der Bedeutung der KBG in der momentanen Situation der Kirche Lateinamerikas ein. Vielleicht wird deren Zahl zurückgehen, nicht zuletzt auch deshalb, weil die Armen in der immer katastrophaler werdenden wirtschaftlichen Situation derart vom täglichen Überlebenskampf beansprucht und politisch (mancherorts auch kirchlich) desillusioniert sind, daß sie keine Kraft mehr haben, für Veränderungen zu kämpfen. Was Santo Domingo zu den KBG zu sagen hat (n. 61–63), ist im Vergleich zu dem, was Medellin und auch noch Puebla an hoffnungsvollen Impulsen gaben, und auch im Blick auf die letzte Missionsenzyklika „Redemptoris Missio" Johannes Pauls II., der die KBG „Sauerteig des christlichen Lebens ... und des Engagements für die Umwandlung der Gesellschaft (sic!)" nennt (n. 51), schlichtweg

[14] *G. Burchardt*, Kurskorrektur unter römischem Einfluß. Die vierte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, Herder Korrespondenz 46 (1992) 565; vgl. auch den Kurzbericht in Ordensnachrichten 31 (1992) 66–69. *N. Arntz* (Hg.), Retten, was zu retten ist? Die Bischofskonferenz in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang, Luzern 1993.

[15] *N. Klein*, Santo Domingo 1992, Orientierung 56 (1992) 229–232.

[16] *N. Arntz*, Bischöfe bestätigen die Option für die Armen. Im Vorfeld der IV. CELAM-Konferenz in Santo Domingo, Orientierung 56 (1992) 183–186.

[17] Vgl. *N. Klein*, a.a.O., 261.

enttäuschend. Der Text ist, von den zwei Papstzitaten abgesehen, überwiegend negativ-restriktiv, auf jeden Fall aber wenig „hoffnungsvoll", sodaß man sich besorgt fragen muß, ob „die besondere Zuneigung der Kirche zum einfachen Volk", die laut Puebla in den KBG ihren Ausdruck findet (n. 643), nicht bei manchen Hirten deutlich abgekühlt sei. Viele setzen offensichtlich mehr auf die fast ausschließlich in der Mittel- und Oberschicht wirkenden neuen religiösen Bewegungen (Charismatische Bewegung u. a.) und trauen den Armen nicht mehr zu, eigenverantwortliche Träger gesellschaftlicher und kirchlicher Veränderungen zu sein.

Man wird die Präsenz der Kirche unter den Armen nicht gegen eine Pastoral in der Mittel- und Oberschicht oder die KBG gegen die Bewegungen ausspielen dürfen. Wenn aber der Prozeß, in welchem die Kirche in Lateinamerika Volk Gottes wurde, indem sie einen gesellschaftlichen und theologischen Stellungswechsel vollzog und endlich auch die Armen dazu ermutigte und befähigte, ihre Sendung in der Heilsgeschichte wahrzunehmen, abgeblockt werden soll, dann ist Wesentliches aufgegeben, und dann muß man theologie- und pastoralgeschichtlich von einem verhängnisvollen Rückschritt, schärfer formuliert vielleicht sogar von einem Verrat an den Armen sprechen, auch wenn das Festhalten an der „Option für die Armen" in Santo Domingo in aller Munde war. Ob es sich dabei nur um ein theologisches oder kirchenpolitisches Schlagwort handelt, oder ob damit eine „Glaubensentscheidung" gemeint ist, entscheidet sich erfahrungsgemäß in der kirchlichen Praxis an Ort und Stelle, wo die Armen sich von ihren Hirten nicht diplomatische Erklärungen, sondern entschiedene Unterstützung erwarten. Will die lateinamerikanische Kirche wirklich zu ihrer Entscheidung stehen, in den sich verschärfenden sozialen und politischen Konflikten Stellung auf der Seite der Armen zu beziehen, dann dürfen die Hirten und ihre Gemeinden nicht vor den Wölfen fliehen (vgl. Joh 10,12) und schon gar nicht mit den Wölfen heulen. Dann dürfen aber auch jene Frauen und Männer, die jahrelang den Kopf hingehalten und auf diesem schwierigen Weg der KBG zu einem gesunden Kirchen- und Selbstbewußtsein gefunden haben, nicht als Kinder (auch nicht als „Sorgenkinder") behandelt werden. Es ist dringend not-wendig, ihnen nicht weniger, sondern mehr „zuzutrauen", damit die Kirche für die Armen „vertrauenswürdig" bleibt.

5. Triebe aus alten Wurzeln

Das zunehmende Selbstbewußtsein lateinamerikanischer Christen offenbart sich seit einiger Zeit vor allem auch in der Suche nach einer spezifischen Gestalt von Kirche, in der die Wurzeln lateinamerikanischen Christentums in den religiösen Ausdrucksformen der indianischen und afroamerikanischen Kulturen endlich freigelegt werden dürfen. Lateinamerika-Besucher sind schnell fasziniert, wenn sie bei Gottesdiensten Spontaneität und Kreativität erleben, fragen aber meist nicht nach den kulturellen Vorgegebenheiten solcher Lebendigkeit, sondern siedeln vieles von dem, was ihnen da „geboten" wird, nur im Bereich der Folklore an. Wer theologisch analysiert, wird manche Phänomene dem Bereich der Volksfrömmigkeit zuordnen und annehmen, diese würde mit der zunehmenden Urbanisierung langsam aber sicher verschwinden. Weit gefehlt. Sie ist auch in den städtischen Ballungszentren lebendige „Grundlage" des Glaubens. Andere wärmen im Grunde genommen nur jahrhundertelange Vorurteile auf, wenn sie schnell mit dem aufgeklärten Hinweis auf abergläubische Elemente bei der Hand sind oder undifferenziert von Synkretismus sprechen. Wie kaum in einem anderen Bereich zeigt sich

hier, wie kurzschlüssig vorschnelles Verstehenwollen ist, und wie kurzsichtig viele Beurteilungen und Verurteilungen des lateinamerikanischen Volkskatholizismus ausfallen. Eine allgemein verbreitete Dämonisierung der kulturellen und religiösen Werte, wie sie Eroberer und Missionare über Jahrhunderte praktizierten, ließen eine Begegnung mit dem „Anderen" nicht zu. Aber auch nach dem Zweiten Vatikanum hat man sich in Theologie und Pastoral lange nicht die Mühe gemacht, demütig und respektvoll stromaufwärts zu pilgern, um den vielen Quellflüssen afroamerindischer Kultur und Religion an ihre fernen Ursprünge zu folgen.

In vielen Veröffentlichungen zu Themen lateinamerikanischer Theologie und in den zahlreichen Abhandlungen über die KBG kommt diese Rückfrage nach deren kulturgeschichtlichen Wurzeln kaum oder nur am Rande vor. In Lateinamerika selbst ist diese Diskussion um die theologische und pastorale Relevanz der „unterdrückten Kulturen" vor allem durch Bewegungen, die um die Wiederentdeckung einer indianischen und afroamerikanischen Identität bemüht sind, in Bewegung gekommen und zuletzt vor allem auf dem gesamtbrasilianischen Treffen der KBG in Santa Maria in das Bewußtsein der Basis gerückt worden. Schon im Vorfeld dieser Begegnung, an der auch Vertreter der indianischen und afroamerikanischen Volksgruppen teilnahmen, hatte die im Thema ausgedrückte Überzeugung, daß die Kirche „als Volk Gottes aus den unterdrückten Kulturen wiedergeboren wird", für lebhafte Diskussionen gesorgt. Im Rückblick auf die „Entdeckung" Amerikas beginnen die Nachkommen der indianischen Völker und der afrikanischen Sklaven sich selbst und ihre reiche kulturelle Vergangenheit zu entdecken. Die Schlußbotschaft von Santa Maria läßt etwas von diesem neugewonnenen Selbstverständnis erahnen:

„In all diesen Tagen haben wir über die letzten 500 Jahre der Geschichte des Kontinents nachgedacht ... Die Unterdrücker behaupteten, daß unsere Götter falsche Götter, daß unsere Riten Aberglaube, unsere Mythen Häresie, unsere Bräuche eine Sünde seien. ...Aber es ist ihnen nicht gelungen, uns zu besiegen: ‚Wir sind Triebe aus alten Wurzeln.'"[18]

Es kann nicht übersehen werden, daß einzelne nationale Bischofskonferenzen in ihren Vorbereitungsdokumenten auf Santo Domingo sich der Herausforderung dieses neu erwachenden Bewußtseins stellten und sehr entschieden für eine Inkulturation des Evangeliums in die indianischen und afroamerikanischen Kulturen eintraten. Sie baten – wie die brasilianischen Bischöfe – um Vergebung, daß die Kirche nicht fähig war, in ihnen die Gegenwart Gottes zu erkennen[19]. Obwohl der Schlußtext deutlich hinter den klaren Aussagen der Bischofskonferenzen zurückbleibt, enthält er gerade im Kapitel über „Einheit und Vielfalt der Indianer-, Afroamerikaner- und Mestizenkulturen" die Forderung nach einer „inkulturierten Evangelisierung", in der es zu „einer echten Inkulturation der Liturgie, durch eine respektvolle Einarbeitung der Symbole, Riten und religiösen Ausdrucksformen" der indianischen Völker kommen soll, „ohne jegliche Form von Ethnozentrismus und pastoralem Kolonialismus" (n. 248).[20] Ebenso verpflichten sich die Bischöfe,

[18] „Unterdrückte Kulturen lassen das Volk Gottes neu entstehen". *Schlußbotschaft des 8. Interekklesialen Treffens der Basisgemeinden Brasiliens*, Weltkirche 12 (1992) 233–235.

[19] *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*. Das Diretrices a Santo Domingo (Documentos da CNBB n. 48), São Paulo 1992.

[20] Vgl. den Vorabdruck dieses Abschnittes in: Katholische Missionen 112 (1993) 23–24. – Die für die kirchliche Praxis so notwendige Warnung vor „Ethnozentrismus und pastoralem Kolonialismus" ist allerdings der Endredaktion des Schlußdokumentes zum Opfer gefallen.

„den afroamerikanischen Gemeinden im pastoralen Bereich besondere Beachtung zu schenken und die ihren Kulturen entsprechenden religiösen Ausdrucksformen zu fördern" (n. 249). Solche pastorale Leitlinien könnten von großer Bedeutung sein, wenn sie tatsächlich Räume zum Experiment freigeben und zu neuen Initiativen in der ortskirchlichen Praxis ermutigen.

Diese „späte Zusage der Inkulturation" (G. Burchardt) darf allerdings nicht vergessen lassen, daß die Betonung der kulturellen Wurzeln nicht zu einer Vernachlässigung der gesellschaftskritischen Dimension des Glaubens an den Gott der Bibel zur Folge haben darf, der auch heute noch das Elend seines Volkes im Sklavenhaus Lateinamerika sieht und Menschen zu den Pharaonen und Unterdrückern von heute sendet (vgl. Ex 3,7–10). Beide Aspekte der Evangelisierung können und dürfen gerade im Rückblick auf die Geschichte nicht voneinander getrennt werden. In der Missionierung Lateinamerikas kam es auch deshalb oft zu einer „Brandrodung" der Kulturen, weil die Kirche nicht erkannte, daß die Verkündigung des Evangeliums mit einem Prozeß der gesellschaftlichen Marginalisierung, der wirtschaftlichen Beraubung und der kulturellen Entfremdung vieler Völker, kurzum mit einem Prozeß der Unterdrückung, einherging.[21]

Ich betrachte es als Existenzfrage der katholischen Kirche in Lateinamerika (und nicht nur dort), ob sie Schritt für Schritt fähig wird, sich „zu einer radikal neuen Praxis der Evangelisierung" zu bekehren, in der die kulturelle Vielfalt der Völker und Rassen dieses Kontinents nach jahrhundertelanger Unterdrückung endlich in der Freiheit der Kinder Gottes zum Ausdruck kommen darf. Ein weiteres Festhalten an einem „reduktionistisch totalisierenden, das heißt auf eine metaphysisch (europäisch) verstandene ‚Einheit' fixierten Evangelisationsmodell"[22] hätte aber ohne Zweifel einen neuen „Bruch zwischen Evangelium und Kultur" und damit ein weiteres „Drama unserer Zeitepoche" (Paul VI.)[23] zur Folge. Es ist meine aus pastoraler Erfahrung an der Basis gewonnene Überzeugung, daß die KBG gegen alle Versuche, „den Geist, der zu den *Gemeinden* spricht" (Offb 3,22), in den Griff zu bekommen, in Lateinamerika auch weiterhin *„Freiräume der Inkulturation"* sein werden, wenn den Armen als Subjekt ihrer Geschichte wirklich Raum gegeben wird, ihrem Glauben an den Gott der Väter von ihren kulturellen Wurzeln her in die Kirche Jesu Christi einzubringen.

6. Mut zur Kirche

Das „Gemeindemodell" der lateinamerikanischen KBG, sofern man auf Grund ihrer Fragmentarität und ihrer „Arm-Seligkeit" (im Sinne der Bergpredigt) überhaupt von einem solchen sprechen kann, ist nicht übertragbar, weder auf Afrika oder Asien, wo andere „kleine christliche Gemeinschaften" ebenfalls sehr glaubwürdige und pastoral wirksame Erfahrungen machen, noch auf die Kirche in Europa. Aber man kann schon einiges lernen vom schweren Weg der lateinamerikanischen Gemeinden, vor allem diese eine und *fundamentale ekklesiologische Wahrheit: Kirche ist unter den unmöglichsten Bedingungen möglich,* weil

[21] Vgl. *J Piepke,* Lateinamerikanische Volksfrömmigkeit. Ihre historischen Wurzeln und sozio-religiösen Verhaltensmuster, Ordensnachrichten 23 (1984) 277.

[22] *R. Fornet-Betancourt,* Einheit in der Pluralität oder Spaltung? Die katholische Kirche in Lateinamerika an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Stimmen der Zeit 116 (1991) 254.

[23] *Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi",* n. 20.

letztlich nicht Menschen sie möglich (oder unmöglich) machen, sondern Gott selbst, der sie als sein Volk dazu berufen hat, ganz in die menschliche Geschichte einzutreten und ihrem Weg durch Prüfungen und Trübsal zu folgen (vgl. LG 9). Daß *Gott sein Volk aus der Knechtschaft befreit und mit ihm unterwegs bleibt*, davon singen zahlreiche Lieder lateinamerikanischer Gemeinden. Aus dieser Überzeugung leben und überleben die Armen: *Dieser Glaube ist die eigentliche „Basis der Basisgemeinden" und der Grund ihrer Hoffnung.* Dafür können sie jedem, der es hören und sehen will, Rede und Antwort stehen (vgl. 1 Petr 3,15).

Für die geistliche Begleitung und die Hinführung zum Gebet

Aus dem Amerikanischen übersetzt von Gerhard Steege

Dieses Buch vereinigt Aufsätze, die sich mit der Möglichkeit von Gotteserfahrung im Gebet beschäftigen. Beten wird hier zum Dialog, zu einem Vorgang, der den ganzen Menschen ausfüllt und in Anspruch nimmt. Alle Regungen, Gefühle, Einfälle von innen, ebenso alles, was den Beter von außen angeht, wird zu dem „Stoff", der in die Gebetsbeziehung eingebracht, ja, mit ihm geteilt wird.

Bitte bestellen Sie über Ihre Buchhandlung!

192 Seiten
12,5 x 20 cm
Broschur
ISBN 3-7462-1030-5
DM 24,80 / ÖS 194,– / SFr 25,80

beNNO VERLAG LEIPZIG

St. Benno-Verlag
Thüringer Straße 1 - 3
0 - 7033 Leipzig
Tel. 0341 / 47 41 61
Fax: 0341 / 47 08 02

MANFRED SCHEUER

Selig die Verfolgten

Um Jesu willen

„Ich schreibe allen Kirchen und schärfe allen ein, daß ich gerne für Gott sterbe, wenn anders ihr es nicht verhindern werdet. Ich rufe euch zu: Werdet mir nicht unzeitiges Wohlwollen! Laßt mich ein Fraß für die Bestien sein, durch die es möglich ist, zu Gott zu gelangen! Weizen Gottes bin ich und durch die Zähne von Bestien werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde...Dann werde ich wirklich ein Jünger Christi sein, wenn die Welt nicht einmal meinen Leib sehen wird. Fleht Christus für mich an, daß ich durch diese Werkzeuge als Gottes Opfer erfunden werde! ...Aber wenn ich gelitten habe, werde ich ein Freigelassener Jesu Christi werden und als Freier in ihm auferstehen."[1] Der Autor dieser Zeilen ist Ignatius mit dem Beinamen Theophoros, Bischof von Antiochien. Seine Gefangennahme und sein Tod fallen in die Zeit des Kaisers Trajan. Um das Jahr 110 erleidet er das Martyrium. Auf der Gefangenschaftsreise von Syrien nach Rom schreibt er von Smyrna aus u. a. einen Brief an die Gemeinde von Rom. In diesem Brief geht es vor allem um das Leiden um Jesu willen, um das Martyrium. Die Gemeinde von Rom sollte nichts unternehmen, um sein Zeugnis für Christus zu verhindern. Ja, er fürchtet die Liebe der römischen Gemeinde, die ihm zum Schaden sein könnte, weil sie ihn hindern würde, sein Los zu empfangen.

Er schreibt „als einer, der lebt und sich in Liebe nach dem Tode sehnt. Meine Liebe ist gekreuzigt und kein Feuer ist in mir, das in der Materie Nahrung sucht."[2] Motiv für dieses sein Verlangen ist die Sympathie (das Mitleiden) mit dem leidenden Gott: „Gestattet mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein." Durch das Martyrium will er zu Gott gelangen, Gott gewinnen, Gottes teilhaftig werden. Erst darin glaubt er, wirklich ein Jünger Jesu und ganz Mensch zu werden: „Dort angekommen werde ich Mensch sein."[3] Im Mitgekreuzigtwerden seiner Liebe (im griechischen Original: seines Eros!) sieht er gegen die Doketen (die nur ein Scheinleiden des Logos annahmen) ein Zeugnis für die Realität der Passion Jesu Christi. Er weiß selbst nicht, ob er dessen würdig ist. Auch bittet er um Gelassenheit.

Station auf dem Weg zur Freiheit

„Wunderbare Verwandlung. Die starken, tätigen Hände sind dir gebunden. Ohnmächtig, einsam siehst du das Ende deiner Tat. Doch atmest du auf und legst das Rechte still und getrost in stärkere Hand und gibst dich zufrieden. Nur einen Augenblick berührst du selig die Freiheit, dann übergabst du sie Gott, damit er sie herrlich vollende."[4] So schreibt Dietrich

1 *Ignatius von Antiochien*, Ad Rom 4, zitiert nach: Die Apostolischen Väter. Eingel., hg., übertr. und erl. von Joseph A. Fischer, Darmstadt 1981, 187; vgl. dazu: *Norbert Brox*, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie, München 1961; *Edmund Arens*, Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989, 101–118.

2 Ad Rom 7.

3 Ebd.

4 *Dietrich Bonhoeffer*, Stationen auf dem Wege zur Freiheit, in: Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1985, 185; vgl. *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, München 1989.

Bonhoeffer am 21. Juli 1944, nachdem er Nachricht vom Mißlingen des Attentats auf Hitler am 20. Juli bekommen hat und mit seinem sicheren Ende rechnet. Die Nachfolge Jesu, des „Menschen für andere", bringt ihn in den Widerstand zur Barbarei des Hitlerregimes. Dieser Widerstand um des Evangeliums und um des Gewissens willen ist für Bonhoeffer mit der bekennenden Kirche ein „status confessionis". Haft, Verfolgung, Leiden und Tod sind Stationen auf dem Weg zur Freiheit, die er sterbend im Angesicht Gottes erkennt. Am 9. April 1945 wird Bonhoeffer hingerichtet.

Um der Gerechtigkeit willen

Oscar Romero (1917–1980)[5], Erzbischof von San Salvador, wurde am 24. März 1980 während einer Eucharistiefeier von einem Scharfschützenkommando ermordet. „Tu etwas für dein Vaterland: töte einen Priester!" hieß die Parole, die damals auf Wänden und in Pamphleten zu lesen war. Was hatten sie, was hatte Oscar Romero getan?

Zunächst eher konservativen Kreisen zugeordnet, erlebt er als Bischof eine entscheidende Bekehrung, als er die Ermordung von Priestern (speziell seines Freundes Rutilio Grande) erleben muß. Von da an bleibt er nicht mehr in distanzierter Neutralität. Er stellt sich auf die Seite des Volkes und prangert in Predigten und Hirtenschreiben menschenverachtende und zerstörende Systeme und ungerechte Strukturen an. Seine prophetische Anklage richtet sich gegen die Götzen des Reichtums, des Kapitalismus, gegen die Ideologien der Gewalt, der „nationalen Sicherheit" und gegen jede Form von Repression. Er nennt Mord, willkürliche Verhaftungen, terroristische Aktionen, Entführungen, Folterungen, Korruption und lautloses Verschwinden beim Namen. Er gibt denen eine Stimme, die selber keine Stimme mehr haben. Seine Forderung nach einer Änderung der ungerechten sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen, sein Kampf für ein Leben der Armen in Gerechtigkeit, seine Verteidigung der Unterdrückten, sein Einsatz für Menschenrechte und Menschenwürde wurzeln in der Kraft des Glaubens. Seine „Option für die Armen" ist eine Konsequenz seines Glaubens an Gott, der ein Gott der Gerechtigkeit und ein Freund des Lebens ist. Diese Option für die Marginalisierten und Verfolgten bringt es mit sich, daß er deren Los teilen muß. Dieses Schicksal kommt für Romero nicht überraschend. Am 20. Juli 1979 sagt er in einer Predigt: „Ich freue mich, daß unsere Kirche wegen ihrer Option für die Armen verfolgt wird, d. h. weil sie sich bemüht, für die Armen einzustehen." In einem Interview zwei Wochen vor seinem Tod drückt er es so aus: „Ich bin oft mit dem Tod bedroht worden. Ich muß Ihnen sagen, als Christ glaube ich nicht an den Tod ohne Auferstehung: Wenn sie mich töten, werde ich im Volk von El Salvador wieder auferstehen...Als Hirte bin ich durch Gottes Auftrag verpflichtet, mein Leben für die zu geben, die ich liebe, das sind alle Salvadorianer, auch diejenigen, die darauf aus sind, mich umzubringen. Sollten die Drohungen sich erfüllen, so will ich Gott schon jetzt mein Blut anbieten für die Erlösung und Auferstehung von El Salvador. Das Martyrium ist eine Gnade Gottes,

[5] Vgl. *Oscar Arnulfo Romero*, Die notwendige Revolution. Mit einem Porträt Erzbischof Romeros von Jon Sobrino, Mainz 1982; *Ludwig Kaufmann*, Art. Romero y Galdamez, Oscar Arnulfo, in: PLSp 1063f; *Ludwig Kaufmann/Nikolaus Klein*, Ökumene der Märtyrer, in: *Edward Schillebeeckx* (Hg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren, Mainz 1988, 383–393; zur gegenwärtigen Situation der Menschenrechte in Lateinamerika vgl. z. B. amnesty international, Jahresbericht 1992, Frankfurt a. M. 1992, 149–154 (El Salvador), 389–396 (Peru).

die ich nicht zu verdienen glaube. Wenn Gott jedoch das Opfer meines Lebens annimmt, dann soll mein Blut das Samenkorn der Freiheit sein und das Zeichen dafür, daß die Hoffnung bald Wirklichkeit sein wird."[6]

Zerrformen

Auch wenn zunächst gegenüber Gestalten wie Ignatius, Bonhoeffer oder Romero Bewunderung gezeigt wird, so schleichen sich doch teilweise im Hinblick auf die Deutung ihres Todes Fragen ein. Es ist der Verdacht da, daß bei dieser Rede von Leid und Verfolgung Ideologie, Lebensfeindlichkeit oder -untüchtigkeit, Weltverneinung, ein insgeheimer Selbsthaß oder ein Todestrieb im Spiele sind.

Es gibt ja auch Zerrformen und Fehlinterpretationen der Seligpreisung, die den Verfolgten zugesagt wird. Eine solche Zerrform ist der Verfolgungswahn als psychischer Defekt[7]. Noch relativ zahm ist er als prinzipieller Verdacht. Von Pathologie muß man sprechen, wenn jemand überall böse Feinde am Werke sieht und meint, alle Welt habe sich gegen ihn verschworen. In jeder hausgemachten Schwierigkeit wird eine Verschwörung gesehen. Dieser Wahn kann einzelne, aber auch ganze Gruppen und Gesellschaften befallen. Dieses Feindbildbedürfnis braucht Sündenböcke wie die Juden oder die Ausländer, bzw. überhaupt die „anderen". Schwierigkeiten zu haben, mit dem Leben nicht zurechtzukommen, ist aber noch kein Zeichen der Heiligkeit. Die Seligpreisung meint nicht einfach den Sonderling oder den werdescheuen Narziß, der aus seiner Andersheit einen Kult macht, jede Infragestellung abwehrt und nicht bereit ist zur Umkehr. Auch die Rolle der „Opferseele" geht am Evangelium vorbei.

Ebensowenig sind Kritik und Widerstand in sich schon ein Zeichen des wahren Lebens. Es gibt auch die Lust an der Negation und an der Kritik, die mehr einem pubertären Widerstandsgeist als dem Einsatz für Gerechtigkeit und für das Evangelium entspringen. Nicht jeder, der kritisiert wird, ist schon automatisch ein unschuldig Verfolgter. Der Terrorist, der ums Leben kommt, ist noch kein Märtyrer. Auch menschenverachtende Systeme und Bewegungen hatten ihre „Helden", d. h. ihre roten oder braunen Märtyrer. Der Tod allein ist noch kein Echtheitszeichen. Nicht umsonst hat es die Kirche verboten, das Martyrium direkt anzustreben. Nicht um die Profilierung in der Verfolgung, auch nicht um die eigene Heilssicherung geht es bei der Seligpreisung der Verfolgten. Jede Form von zwanghafter, fanatischer oder hysterischer Identitätssicherung ist eine Zerrform des Glaubens. Wesen und Unwesen des Christentums liegen oft recht eng beisammen. Bei allen Schwierigkeiten wäre es fatal, sich in falsche Alternativen hineinmanövrieren zu lassen. Gerade im Umfeld von Verfolgung, Widerstand und Prophetie ist die kritische „Unterscheidung der Geister" wichtig.

Biblische Orientierung

Die Seligpreisung der um Jesu und um der Gerechtigkeit willen Verfolgten (Mt 5,10–12) wird neutestamentlich im Licht des alttestamentlichen Prophetenschicksals interpretiert. Jahwe warnt das verstockte Volk Israel durch seine Propheten. Israel hört aber nicht auf die Propheten, sondern verschmäht, verfolgt und tötet

---

6 *Oscar Arnulfo Romero*, Die notwendige Revolution 60.

7 Vgl. *Klaus Dörner/Ursula Plog*, Irren ist menschlich. Lehrbuch der Psychiatrie/Psychotherapie, Bonn 1989.

diese (Neh 9,26–30; 2 Kön 17,7–20; Jer 44,4–6; 2 Chr 36,14–16)[8]. Die Botschaft Johannes des Täufers wird nicht angenommen, sondern er wird eingekerkert und getötet (Lk 3,19f; 7,29f). Jesus, der Prophet schlechthin, findet Widerspruch (Lk 4,28; 7,34), er wird verfolgt (Joh 5,16) und getötet (Lk 20,15; 24,19f; Apg 7,52; auch Lk 11,49; 13,34). Wie Jesus verfolgt wird, so werden es auch seine von ihm gesandten Apostel und Jünger (Mt 23,34; Lk 6,23; 19,10 ff; 11,49; 21,16; Joh 15,20.28; Apg 5,41). Auch Paulus, der als Saulus zunächst die Christengemeinden und in diesen Jesus selbst verfolgt (Apg 8,1; 9,4; Phil 3,16), muß leiden (Apg 9,16). Leiden, Prüfungen und Verfolgung gehörten zu den urchristlichen Grunderfahrungen (1 Petr; Apk 13,10.15; 17,5)[9].

Der Umgang mit den Verfolgern braucht nicht fatalistisch zu sein. Das biblische Beten kennt die Bitte an Gott um die Rettung aus den Händen der Verfolger (Ps 7,2; 17,1). Auch der Freimut der Klage ist angebracht (Ijob 19,22). In der Ausweglosigkeit wird Gott um Rache und Vergeltung an den Verfolgern angeschrien. Das Gericht, die Rache wird damit freilich noch einmal aus der Hand gegeben und Gott überlassen (Ps 119,84; Jer 15,15; 17,28; 20,11; Kl 3,66; Neh 9,11; Sir 5,3). Ausdruck der in der Bergpredigt geforderten Feindesliebe ist das Bittgebet für die Verfolger und das Segnen der Verflucher (Mt 5,44; Röm 12,24).

Es geht nicht darum, die Verfolgung um jeden Preis und in jeder Situation zu suchen. So ist die Flucht vor den Verfolgern nicht immer Zeichen von Feigheit (Jos 2,7; 2,16). Auch Jesus verbirgt sich vor denen, die ihm nach dem Leben trachten (Joh 8,59), er entzieht sich ihrem Zugriff (Joh 11,54) und zieht sich an geheime Orte zurück (Joh 11,54). In der Offenbarung des Johannes findet die verfolgte Kirche Zuflucht in der Wüste (12,14).

Entscheidend ist die Treue zur Sendung, die Beharrlichkeit und Standhaftigkeit im Glauben und im Bekenntnis zu Jesus Christus (Mt 10,17.22; 24,13; 1 Petr 4,12–19).

Unterbrechungen

Verfolgung ist kein Thema bzw. kein Stichwort gegenwärtiger deutschsprachiger Theologie. Das liegt sicher an einem Klima der Toleranz und Pluralität, das mehr oder weniger vorhanden ist. Das Bekenntnis zu Christus fordert nicht direkt die Absage an die staatliche Macht (wie bei Florian, gest. 304). Der Glaubende sieht sich nicht so schnell vor ein „Entweder/Oder", Gott oder Götze, gestellt. Die Treue zum Gewissen ist nicht so klar mit einer Verweigerung der Eidesleistung an ein gottloses Regime verbunden wie z. B. bei Franz Jägerstätter (1907–1943). Wegen der Treue zur Kirche wird bei uns zur Zeit keiner hingerichtet (wie Thomas Becket, John Fisher, Thomas Morus). Wer in unseren Breiten für die Armen und Unterdrückten eintritt, muß nicht mit dem Tod rechnen. Es muß jedoch verdächtig sein, wenn Glaube und Christsein sich allzu harmonisch in eine Massenkultur mit ihren Werten und Unwerten einfügen und sich pragmatisch an den Zeitgeist anpassen. Dann verliert die Nachfolge Jesu ihr kritisches und prophetisches Profil. Die Kirche wird dann zum Salon, der Zeuge zum bloßen Bewunderer, das Volk Gottes

---

8 *O. H. Steck*, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im AT, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23) Neukirchen 1967.

9 Vgl. *H. Frankemölle*, Die Makarismen (Mt 5,1–12; Lk6,20–23). Motive und Umfang der redaktionellen Komposition, in: BZ 15 (1971), 52–75; *K. Kertelge*, „Selig, die verfolgt werden um der Gerechtigkeit willen" (Mt 5,10), in: IkaZ (Communio) 16 (1987), 97–121; vgl. auch die Kommentare von *J. Gnilka* und *H. Schürmann* (HThK I/1 und II/1) Freiburg 1986 bzw. 1969 zu Mt 5,1–12 und Lk 6,20–23.

zum Publikum[10]. Ein Christentum, das gleichgültig alle Unterschiede zwischen Liebe und Haß, zwischen Gerechtigkeit und Unterdrückung, zwischen Glaube und Mode, zwischen Reichtum und Armut, zwischen Leben und Tod einebnet, wird fade und abgeschmackt. Um der Liebe zum Leben und zu den Menschen willen darf sich der Christ nicht dieser Welt anpassen und mit ihr arrangieren (Röm 12,2). Um Gottes willen gilt es, totalitäre Systeme des Konsums, der Erfolgs- und Siegergesellschaft zu unterbrechen[11], die Unwahrheit und Verblendung bestehender Verhältnisse aufzuzeigen, die Ruhe der gleichgültigen Vielfalt zu stören und lebendige Alternativen zeichenhaft vorzuleben. Zu schnell sollte auch nicht das Evangelium mit aufgeklärter Emanzipation und Mündigkeit gleichgesetzt werden.

Liebe, Menschenwürde, Ehrfurcht vor dem anderen, vor dem Fremden, Solidarität und Gerechtigkeit können sich nicht einfach auf den „common sense" verlassen, sie sind nicht schon mit einem allgemeinen Harmonie- und Ganzheitsbedürfnis gegeben. Vielleicht schneller als erwartet werden sie zu Fremdlingen. Wer gegenwärtig eine „Option für das Leben" trifft, wird wahrscheinlich nicht direkt verfolgt, aber nicht selten belächelt. Wer wirklich das Profil der Nachfolge Jesu bezeugt und nicht in allgemeiner Unverbindlichkeit bleibt, muß durchaus mit Gehässigkeiten rechnen. Wer in einer zum Teil durchaus religionsfreundlichen Umwelt einen personalen Gott bezeugt und zu ihm betet, gilt als hinterwälderisch. Es gibt auch heute das Ärgernis und die Torheit des Evangeliums.

Mystik des Alltags

Die Wüstenväter deuten Verfolgung, Kritik, Kampf und Schwierigkeiten im Hinblick auf innere Krisen und Versuchungen. Das spielt sich nach außen hin oft recht undramatisch ab. Karl Rahner beschreibt wiederholt solche in Hoffnung und Liebe gelebte und durchgehaltene Erfahrungen als Erfahrungen der Gnade, des Geistes, als Gotteserfahrungen[12]: Es sind die unverstandenen alltäglichen Schmerzen eines Kindes, die Bedrückungen hilfloser Eltern, das Zerbrechen von Plänen und Lebensentwürfen, die in der Hoffnung auf eine nicht kalkulierbare Versöhnung in Gott vertrauend losgelassen werden. Es ist die Kraft der Verzeihung ohne jedes Verständnis und ohne jeden Lohn von anderen. Es ist die selbstlose Liebe, die von anderen für dumm verkauft wird und kein Echo, keine Anerkennung findet. Es ist die Treue zur eigenen Verantwortung und Freiheit ohne Aussicht auf Erfolg und Nutzen. Es ist das Durchstehen des bitteren, enttäuschenden und zerrinnenden Alltags ohne spürbaren Trost. Es ist das klagende und doch glaubende Standhalten vor Gott in der Erfahrung der Nacht, der Wüste, der Gottverlassenheit. Es ist die Einübung des Todes im Alltag, die Annahme des Todes im Leben. Da ist „Mystik des Alltags, das Gottfinden in allen Dingen."[13]

Krise, Versuchung, Verfolgung, Ablehnung, Kreuz werden auf dem Weg der Nachfolge nicht direkt angestrebt. „Das Evangelium als ganzes ist für die Liebe da; aber ohne das Kreuz, das der Name Jesu selber einschließt, blieben wir der Liebe gegenüber das, was ihr am widersprüch-

---

10 *Sören Kierkegaard*, Die Tagebücher, Düsseldorf 1974, 5 Bd.: 291f.
11 *Johann B. Metz*, Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981.
12 *Karl Rahner*, Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten, Freiburg i. B. 1977, 37–45.
13 Ebd. 45.

lichsten ist: Fremde."[14] Alle Seligpreisungen tragen einen Zugang zum Geheimnis des Kreuzes, zum Geheimnis der auch im Unglück durchgehaltenen Liebe in sich. Insofern sind sie die Zusage einer universalen Hoffnung, die alle Abgründe erreicht.[15] „Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? All das überwinden wir durch den, der uns geliebt hat. Denn ich bin gewiß: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn." (Röm 8,35.37–39)

14 *Madeleine Delbrel*, Gebet in einem weltlichen Leben (Beten heute 4) Einsiedeln 1974, 41f.
15 Vgl. *Simone Weil*, Das Unglück und die Gottesliebe (übersetzt von F. Kemp) München (2) 1961; *Karl Rahner*, Schriften zur Theologie XII, 34.

Oberösterreichische
LANDESBANK
HYPO BANK
Wer hat, der hat

SEVERIN LEDERHILGER – HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

1. Katechismus der katholischen Kirche; Apostolische Konstitution Fidei Depositum zur Veröffentlichung des „Katechismus der katholischen Kirche" nach dem II. Vatikanischen Konzil vom 11. Oktober 1992.

Am 25. Juni 1992 approbierte Papst Johannes Paul II. den „Katechismus der katholischen Kirche" in der französischen Fassung. Mit der Apostolischen Konstitution *Fidei Depositum* vom 11. Oktober 1992, dem dreißigsten Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vaticanums, ordnete er die Veröffentlichung des Katechismus an und würdigte dessen Bedeutung als „gültiges und legitimes Werkzeug im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft ... ferner als sichere Norm für die Lehre des Glaubens". Wie Papst Johannes Paul II. erläutert, soll dieser Katechismus nicht die von den zuständigen kirchlichen Autoritäten vorschriftsgemäß approbierten örtlichen Katechismen ersetzen, sondern als authentischer Bezugstext zur „Abfassung neuer örtlicher Katechismen ... ermuntern und die ... unterstützen, die den verschiedenen Situationen und Kulturen Rechnung tragen, aber zugleich sorgfältig die Einheit des Glaubens und die Treue zur katholischen Lehre wahren". Übersetzungen des Katechismus in andere Sprachen sind in Arbeit, eine deutsche Übertragung ist bereits ausgeliefert.

Angeregt wurde der „Katechismus der katholischen Kirche" von der 1985 abgehaltenen außerordentlichen Versammlung der Bischofssynode aus Anlaß des 20. Jahrestages des Konzilsabschlusses, bei der die Synodenväter feststellten: „Sehr einmütig wird ein Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre gewünscht, sozusagen als Bezugspunkt für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind. Die Darlegung muß biblisch und liturgisch ausgelegt sein, die rechte Lehre bieten und zugleich dem modernen Lebenshorizont der Gläubigen angepaßt sein".

Ein halbes Jahr später ernannte der Hl. Vater eine aus sechs Kurien- und sechs Diözesanbischöfen zusammengesetzte zwölfköpfige Kommission für den Weltkatechismus, deren Vorsitz beim Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, lag, sowie ein Redaktionskomitee von sieben Diözesanbischöfen und Fachleuten für Theologie und Katechese zur Unterstützung der Kommissionsarbeit. Die verschiedenen – insgesamt neun – Entwürfe entstanden unter Konsultation „aller katholischen Bischöfe, ihrer Bischofskonferenzen oder ihrer Synoden, ferner der Institute für Theologie und Katechese". Am 14. Februar 1992 verabschiedete die Kommission einen überarbeiteten Entwurf des Katechismus, der dann Johannes Paul II. zur Überprüfung vorgelegt wurde; am 25. Juni erfolgte die Approbierung durch den Papst, am 11. Oktober 1992 wurde die Veröffentlichung angeordnet.

In seinem Aufbau orientiert sich der „Katechismus der katholischen Kirche" am klassischen Katechismusschema, jener „überlieferte(n) Ordnung ..., der schon der Katechismus des hl. Pius V. folgt, so daß die Materie in 4 Teile gegliedert wird: das Credo; die heilige Liturgie mit den Sa-

kramenten an erster Stelle; das christliche Handeln, das von den Geboten ausgehend dargelegt wird; und zuletzt das kirchliche Gebet". Im Hinblick auf die Art und Weise, wie der Stoff präsentiert wird, sind jedoch deutliche Unterschiede zum Katechismus des Trienter Konzils festzustellen. Arbeitete der *Catechismus Romanus* mit dem für die Folgezeit beispielgebenden Frage–Antwort–Schema, so ist der nun erstellte Katechismus in 2865 durchnumerierte Abschnitte gegliedert, die zu einem erheblichen Teil Zitate enthalten bzw. sich bewußt am Duktus der einschlägigen Aussagen aus Schrift und kirchlicher Tradition orientieren. Der Aufbau des „Katechismus der katholischen Kirche" gestaltet sich demnach folgendermaßen: Nach der deutschen Wiedergabe der Apostolischen Konstitution *Fidei Depositum* folgt ein Prolog, in dem u. a. eine „Ortsbestimmung" des Katechismus gegeben wird. Daran schließt der erste Teil – „Das Glaubensbekenntnis" –, eine Darstellung der Glaubenslehre am Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Der zweite Teil – „Die Feier des christlichen Mysteriums – ist den sieben Sakramenten gewidmet, vorangestellt ist ein Abschnitt über die sakramentale Heilsökonomie („Die sakramentale Heilsordnung"), der dritte Teil – „Das Leben in Christus" – beginnt mit einem Abschnitt über die Berufung des Menschen, um dann die Zehn Gebote zu erläutern. Der abschließende vierte Teil – „Das christliche Gebet" – widmet sich – nach Aussagen über das Gebet im Leben des Christen – der Auslegung der Vaterunserbitten. Ein ausführliches Quellenregister und ein Sachindex beschließen den Katechismus, der in der deutschen Ausgabe 816 Seiten umfaßt.

Erinnert schon die Durchnumerierung in Abschnitte formal an das Strukturprinzip der beiden kirchlichen Gesetzbücher, so nimmt Papst Johannes Paul II. auch ausdrücklich darauf Bezug, wenn er den „Katechismus der katholischen Kirche" in den konziliaren Zusammenhang der Liturgiereform und der Kirchenrechtskodizes von 1983 und 1990 stellt. Dies darf jedoch nicht darüber täuschen, daß dieser Katechismus kein kirchliches Gesetz ist: Es handelt sich hier nicht um die Promulgation von Rechtsnormen, sondern um die Approbation kirchlicher Lehrinhalte. Es zählt jedoch andererseits zu den Grundpflichten aller Gläubigen, das, „was die Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, ... im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen" (can. 212 § 1). Im Hinblick auf die Verbindlichkeit derartiger lehramtlicher Äußerungen des Papstes ist festzuhalten: Träger des hoheitlichen Lehramts sind Papst und Bischofskollegium im Hinblick auf die Gesamtkirche, die Bischöfe für die ihnen anvertrauten Gläubigen in ihren Teilkirchen. Bei Ausübung der lehramtlichen Glaubensverkündigung kommt dem Papst allein und dem Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt Unfehlbarkeit zu, wenn sie eine Glaubens- oder Sittenlehre als verpflichtend durch definitiven Akt verkünden. Dabei muß schon der Verkündigungsakt förmlich erkennbar machen, daß eine unfehlbare Lehre *ex cathedra* vorgelegt wird. Unfehlbar definiert ist eine Lehraussage somit nur dann, wenn dies offenkundig feststeht (... id manifesto constiterit), wie can. 749 ausführt, der die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils wiedergibt (vgl. LG 18, 2; 25; Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 888–893). Eine derartig definitiv festgelegte Glaubenswahrheit verlangt vom Gläubigen eine über den Glaubensgehorsam hinausgehende Glaubenszustimmung *(assensus fidei)*. Ein Glied der Kirche, das eine derartige, in letztverbindlicher Weise vorgetragene Lehre in schuldhafter Weise beharr-

lich leugnet oder hartnäckig bezweifelt, erfüllt den Tatbestand der Häresie (can. 751) und schließt sich damit zugleich aus der vollen Gemeinschaft *(plena communio)* der katholischen Kirche aus (can. 1364). Damit wird jedoch weder das verantwortliche Suchen und Fragen nach Erkenntnis einer persönlich noch unverstandenen Wahrheit, noch das gemeinsame Streben nach vertiefter Einsicht inkriminiert und ausgeschlossen, sondern lediglich ein bewußtes Nicht-Entscheiden für eine verbindlich vorgelegte Glaubenswahrheit. Wenn Papst oder Bischofskollegium ihr authentisches Lehramt hingegen nicht in der beschriebenen außerordentlichen Weise ausüben (also eine Glaubensentscheidung nicht ausdrücklich als definitiv verpflichtend verkünden), wird zwar nicht Glaubenszustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam *(religiosum tamen intellectus et voluntatis obsequium)* verlangt (can. 752). Das II. Vatikanische Konzil versteht darunter, daß das oberste Lehramt „ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtig Anhänglichkeit gezollt wird, entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht" (LG 25). Dieser religiöse Gehorsam, der Verstand und Willen umgreift, erwartet das eigene Bedenken der vorgelegten Lehren, setzt aber bewußt nicht nur und ausschließlich auf die je eigene Geisteskraft und Erkenntnisfähigkeit, sondern akzeptiert die höchste Autorität in Ausübung ihrer apostolischen Sendung. Bei hartnäckiger Ablehnung einer derartigen, nicht definitiv als verpflichtend verkündeten Glaubenslehre wird daher nicht der Tatbestand der Häresie erfüllt, man könnte aber gemäß can. 1371 Nr. 1 nach Durchführung eines ordnungsgemäßen Verfahrens mit einer gerechten Strafe wegen Vergehens gegen die kirchliche Autorität belegt werden.

Beurteilt man den „Katechismus der katholischen Kirche" im Lichte dieser kirchenrechtlichen Bestimmungen, so ergibt sich, daß diesem Dokument des Lehramts Glaubenszustimmung zukommt, soweit es sich um eine Darlegung der Glaubens- und Sittenlehre handelt, die definitiv verpflichtend verkündet wurde (z. B. Dogma über die unbefleckte Empfängnis Mariens 1854; über das oberste Hirten- und Lehramt und seine Unfehlbarkeit 1870; über die Aufnahme Mariens in den Himmel 1950). Bezüglich der darüber hinausreichenden Aussagen wird generell ein verantworteter Glaubensgehorsam verlangt.

Im Hinblick darauf aber, daß Christus sein prophetisches Amt nicht nur durch das hierarchische geistliche Amt, sondern auch durch die Laien erfüllt (vgl. can. 204) und insofern alle Gläubigen ihren je eigenen Anteil am *munus docendi* der Kirche haben, besteht das „Glaubensleben der Kirche nicht in einem bloßen Gegenüber von Autorität und Gehorsam" (W. Aymans). Dies ist ein Grundgedanke, dem auch der Hl. Vater Rechnung trägt, wenn er den „Katechismus der katholischen Kirche" in erster Linie als Referenztext für die seitens der Bischöfe künftig zu erstellenden nationalen und regionalen Katechismen würdigte, aber ebenso als Angebot für all jene Gläubigen versteht, „die die Kenntnis der unerschöpflichen Reichtümer des Heiles vertiefen möchten". Darüber hinaus betont der Hl. Vater auch den ökumenischen Aspekt dieses Werkes, denn der Katechismus soll auch den ökumenischen Bemühungen, die den heiligen Wunsch nach Einheit aller Christen pflegen, eine Stütze bieten, indem er den Inhalt und den harmonischen Zusammenhang des katholischen Glaubens genau aufzeigt". Schlußendlich soll der Katechismus für jeden Menschen Angebot und Hilfe sein, „der uns nach dem Grund unserer Hoffnung fragt und das, was die katholische Kirche glaubt, kennenlernen möchte" (Die Apostolische Konstitution

Fidei Depositum ist in deutscher Sprache dem „Katechismus der katholischen Kirche" vorangestellt).

2. Päpstlicher Rat „Cor unum", Päpstlicher Rat für die Seelsorge der Migranten und Menschen unterwegs (Hg.).

Flüchtlinge – eine Herausforderung zur Solidarität vom 2. Oktober 1992.

Am 2. Oktober 1992 veröffentlichte der Päpstliche Rat *Cor unum* und der Päpstliche Rat für die Seelsorge der Migranten und Menschen unterwegs unter dem Titel „Flüchtlinge – eine Herausforderung zur Solidarität" ein Dokument über das weltweite Flüchtlingsproblem.

Flüchtlinge seien keine besondere Erscheinung unserer Tage, doch habe die „Tragik von Vertreibung und Exil" in einem derartigen Ausmaß zugenommen, daß das 20. Jahrhundert zu Recht als „Jahrhundert der Flüchtlinge" beschrieben werde. In einer aktuellen Bestandsaufnahme zeigen die Autoren des Dokuments die Problematik des Flüchtlingsbegriffs im Völkerrecht auf: da Flüchtlinge im Sinne der Genfer Flüchtlingskonvention 1951 (mit den Änderungen des Genfer Flüchtlingsprotokolls 1967) nur jene sind, die wegen ihrer Rasse, Religion oder ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen oder politischen Gruppe verfolgt werden, entfällt der Konventionsschutz für Flüchtlinge, die Opfer von bewaffneten Auseinandersetzungen, falscher Wirtschaftspolitik oder Naturkatastrophen sind. Neben der Schwierigkeit, zwischen den Flüchtlingen und Migranten („Menschen unterwegs") zu differenzieren, werde die Lage der Flüchtlinge durch Tendenzen zur Einschränkung des Flüchtlingsschutzes gravierend verschlechtert. Dabei sei in Ländern, die in der Vergangenheit zu einer großzügigen Aufnahme von Flüchtlingen bereit waren, „eine besorgniserregend ähnliche Tendenz hin zu politischen Entscheidungen, die darauf abzielen, die Zahl der Asylsuchenden möglichst niedrig zu halten und Anträge auf Asyl zu erschweren", festzustellen.

Um die Lage der Flüchtlinge langfristig zu verbessern, werden eine Reihe von Vorschlägen unterbreitet. Ausgehend von der Würde des Menschen, einem Recht auf Heimat sowie der Verpflichtung zu Gastfreundschaft und Solidarität, wird die Entwicklung eines wirksamen juristischen Instrumentariums verlangt, mit dem Ziel, allen Flüchtlingen angemessenen Schutz zu gewähren. Im Hinblick auf die Interpretation des Flüchtlingsbegriffs wird eine Differenzierung bei Wirtschaftsflüchtlingen verlangt: „Jene, die wegen wirtschaftlicher Verhältnisse flüchten, die so schlecht sind, daß ihr Leben und ihre physische Sicherheit bedroht sind, müssen anders behandelt werden als jene, die letztlich nur deshalb auswandern, um ihre persönliche Situation weiter zu verbessern." In besonderer Weise sei die Kirche zur Hilfe aufgerufen, wobei die Pflicht, den Flüchtlingen Gastfreundschaft, Solidarität und Hilfe entgegenzubringen, von der Ortskirche, und dabei insbesondere von der Pfarrgemeinde, zu leisten sei. Die Autoren des Dokuments betonen die ökumenische Perspektive der Flüchtlingsbetreuung und warnen vor jeglicher „Form des Proselytismus unter den Flüchtlingen ...; auch, und gerade unter den schwierigen Bedingungen des Asyls, ist ihre Gewissensfreiheit zu achten" (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Arbeitshilfen, Nr. 101).

3. Staatssekretariat, Rescriptum ex Audientia SS. mi. vom 26. November 1992 über die Voraussetzungen, unter denen bei einem Rituswechsel die gemäß can. 112 § 1 notwendige Erlaubnis des Apostolischen Stuhls rechtswirksam präsumiert werden kann.

Nach allgemeinem Kirchenrecht (can. 112 § 1) kann nach Empfang der Taufe ein

Wechsel in eine andere Rituskirche eigenen Rechts u. a. nur dann vorgenommen werden, wenn dazu die Erlaubnis des Apostolischen Stuhles vorliegt. In Form eines *Rescriptum ex Audientia SS. mi.* – ein derartiges Reskript ist eine „amtliche Mitteilung einer vom Papst mündlich getroffenen Entscheidung, die der Papst in der einem Amtsträger der Römischen Kirche gewährten Audienz getroffen hat" (H. Schmitz) – teilt nunmehr der Kardinalstaatssekretär unter dem Datum vom 26. November 1992 mit, daß die Voraussetzungen zu einer rechtswirksamen Präsumtion der Erlaubnis des Apostolischen Stuhls zu einem Rituswechsel innerhalb desselben Gebietes gegeben sei, wenn die schriftliche Zustimmung der beiden betroffenen Diözesanbischöfe vorliegt (AAS 85 [1993], 81).

Bücher zum Thema „Sonntag und Arbeitswelt"

Piet van Boxel
„Und er ruhte am siebten Tag"
Frühjüdische Überlieferungen zur Feier des Sabbats
125 Seiten, kart., DM 19,80 ISBN 3-7917-1256-X
„Der Autor erschließt den Sabbat mit reichhaltigem Material als wesentliches Kennzeichen des Judentums, weist nach, daß jüdischer Sabbat und christlicher Sonntag darauf warten, angenommen zu werden. In der Hinwendung zu den Quellen ein aktuelles und nachdenklich machendes Buch."
Christ in der Gegenwart, Freiburg

Lothar Schneider
Zündende Soziallehre
Impulse nicht nur für Christen
192 Seiten, mit 25 Seiten internat. Pressespiegel zur „schwingenden 4-Tage-Woche", mit Illustr., kart., DM 19,80 ISBN 3-7197-1296-9
„Lesenswerte Beiträge zur praktischen Anwendung der christlichen Soziallehre in der Arbeitspolitik, der Entwicklungshilfe, dem Umweltschutz, im Bereich Ehe und Familie ... oftmals überraschend durch die Verbindung von modernen Entwicklungen mit der theologischen Tradition."
Theologicum, Graz

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Das aktuelle theologische Buch

Vom Bollwerk zur Brücke

LEHNER MARKUS, *Vom Bollwerk zur Brücke.* Katholische Aktion in Österreich. Kulturverlag, Thaur 1992. (254). Geb. S 198,–.

Wer unter diesem Titel nur eine Geschichte der Katholischen Aktion in Österreich vermutet, wird schwer einsehen, daß es sich hier um ein „aktuelles theologisches Buch" handelt. Ist denn die Katholische Aktion insgesamt noch von solcher Bedeutung und der Kirchenleitung so wichtig, oder ist sie wenigstens in Österreich noch so aktuell, daß es sich lohnt, darüber ein Buch mit einem Vierteltausend Seiten zu lesen?

Was hier geboten wird, ist nicht eine „KA-Geschichte" im üblichen Sinn, etwa eine Vereins-Festschrift, wie sie in Österreich (und wohl auch anderswo) so beliebt sind: Man gedenkt verdienter Funktionäre und vergangener Taten. Es wäre ein Mißverständnis, den Haupttitel „Vom Bollwerk zur Brücke" als Attribut des Untertitels „Katholische Aktion in Österreich" zu interpretieren. Die Zuordnung ist vielmehr umgekehrt zu verstehen: Anhand der Idee und der Entwicklung der Katholischen Aktion sollen hier tiefgreifende Wandlungen im Gefüge des Katholizismus – nicht nur in Österreich – aufgezeigt werden. Mit dem Blick auf die Katholische Aktion kommt die sensible Nahtstelle von Kirche und „Welt" ins Visier. Hinter dem Titel „Vom Bollwerk zur Brücke" verbirgt sich die Frage, welche Modelle christlicher „Weltgestaltung" im Angesicht des unaufhaltsamen Vormarsches der Moderne entwickelt wurden. In anderen europäischen Ländern (etwa Deutschland, Schweiz, Niederlande) ist diese Fragestellung schon seit Jahren Gegenstand einer intensiven soziologisch orientierten Katholizismusforschung (F.X. Kaufmann, K. Gabriel, U. Altermatt u. a.), während Österreich bisher als weißer Fleck auf der Landkarte glänzte. Der nun vorliegende Versuch, den eigenständigen Weg des österreichischen Katholizismus nachzuzeichnen und verstehbar zu machen, weist der Katholischen Aktion eine Schlüsselrolle zu.

Sie ist also gewiß die Hauptdarstellerin in dem dargebotenen Stück, doch sie spielt nur e i n e Rolle in dem größeren Geschehen, das auf der Bühne gezeigt wird. Wie hat die Katholische Aktion in Österreich ihre Rolle angelegt? Wir sehen ein Kind, dessen Geburt ohne großes Aufsehen vor sich ging, um dessen Herkunft sich später erst allerhand Legenden ranken; ein Kind auf der mühsamen Suche nach Identität, immer wieder von anderen Bezugspersonen an die Brust genommen, einmal gehätschelt, dann wieder gescholten und distanziert, manchmal wohl auch taktisch mißbraucht. Wir erleben die Blütejahre, oft staunend über die Farbigkeit und Widersprüchlichkeit des Charakters, der sich da entwickelt hat: einmal ungeduldig vorpreschend, dann wieder abwartend und zahm, einmal nach Unabhängigkeit und Selbständigkeit ringend, dann wieder unterwürfig nur Ruhe und Frieden suchend. – Der Ausgang des Stücks wird offen gehalten. In welchem Lebensabschnitt sich die Katholische Aktion heute befindet, das muß erst die Zukunft erweisen.

Eines allerdings wird in diesem Buch klar: Die Katholische Aktion ist keine in sich ruhende Gemeinschaft, die im Blick auf eine charismatische Gründerfigur, ausgestattet mit dem Reiseproviant autoritativer Gründungsschriften, die Stürme der Zeit überdauern und so ihre Identität bewahren kann. Sie bezog ihre Vitalität eher aus ihrer Wandlungsfähigkeit, aus einer

großen Flexibilität in den Konzepten. Es waren ihr Leitfiguren geschenkt (etwa Ferdinand Klostermann, Otto Mauer, Karl Strobl, Ignaz Zangerle) mit einer großen Sensibilität für die Zeichen der Zeit und viel Phantasie für die erforderlichen Schritte.

Angesichts der vielen Erneuerungsbewegungen, die es heute in der Kirche gibt, stellt sich die Frage, ob es überhaupt noch von der Diözese und Pfarre getragene, sozusagen kirchenamtliche Apostolatsgruppen braucht. Das Verhältnis der Katholischen Aktion zu den katholischen Verbänden war nie spannungsfrei, und es sieht auch heute nicht so aus, als würden die hundert Blumen, die sich auf den kirchlichen Wiesen finden, alle nebeneinander gut gedeihen. Doch welche von den vielen Erneuerungsbewegungen besitzt wie die KA die Erfahrung und den Apparat, große gemeinsame Veranstaltungen (Katholikentage, Hilfsaktionen) federführend zu organisieren? Welche wäre imstande, die gesellschaftspolitischen Anliegen der Kirche in der Öffentlichkeit so wirksam zu vertreten, wie dies bisher die KA getan hat? Wer kennt so wie sie das „Fühlen mit der Kirche", diesen nüchternen Stil gläubigen und kirchlichen Lebens, der weder intellektuell ausblutet noch emotional anschwillt? Wer redet heute noch von Apostolat, wo es doch viel modischere Themen gibt, etwa Meditation und religiöse Erfahrung, Identität und Selbstverwirklichung, Gehorsam und Spiritualität? Werden jene Organisationen, denen heute der Name „Katholische Aktion" zusteht und die unter Oberleitung der Hierarchie offiziell mit dem Apostolat beauftragt sind, diesen Auftrag erfüllen können?

Die KA wird sich dazu jedenfalls immer wieder erneuern müssen – wie die Kirche insgesamt. Sie wird auch in Zukunft eine führende Rolle im österreichischen Katholizismus spielen können, wenn die Initiativen der Laien vom Vertrauen der Bischöfe und Pfarrer begleitet werden. Kann ihr dieses Buch auf ihrem weiteren Weg eine Hilfe sein? Sein Wert liegt wahrscheinlich gerade darin, daß es sich hier nicht um eine „Hofberichterstattung" oder um eine Festschrift handelt; daß es an Tabus rührt und auch unangenehme Fragen stellt. Einige lieb gewordene Legenden werden entmythologisiert. Man erfährt, daß sogar Erinnerungen von Zeitzeugen, aber auch manche Darstellungen in der zeitgeschichtlichen Literatur nicht den Dokumenten standhalten, die sich in den Archiven finden. Der Autor hat die bisweilen recht unübersichtliche Materie klar, farbig und spannend dargestellt. Das Buch ist sprachlich geradezu vergnüglich zu lesen; es enthält einen wertvollen Dokumentationsteil, ein interessantes Namensregister und ein umfangreiches Literaturverzeichnis; es stellt eine wissenschaftlich saubere Arbeit dar. Ein Handbuch für alle, die in den Gliederungen der KA mitarbeiten und deren Arbeit begleiten; eine Reflexionshilfe für jene, die das Konzept und den Weg der KA nicht verstehen können; vor allem aber eine wertvolle Lektüre über den Weg des Katholizismus in den letzten hundertfünfzig Jahren.

Linz *Wilhelm Zauner*

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.

ZUM SCHWERPUNKT

■ ERNST HAAG, *Vom Sabbat zum Sonntag*. Eine bibeltheologische Studie. (Trierer Theologische Studien 52). Paulinusverlag, Trier 1991. (199). Kart. DM 42,–.

Diese aus den Anforderungen der Praxis erwachsene Bibelstudie will die Tradition im Alten und im Neuen Testament aufarbeiten, die „für die Entstehung, Ausgestaltung und Begründung sowohl des Sabbats wie auch des Sonntags konstitutiv geworden ist" (V).

In der Einleitung (1–6) zeigt Haag die Spannung zwischen christlicher Sabbatobservanz (in Kontinuität zu atl. Theologie und Praxis) und christlicher Sonntagsobservanz auf. Um theologische Isolierung von Sonntagsfeier (mit Gottesdienst) und Sabbatruhe (mit Arbeitsenthaltung) zu vermeiden, sei nach J. Ratzinger als Voraussetzung theologischer Hermeneutik zu beachten, daß die Vergeistigung des Alten Testaments „zum Wesen des Neuen Testaments" gehöre: „Die Frage einer rechten Verhältnisbestimmung zwischen Altem und Neuen (!) Testament erweist sich hier wie in allen großen Themen der Theologie als grundlegend" (J. Ratzinger, zit. auf 6).

Haag diskutiert alle einschlägigen Texte der Bibel, die die Herausbildung des Sabbats in Israel und die urchristliche Entwicklung des Sonntags bezeugen, auf traditionsgeschichtliche Zusammenhänge hin. Als Einsatzpunkt wird die Ruhetagsvorschrift in Ex 34,21, Bestandteil eines Festkalenders des alten Israel, festgemacht. Einem längeren Exkurs zum Verbum sabat (12–18) folgt der Versuch, die formgeschichtlich auffallende Nähe der Ruhetagsvorschrift im Festkalender von Ex 34, 18.21 zu der dortigen Anordnung des Massotfestes (jeweils ein Sieben-Tage-Rhythmus) als Ausgangspunkt für das Entstehen der Ruhetagsvorschrift zu betrachten. Der Ursprung des Massotfestes liege „im Jahweglauben selbst, genauer gesagt: in dem von dem Jahweglauben schon vor der Seßhaftwerdung Israels übernommenen Pascharitus, zu dessen Begehung das Essen ungesäuerter Brote von Anfang an gehört." (19). Auch wenn in Ex 34,18 nicht mehr vom „Pascha" die Rede ist, lägen enge Verbindungen zum altisraelitischen Festritus vor. Der Hinweis auf die „Festzeit" im Monat Abib beweise als Gegenstand der kultischen Begehung „das heilsgeschichtliche Gedächtnis an die Herausführung Israels aus Ägypten" (21). Die Entwicklung des Massotfestes habe in Israel die neue Zeiteinheit der Woche hervorgebracht. Die Ruhetagsvorschrift des Bundesbuches (Ex 23,12) ist nach Haag im Umkreis der Sabbatgesetzgebung der Priesterschrift (Ex 31, 13–17) entstanden (28).

Die Eigenart des vorexilischen Sabbats nun ist nach Haag darin zu sehen, daß er mit dem in der altisraelitischen Ruhetagsvorschrift angeordneten Siebten Tag identisch ist. „Sabbat" erweise sich nur als eine jüngere Bezeichnung des Siebten Tages in der Entwicklung dieses Feiertags (42).

Aus dem Vergleich der beiden Dekalogfassungen gewinnt Haag folgendes Bild: In der Dtn-Fassung des Sabbatgebots, die traditionsgeschichtlich auf das Privilegrecht Jahwes (Ex 34,21) aufbaue und ebenso auf den heilsgeschichtlichen Anfang, die Herausführung Israels aus Ägypten, zurückgreife, werde der altisraelitischen Ruhetagsvorschrift mit dem Aufhören der Arbeitsbelastung der Rang eines Bundeszeichens zuerkannt, welches die Disposition zur Feier des Sabbats zum Ausdruck bringt (54).

Die Ex-Fassung wird als Weiterentwicklung daraus im Kontext der priesterlichen Schöpfungsdarstellung interpretiert. Sie habe die Vollendung der gesamten Heilsoffenbarung Gottes in Schöpfung und Geschichte im Blick. So werde der Sabbat durch Anfang und Ende der eschatologisch ausgerichteten Heilsoffenbarung Gottes begründet (62).

Die priesterschriftliche Sabbatgesetzgebung (65–86) habe den Sabbat als Bundeszeichen und Festzeit institutionell etabliert und Regenerationsrhythmen der Agrarkultur sowie sozialökonomische Anordnungen dem „Zeitverständnis des Jahweglaubens" (77) angepaßt.

Im folgenden Abschnitt (87–124) beschreibt Haag die Heilighaltung des Sabbats nach dem Zeugnis des weiteren alttestamentlichen Schrifttums bis zu den Makkabäerbüchern.

„Nach Ausweis des Neuen Testamentes bestand für die ausJuden- und Heidenchristen zusammengesetzte Urkirche allem Anschein nach kein Grund, die Israel durch göttliche Anordnung auferlegte Sabbatobservanz aufzugeben oder auch nur geringzuschätzen." (125) Mit diesem Satz leitet Haag zum NT über. Kritische Stellungnahmen Jesu hätten weniger die Institution des Sabbat – diesen begründet Jesus als Einrichtung um des Menschen willen (Mk 2,27F.) – als vielmehr die rechte Interpretation des Gebotes der Sabbatruhe betroffen. Doch stehe dahinter die Auseinandersetzung um die Frage nach Autorität und Anspruch Jesu als Mittler und Rpräsentanten der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes (127f), in dem Gott als Schöpfer und Erlöser am Werk ist. Gottes Heilswirken, „von dem bisher die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte gehandelt hat, gelangt in Jesus Christus erst zu seinem Höhepunkt und zu seiner Vollendung" (128), weshalb er (wie sonst nur Jahwe) der Herr über den Sabbat ist.

Nach der Untersuchung der Evangelientexte (125–137) versucht Haag in der Struktur der markinischen Passionswoche, die ein Wochenschema aufweist und den ersten bzw. achten Tag der Woche als Höhepunkt erscheinen läßt, eine Anknüpfung an die Jahrwochenprophetie im Danielbuch aufzuzeigen: Die Passionswoche des Mk sei traditionsgeschichtlich (Sühnung aller Sündenschuld – Besiegelung von Gesicht und Weissagung – Salbung eines Hochheiligen) nach Dan 9,27 strukturiert und entspreche der dort verheißenen siebzigsten Siebenereinheit (160f.). Der erste Wochentag in der markinischen Passions-

woche sei charakterisiert durch die „Vollendung der Offenbarungsgegenwart Jahwes in dem erlösten Gottesvolk", „Sühnung aller Sündenschuld", „Besiegelung aller Offenbarungen Jahwes durch einen endzeitlichen Heilsmittler" sowie das Wirksamwerden all dessen als Anfang, der in einem neuen Himmel und in einer neuen Erde seine Vollendung findet (169).
Dieses Schema sei schließlich mit der Rede Jesu vom Aufbau des Tempels am „dritten Tag" verknüpft worden. (172) In den alljährlichen Gedächtnisfeiern der „Passionswoche" in Jerusalem prägte sich eine christliche „Ur-Woche" heraus, die später auf alle Wochen des Jahres übertragen worden sei.
Die Schwerpunktverlagerung im Christentum vom Sabbat zum ersten Tag der Woche verlangte zunehmend eine Hinwendung zu „eschatologischen Implikationen" der Glaubensüberlieferung Israels (181). Das „Heilsgut der Ruhe", vom Hebräerbrief einzigartig mit „Sabbatismos" umschrieben, wird nun als „das vollendete Dasein des mit Jesus Christus in die Ruhe Gottes eingegangenen neuen Gottesvolkes" verstanden (185). Eine ausführliche Literturliste (191–199) schließt das Werk ab.
Das Buch bietet eine runde Zusammenschau der Entwicklung von Sabbat und Sonntag, ist als Orientierung für die Verkündigung gut geeignet und auch graphisch gut gestaltet.
Linz *Franz Böhmisch*

■ KOCH KURT, *Grundpfeiler des Glaubens.* Vom Sinn der christlichen Feste. (Herder Taschenbuch 1768). (258). Kart. DM 16,–.
Die originellen und tiefen Gedanken des ersten Teils des Buches bieten „Bausteine zu einer kleinen Theologie der christlichen Feste". Der Zug der Zeit geht dahin, den Menschen während der Woche zum Arbeits- und am Sonntag zum Konsumsklaven zu machen. Damit wird auch die Freizeit zu einer Zeit der Fremdbestimmung. Die richtige Sicht des Sonntags (und Feiertags) läßt sich nach Koch am besten in einem Zitat von G. M. Martin zusammenfassen: „Alltag soll ‚Sonntag' werden, und zwar so, daß Sonntag ‚Alltag', die gewöhnliche Situation, Reich Gottes wird." Es geht letztlich darum, sich der Präsenz Gottes bewußt zu werden; das sollten richtig gefeierte Sonn- oder Festtage leisten. „Im Gottesdienst der christlichen Gemeinde wird ...erfahrbar, daß ...das Prinzip der Gnade" regiert. „Und so soll es auch im Alltag sein" (27). Der Alltag sollte also – auch in ihm ist Gott ja präsent – vom Sonn- oder Festtag her bestimmt werden, nicht umgekehrt.
Der zweite Teil des Buches behandelt die einzelnen christlichen Feste und möchte einer „Einübung in den alternativen Lebensstil" dienen, den einem die Feste nahebringen können und sollen. Als Beispiel sei auf die Abschnitte über Weihnachten und Ostern verwiesen. Weihnachten wird als Fest des Friedens gesehen, der „sich durch unsere Mithilfe in der Welt ausbreiten kann. Die weihnachtliche Gabe des Friedens wird so zur alltäglichen Aufgabe; und der Friedensgruß (pax vobiscum) verwandelt sich zur Friedensstiftung" (71). Ostern wird als „dramatischer Wechsel des Lebens" begriffen. Ausgehend von dem mittelalterlichen Lied „Mitten wir im Leben sind von dem Tod umfangen" wird auf kühne Umkehrung Martin Luthers abgezielt: „Mitten im Tode sind wir vom Leben umfangen." Seit Christus auferstanden ist, stehen wir nicht mehr neutral zwischen Leben und Tod, sondern haben Partei zu ergreifen für das Leben gegen den Tod. Unser Alltag wird damit von der Last des täglich erfahrbaren Absterbens befreit.
Auf solche Art erschließt der Verfasser auch die anderer Festgeheimnisse, die damit zu Impulsen für die Lebensbewältigung werden, man könnte auch sagen zu einer Lebenshilfe.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ RICHTER KLEMENS, *Feste und Brauchtum im Kirchenjahr* – Lebendiger Glaube in Zeichen und Symbolen. HTB 1763. Herder, Freiburg 1992. (125). DM 10,80.
Ist das Kirchenjahr in seiner derzeitigen Gestalt noch sinnvoll und zeitgemäß, wenn der Kirchenkalender wichtige Vorgänge wie die Eröffnung der UNO-Vollversammlung oder der Weltkirchenkonferenz nicht zur Kenntnis nimmt oder mit keiner Notiz Gedächtnisse wie an Hiroshima, Auschwitz oder an den Tag der Menschenrechte berücksichtigt? Solche und ähnliche Fragen stellten Leser der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart". In der Reihe „Gemeinde am Sonntag" hat der Verfasser Antworten versucht. Aus diesen Antworten entstand auch in exemplarischer Auswahl dieses Taschenbuch.
In theologischer und liturgiegeschichtlicher Sicht werden die wichtigsten Zeiten des Kirchenjahres, die Herren- und Heiligenfeste, aber auch das damit verbundene christliche Brauchtum gedeutet. Darüber hinaus werden Erläuterungen zu liturgischen Bestimmungen und zu Begriffen wie Vigil, Oktav, Quatember, Portiunkula-Ablaß u. a. m. gegeben: Trotz der knapp gefaßten einzelnen Kapitel findet der Leser eine reiche Fülle wichtiger Auskünfte, so daß sich dieses Taschenbuch zu einer raschen Information vorzüglich eignet. Auf weiterführende Literatur wird hingewiesen.
Zur Frage der liturgischen Feier des Pfingstmontags wird nur auf die derzeitige Praxis in Deutschland und einigen Kantonen der Schweiz eingegangen, Österreich wurde nicht berücksichtigt (S 93).
Warum wird als Festbezeichnung für den 8. Dezember noch „Mariae Erwählung" angegeben (S 97)? Im neuen deutschen Meßbuch heißt es „Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria".
Linz *Josef Hörmandinger*

■ ASSMANN JAN (Hg.), *Das Fest und das Heilige.* Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. (Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 1). V. G. Mohn Gütersloh 1991. (253). Kart. DM 78,–.
Die Reihe, die dieser Band eröffnet, will dem Verstehen fremder Religionen dienlich sein. Das Einandernäherkommen der Kulturen, das nicht selten zu einem Ineinander führt, macht das Wahrnehmen des Anderen dringlich. Verstehen ist mehr als Kennen, aber es setzt Kenntnisse voraus; diese wiederum müssen von verschiedenen Disziplinen beigebracht werden. Von den 14 Beiträgen des vorliegenden Ban-

des stammen elf von einer religionswissenschaftlichen Tagung, die 1988 im Zentrum für Interdisziplinäre Forschung in Heidelberg abgehalten wurde. Der Großteil der Artikel befaßt sich mit bestimmten Festen und macht dabei die jeweiligen anthropologisch-religiösen Grundlagen der Festkultur sichtbar. *Th. Sundermeier* zeigt afrikanische Perspektiven auf: das Fest ist das Zentrum der Stammesreligion; es sammelt und gewährt Zeit, es ist Gegenwart und läßt die Zeit stillstehen; es bewirkt Heilung, indem es das Leben feiert, Gemeinschaft stärkt und das Heilige erinnert. *G. D. Sontheimer* schreibt über das Fest in Indien, *H. Petersmann* über die springenden und tanzenden Götter beim antiken Fest, *S. Shaked* über das iranische Neujahrsfest. *J. Assmann* macht am ägyptischen Prozessionsfest deutlich, daß sich das religiöse Fest nicht nur vom Alltag, sondern auch vom alltäglichen Tempeldienst abhebt. Im Gegensatz zum Alltag, der Ruhe bedeutet, ist das Fest Bewegung und hält in Gang. Das schriftlich Niedergelegte bleibt auf das Fest bezogen, in dem es seine Geltung und seinen Sitz im Leben hat. *A. Chaniotis* zeigt die Bedeutung der Gedenktage der Griechen auf. *K. Berger* weist in seinem kurzen Beitrag daraufhin, daß der christliche Gottesdienst nicht nur die Aufgabe der Erinnerung hat, sondern das, was durch Christus bereits da ist, einzufordern und geschichtlich umzusetzen hat. Die Aufsätze von *K Beyer* (das antireligiöse Fest im gnostischen Mythos), *P. Löffler* (das Fest als das Unheilige) und *A. Assmann* (das Puritanische Fest) sind unter der Überschrift Antifeste zusammengefaßt.

Als Einführung für die Darstellung der verschiedenen Feste und Festkulturen beschreibt *J. Assmann* das Fest als das Andere des Alltags; durch das Fest bleibt während der vordergründigen Zeitabläufe die andere Zeit in wirkender Erinnerung; das Fest wird zum Medium des kollektiven Gedächtnisses. Obwohl an sich alle Artikel die religiöse Dimension des Festes zum Ausdruck bringen, sind die letzten drei Beiträge als Theologie des Festes ausgewiesen: *R. Rendtorff*, Die Entwicklung des altisraelitischen Festkalenders; *M. Klinghardt*, Sabbat und Sonntag im antiken Judentum und frühen Christentum; *C. H. Ratschow*, Die Feste – Inbegriff sittlicher Gestalt. Es ist faszinierend, wieviel Bedeutsames Ratschow auf knappem Raum und in einfachen Sätzen über das Fest zu sagen hat. Das zentrale Moment des Festes sieht er im Überschreiten der Weltangewiesenheit des Menschen; in der Transzendierung der vitalen Lebensbedürfnisse bekommt das menschliche Leben seine Gestalt; in Selbstentäußerung und Hingabe haben Opfer und Sittlichkeit ihren gemeinsamen Ort.

Die beschriebenen und bedachten Festformen lassen erkennen, wie tief das Fest im menschlichen Dasein verwurzelt und wie sehr es Ausdruck des Glaubens an eine nicht verfügbare Welt ist. Der Leser bekommt mehr als interessante Informationen, die sonst nur schwer greifbar sind. Eine Frage allerdings bleibt offen. Was ist das Schicksal des Festes, das bis in die Gegenwart immer auch Ausdruck des Religiösen war, in einer fortschreitend säkularisierten Welt? Wird es neue Quellen finden können, aus denen es Leben und Kraft bezieht, oder wird es vordergründig und flach werden, wofür nicht wenige Anzeichen sprechen? Es ist dies letztlich die Frage, ob und wie gut der Mensch auf Dauer ohne religiösen Glauben leben kann.

Bedauerlicherweise fehlt im Autorenverzeichnis der Name Aleida Assmann.

Linz *Josef Janda*

■ TREPP LEO, *Der jüdische Gottesdienst.* Gestalt und Entwicklung. Kohlhammer, Stuttgart 1992. (326). Kart. DM 59,–.

Der aus Mainz stammende, durch verschiedene Publikationen bekannte amerikanische Rabbiner legt mit dieser Darstellung des jüdischen Gottesdienstes eine ausgezeichnete, auch dem Laien verständliche Einführung in die jüdische Religion vor. Der erste Teil beschreibt die *Gestalt* des heutigen Gottesdienstes (tägliche Gebete, Sabbat, Feste im Jahreskreis, häusliche Gebete wie Tischgebet und Pesach-Seder) mit zahlreichen Textzitaten (auch aus der liturgischen Dichtung); Hinweise auf Herkunft und historischen Hintergrund einzelner Gebete und Bräuche (vor allem auf die Klassiker der jüdischen Liturgiewissenschaft I. Elbogen und J. Heinemann gestützt) vertiefen das Verständnis, wenn auch gerade in historischen Fragen manches unsicher bleiben muß. Nützlich sind auch die Angaben, worin sich die Liturgie der einzelnen Richtungen des heutigen (vor allem amerikanischen) Judentums unterscheidet.

Der zweite Teil schildert die *Entwicklung* des Gottesdienstes von den allerersten Anfängen an. Zur Frühzeit könnte man so manche Fragezeichen setzen (etwa Datierung des Dekalogs ins 12. Jh. v. Chr. wegen der Nähe zu hethitischen Verträgen; Kanon; die Große Synagoge; die Verwendung des babylonischen Talmud als Hauptbeleg für den Gottesdienst zur Zeit des Tempels usw.); vieles ist hier noch zu wenig erforscht beziehungsweise belegbar. Interessant ist die Darstellung, wie sich ab dem frühen Mittelalter immer mehr feste Formen der Liturgie durchsetzen, wie stark der Einfluß der Kabbala auf die Gebete war (und noch heute ist), und wie Buchdruck, Zensur und Selbstzensur die Gestalt der Gebetbücher bestimmt haben. Ausführlich geht das Buch auf die Reformbewegung seit dem 19. Jh. ein und stellt die neueren amerikanischen Gebetbücher von Reformjuden, Konservativen und Rekonstruktionisten vor; damit ist auch ein Stück Theologiegeschichte geschildert (in Fragen wie Leben nach dem Tod, Messias, Erwählung Israels, Tempel und Opfer bis hin zu Bemühungen um ein geschlechtsneutrales Reden von Gott), das sicher beitragen kann, das breite Spektrum heutigen Judentums bekannter zu machen. Drei kurze Abschnitte über den jüdischen und christlichen Gottesdienst (Beten Jesu, Gemeinsames und Trennendes im Gottesdienst; Möglichkeiten eines Neuansatzes): interessant, wenn auch im einzelnen historisch nicht immer genügend abgesichert, runden das Buch mit einer ökumenisch-irenischen Note ab. Insgesamt ein äußerst lesenswertes Buch, das vor allem auch Christen ein besseres Verständnis jüdischer Religiosität vermitteln könnte.

Wien *Günter Stemberger*

■ ADAM ADOLF, *Die Eucharistiefeier – Quelle und Gipfel des Glaubens*. Herder, Freiburg 1991. (138). Kart. S 154,40 / DM 19,80.

Der „Kurswert" der Eucharistiefeier – vom Zweiten Vatikanischen Konzil als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" angesehen (Kirchenkonst. 11) – ist auch in kirchlichen Kreisen beträchtlich gesunken. Dem möchte der bekannte Autor mit diesem Buch entgegenwirken, indem er in allgemeinverständlicher Sprache versucht, die Messe zu erklären und ihre theologisch-spirituelle Tiefe zu erschließen.
Der erste Teil befaßt sich mit den „Stiftungsurkunden" der Eucharistie im Neuen Testament, zeichnet dann die geschichtliche Entwicklung der „römischen Messe" in Kürze nach und stellt die Grundanliegen der (nach) konziliaren Meßreform heraus. Im Hauptteil werden die Meßliturgie in ihrer Gesamtstruktur wie auch die einzelnen Element, die Symbole und Symbolhandlungen erläutert. Hingewiesen wird noch auf besondere Formen der Meßfeier (mit Kindern, mit Jugendlichen, Gruppenmessen) und die dafür vorgesehenen Möglichkeiten zur Anpassung beziehungsweise Vereinfachung. Den Abschluß bilden ein paar kurze, aber aktuelle Überlegungen zur inneren Verbindung von Sonntag und Messe. Nur wenn die Eucharistiefeier die im Titel angesprochene Bedeutung (zurück) erhalte, werde die Teilnahme daran mehr sein als eine „Sonntagspflicht".
Der mißverständliche Ausdruck „Meßopfer" (33) sollte, auch wenn der Opfercharakter der Eucharistie später gut erklärt wird (70ff), heute ebensowenig vorkommen wie der „Priester, der die Kindermesse feiert" (122) (und die Kinder zu Statisten degradiert?). – Neben einigen (Druck-)Fehlern (die „Apostolische Überlieferung" des Hippolyt wurde um 215 geschrieben und nicht um 225 (16); in Mt 5,24 ist von der „Gabe" die Rede statt von „Gebeten" (97) u. ä.) ist es nicht richtig, daß in Österreich ein zweites Hochgebet zum Thema Versöhnung zugelassen sei (74). – Die Symbolik der zum Gebet ausgebreiteten und nach oben geöffneten Hände („Orantengestus") wäre wohl besser durch Erkenntnisse aus der Religionsgeschichte beziehungsweise der Verhaltensforschung zu erschließen als mit dem Hinweis auf den Gekreuzigten (37). – Die Meinung des Verfassers, das stärker heilsgeschichtlich geprägte vierte Hochgebet solle nur in Messen ohne Credo verwendet werden, weil es eine Dublette zu diesem darstelle (74), kann ich nicht teilen. Es wäre schade, diesen dichten Gebetstext auf den Wochentag zu verbannen. – Eine gute Annäherung an die Frage der eucharistischen Gegenwart Christi bietet Adam, indem er vom heute unbrauchbar gewordenen Terminus „Transsubstantiation" abrückt und mehr das zeichenhafte Geschehen der Eucharistiegemeinde in seiner Gesamtheit in den Blick nimmt (83f; vgl. 79ff).
Alles in allem: ein nützliches Buch, das auch geeignet ist, theologisch nicht vorgebildete Leser und Leserinnen (Mitglieder von Liturgiekreisen, persönlich Interessierte) zum Wesentlichen der Eucharistiefeier hinzuführen.

Linz *Albert Scalet*

BIBELWISSENSCHAFT

■ THOMAS STERNBERG (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung? (QD 140). Herder, Freiburg 1992. (168). Kart. DM 39,80.

Das Buch ist aus einer Tagung hervorgegangen, bei der sich Theologen verschiedener Disziplinen mit dem Thema „Exegese in der Diskussion. Auslegung der Bibel: historisch, tiefenpsychologisch oder symbolisch...?" auseinandersetzten. Chr. Dohmen, Alttestamentler in Osnabrück, stellt in seinem Referat: „Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten" (13–67) angesichts des gegenwärtigen Methodenpluralismus die Frage, ob man von einem ‚Bankrott der historisch-kritischen Exegese' reden müsse, oder ob sich nicht vielmehr hinter den vielen Ansätzen jene alte Erkenntnis des mehrfachen Sinnes der Schrift verberge. D. entfaltet daher in kurzen Strichen zunächst diese alte Lehre und zeigt dabei auf, wie diese aus dem Anliegen entstand, alte Texte, die einer Glaubensgemeinschaft als heilig gelten, für die jeweilige Gegenwart, für die Gemeinschaft und für den einzelnen, fruchtbar zu machen. Ein ähnliches Anliegen steht hinter den neuesten Ansätzen, die D. im Anschluß an H. K. Berg, *Ein Wort wie Feuer*, München 1991, darstellt. Da aber dieses Anliegen nicht gegen den Text und seinen historischen Sinn verwirklicht werden kann, bedarf es immer wieder und immer noch – auch bei den neuen Ansätzen, welche oft nur bestimmte Textsorten im Auge haben – der methodisch kontrollierten und reflektierten Rückfrage. Wenn diese nicht isoliert geschieht, sondern sich mit der Rezeptionsgeschichte verbindet, kann eine Basis aufgebaut werden, die tragfähig ist für verschiedene Umsetzungen in die Gegenwart, wobei gewiß auch von den alten Auslegungsarten profitiert werden kann. Eine ausführliche Bibliographie zu Methode und Arten der Bibelauslegung rundet diesen Beitrag ab (68–74). Sehr störend sind folgende Druckfehler: S 27 „Trychon" statt „Tryphon" und S 32 „Lersius" statt „Lessius". Der Neutestamentler Th. Söding stellt sich mit seinem Beitrag *„Geschichtlicher Text und Hl. Schrift – Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese"* (75–130) der Problematik, unter welchen Voraussetzungen die mit profanen Methoden arbeitende historisch-kritische Bibelwissenschaft ihrer theologischen Aufgabe gerecht wird. Vermag diese Art von Exegese überhaupt den besonderen Charakter der Hl. Schrift wahrzunehmen? In der Antwort auf diese (nicht nur von den Exegeten) zu beantwortende Frage skizziert S. zunächst einmal den notwendig zeitgebundenen Charakter aller biblischen Überlieferung. Insofern diese Überlieferungen aber geschichtlich vermittelte Gotteserfahrungen sind, die religiösen Gemeinschaften als kanonisch gelten, können sie nicht nur profan historisch-kritisch befragt werden, sondern sie müssen als Offenbarung ernstgenommen werden. Da aber jede Selbstmitteilung Gottes einen konkreten geschichtlichen Ort hat, kommt die Beschäftigung mit

den Zeugnissen nicht darum herum, diesen „Ort" entsprechend zu studieren. Historisch-kritische Forschung bedeutet daher keinen unangemessenen Umgang mit den Dokumenten der Hl. Schrift, sondern vielmehr eine Notwendigkeit; durch die Geschichtlichkeit der Offenbarung wird sie zu einer theologischen Disziplin. Ihre besondere Aufgabe im Rahmen der Theologie und für die Glaubensgemeinschaft besteht darin, „zu einem immer neuen Hinschauen auf die ursprüngliche Gestalt des alt- und neutestamentlichen Evangeliums" (115) anzuhalten und anzuleiten. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muß sich die Bibelwissenschaft nicht nur intensiv mit der Welt der Bibel beschäftigen, sondern auch mit der Gegenwart. Sie wird die Hilfe verwandter Wissenschaften ebenfalls in Anspruch nehmen, damit sie ihren Beitrag leisten kann zu einer „Korrelation zwischen der Glaubenserfahrung, dem Glaubensbekenntnis und dem Glaubensvollzug" (126). Mit diesen wenigen Sätzen ist freilich längst nicht erfaßt, welche Fülle an Anregungen dieser Beitrag für das interdisziplinäre Gespräch enthält.

Der dritte Beitrag beschäftigt sich mit der patristischen Bibelauslegung. Unter dem Titel *„Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie"* (131–163) geht Chr. Jacob der Frage nach, ob die übliche Einschätzung der altkirchlichen Allegorese „als eine schlechte und willkürliche Exegese" (131) nicht zu revidieren ist, da sie auf einer Fehleinschätzung der damaligen Hermeneutik beruht. Anhand eines konkreten Beispiels, einer Homilie des Ambrosius von Mailand zu Kain und Abel, zeigt J., daß man diese Art von Auslegung erst dann recht zu erfassen vermag, wenn man beachtet, von welchen Grundsätzen die damalige Rhetorik geleitet war. Dann sieht man, daß Allegorese nicht zur Umdeutung schwieriger Stellen dient, sondern vielmehr eine besondere Art der Vermittlung „höherer Weisheit" ist, die J. mit der Inszenierung eines Theaterstückes vergleicht. Durch „verschlüsselnde Redeweise (Allegorie) und dekodierende Interpretation (Allegorese)" (146) versuchen die Väter, eine neue Weltsicht zu entwerfen, die als „wahre Erkenntnis" (147) nicht anders auszudrücken ist.
Wie den Hellenisten Homer und andere Texte, so ist den frühen Christen die Bibel jene Basis, von der her diese Weltsicht entworfen wird. Das Ergebnis ist jene christliche Kultur, die Europa später prägen wird. Diese gemeinsame Basis ist zwar heute nicht mehr gegeben, dennoch meint J., daß diese Art der Bibelauslegung in Form von „theologischer Inszenierung von Wahrheit" (162) auch heute wieder eine Bedeutung gewinnen könnte „als eine interessante Möglichkeit metaphernorientierter Kommunikation im Rahmen einer theologischen Ästhetik" (163), die freilich erst einmal „durch die Schule historisch-kritischer Exegese" (ebd.) gehen müßte.

Man legt das Buch bereichert aus der Hand, weil es nicht nur die Vielfalt von Bibelexegese ausbreitet, sondern auch vom je eigenen Recht der verschiedenen Zugänge handelt und so vor Augen führt, daß die biblische Wahrheit nicht mit einer einzigen „Methode" auszuschöpfen ist.

Linz *Franz D. Hubmann*

■ KEEL OTHMAR / UEHLINGER CHRISTOPH, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole.* Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Qd 134). Herder, Freiburg 1992. (526). Kart. DM 58,–.

Der Untertitel gibt zwar treffend wieder, worum es in diesem Buch geht, aber wie spannend es im einzelnen zugeht, das vermag er natürlich nicht auszudrücken. Erst die Begegnung mit der ganzen Fülle der religiösen Kleinkunst, mit den Siegeln, Amuletten, Figurinen, Skarabäen usw., welche die beiden Autoren hier ausbreiten, wird zum Leseabenteuer. Dazu kommt, daß die Autoren nicht nur eine umfassende Kenntnis des Materials besitzen, sondern selbst, und zwar in erster Linie O. Keel, eine riesige Sammlung aufgebaut haben und diese hier mit Engagement, Umsicht und großer Liebe präsentieren. Als besonderes Ziel haben sie sich dabei unter anderem gesetzt, in die gegenwärtige Diskussion über die Verehrung anderer, speziell auch weiblicher Gottheiten in Israel einzugreifen und aufgrund ihres Materials zu zeigen, daß religionsgeschichtliche Arbeit auf keinen Fall auf diese Primärerzeugnisse verzichten kann. Der Aufbau des Buches ergibt sich aus den archäologischen Perioden, welche sie freilich nicht mit scharfen Grenzen denken und im Falle der Eisenzeit IIB/C auch etwas anders abgrenzen: 2. Hälfte des 8. Jh.s. Den Einsatz bei der Mittelbronzezeit (MB IIB) rechtfertigen sie mit dem „Kulturkontinuum" (20), das von dort an „weit in die Entstehungszeit der hebräischen Bibel hineinreicht" (ebd.).
Was die einzelnen Perioden betrifft, so stellt *Keel* für MB IIB fest, daß im palästinensischen Raum zwar zunächst noch der ägyptische Einfluß andauert, doch bald abgelöst wird von einer kreativen Phase, welche Vorderorientalisches stärker mithineinnimmt und zur Ausbildung der „nackten Göttin mit den Zweigen" (53), zur starken Verbreitung ihrer Symboltiere (Capriden insbesondere) sowie zur Verbindung mit dem Wettergott im Kontext der Fruchtbarkeit führt. Was also „vielen als typisch für ‚die' kanaanäische Religion . . . erscheint, dürfte in Wirklichkeit allein in der MB IIB entscheidene Geltung gehabt . . . haben" (54).
Die Spätbronzezeit, die hauptsächlich anhand der Funde in den großen Städten (Hazor, Megiddo, Lachisch und Bet-Schean) vorgestellt wird, zeigt nicht nur einen Rückgang der Göttin an – sie scheint, wie die zahlreiche Billigware belegt, in den „Bereich der sogenannten privaten Frömmigkeit und damit verbundener häuslicher Kleinkulte" (109) abgewandert zu sein –, sondern die Darstellung männlicher Gottheiten wird deutlich aggressiver. Auch die Darstellung der menschlichen Lebenswelt erscheint stärker männlich dominiert und auf die politischen Gegebenheiten ausgerichtet, wobei sich – je nach Einflußbereich – deutliche Unterschiede aufzeigen lassen.
Für die Präsentation des eisenzeitlichen Materials ist *Uehlinger* verantwortlich. Die erste Periode (EZ I), die „eine typische Übergangszeit" (123) ist, weist ein starkes Hervortreten von kämpferischen Gottheiten vom Typ Set-Baal, Reschef und Horus auf. Weibliche Gottheiten erscheinen kaum mehr anthropomorph,

sondern in Symbolen, was nach Ue. deren Verbindung auch mit männlichen Gottheiten (z. B. JHWH) später ermöglicht (vgl. 148). Auf der menschlichen Ebene entspricht dem die häufige Darstellung des Herrschers, der seine Feinde schlägt. Frauen erscheinen dagegen u. a. in der Rolle der „Klagefrauen" (141).

Die Eisenzeit IIA – in die Zeit der vereinigten Monarchien –, bringt insofern eine weitere neue Entwicklung, als nun menschengestaltige Abbildungen von Göttern noch weiter zurückgehen und an ihre Stelle verbreitet Himmelssymbole treten. Ue. sieht darin „einen Prozeß der Entfernung bzw. Auslagerung der Gottheiten in die himmlische Sphäre", welcher Raum gibt für „vermittelnde Wirkgrößen aus dem irdischen Erfahrungsbereich, in denen das Wirken der fernen Gottheiten erfahrbar war" (165). Frauendarstellungen deuten nicht auf Göttinnen, sondern vielmehr auf Kultteilnehmerinnen.

Die EZ IIB ist die Periode der getrennten Reiche. Damit stellt sich die Frage, ob sich für die beiden Staaten auch Eigenheiten in der religiösen Entwicklung feststellen lassen. Die Frage kann positiv beantwortet werden, weil sich in Israel ein starker Anschluß an das phönizische Kunsthandwerk bemerkbar macht, welches sowohl ägyptische wie auch vorderorientalische Motive eigenständig verarbeitet. Deutlich ist darin „die Tendenz der Uranisierung und Solarisierung" (197) der Gottheit mit Hilfe von (hauptsächlich ägyptischen) Symbolen festzustellen, welche zugleich auch die Herrschermacht unterstreichen. In Juda finden sich ebenfalls ägyptisch beeinflußte Motive, aber die Übernahme solarer Symbolik kommt erst später auf. Besonders ausführlich werden in diesem Kapitel auch die Inschriften von Kuntilet ᶜAgrud und Ḫirbet el Qom, in welchen von JHWH und seiner „Ašchera" die Rede ist, diskutiert und einer plausiblen Lösung zugeführt. Aus der sorgfältigen Abwägung der Beziehung zwischen der Malerei und den Inschriften und unter Einbezug des ikonographischen Materials wird der Schluß gezogen, daß „Aschera" hier nicht eine weibliche Paredros JHWHs sein kann, sondern vielmehr Ausdruck einer „Jahwe zugeordnete(n) Wirkgröße" (268).

Die Eisenzeit IIC ist wiederum eine Periode großer politischer Umschichtungen. Es ist vor allem die assyrische Oberhoheit, welche Palästina prägt und zu Überformungen der religiösen Symbolwelt führt. Solche Überformungen lassen sich feststellen in einer verstärkten Astralisierung der himmlischen Mächte durch Symbole des Nachthimmels, aber auch in einem Wiederaufleben anthropomorpher Darstellungen, nicht zuletzt auch der Aschera (unter König Manasse), welches durch den Kult der „Himmelskönigin" beeinflußt sein dürfte. Diese Entwicklung ist nach Ue. aber nicht nur auf assyrischen Druck zurückzuführen, sondern vor allem auf aramäischen Einfluß, der aufgrund der politischen Gegebenheiten allgegenwärtig war. Interessant ist insbesondere, daß sich gegen Ende dieser Periode zahlreiche bildlose Namenssiegel finden, welche Personen gehören, die uns aus der dtr. beeinflußten Literatur bekannt sind. Es ist daher nicht auszuschließen, daß es sich hierbei um „Spuren ‚früh-deuteronomistisch' orthodoxer Religiosität" (428) handelt.

In kurzen Strichen wird schließlich noch die Eisenzeit III skizziert, und zwar vor allem im Blick auf die kleine Provinz Juda, wobei sich – nicht zuletzt auch aufgrund der Isolation – eine Weiterführung der strengen Abgrenzung gegenüber Fremden erkennen läßt.

Die Zusammenfassung, die von beiden Autoren gemeinsam verantwortet wird, hebt noch einmal die Besonderheiten der einzelnen Perioden hervor und zeigt dabei, wie reichlich der „Tisch des Bildes" gedeckt ist. Man versteht darum auch, warum die Autoren die Vernachlässigung dieser Welt durch die moderne textfixierte Bibelwissenschaft kritisieren und diese mit ‚Blinden' vergleicht (vgl. 455f). Aber, so kann man wohl sagen, ein neuer Anfang ist gemacht, und man darf hoffen, daß die Autoren aus ihrem Schatz noch manches hervorholen werden. Vorderhand jedoch ist es wichtig, daß dieses Buch von möglichst vielen gelesen wird.

Linz *Franz D. Hubmann*

■ ANNEMARIE OHLER, *Mutterschaft in der Bibel*, Würzburg 1992. (272). Ppb. S 232,40 / DM 29,80.

Immer mehr Frauen in unserer Gesellschaft versuchen seit einigen Jahrzehnten ihr Selbstverständnis neu zu entdecken und entsprechend zu artikulieren. Längst ist die Gleichung „Frausein = Muttersein" keine Selbstverständlichkeit mehr, und nicht zuletzt die Fülle an Orientierungshilfen zu Themen wie Schwangerschaft, Geburt, Erziehung und Elternrolle macht deutlich, wie groß die Unsicherheit, aber auch das Bemühen auf diesem Gebiet ist.

Welches Ziel verfolgt da ein Buch, das mit Texten ins Gespräch kommt, deren patriarchal verfaßte gesellschaftliche Ordnung von vielen als fremd und überholt empfunden wird, ja die gerade Frauen nicht selten zur Gänze ablehnen? Nun, es geht seiner Verfasserin – die bereits mit einer Reihe von Publikationen zum AT in Erscheinung getreten ist – nicht darum, alte Lebensformen einfach zu beschreiben. Die Frage, *wie* Mütter damals lebten, wird demnach bloß am Rande gestellt. Die Arbeit setzt ihren Schwerpunkt dort, wo biblische Texte Probleme aufreißen, die auch heute nicht an Aktualität verloren haben: „Wie nehmen Menschen Mutterschaft an, wie leben sie mit deren Freuden, Schmerzen, Aufgaben? Vor welchen Gefahren, welchem Fehlverhalten sind Mütter zu warnen? ...Wie erweitert Mutterschaft den Spielraum der Freiheit, wo engt sie ihn ein..." (11)? Dabei wird die Tatsache, daß sich die Vorstellungen von Mutterschaft innerhalb der jahrhundertewährenden Entstehungszeit der Bibel nur sehr geringfügig verändert haben, zum Anstoß für den äußeren Aufbau der Untersuchung. So werden die alt- und neutestamentlichen Texte nicht in der Reihenfolge ihrer Entstehung behandelt. Das Buch orientiert sich vielmehr an einem „biographischen" Leitfaden. Ausgehend von „Mutter Erde" spannt sich der Bogen über Schwangerschaft und Geburt, das Durchbringen der Kleinkinder, das Verhältnis zu heranwachsenden beziehungsweise erwachsenen Söhne (Töchter kommen in diesen Zusammenhängen kaum vor) und Fragen der Altersversorgung bis hin zum Ehrentitel „Mutter Kirche", für den übrigens kein biblisches Vorbild erkennbar ist. Müttergestalten, von denen

Propheten des AT, aber auch Jesus von Nazareth wesentliches für ihre Berufung lernen konnten, gilt Ohlers Augenmerk ebenso wie der Tatsache, daß in den Frauengleichnissen des NT der familiäre Stand der Frauen seine Bedeutung verloren hat und in der Mehrzahl alleinlebende Frauen beim Aufbau der jungen Kirche mitarbeiten.
So wird in liebevoller Sucharbeit (Mütterüberlieferungen wurden in der Bibel nirgends zu größeren Textkomplexen zusammengeschlossen, ein großer Teil der Beiträge zum Thema findet sich in verstreuten Einzelbemerkungen, Metaphern und Vergleichen) ein äußerst breites Spektrum von Mutterschaft entfaltet, wobei Ohlers Buch, ebenso wie die biblischen Texte selbst, mehr Fragen offenhält als Lösungen anbietet. Das gilt sowohl für die stärker ins Detail gehende Auslegung umfassenderer Textkomplexe, etwa das Büchlein Rut, 1 Kön 17,17–24; 2 Kön 4,8–37 und Mt 15,21–28, die wegen ihrer sorgfältigen Beobachtungen zu Sprache und Struktur zu den Stärken dieser Arbeit zählen. Es gilt auch für die oft überraschende Perspektiven entfaltenden Querverbindungen, die sowohl für einzelne Leser als auch für Gruppen zum Nach- und Weiterdenken reizen. Wer bereit ist, mit diesem Buch zu „arbeiten", wird viel für den Umgang mit Texten der Schrift lernen. Daß diese zumeist in einer Weise nacherzählt werden, welche den Verarbeitungsprozeß des vorhandenen Materials erkennen läßt, verdanken die Leser der reichen Erfahrung, welche A. Ohler aus ihrer Tätigkeit in der Erwachsenenbildung mitbringt.
Wohl machen Wiederholungen und einander widersprechende Aussagen den Lesevorgang auf manchen Strecken hin etwas langatmig und mühsam. In diesem Zusammenhang ist auch der Wunsch nach der Korrektur falscher Bibelstellen einzubringen. Dessen ungeachtet ist das neue Buch über Mütter und Mutterschaft ein origineller und wertvoller Beitrag zu einem biblischen Randthema, das, sieht man die mosaikartig zusammengestellten Überlieferungen zusammen, auch in bezug auf seine Konsequenzen für das Gottesbild ernstgenommen werden will. Angelegt für einen breiten Leserkreis ist das Buch, das in sympathischer, weil sich von extremen Ansätzen feministischer Theologie distanzierender Art und Weise *so* nur von einer Frau geschrieben werden konnte, zur privaten Lektüre ebenso wie als Basis für die gemeinsame Bibelarbeit gut geeignet und Müttern *und* Vätern beziehungsweise solchen, die es werden wollen, gleichermaßen zu empfehlen.
Linz *Borghild Baldauf*

■ FRANZ ZEILINGER, *Krieg und Friede in Korinth.* Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus, Teil 1: Der Kampfbrief. Der Versöhnungsbrief. Der Bettelbrief. Böhlau, Wien 1992. (339). Kart. S 476,– / DM 68,–.
Der Verfasser, Professor für NT an der Theologischen Fakultät und derzeit Rektor der Universität Graz, schließt sich in seinem Kommentar jenem Trend der modernen Exegese an, der in den sieben echten kanonischen Briefen des Paulus (Röm, 1 und 2 Kor, Gal, Phil, Phm, 1 Thess) die Sammlung und redaktionelle Komposition einer größeren Zahl von paulinischen Briefen zu einem gewissen Corpus gegeben sieht, das über die lokalen Interessen einzelner Ortsgemeinden hinaus Wert und Gültigkeit für die Gesamtkirche besaß.
Entsprechend den nicht erst in der letzten Zeit angestellten, sondern bis auf 1776 zurückgehenden (J. S. Semler) Briefanalysen und Teilungshypothesen stellt der 2 Kor das Konglomerat mehrerer paulinischer Schreiben nach Korinth dar, die von einem späteren Redaktor zu einem „einheitlichen" Schreiben gestaltet wurden. Ohne daß in der Forschung darüber ein durchgehender Konsens erreicht worden wäre, wird von vielen Autoren 2 Kor 10–13 aufgrund des Tones und der Thematik dieser Kapitel als eigener Brief betrachtet (= Vierkapitelbrief) und mit dem sogenannten „Tränenbrief" gleichgesetzt. Kapitel 8–9, die teilweise als ein einziger Brief, teilweise als zwei getrennte Schreiben aufgefaßt werden, befassen sich mit dem Thema der schwierigen Kollekte der von Paulus gegründeten Gemeinden für Jerusalem, die weit über die Unterstützung der Armen hinaus ein Zeichen der Akzeptanz der gesetzesfreien Heidenmission des Paulus darstellt und somit für beide Seiten von kritischer Bedeutung war.
Aus den restlichen Kapiteln 1–7 schält sich 2,14–7,4 als Apologie des paulinischen Apostolates heraus, was den Rahmen 2 Kor 1,1–2,13; 7,5–16 als zusammengehöriges Ganzes hervortreten läßt. Der Verfasser sieht Kap. 10–13 als Kampfbrief, der im Stil einer hellenistischen Verteidigungsrede „ein raffiniertes Dokument hellenistischer Hochschulbildung" (34) darstellt und mit den Gegnern in der korinthischen Gemeinden abrechnet, während 1,1–2,13; 7,5–16 den „Versöhnungsbrief" wiedergeben. Geboten wird der griechische Text samt Übersetzung, Besprechung von Struktur und historischer Situation und die Erklärung des Details.
Der Kommentar verlangt eine sehr intensive Auseinandersetzung mit dem behandelten Stoff, bietet aber andererseits einen Einblick in eine der schwierigsten Krisen des Apostels Paulus und in die gravierenden Probleme seiner Mission. Mit Lektüre für Anfänger darf man das Buch nicht verwechseln.
Linz *Albert Fuchs*

■ STENGER WERNER, *Strukturale Beobachtungen zum Neuen Testament.* (New Testament Tools and Studies XII). E. J. Brill, Leiden 1990. (320). Ln. Gld 135,–.

Der leider inzwischen verstorbene W. Stenger hat im vorliegenden Buch Aufsätze vorgelegt, die ursprünglich zwischen 1972 und 1988 veröffentlicht wurden. Allen Beiträgen, die jeweils einem bedeutenden Abschnitt des Neuen Testaments gewidmet sind, ist gemeinsam, daß sie von Fragestellungen der Rhetorik, der Literaturwissenschaft, der Linguistik und Semiotik geprägt sind. Dabei gelingt es dem Vf., die Methoden so zu verwenden, daß es auch einem Nichteingeweihten möglich sein dürfte, seinen Ausführungen zu folgen. Entsprechend der eingeführten Methoden steht eindeutig die synchronische Betrachtungsweise, die den Text, wie er in seiner Endform vorliegt, untersucht, im Vordergrund des Interesses. Das Ergebnis sind viele wichtige und

Kreuzweg zum Totengedenken

Nikolaus Föhr / Josef Stiren

Mittragen

Kreuzweg der Trauernden Totengedenken

Mit Holzschnitten von Walter Habdank

52 Seiten, gebunden,
SFr. 20,40 / ÖS 155,– / DM 19,80
ISBN 3-7902-0052-2

PAULINUS VERLAG

In der Trauer muß das Kreuz der Angst und der Verlassenheit, des Kummers und des Leids getragen werden.

„MITTRAGEN" ist eine neue Art des Totengedenkens neben dem herkömmlichen Rosenkranz. Es ist aufgebaut als Kreuzweg mit sieben Stationen, der ältesten Form dieses Gebetes.

Zugrunde liegt der Gedanke, daß die Trauernden ein Stück ihres Weges gemeinsam mit Jesus gehen.

Bei den sieben Stationen des Kreuzwegs stehen die Beter mit Jesus in einer Schicksalsgemeinschaft. Die biblischen Texte haben in dieser Situation eine besondere Aussagekraft. Die eindrucksvollen Bilder von Walter Habdank führen den Betrachter in eine tiefe Beziehung zum leidenden und auferstandenen Christus.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier

interessante Beobachtungen, die selbst dann wertvoll bleiben, wenn sie auch teilweise auf andere Weise gewonnen werden könnten.
Im einzelnen sind folgende Beiträge abgedruckt: „Die Grundlegung des Evangeliums von Jesus Christus", Zur kompositionellen Struktur des Markusevangeliums (1–38); Die Frauen im Stammbaum Jesu nach Matthäus, Strukturale Beobachtungen zu Mt 1,1–17 (39–48); „Mit der Abstammung Jesu Christi verhielt es sich so: . . .", Strukturale Beobachtungen zu Mt 1,18–25 (49–59); Die offene Tür und die überschreitbare Kluft, Strukturanalytische Überlegungen zum Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19–31) (60–71); Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope (Lk 24,13–35) (72–92); Beobachtungen zur sogenannten Völkerliste des Pfingstwunders (Apg 2,7–11) (93–103); Zur Rekonstruktion eines Jesusworts anhand der synoptischen Ehescheidungslogien (Mt 5,32; 19,9; Lk 16,18; Mk 10,11f); Die Seligpreisung der Geschmähten (Mt 5,11–12; Lk 6,22–23) (119–153); Überlegungen zur Transformation biblischer Texte am Beispiel des Gleichnisses von den Talenten (Mt 25,14–30, Lk 19,11–27) (154–180); Strukturale Lektüre der Ostergeschichte des Johannesevangeliums (Joh 19,31–21,25) (202–242); Beobachtungen zur Argumentationsstruktur von 1 Kor 15 (243–291); Biographisches und Idealbiographisches in Gal 1,11–2,14 (292–309).
Aufgrund seines methodischen Vorgehens vermag der Autor z. B. zu zeigen, daß das Markusevangelium im ganzen wie im einzelnen gut durchkomponiert ist: Ohne die Überschrift in 1,1 läßt sich eine grobe Gliederung von 56 Abschnitten erkennen, die fünf großen Blöcken angehören. Aus der Überschrift ergebe sich, daß Mk die Grundlage für das Evangelium erzählen wolle, das von der Evangelienverkündigung, deren Inhalt Tod und Auferstehung Jesu sei, zu unterscheiden sei. Der Evangelist akzentuiere eindeutig die universale Geltung des Evangeliums (11,17; 13,10).
Ein wichtiges Ergebnis ist auch die Beobachtung, daß die Aussage, der Lieblingsjünger werde bis zum Kommen Jesu bleiben (Joh 21,22f), nicht auf eine Naherwartung weist, sondern darauf, daß dieser in seinem Evangelium bleiben wird, wie in 21,24f ausdrücklich festgehalten wird.
Wer den Wert neuerer Methoden am Beispiel konkreter Texte kennenlernen will, der findet in Stengers Aufsätzen, die teilweise in Zusammenarbeit mit F. Schnider entstanden sind, mehr als eine gute Hinführung. Von den Druckfehlern stören nur die im Zusammenhang mit den Ehescheidungslogien, wo z. T. falsche Stellen angegeben sind. Das Autoren- und Stellenregister im Anhang erleichtern die Arbeit mit dem Buch.

Hennef/Sieg *Heinz Giesen*

■ SCHNEIDER GERHARD, *Jesusüberlieferung und Christologie.* Neutestamentliche Aufsätze 1970–1990. E. J. Brill, Leiden 1992. (391). Geb. Gld. 125,–.

Bereits ein zweites Mal ist G. Schneider dabei, seine in vielen Zeitschriften und Festschriften verstreuten Aufsätze in einem Sammelband herauszugeben. 1985 erschien als Nr. 59 der Bonner Biblischen Beiträge der Titel „Lukas, Theologe der Heilsgeschichte", in dem die Arbeiten des Verfassers zum lk Doppelwerk neu zugänglich gemacht wurden. Sie waren als Ergänzung des Kommentars zu Lk (ÖTK, ²1984) und zur Apg (1980.1982) gedacht, als deren Nebenerträge sie zum Großteil entstanden sind. Der jetzige Band bringt Aufsätze aus den Jahren 1970–1990, die verschiedene Themenkreise betreffen. Der Autor unterteilt sie in drei große Blöcke, obwohl der erste nochmals sehr verschiedenartige Fragen behandelt. Der erste Teil, Jesu Botschaft und Weisungen, befaßt sich eingehend mit verschiedenen Aspekten des Vater Unser, geht der Traditionsgeschichte des Bildwortes von der Lampe bei den Synoptikern nach, bringt drei Aufsätze zur Ethik Jesu und behandelt schließlich das Ehescheidungslogion. Der zweite Teil befaßt sich mit der Passion, insbesondere mit der Frage vorkanonischer oder vorsynoptischer Quellen, einer eventuellen Sonderquelle des Lk und mit der theologischen Beurteilung des Todes Jesu in den Evangelien. Der letzte, christologische Teil geht der Davidsohnfrage nach, versucht Herkunft und Sinn der Präexistenzchristologie zu beschreiben und schließt mit einem Beitrag zur Neuschöpfung im NT. Ohne daß das viele Detail solcher Studien hier dargelegt werden könnte, ist doch interessant, daß der Verfasser in Mt 5,15 die älteste, zugleich aber auch am weitesten vom ursprünglichen Sinn entfernte Fassung des Lampenlogions sehen möchte (141f), während andere Mk 4,21 den chronologischen Vorzug geben und dementsprechend auch die Traditionsgeschichte anders konzipieren würden. Im zweiten Teil ist es aufschlußreich zu sehen, daß der Verfasser seine Meinung hinsichtlich einer nicht-mk Sonderquelle für Lk in der Passion geändert hat und 1990 eine solche bestreitet, während er sie 1970 vertreten hatte. Bezüglich der Davidsohnfrage sei noch erwähnt, daß Sch. sie als Auseinandersetzung zwischen der christlichen Gemeinde und pharisäischen Kreisen versteht, die auf eine davidische Messiasvorstellung im genealogischen Sinn pochen, der die Christen ihre mit Ps 110,1 begründete Kyrios-Christologie gegenüberstellen. – Selbst wenn man dem Verfasser nicht bei jeder Argumentation folgen kann, bringt das Studium dieses Bandes reichen exegetischen und methodischen Gewinn. Abgesehen vom Preis ist der Band nicht nur für Bibliotheken zu empfehlen.

Linz *Albert Fuchs*

DOGMATIK

■ 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,–.
Band 2: Ökonomie als Theologie, Kohlhammer, Stuttgart 1992. (436). Kart. DM 48,–.
In der auf drei Bände angelegten Biblischen Dogmatik von F. Mildenberger, Professor für Systematische Theologie an der Evangelischen Fakultät der Univer-

sität Erlangen, geht es um eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive, die jenes Bemühen fortführt, das im Durchgang durch den radikalen Historismus und unter dem Impuls der dialektischen Theologie (K. Barth, E. Thurneysen) die hermeneutische Besinnung zwischen historischer und dogmatischer Exegese zu vermitteln suchte, aber ein Dilemma offenließ, wie das Verhältnis zwischen historisch-individualisierender Analyse und der Einbettung des Kerygmas in eine Tradition zu bestimmen sei. Die einst durch das Stichwort „Entmythologisierung" eröffnete Debatte läßt zudem die Spannung von Dogmatik und Hermeneutik in zeitgenössischer Modifikation wieder vor Augen treten. Das „positive" (historische) Hören auf das Wort Gottes ist immer zugleich auch „spekulativ", weil das Rezipieren ein aktiver geistiger Vollzug ist unter dem Einsatz aller apriorisch-subjektiven Gegebenheiten des Hörenden. Das offenbarende Wort als der in der Hl. Schrift da-bleibende Anfang der heilschaffenden Selbsterschließung Gottes stellte eine Biblische Dogmatik bei ihrem wesensgemäßen Aufbau (Gliederung) vor die Frage, wie ihr Gegenstand, der „essentiell" und „existentiell" in einem ist, dargestellt werden soll, um die neu erschlossene Wirklichkeit zu deuten und zugleich zu sagen, was an ihr heilsgeschichtlich geschehen ist. Die schriftliche Objektivation der ursprünglichen Offenbarungsbotschaft untersucht Mildenberger zunächst im Blick auf den kirchlichen Schriftgebrauch (54ff) und die anwendungsorientierte Schriftauslegung hin (72ff). Welchen dogmatischen Zugang zur gesamtbiblischen Theologie gibt es? Der Verfasser unterscheidet zwischen zwei Sprachebenen, der „einfachen Gottesrede" und der wissenschaftlichen Theologie, wobei erstere die „universale Reichweite des Wortes Gottes" voraussetzt (154), das die Zeit auf Gott hin erschließt und sie unabdingbar christologisch bestimmt (vgl. 157–180), während „die pneumatologische Zeitbestimmung auf die Ermöglichung von Kommunikation durch Sprache und Sprechen" nötigt (202). In seinen methodischen Überlegungen kommt Mildenberger zu dem Schluß, daß die Begründung einer Biblischen Dogmatik auf die Erfahrung mit der einfachen Gottesrede zurückgreifen und diese in die Zusammenhänge von Geschichte, Tradition und Sprache einordnen müsse.

Im zweiten Band erfolgt die inhaltliche Explikation der hermeneutischen und methodischen Analysen des ersten Bandes, der Fragen nach der zutreffenden Rede von Gott, seiner geschichtlichen Selbstoffenbarung, der als Glaube vollzogenen Rede und wie sich diese abhebt von der Entschiedenheit metaphysischer Erkenntnis Gottes im allgemeinen. Die biblisch bezeugten Aussagen der Heilsökonomie sind von der geschichtlichen und gnadenhaften Erfahrung Jesu Christi her zu vernehmen. In welchem Überlieferungs- und Thematisierungsprogramm steht das dogmatische Reden von Gott und unter welchem kritischen Verdikt? In der dogmatischen Tradition ist Theologie in der unterscheidenden Zuordnung von natürlicher und offenbarter Erkenntnis entfaltet worden, wobei Metaphysik und Offenbarung in eine Konnexion gebracht wurden. Im Durchgang durch die Reflexionsgeschichte der Gotteslehre als der aus Vernunft und Schrift erstellten Theologie/Dogmatik zeigt der Verfasser, wie sich in der veränderten Denksituation der Aufklärung die Frage verschiebt. Bei Kant wird Gott als die Bedingung der Möglichkeit moralischer Selbstverwirklichung des Menschen postuliert und sei nur im Glauben des moralischen Subjekts erfahrbar, denn ein notwendig zu denkender Gott würde die menschliche Freiheit aufheben (vgl. 188ff). In der zutreffenden Rede von Gott muß zugleich seine Erfahrbarkeit als die Güte des Lebens bedacht und von dem ihm zugewandtes Leben her reflektiert werden.
Das 1. Kapitel hatte das Reden von Gott in der wertenden Reflexion des Lebens (Metaphysik; Glaube und Denken Gottes; Gott als die Güte des Lebens) exponiert (12–87). Im 2. Kapitel skizziert Mildenberger das Leben des Sünders vor dem heiligen Gott (89ff) und entfaltet es umfassend am altbundlichen und neubundlichen Gottesvolk. Bei der Darstellung des Heiles Gottes in Jesus Christus (160ff) wird das zentrale Theologumenon der Rechtfertigung des Sünders mit der Gerechtigkeit des Glaubens behandelt. Im Sündenbekenntnis spricht der Glaube aus, daß er selbst in seinem Tun diese Unterscheidung von Geschöpflichkeit und Sünde nicht aufbringt. Er ist angewiesen auf Gottes Gerechtigkeit, durch die ihm die Rechtfertigung um Christi willen widerfährt. Der Wille Gottes zur Rechtfertigung durch die Menschwerdung Jesu Christi, seinen Tod und seine Auferstehung ist in der Welt anwesend und eschatologisch unwiderruflich. Ihr ereignishaftes Geschehen am Menschen überspringt nicht den freien Selbstvollzug des Menschen, sondern wird gerade in der diese Selbstmitteilung Gottes annehmenden Freiheitstat des Glaubens, Hoffens und der Liebe ratifiziert. Der erhöhte Christus ist und bleibt die Ermöglichung des Lebens in und aus Gott (192–199).

Im 3. Kapitel spricht Mildenberger von der Zuwendung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott (203–362) und berührt damit die zeiträumliche Dimension des christlichen Existenzvollzuges in Liturgie, Gebet und Glauben, der in der trinitarischen Doxologie die Unüberholbarkeit des Gottesnamens zum Ausdruck bringt: „Diese läßt sich für uns nicht mehr mit dem Verweis auf ein metaphysisch gedachtes notwendiges Wesen Gottes begründen. Eine Explikation der Doxologie ist darum im Verweis auf Gottes Geschichte zu geben" (405).

Dieser große Entwurf Mildenbergers einer Biblischen Dogmatik bündelt den vielfältigen theologischen Traditionsstrom auf neue Weise, stellt interessante Querverbindungen her, läßt sich aber manchmal auch zu einer theologischen Gedankenlyrik hinreißen. Kontroverstheologisch wäre das Thema Natur und Gnade zu diskutieren. Auffallend ist auch das silentium über die katholischen Theologen (K. Rahner; H. U. v. Balthasar, den Bibliker H. Schlier u. a.). In summa aber ein beachtenswertes Opus, das in vielen Details den theologischen Blick schärft, neue Perspektiven bewußt macht und aufzeigt, wie sich die dogmatische Theologie von der Biblischen Theologie und ihrer kritischen Funktion her befragen lassen muß, die sie ja als Ursprungs-

theologie hat. Von ihr muß sie sich auch zur Sache rufen lassen, wobei jede von beiden am großen Auslegungsvorgang der Offenbarung auf theologische Erkenntnisse hin ihren Anteil hat.

Graz *Karl M. Woschitz*

■ AURELIUS AUGUSTINUS, *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen.* Eingeleitet, übertragen und erläutert von Thomas G. Ring OSA. (Sankt Augustinus – Der Lehrer der Gnade. Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften. Prolegomena, Bd.3). Augustinus, Würzburg 1991. (400). Hln. DM 188,–.

Endlich liegt die für die augustinische Gnadenlehre zentrale – um 396/397 entstandene – Schrift in der lateinisch-deutschen Ausgabe vor. Nicht erst die pelagianische Streitigkeiten, sondern bereits diese Schrift legte die Grundentscheidung im Hinblick auf die Fragen nach radikaler Priorität göttlicher Gnade, der bedingungslosen Vorherbestimmung zum Heil, aber auch der genauso bedingungslosen Verweigerung der Erwählungsgnade fest. Es ist vor allem das erste Buch, das diese Probleme reflektiert und damit nicht nur die Interessen eines Nicht-Augustinus-Spezialisten fesselt, sondern auch die des Herausgebers und Kommentators (der ihm 180 Seiten seines fast 200 Seiten starken Kommentars widmet). Dieser begnügt sich nicht mit einer kommentierenden Nacherzählung des Textes, sondern geht auch auf die Parallelen im augustinischen Werk ein; er punktiert die Unterschiede und zeigt die Entwicklungen.

Die kritische Frage bezüglich der „Verweigerung der Erwählungsgnade" („Verwerfung") wird als solche konstatiert: es gebe keinen Zweifel daran, „daß für Augustinus das Problem, das ihm unbegreiflich blieb und sein Schaudern erregte, die Verweigerung der Gnade war" (348). Es ist natürlich nicht die Aufgabe einer solcher Ausgabe, Feststellungen solcher Art noch einmal zu reflektieren. Im vorliegenden Fall ist es freilich eher ein Zufall, der den Mangel an solchen Überlegungen doch zu einem Manko macht. Indem K. Flasch die zentrale Questio I,2 gut ein Jahr vorher in einer handlichen Ausgabe mit einer Übersetzung herausgegeben (bei der Dieterich'schen Buchhandlung Mainz), provozierend betitelt („Logik des Schreckens") und noch provozierender kommentiert hat (indem er von der Grausamkeit und kulturellen Fremdheit, ja Roheit dieser Konzeption sprach), hat er der vorliegenden Ausgabe nicht nur einiges an Bedeutung gestohlen. Er warf Fragen auf, die eine sich auf Augustinus berufende Gnadentheologie (aber auch ein Kommentar) heute unmöglich verdrängen kann.

Linz *Józef Niewiadomski*

■ SCHERZBERG LUCIA, *Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie.* Grünewald, Mainz 1991. (260). Kart. DM 36,–.

Die Dissertation, die von der Leiterin der Arbeits- und Forschungsstelle Feministische Theologie an der Kath.-theol. Fakultät in Münster vorgelegt wird, sucht nach Integrationsmöglichkeiten: Mit dem Aufgreifen eines traditionellen dogmatischen Topos soll die Feministische Theologie (von der Autorin in die ethischen und ästhetischen Richtungen differenziert) stärker in den Bereich der traditionellen universitären Theologie eingebunden, aber auch mit der verbindlichen Lehre der Kirche ins Gespräch gebracht werden.

Der referierende Teil informiert hervorragend über die Diskussion in der englischsprachigen und deutschen Theologie (die Autorin scheut sich nicht, auch über die „postchristlichen" Autorinnen zu referieren und diese in den Zusammenhang mit der „gnostischen Religiosität" zu stellen). Der Bezugsrahmen ist sehr weit gesteckt. Die Autorin zeichnet sowohl die Kritik feministischer Theologinnen an den gnadentheologischen Formulierungen etwa eines Tillich oder Niebuhr nach, rekonstruiert jene – von Frauen entwickelte – Theologien, die den Sexismus als (strukturelle) Sünde qualifizieren, und bezieht schließlich auch all jene Denkerinnen ein, die in welcher Form auch immer – von der Erlösung des Weiblichen reden. So wird der Rahmen der Fragestellung immer wieder gesprengt (irgendwie kann plötzlich alles Sünde und alles auch Gnade sein) und faktisch zum Diskussionsforum über die Gestalt der Feministischen Theologie umfunktioniert. Wenn die Gnadenlehre „den Horizont bildet, innerhalb dessen jegliche theologische Aussage zu verstehen ist und verstanden werden kann" (12), so ist eine solche Grenzüberschreitung nichts Illegitimes. Enttäuschend ist dann höchstens die Lösung. Die Unebenheiten, Widersprüche und Korrekturen werden nicht an Ort und Stelle diskutiert, sondern letztlich global „aufgehoben". Eine „pneumatologische Orientierung" der (feministischen) Theologie soll hier weiterhelfen. Der Rezensent wird kaum etwas dagegen haben können, nur fragt er, ob damit mehr als eine Delegierung von ungelösten Problemen aus einem (nicht scharf abgegrenzten) Bereich in einen anderen (noch weniger abgegrenzten) passiert?

Linz *Józef Niewiadomski*

■ STRAHM DORIS / STROBEL URSULA (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht.* Edition Exodus, Fribourg 1991. (240). Ppb. DM 32,80.

Mit seinen (in ihrer Qualität sehr unterschiedlichen) Beiträgen bietet das Buch eine Fülle von Informationen und eignet sich gut als Einführung in die Problematik; es zeigt aber auch die Grenzen (und somit die theologischen Sackgassen) der Fragestellung deutlich an. All die vorgestellten Christologien diskutieren die Wahrheitsfrage als soteriologische Problematik: Die Wahrheit orientiert sich radikal an den Bedürfnissen des Lebens von Frauen. Gemäß den konkreten, kulturspezifischen Ängsten und Hoffnungen wird eine Inkarnation des Göttlichen in Jesus von Nazareth festgemacht und als hoffnungspendend, *weil eben die Interessen auch erfüllend*, bekannt oder aber negiert. So ist es nur allzu konsequent, daß Theologinnen der ersten Welt „Beziehungschristolitogien" entwickeln, die der Praxis Jesu eine „radikale Bewußtseinsveränderung" im Hinblick auf die heilende Verwirklichung des erotischen Potentials biblischer Botschaft zusprechen. Den „schwarzen Theolo-

ginnen" ist das Beziehungsinteresse zweitrangig: Christus ist ihnen eine „schwarze Frau", die in der Gemeinschaft schwarzer – vergewaltigter und erniedrigter – Frauen zu suchen ist; den asiatischen Frauen ist logischerweise Jesus der Befreier und Schamane.
Diese Art von Christologien wird von allen Theologinnen als notwendig angesehen (sie ist auch eine Bereicherung traditioneller Modelle). Wenn nun M. Daly als die radikalste unter den feministischen Theologinnen (über ihre Position wird im Band nur referiert) Christologie als sexistisch verwirft und sich vom Christentum verabschiedet, so ist dieser Schritt zwar für die meisten Theologinnen indiskutabel, im Rahmen einer auf subjektive Soteriologie reduzierten theologischen Logik muß er aber als konsequent gewertet werden. Soll Theologie jedoch mehr sein als eine Nachzeichnung von subjektiven Erfahrungen, so muß sie sich bewußt dem Thema der Widersprüchlichkeit soteriologischer Interessen stellen und die Antwort auf die Frage, wie ein gemeinsames Bekenntnis trotz (oder gerade wegen) all der Widersprüchlichkeit möglich ist, anzeigen. Die von den Autorinnen des Buches gezogenen systematischen Folgerungen weichen diesem Problem leider aus und gehen eher in andere Richtung. Sie betonen zwar die Notwendigkeit des Dialogs und die Legitimität des soteriologischen Pluralismus, geben sich aber mit der Polemik gegen die universalen Kategorien zufrieden. Was das Buch nicht leistet (und in diesem Stadium der Diskussion auch nicht leisten kann), ist nun die Reflexion darüber, welche Rahmenbedingungen vonnöten sind, die einen solchen Dialog auch ermöglichen. Ohne diese endet der geforderte unbegrenzte soteriologische Pluralismus in Gewalt.
Linz *Józef Niewiadomski*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ MEYER ZU SCHLOCHTERN JOSEF, *Sakrament Kirche.* Wirken Gottes im Handeln der Menschen. Herder, Freiburg 1992. (416). Kart.
Diese Habilitationsschrift wurde 1991 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen.
Das 2. Vatikanum will offensichtlich mit der patristischen Sicht der Kirche als „sacramentum salutis" – Zeichen und Werkzeug für Gottes Heil in geschichtlicher Greifbarkeit – sein zentrales Anliegen, die Verständigung der Kirche über sich selbst in der Absicht ihrer eigenen Erneuerung, zur Sprache bringen (38f). Die Arbeit erforscht den spezifischen Wirklichkeitscharakter der Kirche als eines sakramentalen Zeichens: Wie ist es denkbar, daß ein menschliches Gebilde die Gegenwart des Erbarmens Gottes wird? Der Autor untersucht exemplarisch die Antworten von Boff, Semmelroth, Ratzinger und Rahner mit dem Ertrag, daß der Stellenwert des Handlungscharakters, von den genannten Autoren gegenüber dem Zeichencharakter eher als sekundär betrachtet, für die Bestimmung der ekklesialen Sakramentalität ein Grundproblem darstellt. Wie verhalten sich dann aber die reale Gegenwart göttlichen Heils und das Handeln der Kirche zueinander? Drei Konzepte werden verglichen: Die ekklesiale Sakramentalität wird konstituiert, indem das übernatürliche Sein der Gnade in der Natur gegenwärtig wird (Scheffczyk); die Gegenposition (Zirker) bestimmt die Kirche strikt als durch menschliche Handlungen gebildete Gemeinschaft; eine Vermittlung zeichnet sich ab, wenn zwar die Kirche durch bestimmte Handlungsweisen konstituiert wird, diese aber als vom Geist Gottes erwirkte begriffen werden (Pottmeyer).
Handeln bildet einen gemeinschaftlichen Lebenszusammenhang aus, der auf den einzelnen zurückwirkt, so daß ein dialektisches Handlungsgefüge zwischen Individuum und Gemeinschaft entsteht. Das gilt spezifisch von den sakramentalen Handlungen; sie sind Teilnahme am Lebensvollzug Kirche (Hünermann, Kehl). „Wo der Gläubige in seiner Glaubenspraxis jene konstitutiven ekklesialen Handlungen in der Gemeinschaft vollzieht, gibt er dem Wirken des Geistes Raum und läßt so den Geist Christi im eigenen Handeln die Gemeinschaft stiften" (367). Die Sakramentalität der Kirche wird als Dimension solch gemeinschaftlichen Handelns verstanden: als Ort, „an dem das Wirken des Geistes Christi und menschliches Tun sich so verbinden, daß der Glaube darin eine Weise der realen Gegenwart des erhöhten Herrn erkennt" (394).
Der Autor analysiert als Weg zu seiner Aussage kenntnisreich, bohrend und subtil zeitgenössische Theologien. Darin verlangt er dem Leser gewiß einiges ab. Trotz wiederholten Haltens bei reflektierenden Rückblicken, um Stand fürs weitere Ausschreiten zu gewinnen, bleibt die Spannung zum Ergebnis hin erhalten, daß nämlich das Handeln für die Bestimmung der Kirche als Sakrament konstitutiven Rang habe. Er treibt die Theologie der Sakramente als ganze von deren zeichen- zum handlungshermeneutischen Verständnis inkarnatorisch voran. Eine Gebärde der Liebe ist eben nicht nur ein Zeichen der Liebe, sondern ist Liebe in ihrem Vollzug. Die Opposition von Sein und Handeln wird überwunden: Handeln ist Sein und Sein ist Handeln. Der Gott Jesu ist ein Gott des Handelns. Ergiebig könnte sein, das „Sakrament Kirche" im Horizont „Sakrament Schöpfung" zu untersuchen.
Linz *Johannes Singer*

■ KOCHANEK HERMANN (Hg.), *Die verdrängte Freiheit.* Fundamentalismus in den Kirchen. Herder, Freiburg 1991. (280). Kart. DM 39,–.
Die 14 Beiträge wurden zum größten Teil im Arnold-Janssen-Haus vorgetragen, einer Bildungsstätte der Steyler Missionare in Sankt Augustin/Bonn. Das Phänomen Fundamentalismus (F.) wird analysierend in seinen religionswissenschaftlichen, philosophischen und psychischen Grundlagen angegangen: etwa als Abwehr der Moderne (12); die Freiheitssituation verursacht Ängste (79). Dann werden Erscheinungsformen in der katholischen Kirche aus Geschichte und Gegenwart, in den christlichen Kirchen, im Islam, Judentum und Hinduismus vorgestellt. Das Ziel ist, die Anfragen von seiten der religiösen Fundamentalisten „argumentativ zu erschließen und sich empathisch in deren Ängste

und Sorgen hineinzuversetzen" im Dienste einer dialogisch orientierten Pastoral (7 f). Man kennt aber die Grenzen: Es sei nicht leicht, friedvoll zusammenzuleben, es sei denn, man ist bereit, zu werden wie sie (193).

Der Inhalt kann nur angedeutet werden. Von der Sache her verwundern die divergierenden Beschreibungen nicht. Wiederkehrende Materien sind die Anfänge in den USA, die Bibelinterpretation (Inspiration und Innerranz), der Kampf gegen die historisch-kritische Methode, Integralismus, Engelwerk, Opus Dei, nachkonziliare Protestgruppen. Wahr und schmerzlich ist, daß das Konzil Ende und auch Anfang des Fundamentalismus ist (115). Besonders reich an Informationen weit über Standardkenntnisse hinaus sind etwa die Beiträge über fundamentalistische Positionen innerhalb der Moraltheologie (Böckle); über katholische Gruppierungen (Niewiadomski, die elf Seiten Anmerkungen sind eine Fundgrube), über F. in den Jungen Kirchen des Pazifiks, Asiens (vor allem Chinas und Indiens) und Südafrikas als Fallbeispielen (Müller); über den „Hindu-F." (Lütt) und über den F. in Judentum (Schmitz).

Einige Bemerkungen, die aber den Wert der Publikation nicht schmälern: „Amtskirche" (47) zementiert nachhaltig jenes Kirchenbild, welches das Buch überwinden möchte. Logisch ruft sie nach einer „Nichtamtskirche" – analog etwa zu „Amtsgewerkschaft" und „Nichtamtsgewerkschaft". Warum nicht einfach „Kirchenleitung"? – Was soll es bedeuten, „das Konzept der doppelten Verfasserschaft der heiligen Schriften" sei ein „Kompromiß" der Kirche in Anpasung an die modernen Verhältnisse (44)? Die Schriften wurden von Anfang an ausdrücklich und nur nach ihren menschlichen Verfassern benannt. „Anpassung" selbst ist kritikanfällig. Sie unterstellt, ein Verständnis des Evangeliums in der unmittelbaren Vergangenheit sei das einzig immer gültige (gut traditionalistisch bis fundamentalistisch, also kontraproduktiv), so daß nur eine mit Ach und Weh erzwungene und kompromißhaft geduldete „Anpassung" denkbar ist. Könnte es sich nicht auch um ein vertieftes Verständnis des Evangeliums handeln (vgl. Joh 16,13), gewiß auch angestoßen durch „Zeichen der Zeit"?

Linz *Johannes Singer*

■ RATZINGER KARDINAL JOSEPH – HENRICI PETER (Hg.), *Credo – Ein theologisches Lesebuch.* Communio-Verlag, Köln 1992. (398). Ln. DM 42,–.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis erlangte zwar seine heutige Gestalt erst um das 6. Jahrhundert u. a. bei Caesarius von Arles, aber in seinen Wurzeln reicht es zurück bis zu den ersten trinitarischen Formeln. Im Apostolischen Glaubensbekenntnis verdichtet sich der christliche Glaube dergestalt im Wort wie in einem Kreis: „die Sätze folgen einander, und der letzte integriert wiederum alle Zwischenglieder in den ersten zurück" (Kardinal Garrone). Über alle Trennung hinweg hält auch heute dieses Symbolum die Christen zusammen und verbindet sie mit ihrem apostolischen Ursprung.

25 Beiträge über das Glaubensbekenntnis sind im vorliegenden „Theologischen Lesebuch" zusammengefaßt. Sie sind alle zuvor in der „Internationalen katholischen Zeitschrift" (Jahrgänge 1975–1991) erschienen und stammen von international anerkannten katholischen Theologen, von den beiden Herausgebern sowie von Walter Kasper, Hans Urs von Balthasar, Leo Scheffczyk, Gustave Martelet, Jean-Luc Marion, Heinrich Schlier, Robert Spaemann, Christoph Schönborn, Karl Lehmann, Henri de Lubac, Horst Bürkle, Rudolf Schnackenburg u. a. In diesen Aufsätzen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis werden dessen Glaubensaussagen, immer auch unter Berücksichtigung anderer christlicher Symbola, biblisch und theologisch durchleuchtet und zwar unter Einbeziehung neuester theologischer Erkenntnisse. Es ist ein Anliegen der Autoren, den tiefen Gehalt der einzelnen Glaubensartikel in die umschließende Einheit des Glaubens hinzuführen und dabei sichtbar zu machen, was die einzelne Glaubenswahrheit für ein christliches Leben aus dem Glauben bedeutet.

Von den übrigen Beiträgen unterscheidet sich der Aufsatz von Klaus Reinhardt „Neue Wege in der Christologie der Gegenwart" dadurch, daß er kontrovers-theologische Fragestellungen aufgreift. Unter anderem weist er darauf hin, daß die Ansicht von Hans Küng: „Sohn Gottes kann Jesus dann nur deshalb genannt werden, weil er auf einzigartige exemplarische Weise Mensch ist", theologisch nicht hinreichend sei (S. 72ff).

Diese Betrachtungen zum Glaubensbekenntnis, welche sich schlicht „Ein theologisches Lesebuch" nennen, bilden durch ihre profunden theologischen Aussagen eine ausgezeichnete Anregung und Hilfe zum Weiterstudium, um der Verkündigung des katholischen Glaubens eine entsprechende Tiefe und Klarheit zu geben.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ ZUCAL SILVANO, *Romano Guardini e la metamorfosi del „religioso" tra moderno e post-moderno.* Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche. (Biblioteca di Hermeneutica, 16). Edizioni QuattroVenti, Urbino 1990. (505). Kart.

Auch Italien hat seine Guardini-Renaissance. Zwar gibt es schon seit 1933 Übersetzungen ins Italienische, aber seit 1956 wurden 15 Monographien, 92 Artikel und zahlreiche Rezensionen publiziert.

Guardini, 1885 in Verona geboren, ist für eine „zweisprachige" Renaissance prädestiniert. Er ist Italiener seiner Herkunft nach, denn der Vater war Veroneser, die Mutter Trentinerin. Deutscher ist er der Sprache und Kultur nach, 1911 nahm er als einziger der Familie die deutsche Staatsbürgerschaft an. Aus der Spannung zwischen „lateinischer Klarheit" und der „ganz deutschen Sensibilität für das Unauslotbare", zwischen der „italienischen Unmittelbarkeit", und der „deutschen reflexiven Qual" glaubt man seine Philosophie des Gegensatzes herleiten zu können;

doch über aller Polarität steht die Einheit, Europäer zu sein. Zucal nennt ihn sowohl den „grande pensatore italo-tedesco" (347) als auch einen „pensatore europeo" (10).

Für das oben angezeigte Werk zeichnet Zucal nicht nur wie in „La Weltanschauung cristiana..." als Herausgeber und Mitautor, sondern als Autor. Im Zuge der gegenwärtigen Wendung zur Philosophie und Theologie Guardinis will er den am wenigsten bekannten Aspekt herausgreifen, den hermeneutischen: wie Guardini bei den großen Philosophen und in der großen Literatur als den Zeugen der religiösen, philosophischen und künstlerischen Wahrheit nach dem verborgenen Wahrheitsgehalt sucht. Den großen Systematikern (Aristoteles, Thomas, Hegel) ist er abhold; er sucht die konkrete, die Existenz- und Erfahrungswahrheit, nicht die abstrakte spekulative. Er sucht durch Interpretieren auf seine Weise zu klären, was ein anderer auf seine Weise gesagt hat (11–14). Zucal greift Guardinis Interpretation Hölderlins, Dostojewskis und Nietzsches heraus – und in ihr den einen Aspekt: die Metamorphose des „Religiösen" zwischen Moderne und Postmoderne.

Während für das Mittelalter die Polarität zwischen Endlichem und Unendlichem (Mensch-Welt und Gott) im Gleichgewicht ist, setzt mit der Renaissance eine Polarisierung auf das Endliche ein; es beginnt die Moderne. Das Endliche wird „verunendlicht". Bei Hölderlin ist es die Natur, deren hypostasierte numinose Dimensionen die Götter sind (99). Das Göttliche ist der Natur immanent, sie wird nicht transzendiert. – Doch ist diese Position, den authentischen Gott des Christentums durch den nichtauthentischen zu ersetzen, nicht durchzuhalten. Dostojewski beschreibt diesen Prozeß des Verlustes des Göttlichen in einem großen Romanzyklus und seinen Figuren, die verschiedene Typen von Atheismen verkörpern: den titanischen, den nihilistischen, den philanthropischen. – Sie sind bereits unterwegs in die Postmoderne, verkörpert durch den „Finitismus" Nietzsches in seiner Philosophie der „reinen Endlichkeit". Das Endliche wird entdeckt in seiner Intensität und Kostbarkeit als ausschließlicher Horizont für den Menschen. Die Natur hat nichts mehr Religiöses an sich. In dieser „numinosen Wüste" überlebt das kraftlos gewordene Religiöse das Moderne nur als Neuheidentum, dessen Spuren Guardini in der Wiederkehr des Mythos und in der „Religion" des Leibes sieht. „Das verlorene Religiöse scheint auf die Bühne zurückzukehren nur als eine der Varianten auf dem Markt des exzentrischen Geschmacks" (492). Christliches Glauben geschieht unter den herben Bedingungen der Wüste.

Es ergibt eine nicht alltägliche Verknüpfung von Interpretationen. Zucal denkt der Interpretation Guardinis intensiv nach und profiliert sich als Kenner. Der Hermeneut Guardini hat einen guten Hermeneuten gefunden. Wer vom neuzeitlichen Drama „Gott" bedrängt wird, geht nicht leer aus. Guardini erweist sich als geschichts- und religionsphilosophischer Denker von Format.

Linz *Johannes Singer*

■ KOCH KURT, *Lust am Christsein*. Kleine Texte der Ermutigung. Paulus-Verlag, Freiburg-Schweiz 1992. (384). Geb. DM 48,–/sfr 42,–.

Der Luzerner Theologe Kurt Koch hat bereits vor zwei Jahren in seinem Buch „Aufbruch statt Resignation" zu einem engagierteren Christsein aufgerufen. Dem selben Anliegen ist der vorliegende Band gewidmet, dem der Autor den Untertitel „Kleine Texte der Ermutigung" gibt. Und um diese Ermutigung zum Glauben und zur Kirche geht es ihm.

Unter acht Aspekten versucht er, wichtige Anliegen und Nöte der Kirche unserer Tage zu durchleuchten. Dabei stellt er fest, daß der Elan, von welchem weite Bereiche des kirchlichen Lebens und der Theologie zur Zeit des II. Vaticanums ergriffen waren, nunmehr einer gewissen Stagnation gewichen sei. Ihm scheint es, als ob die Kirche gleichsam in einer Standortbestimmung verharre, aus der Erkenntnis heraus, daß der vom Konzil initiierte Aufbruch von zu großem Optimismus und zu weiten Erwartungen getragen worden sei. Die gelte im Bereich des Lebens der kirchlichen Basis, der ökumenischen Öffnung, dem Einlassen der Kirche auf die moderne Welt und deren Politik, aber auch bezüglich der Konsequenzen, die sich aus der neugestalteten Liturgie nunmehr ergeben würden.

In der Erörterung dieser Probleme ruft der Autor vor allem in der ökumenischen Öffnung zum lutherisch-evangelischen Christentum noch zu weiteren, wenn nicht zu weitgehenden Schritten auf. M. E. beachtet er dabei zu wenig differenziert und theologisch gründlich die wesentlichen Unterschiede in entscheidenden Fragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens, etwa wenn er die Übernahme des „Augsburger Bekenntnisses" fordert. Es gibt z. B. noch wesentliche Unterschiede in der Glaubensauffassung bezüglich der Sakramente (vor allem auch in der Frage der Ordination, der Ehe, aber konsequenterweise auch der Eucharistie). Auch wird auf die verschiedenen theologischen Auffassungen innerhalb der lutherischen Kirche nicht Bedacht genommen (z.B. auf die nicht unbedeutende Richtung „Kein anderes Evangelium" im deutschen Raum). Manchem Satz, der in optimistischem Überschwang hingeschrieben wurde, kann man auch theologisch nicht ohne weiteres zustimmen, so wenn auf S. 130f vorgeschlagen wird, auch Ungetaufte zur Eucharistie zuzulassen. Wie bereits erwähnt, ist die Darlegung des Autors von einer gewissen Euphorie getragen. Angesichts der vielen Probleme innerhalb der katholischen Kirche, aber auch der anderen christlichen Kirchen scheint eine notwendige Nüchternheit geboten. Immerhin regt der Autor zum Nachdenken und Weiterdenken an und wendet sich gegen resignative Stimmungen, die sich heute vielerorts breitmachen.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ IMBACH JOSEF, *Jesus begegnen*. Biblische Erfahrungen heute. Benziger, Zürich 1992. (182). Geb. DM 29,80.

Das Anliegen des Autors, er ist Professor für Fundamentaltheologie und Grenzfragen zwischen Literatur und Theologie an der Päpstlichen Fakultät San

Bonaventura in Rom, ist es, aus den Evangelien aufzuzeigen, wie Jesus selber in seiner menschlichen Natur zu den Erfahrungen der Liebe Gottes kam und wie dann Menschen im Umgang mit Jesus durch ihn ähnliche Erfahrungen gewonnen haben.
In einer sprachlich und psychologisch feinfühligen Weise erschließt der Autor die als Exempla ausgewählten Schriftstellen (z.B. von der Gottesoffenbarung bei der Taufe Jesu, von den Begegnungen Jesu mit Maria von Magdala, mit der Frau am Jakobsbrunnen, dem blinden Bartimäus, der Sünderin oder auch mit Petrus, den Jüngern von Emmaus u.a.). Beispiele aus der Dichtung der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit werden zum tieferen Verständnis der inneren Vorgänge in solchen Begegnungen herangezogen. Darin liegt vor allem die Stärke dieses Buches.
Aus exegetischer und theologischer Sicht wäre wohl die eine oder andere Anfrage berechtigt, vor allem dann, wenn z.B. die Gotteserfahrung Jesu fast ausschließlich als innerseelischer Vorgang in der menschlichen Natur Jesu dargestellt wird.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ MATTAI GIUSEPPE, *Magistero e Teologia:* alle radici di un dissenso. (Cristianismo, Collana di studi storico-religiosi, 7). Edizioni Augustinus, Palermo 1989. (109). Kart. L 16.000.

Vf. ist Ordinarius für Moraltheologie an der „Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale" in Neapel; er hat sich wiederholt kompetent zu Wort gemeldet. Es geht ihm um die Tatsache, daß große Probleme zwischen Lehramt und Theologie bestehen. Auf Einladung des Verlags will er zu den Wurzeln des Konflikts vorstoßen, indem er die Argumente der Theologen, die Freiheit und Wissenschaftlichkeit betreffend, und die Befürchtungen des Lehramtes prüft, den rechten Glauben betreffend (9f).
Prägnant arbeitet die Studie zuerst die traditionelle Unterscheidung zwischen infalliblem und „authentischem" Lehramt heraus; so genannt, weil es durch die Autorität Christi und unter besonderem Beistand des Heiligen Geistes ausgeübt werde. Es ist nicht infallibel, weil es aus sich heraus nicht ultimativ sein will (12f). Das letzte Konzil sieht das Lehramt in einem größeren Horizont: im Primat des Wortes Gottes und des Volkes Gottes, insofern es als ganzes lernend und lehrend ist.
Der Autor listet „Störfälle" auf und dokumentiert sie substantiell: auf biblischem Gebiet (von der Modernismuskrise bis zu den Lehrverboten am Bibelinstitut zu Konzilsbeginn), auf dogmatischem (Küng, Schillebeeckx, Molari von der römischen Universität De Propaganda Fide), auf moraltheologischem (3. Kongreß der italienischen Moralisten in Padua 1970, Häring, Curran), auf dem Gebiet der Befreiungstheologie (Boff). Vorgestellt werden dann die recht zahlreichen (und schon wieder vergessenen) „Erklärungen" von Theologen (1968, 1969, 1972, 1975). Die „Kölner Erklärung" 1989 brachte international eine ganze Lawine ins Rollen. Beklagt wird u. a. die Hochstilisierung des authentischen Lehramtes zum infalliblen und zur „norma primaria" des Glaubens, die Verweigerung des Dialogs, das ungeschichtliche Denken, der auffallende Unterschied zur Behandlung Lefèbvres.
Zum beiderseitigen Verhältnis gibt es Lehramtsaussagen: des deutschen (1967), italienischen (1968), spanischen (1988) und amerikanischen Episkopats (nach schwierigen acht Jahren 1989); der Glaubenskongregation (Mysterium Ecclesiae, 1973); der Internationalen Theologischen Kommission (1976); vor allem des Papstes in Köln und Altötting (1980). Sie wollen dem Konflikt auf dem Weg eines konstruktiven Dialogs begegnen. Auch von den Theologen wurden Modelle erarbeitet (Kasper, Seckler, Sartori, Compagnoni, Piana, Häring). Der restaurative Rückfall hinter das Konzil ist kein Weg, wohl aber die Realisierung der großen Ideen des Konzils, des Primats des Wortes Gottes und des Communio-Charakters der Kirche (103f).
Mattai schreibt emotionslos, objektiv, aus echter Sorge; er hält den Dissens für pathologisch. Selten enthält ein schmaler Band so viel Information und so viel Aktualität. Seite 32 muß es Schökel (nicht Shökel) und Zerwick (nicht Zuwick) heißen.
Linz *Johannes Singer*

■ LUBAC HENRI DE, *Geheimnis, aus dem wir leben.* Johannes-Verlag, Einsiedeln ²1990. (163). Kart. S 148,20.

Das kurz nach dem Zweiten Vatikanum in erster Auflage erschienene und 1990 neu aufgelegte Bändchen war als „Einstieg in eine Sammlung größerer Werke von Henri de Lubac" vorgesehen und so als ein Beitrag zur Rehabilitierung der Tradition bzw. ihrer Kenntnis, wie sie de Lubac gewiß einzigartig repräsentiert (vgl. Vorwort von H. U. v. Balthasar).
„Geheimnis, aus dem wir leben" – das ist Jesus Christus als Offenbarung des dreifaltigen Gottes vermittelt in der Kirche bzw. (in der umgekehrten Richtung gedacht) die Kirche als Mysterium – wie sie das Zweite Vatikanum im ersten Kapitel seiner Kirchen-Konstitution zum Thema gemacht hat. Mysterium meine hier nicht irgendetwas Religiös-Geheimnisvolles, sondern „etwas, das sich auf den Plan Gottes mit der Menschheit bezieht, mag es nun mehr das Ziel bezeichnen oder die Mittel zu dessen Verwirklichung" (29); in dieser Perspektive ist Christus *das* Mysterium schlechthin als Kundgabe von Gottes Wesen und Heilsplan (vgl. 31) und die Kirche „abgeleitetes Mysterium", da „sie, von Gott kommend und ganz im Dienst dieses Planes stehend, Heilsorganismus ist." (31).
Um diese Thematik kreisen alle sechs Kapitel des Buches. Das erste Kapitel „Paradox und Mysterium der Kirche" führt den Leser zum für de Lubac theologisch wie existentiell zentralen Satz: „Die Kirche ist unsere Mutter, weil sie uns Christus gibt. Sie gebiert Christus in uns und uns zum Leben Christi." (19) Wie dieses Kapitel, so ist auch das sechste „Der Heilige von morgen" in eher bekenntnishaft-betrachtender Diktion gehalten.
Kapitel II ist demgegenüber analytischer und führt, ausgehend von der Klärung, daß und warum die Kirche Mysterium ist, zur Einsicht, daß die Kirche undefinierbar ist, nur in einer Vielzahl einander ergänzender (biblischer) Bilder umkreist und in ge-

gensätzlichen Begriffen gefaßt werden könne (41–48). Daraus ergibt sich für de Lubac eine sanfte aber deutliche Kritik an einer Ekklesiologie, die die Kirche einseitig nur als Volk Gottes versteht (vgl. 95–105). Wie für das Verständnis des Papsttums als monarchischer Kirchenregierung bzw. eines Konzils als parlamentarischer Organismus, so gelte auch hinsichtlich des Bildes vom Volk Gottes: „Bilder aus dem Bereich der politischen und sozialen Ordnung" sind in ihrer Anwendung auf die Kirche „doppelt gefährlich", weil sie den Eindruck erwecken, sie seien mehr als Gleichnisse, mehr als Analogien." (36)

Kapitel III arbeitet den Unterschied zwischen dem Glauben an Gott und unserem gläubigen Verhalten der Kirche gegenüber heraus: wir „bekennen, daß wir die heilige Kirche glauben und nicht an die heilige Kirche" (Römischer Katechismus); daneben wird daran erinnert, daß die Kirche der *Ort des Glaubens* ist (credo in ecclesia).

Kapitel IV ist den Übereinstimmungen und (leichten) Divergenzen zwischen der Ekklesiologie der Kirchenväter und des Zweiten Vatikanum gewidmet.

Kapitel V („Die Kirchenväter und die nichtchristlichen Religionen") nimmt schließlich eine deutliche Abgrenzung vor: „Kein anonymes Christentum" (149ff). Wenn man daran festhält, daß es eine „einzige Achse" gibt, „in deren Richtung das Menschengeschlecht zu seinem endgültigen Heile geführt werden muß" (148); wenn man weiter die Frage nach der (objektiven) theologischen Bedeutung der verschiedenen Religionen nicht mit der Frage nach der (subjektiven) Heilsmöglichkeit der Nichtchristen vermengt (vgl. 151), dann ist es für de Lubac ein „Fehlschluß", wenn man annimmt, es gebe „ein allenthalben in der Menschheit verbreitetes ‚anonymes Christentum', ein sozusagen ‚implizites Christentum', demgegenüber die Verkündigung nur noch die Aufgabe hätte, es in den Zustand der Explikation überzuführen" (151).

Sowohl diese an K. Rahner geübte Kritik als auch die Anmerkungen zum *Volk-Gottes*-Begriff geben dem Bändchen von de Lubac den Rang eines sachlich berechtigten und gewichtigen Plädoyers für eine Ekklesiologie, die nicht leichtfertig die theologische Erheblichkeit der Kirche verspielt. Zugleich ist es ein Dokument zeitgenössischer Theologie- und Theologengeschichte – ist es doch das Buch eines Mannes, der als Neuerer verfehmt, dessen Werk 1950 ungenannt verurteilt, der aber als Konzilstheologe rehabilitiert und schließlich durch seine Erhebung zum Kardinal in seinem Lebenswerk bestätigt worden ist.

Graz *Bernhard Körner*

■ FUCHS OTTMAR, *Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht.* Pluralismus in der Kirche? Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1990. (272). Ppb. DM 29,80.

Den Bamberger Pastoraltheologen beschäftigt das Problem, wie in der Kirche mit nicht abschaffbaren Gegensätzen christlich umgegangen werden kann, ob es nämlich nur die Alternative gebe: konsenshafte Verständigung durch Zusammenraufen zur Einheit oder Spaltung durch Auseinandergehen (7,167). Er plädiert das ganze Buch hindurch für eine dritte Möglichkeit, die weder Einmütigkeit noch Trennung ist: für eine „entfeindete Koexistenz im Dissens", die zu beschreiben er nicht müde wird. Sie ist eine Nebeneinanderfähigkeit, die den Dissens im Verzicht auf gegenseitige Unterwerfung stehenläßt; eine solidarische Distanz durch ein Sich-Entfernen „auf Sichtweite" in gegenwärtig schützender Anerkennung und zukünftiger Nähehoffnung. Bei Konfrontationen im Martyria-Bereich dürfe die Diakonie nie verletzt werden; sie überwinde den dogmatischen Dissens.

Diese pluralistische Einstellung basiert auf der Pluralität der biblischen Einzelgeschichten und ihrer Nichtharmonisierbarkeit (70,285), die möglichst wenig vorgefaßten Gesamtperspektiven und Harmonisierungen untergeordnet werden dürfen. Dahinter steht der eine „unendlich pluralitätsfähige Gott" (211); die epiloghafte Berufung auf den Kusaner war zu erwarten. Die Einheit ist für den Christen eine in Gott real existierende, erst in der Zukunft vollkommen offenbar werdende und in Hoffnung zu antizipierende Größe (236, 265).

Die eloquente Studie ist material- und kenntnisreich. Das Anliegen, die Grundaussage sowie Kritisches etwa zum Dialog und zur Communio sind bedenkenswert. Wird aber genügend bedacht, daß Gott noch einmal größer und anders ist als unsere menschliche Pluralitätsspekulation über ihn? Wie modifiziert die Kenose der Inkarnation die Pluralität in Gott? Es fällt auf, daß Fuchs bei aller Begeisterung für eine möglichst große Vielheit der biblischen Geschichten enorme Reduktionen vornehmen muß: Nicht alle Texte hätten die gleiche Wertigkeit, manche seien rückständig und defizitär; der optionale hermeneutische Horizont sei die als Heil erfahrene und als Befreiung unter den Menschen verwirklichte Begegnung mit Gott (209). Eine gewisse negative Besetzung von „Einheit" ist diffus in der ganzen Studie spürbar, wenn etwa die Aufgabe des kirchlichen Amtes nicht in der Suche nach inhaltlichen Konsensmöglichkeiten besteht, sondern auch und vor allem (!) in der Suche nach den kommunikativen Koexistenzmöglichkeiten im Dissens (183). Oder wenn der Trias „Macht, Einheit, Abhängigkeit" die Trias „Wahrhaftigkeit, Pluralität, Autonomie" entgegengesetzt wird. Joh 17,20–23 und die siebenmal begründete Einheit in Eph 4,1–6 sprechen m. E. eine andere Sprache. Der biblische Dissens Sünde scheint zu wenig im Blick.

Linz *Johannes Singer*

■ GREINER SEBASTIAN, *Gewißheit der Gebetserhörung.* Eine theologische Deutung. Communio, Köln 1990. (292). Kart. DM 44,–.

Im Anschluß an das Wort Christi „Alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten, wenn ihr glaubt." (Mt 21,22) geht es Greiner um „die von Jesus verheißene Gewißheit der Gebetserhörung" (19f). Ein Überblick über „die größeren Publikationen der letzten zehn Jahre zum Thema des Gebetes" ergebe nämlich, „daß keine der Arbeiten dieses Charakteri-

stikum zum exklusiven Gegenstand der Untersuchungen macht" (11).
In einem *ersten Kapitel* über „das Problem der Gebetserhörung" (21–84) bestimmt der Autor den Sinn des Gebetes als etwas, was nur im konkreten Vollzug erkannt werden könne; er verweist auf die in der Tradition gegen magische Mißverständnisse eingemahnte Ernsthaftigkeit des Gebetes, die sich im Bemühen um ein christliches Leben äußere; und schließlich befaßt er sich mit dem Verhältnis zwischen Gebet und Naturgesetz: die Naturwissenschaften können „eine wunderbare Gebetserhörung weder erkennen noch ihre Möglichkeit grundsätzlich bestreiten" (70).
Im Zusammenhang mit Augustinus, der in seinen *Confessiones* seinen Bekehrungsweg „als einzige Gebetserhörung" (77) erkannt habe, entwirft G. ein „Modell" für „die grundsätzliche Denkmöglichkeit von Gebetserhörungen" (76): für den Glauben sei nicht die *Tatsache* der Erhörung strittig, wohl aber stehe die *Art* der Erhörung in Frage. Es gelte, „daß die Erhörung eigentlich erst den Sinn des Gebets konstituiert" (78).
Das *zweite Kapitel* „Der Grund der Gebetserhörung" (85–145) bestimmt als Grund für die Gewißheit der Gebetserhörung Jesus Christus selbst, sein Geschick und sein Beten, am dichtesten miteinander verwoben in seinem Ölberggebet (Mt 26,36–42par), einem Gebet aus der Angst um den Sinn seines Lebenswerkes und seiner Sendung. Durch die Auferstehung „erhört Gott Jesu Gebet um Bewahrung vor der Sinnlosigkeit seiner Sendung und bekräftigt zugleich, daß die Gebete der Glaubenden erhört werden" (135). Entsprechend sei deshalb für das christliche Beten charakteristisch, „daß im Namen Jesu, im Geist Jesu und zu Jesus gebetet wird" (136), wobei „Gott selbst" durch das Wirken des Heiligen Geistes „das Gebet des einzelnen dem Gebet Jesu angleichen muß" (136). So gelte: „Das erhörungsgewisse Gebet muß trinitarisch, im Wesen Gottes selbst begründet sein." (137)
Im *dritten Kapitel* „Die Erfahrung der Gebetserhörung" geht es G. um die ekklesiologische Dimension in der Gewißheit der Gebetserhörung: wenn sich der eigentliche Sinn einer Gebetsbitte erst aus der Art und Weise ihrer Erhörung ergibt, dann setze das einen Glaubenshorizont voraus, der es ermöglicht, eine (vielleicht unerwartete) Gebetserhörung als solche zu erkennen. Glaubenshorizont und somit Gewißheit der Gebetserhörung sind in der Konzeption des Autors gegeben im Glauben der Kirche – in ihrem Gebet, in der Feier der Sakramente („eine besonders eindrückliche Weise, wie der einzelne durch die Vermittlung der Kirche die Gewißheit der Gebetserhörung erfahren kann", 170), in der Liebe zum Nächsten und im Amt.
Die Beziehung zwischen „Gebet und Moral" ist Gegenstand des abschließenden *vierten Kapitels (211–278)*. Im Rahmen einer naturrechtlich konzipierten Moraltheologie, die „in der heutigen Zeit nicht wiederbelebt werden kann und soll" (266), sei Gebet eine „moralische Pflicht" mit einer „Hilfsfunktion" gegenüber den anderen moralischen Pflichten: „Was der Mensch seiner Natur nach tun soll, steht immer schon fest; das Gebet dient nur dem besseren Verstehen der Pflicht." (231) Innerhalb der Konzeption einer autonomen Moral unter christlichen Vorzeichen sei im Blick auf die Bedeutung des Gebetes „ein deutlicher Fortschritt gegenüber dem Naturrecht" (256f) festzustellen: Muß der Mensch die konkreten Normen seines Verhaltens im Horizont einer ihn zum Handeln drängenden Zeit mit Hilfe seiner Vernunft finden, so ermögliche ihm das Gebet ein Einverständnis mit Gott und so die Möglichkeit, das Gesollte als Gottes Willen zu erkennen. Das ermögliche einen erlösten, nicht-legalistischen Umgang mit den Normen im Wissen um die schenkende Liebe Gottes, die ihrerseits zu einer befreiten Großzügigkeit motiviere. So plädiert G. dafür, „die Gewißheit der Gebetserhörung als Leitgedanke nicht nur der Dogmatik, sondern auch der Theologischen Ethik" (278) zu verstehen, in der sich Vernunft und Gnade, Weltethos und Heilsethos miteinander verschränken (277f).
Greiner legt mit seiner Arbeit einen theologischen Entwurf vor, der sich auf einen Nerv christlichen Glaubens bezieht. Zu wünschen wäre im Interesse der Sache nicht nur eine fundierte Auseinandersetzung mit der Arbeit und dem Thema, sondern auch eine stärkere Einbeziehung der Erfahrungen aus dem Leben der Heiligen und dem geistlichen Leben der Kirche: damit könnte dem berechtigten Anliegen der Legitimation und Verifikation einer solchen Theologie entsprochen werden und so auch der Nähe zum praktisch gelebten und zu lebenden Glauben.

Graz *Bernhard Körner*

■ BEINERT WOLFGANG, *Heilender Glaube*. Grünewald, Mainz 1990. (192). Kart. DM 12,80.

„Heilender Glaube" hat ein unverkürztes Wissen um das ganzheitliche Erlösungsereignis zur Voraussetzung. Ein solches möchte der Regensburger Dogmatiker vermitteln und dadurch den Christen helfen, im Anschluß an Jesus zu „Lebensmeistern" (21) zu werden (I.). Vier lose aneinander gefügte Gedankengänge stehen im Dienst dieser Absicht: Die Beziehung zwischen Tod und Sünde (II.), die Charakterisierung von Heilkunde und Heilskunde (III.), die Verbreitung der Angst in und durch die Kirche und deren Überwindung (IV.) und zuletzt die heilende Sorge der Kirche, besonders durch die Sakramente (V.).
Beachtenswert ist die interdisziplinäre Offenheit des Verfassers, vor allem gegenüber der psychosomatisch orientierten Medizin, der der Biologie und der sog. Tiefenpsychologie. Er läßt sich jedoch durch die Sympathie für diese Disziplinen zu schwer verständlichen Spekulationen (z. B. 147 über Christologie und Evolutionstheorie) und zu bedenklichen Vereinfachungen (z. B. 124 f zu der Behauptung, daß sich der Glaubende von allen Regressionen freizuhalten vermag und zu seiner Selbstverwirklichung keiner Aggressivität bedarf) verleiten. Kuriose Bilder und Vergleiche (z. B. 125 die für den Geist Gottes „vorgesehenen Windkanäle"; 177 „Gott schmiegt sich . . . in unsere Geschichte ein"), nicht erklärte Fachausdrücke und der manchmal sehr bemüht anmutende Stil des Autors können (je nach Sprach-

empfindlichkeit des Lesers) irritierend wirken. Dennoch: die Lektüre dieses Buches vermehrt das Verständnis für das Heils- *und* Heilungsbedürfnis des Menschen und fördert die Bereitschaft, dazu beizutragen, daß die Kirche ein wahrhaft redemptives Milieu wird, in dem sich glaubend leben und zuversichtlich sterben läßt.

Innsbruck *Hermann Stenger*

■ FÜRST GEBHARD (Hg.), *Glaube als Lebensform.* Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie. (164). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 48,–.

Am 20. Januar 1788 wurde Johann Baptist Hirscher bei Ravensburg in Oberschwaben geboren. Aus Anlaß seines 200. Geburtstages veranstaltete die Akademie der Diözese Rottenburg – Stuttgart eine Jubiläumstagung unter dem Thema „Glaube als Lebensform. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie".
Vorliegender Dokumentationsband enthält die einzelnen Referate sowie eine kleine Summe der Gespräche. Das Buch ist in fünf Teile gegliedert: Hirscher in seiner Zeit; Aspekte der Theologie Johann Baptist Hirschers; Hirschers Aktualität für die kirchlich-pastorale Situation der Gegenwart; Glaube als Lebensform und Hirscher in der aktuellen Diskussion.
Eine umfassende Würdigung der Gestalt Hirschers und seiner Theologie hat der Bonner Pastoraltheologe W. Fürst in seiner Dissertation „Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865)", Mainz 1979, vorgelegt. Er faßt in diesem Band seine Ergebnisse, die auch in den übrigen Beiträgen rezipiert sind, zusammen (89–113), indem er vor allem die Frühschrift Hirschers „Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit" aus dem Jahre 1823 zugrunde legt. Im Gegensatz zur Auffassung der Neuscholastik, die die Theologie auf eine Sammlung von bloßen Sätzen und autoritative Subordination unter das Lehramt einengte, war es Hirschers Intention, „lebendigen Glauben zu pflanzen, tätige Liebe zu wecken, freies Leben des Menschen als Person in Gemeinschaft zu indizieren – das genaue Gegenteil von dem, was durch die neu-scholastische Katechese erreicht wird." (97) Die Biographie Hirschers schildert knapp und prägnant W. Groß mit dem bezeichnenden Untertitel „Zur Biographie eines im Glauben verwurzelten Theologen und Seelsorgers" (33–49). Der Wessenberg-Schüler Hirscher, der von den pastoralen und liturgischen Reformen seines Lehrers zeitlebens überzeugt war, sah sich einer üblen Verleumdungskampagne ultramontaner Kreise ausgesetzt: man hielt ihm nicht nur eine „Pektoraltheologie" (Auflösung der Kirche in der Innerlichkeit des Herzens) vor, sondern unterschob ihm auch zwei uneheliche Kinder (dazu in Bälde *H. H. Schwedt*, Döllinger im Streit um Johann B. Hirscher und um die Bischofswahlen in Rottenburg [1846] und Mainz [1849]). Gegen die harte Gangart ultramontaner Kreise gab Hirscher zu bedenken: „Der Terrorismus, welcher das Wort sperrt, kann wohl Stille in die Kirche bringen, aber nicht frommen; kann es wohl gewissen Leuten bequem machen, aber das Leben in der Kirche nicht fördern."
Der Festvortrag des Tübinger Fundamentaltheologen M. Seckler über die „Reich-Gottes-Idee bei Johann Baptist Hirscher und in der Tübinger Schule" (12–31) leistet eine hervorragende Deutung dieses Theologumenons und seiner Rezeption bei Hirscher. Besonders deutlich wird der Zeitindex dieses Begriffs: er war verbreitet vor allem bei evangelischen Theologen und in den pietistischen Gemeinden sowie im philosophischen System des Deutschen Idealismus. „Man kann fast sagen, daß in eben dem Maße, in dem die antiaufklärerische orthodoxe Theologie das Christentum zunehmend nur noch im Begriffe der Kirche für sich fassen suchte, die sich emanzipierende Philosophie ihrerseits das im Begriff des ‚Reiches Gottes' tat." (17) Im Terminus des Reiches Gottes und seiner Übernahme verbarg sich also der Anspruch von entschiedener Zeitgenossenschaft der Theologie.
Dieser Tagungsband, der nur in einigen Beiträgen referiert werden konnte, gibt einen guten Einblick in eine „Lichtgestalt des Katholizismus" des 19. Jahrhunderts. Darüber hinaus lehrt er eine Sehfähigkeit, die auch in der momentanen Kirchenkrise nottut. Deshalb verdient er viele aufmerksame und interessierte Leser/innen.

Passau *Erich Garhammer*

GEMEINDEARBEIT

■ STEINMAUS-POLLAK ANGELIKA, *Das als Katholische Aktion organisierte Laienapostolat.* Geschichte seiner Theorie und seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft Bd. 4). (460). Echter, Würzburg 1988. Brosch. DM 64,–/S 499,–.

Die Rezeption der KA in Deutschland von 1928 bis 1938 stellt, wie die Verfasserin in ihrer gründlichen Dissertation zeigt, eine sehr komplexe Geschichte dar. Das hängt sicherlich zunächst einmal damit zusammen, daß schon die entsprechenden päpstlichen Enuntiationen alles andere als klar waren. Man weiß ja nicht einmal genau, welcher Papst die KA „gegründet" hat. Die immer wieder hierfür ins Treffen geführte Enzyklika Pius' XI. „Ubi arcano" von 1922 erwähnt die KA mit keinem Wort; die darin geäußerten Ideen von der aktiven Mitarbeit der Laien in der Kirche finden sich auch schon bei Leo XIII. und Pius X. (53f, Anm. 17, vgl. auch 63). Dennoch muß man die Gestalt Pius XI. als maßgeblich für die KA ansehen, wie seine große Weihnachtsansprache von 1927 zeigt (61), an die Kardinal Faulhaber von München-Freising 1928 in einer Predigt anknüpfte, in der er die KA als „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat" der Kirche definierte (62). In der Folge begann sich in Deutschland die KA zu organisieren, doch fand man in Praxis und Theorie zu keiner einheitli-

chen Auffassung: War KA ein „Synonym für individuelle und/oder kollektive Äußerungen christlicher Existenz", war sie identisch mit dem „vereinsmäßig organisierten Laienapostolat" (192), war sie eine grundsätzlich neue kirchliche Organisationsstruktur? Eine Verbindung der KA mit dem zeitlich vorausgehenden kirchlichen Vereinswesen ist unübersehbar. Die angestrebte Unterordnung der KA unter die Hierarchie wird gelegentlich als Abwertung der Laien interpretiert. Man kann sie aber, wie die Autorin des Buches feststellt, auch anders sehen. Der Tätigkeitsbereich der Laien griff nämlich nun über den engen Rahmen der kirchlichen Vereine hinaus. Also kann man den ganzen Prozeß auch als „eine Aufwertung der Laien" (192), die beim 2. Vatikanischen Konzil ihre Bestätigung fand, verstehen.
Im Rahmen einer kurzen Besprechung kann auf das in der konkreten Ausformung und in der Intensität sehr unterschiedliche Erscheinungsbild der KA in den einzelnen deutschen Diözesen nicht eingegangen werden. Jedenfalls hat die Mobilisierung der katholischen Kräfte ihren Beitrag dazu geleistet, daß die katholische Kirche auch nach der Zerschlagung des Vereinswesens die Zeit des Nationalsozialismus relativ gut überstanden hat. Hierfür war die starke Ausrichtung der KA auf die Pfarre von maßgeblicher Bedeutung.
Es ist ein kleiner Mangel der Arbeit, daß einerseits viel mit Abkürzungen gearbeitet wird, diese aber (mit Verweis auf das „Internationale Abkürzungsverzeichnis" von Schwertner) nur zum Teil aufgeschlüsselt werden.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SCHALL TRAUGOTT-ULRICH, *Mitarbeiterführung in Kirche und Kirchengemeinde.* (Perspektiven für die Seelsorge, Bd. 3). Echter Verlag, Würzburg 1991. (103). Brosch. DM 24,–.

Zwei profunde Irrtümer treiben nach Ansicht des Autors ihr Unwesen in den Köpfen und Herzen kirchlicher Amtsträger (vgl. 8): Zum einen die Ansicht, eigentlich müsse in der Kirche ja alles gutgehen, wenn alle ‚in Liebe' miteinander umgehen – zum anderen die Meinung, Konflikte in den Beziehungen zwischen kirchlichen Mitarbeitern ließen sich durch genaue Regelungen und Rechtsnormen weitgehend ausschalten. Er möchte hingegen jenen ‚breiten Handlungsspielraum für das tagtägliche Miteinander' erschließen, den die Erkenntnisse der Betriebs- und Organisationspsychologie zwischen diesen beiden Extrempositionen anbieten.
Die Aktualität dieses Anliegens liegt darin, daß sich auch im kirchlichen Bereich die Zeit der ‚Einzelkämpfer' dem Ende zuneigt, daß neue Seelsorgsstrukturen und eine organisatorische Auffächerung kirchlicher Dienste Teamarbeit und Kooperation notwendig machen. Nun gilt aber in doppeltem Sinn: Mitarbeiter – ob haupt-, neben- oder ehrenamtlich – machen Arbeit. Schall geht es um ganz konkrete Anregungen, wie durch eine qualifizierte Personal- und Arbeitsorganisation Bedingungen dafür geschaffen werden können, daß Mitarbeit in der Kirche sowohl persönlich befriedigend erlebt werden kann, als auch effizient ist. Pfarrer und andere Verantwortliche in der Pfarrseelsorge finden praxisorientierte Anregungen zum Problem der Delegation von Aufgaben und zum Umgang mit Konflikten. Vorgesetzten in diversen kirchlichen Ämtern und Einrichtungen sind insbesondere die Kapitel über Personalorganisation und Führungsverhalten zu empfehlen. Mit Querverweisen auf die Bibel wird auch eine Einbindung in die christliche Tradition versucht.
Die Stärke dieser Publikation liegt sicherlich in ihrer Praxisnähe, wobei Fallbeispiele wesentlich zur Anschaulichkeit beitragen. Daß dabei manche sachlich angebrachte Differenzierungen unter den Tisch fallen, etwa prinzipielle theologische Unterschiede zwischen katholischer und protestantischer Kirchenorganisation, muß freilich in Kauf genommen werden.
Linz *Markus Lehner*

■ MERZ MICHAEL B. / MÜLLER JOSEF / SCHWARZ ALOIS (Hg.), *Handbuch für den Pfarrgemeinderat.* Informationen, Impulse, Perspektiven. Don-Bosco, München 1990. (205). Kart. DM 34,80.

Der Pfarrgemeinderat ist eine Einrichtung, die aus dem pfarrlichen Leben nicht mehr wegzudenken ist. Viele Pfarrer tun sich aber nach wie vor schwer, ihn als Gremium der Mitverantwortung zu sehen. Aber auch viele Pfarrgemeinden sind sich seiner Rolle zu wenig bewußt.
Im Sinne des Leitmotivs des 2. Vatikanischen Konzils, der „Communio", ist der Pfarrgemeinderat das gewählte Gremium der Pfarrgemeinde, als aktive Teilhabe und Mitverantwortung aller Gläubigen am Leben der Kirche.
Dieses Handbuch ist ein wertvolles Werk für die Praxis. Der erste Teil, eine Darlegung der Grundvollzüge, in denen sich Pfarrgemeinde verwirklicht, gibt Impulse zur Entfaltung von Initiativen im Planen und Mitentscheiden. Der Beitrag über die Spiritualität zeigt die geistliche Dimension der Arbeit des Pfarrgemeinderates auf. Der zweite und praktische Teil bietet Beiträge zu einzelnen Aufgabenfeldern der Pfarre, wie zur Kinder-, Jugend-, Familien- und Altenarbeit. Er umfaßt auch die allgemein aktuellen Themen wie Ökumene, Welt- und Schöpfungsverantwortung. Der dritte Teil ist vor allem der persönlichen Vertiefung und Weiterbildung gewidmet, greift auch das Problem der Meßhäufigkeit auf und schließt mit den Träumen einer „idealen" Gemeinde. Jene, die vom Pfarrgemeinderat überzeugt sind, finden in diesem Handbuch wertvolle Impulse und Anregungen; jene, die Schwierigkeiten haben, können den Pfarrgemeinderat entdecken; die Pfarrgemeinderäte wird es in ihrer Aufgabe bestärken und vertiefen.
St. Georgen/Gusen *Franz Benezeder*

■ ERHARTER HELMUT/SCHWARZENBERGER RUDOLF (Hg. im Auftrag des österr. Pastoralinstituts), *Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.* Österr. Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1989. Herder, Wien 1990. (168). Ppb., S 198,–/DM 28,80.

Der 50. Pastoraltagungsbericht ist der Integration des ökumenischen, konziliaren Prozesses in die konkrete Situation christlicher Gemeinden gewidmet. Welche

Aufgabe haben Gemeinden, die Ortskirchen, aber auch die Weltkirche in diesem Prozeß? Wie kann sich die Aufgabe im Alltag der Kirchen zeigen?
Von diesen Leitfragen ist der Tagungsbericht durch Grundsatzreferate namhafter Autoren und den Erfahrungsberichten einzelner Initiativen gekennzeichnet. Auch sind die zahlreichen Diskusssionsergebnisse aus den Gesprächsrunden und die Ansprachen aus den Gottesdiensten abgedruckt.
N. Mette entfaltet in seinem Referat die praktische Relevanz des konziliaren Prozesses für unsere Pfarrgemeinden. Er geht davon aus, daß die Kriterien Wahrheit, Partizipation, Entscheidung und Rezeption als Kriterien des konziliaren Prozesses auch auf der Gemeindeebene gelten müssen. Die Vermittlung zwischen überregionalen Versammlungen und der Basis ist (wie bei solchen Prozessen immer) die entscheidende Herausforderung. „Insofern (die Gemeinden) an einen konkreten Ort gebunden sind und mit den Fragen und den Sorgen der dort lebenden Menschen konkret zu tun bekommen, haben sie eine Chance, wie sie anderweitig kaum gegeben ist, und damit auch die Verpflichtung, im Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sowohl biographisch als auch lokal konkret zu werden." Wünschenswert wäre, daß jede Gemeinde eine soziale Arbeit an ihrem Ort und eine zeichenhafte Aktion, die den örtlichen Raum verläßt, kontinuierlich durchhält.
Der vielfältige Bericht bietet wertvolle Gedankenanstöße zur Überprüfung der eigenen Arbeit in der Seelsorge.
Steyr *Karin Hartmann*

■ SCHÜTZ KLAUS, *Gruppenarbeit in der Kirche.* Methoden angewandter Sozialpsychologie in Seelsorge, Religionspädagogik und Erwachsenenbildung. (388). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 48,–.

„Eine Art aktueller Landkarte zur kirchlichen Gruppenarbeit zu erstellen, welche die großen Linien dieses Feldes überschaubar macht" (10), ist die Intention des Autors, eines protestantischen Pfarrers mit TZI-Ausbildung, dessen Dissertation hier veröffentlicht wird. So referiert er die Rezeption der Gruppenbewegung in den protestantischen Kirchen der USA (1. Teil) und Deutschlands (2. Teil). Darüberhinaus finden sich Ansätze zu einer kritischen theologischen Reflexion dieser Vorgänge.
Wie schon in der im selben Verlag gleichzeitig erschienenen Vorstudie – sie trägt den Titel „Gruppenforschung und Gruppenarbeit" und stellt verschiedene Aspekte des Phänomens „Gruppendynamik" dar – läßt leider in manchen Punkten die Differenziertheit, Genauigkeit und Sachkenntnis zu wünschen über (so ist etwa, um nur ein Beispiel anzuführen, die angeführte Literatur über personzentrierte Gruppenarbeit inklusive deren kirchlicher Rezeption, beginnend mit Rogers selbst, nicht repräsentativ, wichtige spätere Arbeiten fehlen), wenngleich insgesamt eine Fülle an Material und vor allem Literaturverweisen geboten wird.
Darin – als gute Basis für weiterführende Information und Fragestellungen – liegt auch der Wert der Arbeit für Theologen und Seelsorger. Man sollte sich vom Titel (der ursprüngliche lautete „Soziales Lernen und kirchliches Handeln. Human- und sozialwissenschaftliche Gruppenarbeitsmethoden in der Praktischen Theologie") jedoch nicht dazu verführen lassen, praktische Hilfen oder eine ausführliche, fundierte theologische Reflexion zu erwarten. Leider findet sich die im Vorwort geforderte „Verringerung der Diskrepanz in der Rückkopplung" von Theorie und Praxis, um sie „wieder stärker aufeinander zu beziehen" (10) nur im Ansatz. Immerhin: Wichtige Fragen werden gestellt oder wieder gestellt. Und von der gängigen unreflektierten Übernahme sozialpsychologischer Methoden in die Seelsorge sowie deren Weiterempfehlung in einschlägigen Publikationen ist diese Arbeit wohltuend weit entfernt.
Wien *Peter F. Schmid*

HAGIOGRAPHIE

■ HOLBÖCK FERDINAND, *Die neuen Heiligen der katholischen Kirche Bd. II.* Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1992. (264). Brosch. Zahlreiche Bilder. DM 25,–/sfr 22,–.

Der Dogmatiker Ferdinand Holböck hat sich seit seiner Emeritierung der Hagiographie verschrieben. Mit großem Fleiß hat er seit Beendigung seiner Lehrtätigkeit in zahlreichen Bänden dem katholischen Christen das Leben vertrauter, aber auch weniger bekannter Seliger und Heiliger erschlossen. Im vergangenen Jahr erschien der erste Band über jene Seligen und Heiligen der Kirche, welche Papst Johannes Paul II. in den Jahren 1979 bis 1984 in den Kanon der Seligen oder Heiligen aufgenommen hatte. Im nunmehr vorliegenden zweiten Band folgen Kurzbiographien der von 1984 bis 1987 kanonisierten Seligen und Heiligen. Unter diesen befinden sich uns wohl vertraute Persönlichkeiten wie P. Rupert Mayer, Schwester Benedicta a Cruce (Edith Stein) und Marcel Callo. Darüber hinaus erleben wir an den vielen Selig- und Heiliggesprochenen die Weltweite der Kirche und die große Vielfalt der persönlichen Berufungen aus allen Lebensständen zu einer bereiten Nachfolge Christi.
Man muß Holböck für diese umfangreiche Arbeit dankbar sein, denn seine Biographien tragen dazu bei, in einer Zeit, in welcher schier ununterbrochen auf die Schattenseiten der Kirche hingewiesen wird, zu sehen und zu erleben, wie groß und schön diese Kirche durch ihre Heiligen ist.
Dem praktischen Seelsorger bieten diese beiden Bände eine gute Hilfe, um die Verkündigung anhand der Beispiele dieser Heiligen lebensnah zu gestalten.
Linz *Josef Hörmandinger*

JUDEN UND CHRISTEN

■ KÜNG HANS, *Das Judentum.* Die religiöse Situation der Zeit. (905). Piper-V., München 1991. Hln.

H. Küng hat ein innovatorisches Buch gewagt: als katholischer Theologe schreibt er nicht nur über die christlich-jüdischen Beziehungen, sondern über das Judentum selbst. Bedenkt man die lange Tradition

der dogmatischen Verurteilung des lebendigen Judentums in der katholischen Dogmatik, so muß dieses Werk schon seiner Perspektive wegen als theologische Pionierleistung gewürdigt werden. Die Gliederung erinnert an ein Triptychon. Den ersten Teil bildet die Besinnung auf die – im Glauben – noch lebendige Vergangenheit (von Abraham über Mose und die biblische Geschichte bis hin zum rabbinischen Judentum). Im dritten Teil findet der Leser eine Vision der möglichen Zukunft des Judentums (gespeist aus den lebensspendenden Quellen des Gesetzes, des Staates Israel und des Redens von Gott). Das Zentrum: der zweite Teil bleibt der Analyse der Gegenwart vorbehalten. Diese wird als ein Komplex von Konflikten analysiert. So stellt Küng den Streit zwischen Juden und Christen um Jesus und um den Messias dar (der Autor räumt mit den klassischen antijüdischen Vorurteilen christlicher Theologie auf, weigert sich aber, die modische Tendenz, die Jesus in den Kontext des damaligen Judentums widerspruchsfrei integriert, fortzuschreiben), verschweigt beim Konflikt um den Staat Israel das Palästinenserproblem nicht (auch wenn er sich eindeutig zum Staat Israel bekennt). Schließlich nennt er auch den Konflikt um die Zukunft der Religion angesichts der modernen Welt. Den beiden Sackgassen des Säkularismus und des Fundamentalismus erteilt er klare Absagen (auch wenn er die beiden Positionen in einem fiktiven Streitgespräch zu Wort kommen läßt). Sein Grundanliegen läßt sich als Suche nach einem Ausweg aus sterilen Alternativen zugunsten vermittelnder Positionen zusammenfassen. In einem fast 900 Seiten starken Buch findet man viele Details, die angreifbar sind. Auch der „aktuelle Epilog" wiederholt nur die Postulate, die Küng bereits in „Projekt Weltethos" formuliert hat. Die Zerbrechlichkeit eines umfassenden Rahmens für eine friedliche und den Gerechtigkeitsmaßstäben verpflichtete eine Welt wird in unserer Zeit zunehmend deutlich. Auch der Rahmen für einen Dialog der Religionen ist alles andere als selbstverständlich. Das Projekt von Küng, die großen Weltreligionen aus dem Blickwinkel eines katholischen Theologen darzustellen, kann als ein Schritt in die Richtung des gemeinsamen Engagements verstanden werden. Vorbildlich ist die formale Gestaltung des Textes: Karten, Skizzen, Tabellen, Markierungen des Textes erleichtern das schnelle Erfassen des – wie bei Küng immer – hervorragend geschriebenen Textes. Als Handbuch und Nachschlagewerk gehört dieses Buch in jede (auch private Bibliothek.

Linz *Józef Niewiadomski*

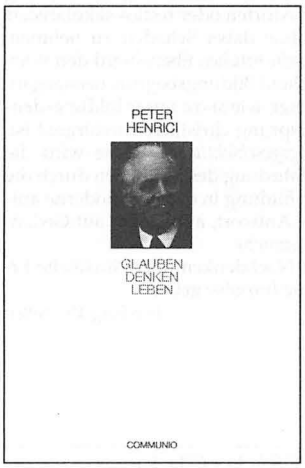
■ SCHUBERT KURT, *Die Religion des Judentums.* Benno-Verlag, Leipzig 1992. (298). Ppb. DM 34,–.

Der Gründer der Wiener Judaistik bietet hier eine „summa" seiner wissenschaftlichen Publikationen und seiner Vorlesungen am Institut für Judaistik. Schuberts große Stärke ist seine kreative Fähigkeit zu historischem und systematischem Vergleich sowie einleuchtender Formulierung komplizierter Tatbestände. Er will damit Motive freilegen, die zu Verständnis und Versöhnung fühlen sollten. Eingangs wünscht er, daß dieses Buch dazu beitrage, „das Verständnis für das Judentum und seine Religion und für das ökumenische Gespräch zwischen Christen und Juden zu fördern" (10). Und in den letzten Sätzen (284) streift er die religiöse Krise unserer Zeit, die „noch lange nicht überwunden" sei. „Juden und Christen suchen heute nach Wegen, wertvolles Altes an neue Gegebenheiten anzupassen. Die Juden dürfen dabei nicht zurück ins Ghetto und die Christen nicht hinein ins Ghetto".

Das Buch hat 14 Hauptabschnitte. Die ersten fünf handeln von Anfängen und Ursprüngen, d. h. von jüdischen Anschauungen über Gott, Himmel, Satan, Dämonen, Wunder, Magie, Mensch, Schöpfung und Erwählung, wie sie hauptsächlich in jüdischen Zeugnissen der Spätantike belegt sind. Dann folgen zwei Kapitel über Zukunftsvorstellungen: „Messianismus und politische Eschatologie" und „Individuelle Eschatologie und Auferstehung". In den Kapiteln 11–14 stehen historische Entwicklungen und Abhängigkeiten im besonderen Blickpunkt: Der jüdische Hellenismus und seine Folgen, die mittelalterliche Religionsphilosophie, die Kabbala sowie der aschkenasische und der osteuropäische Chassidismus. Zwischen diesen großen Blöcken sind drei Kapitel eingeschoben, die das religiöse und kulturelle Leben der Juden gestern und heute betreffen: Das Problem der Proselyten, die jüdische Frömmigkeit und die religiöse Kunst des Judentums.

„Die Aussage, daß Gott Israel zum Gottesvolk erwählt hat, ist neben dem Bekenntnis zur Einheit Gottes der bestimmende Faktor der jüdischen Religion . . ." (66). Dieser Satz kann als ein Schubertscher Angelpunkt für seine gesamten Ausführungen betrachtet werden. Es geht im Verlaufe der Geschichte der jüdischen Religion um verschiedene, reichlich wechselnde Anschauungen über Gott und sein ihm relational zugeordnetes Volk. Gott ist sowohl „Nationalgott", der Israel zum „Paradigmavolk der Weltgeschichte" macht (57) als auch (für die Esoteriker) die entrückte Einheit, von der der Emanationsprozeß ausgeht (242) und (nach Josef Gikatilla) der unerreichbare „Urpunkt" (245). Er ist für Israel greifbar und verborgen (206–210). Die Weltvölker verstehen weder die Einheit und absolute Einfachheit Gottes noch die singuläre Erwählung Israels (66–73). In der Gottes- und in der Erwählungsfrage, wie sie sich im Verlaufe der Geschichte in sehr verschiedener Weise gezeigt hat, ist von Schubert sehr viel zu lernen. Er zieht viele weithin unbeachtete Primärtexte bei. Seine Vertrautheit mit Juden und Judentum läßt ihn bisweilen vergessen, daß es nicht nur ein Unverständnis der Weltvölker – einschließlich des Christentums – dem Judentum gegenüber gibt, sondern auch ein Unverständnis des Judentums den Völkern und Religionen gegenüber. Aus der Tosefta San 13,2 („Die Gerechten der Weltvölker haben Anteil an der kommenden Welt") ist z. B. nicht mit Schubert zu folgern: „Diese Meinung setzte sich dann allgemein durch" (65; vgl. 72.127). Hier müßte man vielmehr in Rechnung ziehen, daß die Mischna diese Meinung nicht teilt, und daß in weiten Teilen des rabbinischen Schrifttums eine weitreichende Abweisung der Weltvölker vor-

Neu bei Communio



Peter Henrici

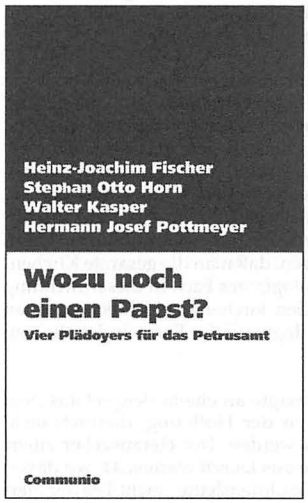
Glauben – Denken – Leben

Gesammelte Aufsätze

204 Seiten, kartoniert, öS 250,–

Mit dem hier vorgelegten Band, den der Autor anläßlich seiner Ernennung zum Weihbischof der Schweizer Diözese Chur vorlegt, soll dem Leser eine Reihe von Beiträgen nahegebracht werden, die sich von der »Peripherie« menschlicher Daseinserfahrung hinein ins Zentrum des christlichen Lebensvollzuges vorzutasten versucht. Dabei wird den Ideen von Moderne und Gegenwart ebenso Rechnung getragen wie der vermeintlichen Unvereinbarkeit von zeitgemäßem Selbstverständnis und einer an ihren Ursprung gebundenen Kirche.

Peter Henrici, bisher Dekan der Philosophischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana und ein »hervorragender Kenner der Philosophiegeschichte« *(Frankfurter Allgemeine Zeitung)*, versteht sein Buch nicht als wissenschaftliche Arbeit; vielmehr ist es sein Wunsch, daß die einzelnen Beiträge auch »Lesern ohne philosophische Fachkenntnis zugänglich bleiben und immer im Sinn einer Lebenshilfe verstanden werden«.



Heinz-Joachim Fischer · Stephan Otto Horn
Walter Kasper · Hermann Josef Pottmeyer

Wozu noch einen Papst?

Vier Plädoyers für das Petrusamt

87 Seiten, kartoniert, öS 109,-

Die hierarchische Verfaßtheit der katholischen Kirche widerspricht im Glaubensverständnis vieler Katholiken dem brüderlichen Geist der Christusbotschaft. Zudem scheint es die Gegenwart zu verlangen, eine antiquiert erscheinende Ordnung zu verabschieden, der wir im staatlichen Leben längst den Rücken zugekehrt haben. Wozu noch einen Papst?

Das vorliegende Bändchen versucht – sich der verschiedenen Probleme und Schwierigkeiten durchaus bewußt – eine positive Sicht auf den Primat in der katholischen Kirche neu verständlich zu machen. Biblische und patristische Aspekte werden dabei ebenso zur Sprache gebracht wie das Verhältnis zwischen Amt und Person, das letztlich die problematischen Fragen nach der göttlichen Stiftung des Amtes, seinem Jurisdiktionsprimat und damit seiner Unfehlbarkeit impliziert. Und nicht zuletzt soll das Petrusamt nicht nur von einer theologischen Warte her untersucht, sondern auch mit »weltlichen« Augen betrachtet werden.

COMMUNIO

KÖLN

Auslieferung für Österreich: Verlagsanstalt Tyrolia Innsbruck

kommt, die der Abweisung der jüdischen Ketzer ähnlich ist. Die jüdische Religion hat eine Unsumme von Mißverständnissen über sich ergehen lassen müssen. Das Unverständnis-Echo wurde aber auch zu allen Zeiten an die Weltvölker zurückgeschickt.
Einen bedeutsamen Beitrag zur Erhellung der Religion des Judentums hat Schubert durch seine Erforschung der spätantiken und mittelalterlichen jüdischen Kunst geleistet (bes. ab S 45). Er kennt sich in der Geschichte des Bilderverbots und in den entsprechenden jüdischen Ideologien ebenso aus wie in den charakteristischen Einzelmotiven, die in spätantiken Mosaiken und in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bibelausgaben, Gebetsbüchern, Aggadot, Postillen etc. zum Teil von ihm selbst aufgewiesen und gedeutet worden sind. Nach ihm sollten z. B. die Bilder an der Synagogenwand von Dura Europos „Anlaß zum Nachdenken sein, daß es vielleicht doch nicht ganz richtig ist, den Trennungsstrich zwischen rabbinischem und hellenistischem Judentum zu scharf zu ziehen" (166). In Sachen jüdischer Kunstgeschichte wird auch die Judaistik von morgen nicht an Kurt Schubert vorbeigehen können.

Einige Einzelthemen können hier nur angetippt werden. Nach Schubert ist die Gnosis u. a. „in Kreisen frustrierter hellenistischer Juden" entstanden (171 vgl. 173). Mit Recht führt er die messianische Komponente der jüdischen Religion nicht nur auf die davidisch-salomonische Königsideologie zurück, sondern auch auf ältere Jakob/Israel-Traditionen des ehemaligen Nordreiches (74f). Ein kleiner Lapsus ist ihm S 273 passiert; er bezeichnete dort den Chabad-Chassidismus als eine „sehr liberale Form des Chassidismus". Diese Liberalität dürfte aber schwer zu finden und zu beweisen sein.

Ein großes, differenziertes und reifes Werk mit vielen religionsgeschichtlichen und theologischen Erkenntnissen! Ihm ist eine reiche Rezeption unter Theologen, Geistesgeschichtlern, Exegeten und Judaisten zu wünschen.
Luzern *Clemens Thoma*

KATECHETIK

■ BÖHM WINFRIED, *Was heißt: christlich erziehen?* Fragen – Anstöße – Orientierungen. Echter-Tyrolia, Würzburg/Innsbruck 1992. (142). Kart. S 168,–.

Winfried Böhm, Professor für Pädagogik an der Universität Würzburg, legt mit diesem Buch die Sammlung einiger Aufsätze vor, die zu unterschiedlichen Anlässen entstanden sind. Ihr zentrales Thema ist das Problem einer christlichen Erziehung; die einzelnen Kapitel können als Variationen über dieses Thema angesehen werden und setzen auf verschiedenen Ebenen an.

Auf der *erziehungspraktischen* Ebene wird die Frage gestellt, was das denn heiße, „christlich erziehen", und zwar *anthropologisch* (im Hinblick auf das Bild vom Menschen), *teleologisch* (im Hinblick auf die Ziele) und auch *methodologisch* (in bezug auf Mittel und Wege). Auf der *wissenschaftstheoretischen* Ebene werden verschiedene Modelle des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik erörtert, und zwar vor allem unter dem Aspekt, ob Erziehung und Bildung der Religion noch bedürfen oder restlos säkularisiert werden können, ohne dabei Schaden zu nehmen. Auf einer *begriffsgeschichtlichen* Ebene wird den Wurzeln des (europäischen) Bildungsbegriffs nachgegangen und dabei gezeigt, wie stark unser Bildungsdenken seit seinem Ursprung christlich durchtränkt ist. Auf einer *erziehungsgeschichtlichen* Ebene wird die Frage nach der Gefährdung des Menschen durch die Gefährdung seiner Bildung in der Postmoderne aufgeworfen und eine Antwort, aufbauend auf Gedanken R. Guardinis versucht.
Das Buch kann im Nachdenken über christliche Erziehung bedeutsame Impulse geben.
Linz *Ingeborg Verweijen*

KIRCHENGESCHICHTE

■ JOSEF WEISMAYER (Hg)., *Mönchsväter und Ordensgründer.* Männer und Frauen in der Nachfolge Jesu. Echter Verlag, Würzburg 1991 (391). Ppb. DM 48,–.

Das Buch enthält 22 Lebensbilder von Pachomius bis Foucauld, von Augustinus bis zu den Gründern der Schulorden, von Basilius bis Arnold Janssen. Die Autoren sind sehr verschieden nach Herkunft, Fach und beruflicher Tätigkeit, sodaß es nicht ganz leicht ist, die begrüßenswerte Publikation in einigen Sätzen recht zu würdigen.

Der Herausgeber, Professor für Spirituelle Theologie an der Universität Wien verfolgt das berechtigte Ziel, eine Ordenstheologie „von unten" aufzubauen. D. h., an sich richtige Lehrsätze über das Ordenswesen, vom kirchlichen Lehramt und von der systematischen Theologie ausformuliert, müßten mit den konkreten „Geschichten" narrativ ergänzt und modifiziert werden. Ich erlaube mir, im Anschluß an diesen Denkansatz zu sagen, daß man die gesamte Kirchengeschichte als theologisches Fach in dieser Richtung sehen müßte. In den kirchengeschichtlichen Daten erweist sich, wie dogmatische Formeln letztlich zu verstehen sind.

Ich möchte das Gesagte an einem Beispiel aus dem Buch illustrieren, in der Hoffnung, dadurch nicht mißverstanden zu werden. Der Herausgeber zitiert die bekannte Stelle aus *Lumen gentium 44*, wo davon die Rede ist, daß die Ordensleute „nicht Teil der hierarchischen Struktur der Kirche" seien.

An der Formel ist nichts auszusetzen. Manche Ordensleute hätten das noch schärfer ausgedrückt, wie jener Ordensgeneral, der dem Bettelmönch Albertus Magnus als angehendem Bischof von Regensburg und Reichsfürsten schrieb, er wolle ihn, den Mendi-

kanten, lieber tot vor sich auf der Bahre denn als Bischof sehen. Und trotzdem schreibt Isnard Frank mit Recht in seinem ganz ausgezeichneten Beitrag über Dominikus und die Dominikaner (S. 177f), daß das Predigerideal der Dominikaner ein unerhörter Einbruch in die Seelsorgsstruktur der Kirche gewesen sei, nach der nicht die Religiosen, sondern die Bischöfe der eigentliche „Predigerorden" sein müßten.

D. h. also, die obgenannte lehramtliche Formulierung über das Wesen des Ordenslebens wäre dahingehend aus der Geschichte zu modifizieren, daß die „Mönche" sich zwar von der bischöflichen Struktur der Kirche *per definitionem* unterscheiden, ja oft sogar mit der Bischofskirche in Spannung lebten, gleichzeitig aber mit dieser in einem lebendigen Austausch stehen. Das müßte wenigstens seit Augustinus, Basilius, den gallischen Mönchbischöfen des 4./5. Jh. und der frühmittelalterlichen Missionsgeschichte klar sein. Ja die Kirchengeschichte könnte zeigen, daß asketische Bewegungen, denen es nicht gelang, „Teil der hierarchischen Kirche" zu werden, leicht zu Sektenbrüdern wurden, und daß es offensichtlich zu den ekklesialen Errungenschaften der Benediktusregel gehörte, das Kloster als Abbild der Bischofskirche konzipiert zu haben.

Es ist erfreulich, daß in diesem Buch auch überdisziplinär gearbeitet wurde. Warum soll nicht auch ein Systematiker etwas in der Kirchengeschichte verstehen! Vielleicht gelingt es der Spirituellen Theologie, etwas gegen ein verwirrendes Spezialistentum zu unternehmen, das auch zum Schaden der Studierenden an theologischen Fakultäten überhandgenommen hat. Man liest mit Wehmut, daß etwa die berühmte evangelische Fakultät in Tübingen im 19. Jh. mit ganzen vier Professoren das Auslangen gefunden hat.

Dem Echter-Verlag ist für die gute Idee, dem Herausgeber und den Autoren für ihre gute Arbeit zu danken, dem Buch ist eine aufmerksame Leserschaft zu wünschen.

Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ VENARD MARC – SMOLINSKY Heribert (Hg.), *Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30):* Geschichte des Christentums Bd. 8. Herder, Freiburg 1992. (1260, zahlr. Abb. und Tafeln). Ln. Subskriptionspreis DM 148,–; Vollpreis ca. DM 248,–.

H. Smolinsky als Herausgeber der deutschen Ausgabe dieses Bandes, dessen französische Originalfassung *M. Venard* besorgt hat, spricht mit Recht davon, daß das Werk ein umfassendes Bild der Zeit der Konfessionsbildungen vermittelt und in seiner Konzeption bisher keine Parallele hat. Diese Konzeption sei eingangs vorgestellt, um dann wenigstens auf ein paar Abschnitte etwas näher einzugehen.

Der erste Teil des Werkes ist dem „Phänomen der Bekenntnisse" gewidmet, im einzelnen werden dann unter diesem Gesichtspunkt die lutherischen und reformierten Kirchen behandelt, die Wiedertäufer und die „Schwärmer" sowie die anglikanische, die katholische und die orthodoxe Kirche. Die Einordnung der katholischen Kirche wird den Katholiken zunächst überraschen. Sie erklärt sich daraus, daß es vor allem um die Konfessionsbildung geht. Und da kommt Trient eben später als Augsburg. Auf das Zustandekommen der „Confessio Augustana" selbst wird eigentlich nicht eingegangen. Ich nehme an, daß dies für Bd. 7 vorgesehen ist. Der zweite Teil überschreibt sich mit „Die Landkarte der geteilten Christenheit". Darin werden Länderartikel geboten, man könnte auch sagen, daß das, was im ersten Teil behandelt wurde, nun anhand der Entwicklung in den einzelnen Ländern konkretisiert wird; selbstverständlich wird aber auch jenen Territorien Aufmerksamkeit geschenkt, welche die Konfessionen sozusagen fertig übernommen haben (afrikanische, amerikanische und fernöstliche Länder). Daß sich aufgrund dieser Einteilung Überschneidungen ergeben, wodurch das Aufsuchen bestimmter Sachverhalte etwas erschwert ist, braucht kaum betont zu werden. Weithin Neuland beschreitet der dritte Teil des Buches über „Das Leben der Christen". Nach den „kollektiven Formen des religiösen Lebens" (Pfarre, Gottesdienst, Sakramente, Katechese, Volksfrömmigkeit) kommen auch die „persönlichen Formen" (Gebet, Spiritualität, Ausrichtung an Heiligen) zur Sprache. Es folgt ein Kapitel über die Dämonenangst sowie die daraus resultierende Hexenverfolgung, ein weiteres über die intellektuellen Bewegungen in der Kirche (einschließlich des Problems des Unglaubens). Schließlich werden Fragen der Kunst (Malerei, Skulptur, Musik) aufgegriffen; die Baukunst wird leider nur gestreift und durch keine eigene Überschrift ausgewiesen.

Bei einem Buch von 1260 Seiten ist es dem Rezensenten unmöglich, den gesamten Inhalt zu würdigen. Ein paar Beispiele müssen genügen, um die Art der Darstellung und die Gediegenheit des Gebotenen zu belegen. In den Kapiteln des ersten Teils über die Britischen Inseln schildert *V. Barrie-Curien* die Ehekausa König Heinrichs VIII. Die Autorin folgt vor allem der schon klassischen Biographie von Sarisbrick, wobei aber m. E. die Bedeutung der Eheprobleme für den Durchbruch der Reformation in England etwas überschätzt wird (vgl. diese Zs. 118, 1970, 241–248). Daß freilich die Person und die katholische Grundeinstellung des Königs viel dazu beigetragen haben, daß sich der Anglikanismus als „via media" zwischen Katholizismus und Protestantismus herausgebildet hat, bleibt unbestritten. Fast wurde eine Art Quadratur des Kreises versucht. Sehr treffend wird bemerkt: Schon „seit 1530 versuchte...die Herrschaft Heinrichs VIII., ein eigentlich unmögliches Gleichgewicht zwischen den verschiedenen religiösen Strömungen der Epoche zu gewinnen ..." (215). Den großen Kompromiß (neue Kirchenregierung, konservative Liturgie, calvinische Lehre) erzielte erst die Epoche nach Maria Tudor (1553–1558) unter Elisabeth I. (1558–1603). Die konkrete Ausbreitung der Reformation, aber auch das weitere Schicksal des Katholizismus auf den Britischen Inseln wird von derselben Verfasserin im 2. Teil des Buches akribisch behandelt (539ff). In England gab es am Vorabend des Bürgerkriegs von 1642 nur noch „etwas weniger als 50.000 Katholiken" (540). Recht differenziert wird dann auf die Schwierigkeiten einer katholischen Mission seit den ausgehenden 60er Jahren des 16. Jh. ein-

gegangen; sie erfolgte vor dem Hintergrund von Verfolgungen und mußte mit der englischen Mentalität fertig werden, die allem Ausländischen gegenüber sehr skeptisch eingestellt ist. Ein Sonderfall war Irland. Hier stieß die Reformation, die ja von der Fremdmacht England ausging, weithin auf Ablehnung. Immer wieder formierte sich Widerstand, und bis 1630 verlor die Reformation praktisch ihre Erfolgschancen in Irland.

Im dritten Teil des Buches wird im Kapitel über die kollektiven Formen des religiösen Lebens von *M. Venard* und *B. Vogler* die „Pfarrei und Ortskirche als Lebensraum des abendländischen Christen" vorgestellt. Die Ausführungen über die katholische Pfarre sind eher allgemein gehalten, der durch die Reformation verursachte Wandel (Akzentuierung der Gemeinde) wird hingegen markant herausgearbeitet. Sehr anschaulich und überdies mit einigen sprechenden Abbildungen illustriert sind die Darlegungen über das Kirchengebäude im katholischen und im reformatorischen Bereich; auch der Einfluß des Tridentinums auf die Gestaltung katholischer Kirchenräume findet entsprechende Berücksichtigung. Beim Bereich der „persönlichen Frömmigkeit" wird von *M. Venard* zunächst auf die „Wahl der Konfession" eingegangen. Hier wirkt sich der französische Ursprung des Werkes aus. Frankreich allein steht im Blickpunkt; in Deutschland oder England verlief der Gang der Entwicklung, was man hätte anmerken müssen, eben anders.

Schon aus Platzgründen müssen wir die Rezension mit diesen wenigen Bemerkungen abschließen. Es wurde versucht, zumindest einen ersten Eindruck über die Gestaltung des Buches und seine Reichhaltigkeit zu vermitteln. Das kolossale Zeitgemälde, das hier entworfen wurde, überzeugt und befriedigt auch in sprachlicher Hinsicht. Freilich sind – ungeachtet des großen Umfangs des Buches – manche Abschnitte noch zu knapp ausgefallen. So wird z. B. vom Leser einfach zu viel vorausgesetzt, wenn von der „Bulle von 1570" und den „Gesetzen von 1581, 1589 und 1591" die Rede ist (552), ohne auf den Inhalt der Dokumente einzugehen. Offene Wünsche wird es aber bei jedem Werk geben. Daß die Freude über das Vorliegen des Werkes überwiegt, dürfte deutlich geworden sein.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BARTH HANS-MARTIN (Hg.), *Das Regensburger Religionsgespräch im Jahr 1541*. Rückblick und aktuelle ökumenische Perspektiven. F. Pustet, Regensburg 1992. (123). Kart. DM 24,80.

Die Katholische Bayerische Akademie und die Evangelische Akademie in Tutzing veranstalteten zum 450-Jahr-Jubiläum des Regensburger Kolloquiums ein Symposium mit Vortragenden beider Konfessionen: Barth (ev., Marburg) über Prinzipien der Ökumene, Beinert und Hausberger (kath., Regensburg) über Ablauf und dogmatische Substanz der Gespräche, Kretschmar (ev., München) über die Folgen des Scheiterns der Gespräche und Ziegler (kath., München) über das politische Umfeld.

Das Regensburger Religionsgespräch bedeutet das Scheitern der humanistischen Utopie des *Colloquium familiare*, durch das wichtige Menschheitsfragen einschließlich der politischen und religiösen vernünftig und gewaltfrei abzuhandeln seien. Auch Karl V. dürfte 1541 noch dieser Utopie mit Einschränkungen angehangen haben, so wie sie Kaiser Maximilian II. in den Österreichischen Erblanden noch bis zu seinem Tod 1576 vertrat. Dadurch hatten bekanntlich die österreichischen Protestanten zunächst einen größeren Freiraum als die in anderen katholischen Territorien.

Namhafte Theologen (zu denen Philipp Melanchthon, Johannes Eck, Calvin als Beobachter und Contarini als päpstlich Bevollmächtigter gehörten) konnten sich damals über die Rechtfertigungsfrage einigen, die um 1525 noch von Luther als springender Punkt der Glaubensspaltung bezeichnet wurde.

Aber die Kirchenpolitik der Fürsten akzeptierte die Einigungsformeln der Theologen nicht mehr. Daher war es ganz zentral, daß Walter Ziegler, „Profanhistoriker", wie er sich im Bescheidenheitstopos phrasiert, das Einleitungsreferat über Religion und Politik hielt. Wer das liest, kann angesichts augenscheinlicher Spaltungstendenzen in der gegenwärtigen Kirche etwas Hoffnung schöpfen, weil heute die Kirche zwar von der Säkularisation, nicht aber mehr vom staatlichen Summepiskopen in ihrer Handlungsfreiheit beschränkt und in ihrem ursprünglich Wesen bedroht wird. Allerdings mag ein historisches Datum zur Vorsicht anregen: In der praktischen Geschichte der Kirchenspaltung spielten Meßordnung, Eucharistiefrömmigkeit und -praxis eine wesentlich entscheidendere Rolle als die Theologumena der Gelehrten. Die Messe war der empfindlichste Punkt bei der Entzweiung der Christen. Offensichtlich scheiden sich an der Messe die Geister.

Salzburg – Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ LEIDL AUGUST u. a. (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken*. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde Bd. 34. Verlag des Vereines für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1992. (321, mehrere Textabb. u. 28 Tafeln). Brosch.

Das 1000-Jahr-Jubiläum im Gedenken an den Tod Bischof Pilgrims (gest. 991) nahm *F. R. Erkens* zum Anlaß, um in einem hier veröffentlichten Vortrag eine Gesamtwürdigung des bedeutenden Kirchenfürsten zu bieten. Die Anmerkungen berufen sich allerdings vielfach auf noch nicht erschienene Literatur, was die Überprüfbarkeit erschwert. Ein anderes Jubiläum, der 900. Todestag Bischof Altmanns (gest. 1091), greift *J. Lenzenweger* in seinem Beitrag auf, wobei er den Bischof vor allem als den „Gründer" des Stiftes Göttweig behandelt, seine Ausführungen jedoch in größere Zusammenhänge stellt. Vorwiegend auf älterer Literatur beruhen die Ausführungen von *F. Kalesny* über die Wiedertäufer in Mähren (1526–1535). Nicht einmal die Arbeiten von G. Mecenseffy (über Oberösterreich, mit vielen Bezügen zu Mähren) sowie M. Liebmann (zu U. Rhegius, auf den Kalesny auf S. 47 eingeht) finden Berücksichtigung. Dem Au-

tor ist jedoch eine anschauliche Darstellung gelungen. Die gründliche Studie über den Passauer Bildhauer Joseph Hartmann von *H. Schulten* konzentriert sich auf den ehemaligen Hochaltar von St. Nikola bei Passau, der sich nun in der Pfarrkirche von Vilshofen befindet (vgl. Tafel I). Gut lesbar und gut belegt sind die Ausführungen von *A. Leidl* über das Großbistum Passau zur Zeit des Josephinismus. Leidl wählt diese Überschrift mit Rücksicht darauf, daß sich ja damals der überwiegende Teil der Diözese auf österreichisches Gebiet erstreckte; es wird aber natürlich auch das bayerische Staatskirchentum berücksichtigt. Erfreulich ist es, daß auch der konfessionell-pastorale Aspekt der josephinische Pfarregulierung, der nicht selten übersehen wird, deutlich zur Sprache kommt (87). Die eingehende Monographie über den Wittelsbacher Brunnen am Residenzplatz in Passau von *R. Kemena* geht den Plänen, der Ausführung, der Ikonographie und den Künstlern des nicht unbedeutenden Kunstwerkes aus dem frühen 20. Jahrhundert nach, dessen Bekrönungsfigur eine Darstellung der „Maria als Patrona Bavariae" bildet. Mit der Entstehung der Expositur Tittling (1685) befaßt sich *M. Fischl*, leider ohne die lange Vorgeschichte zu berücksichtigen. Die Passauer Bistumsmatrikeln sowie eine Arbeit von J. Oswald hätten Einstiege ermöglicht. Neben diesen kirchengeschichtlich einschlägigen Arbeiten, auf die allein hier eingegangen werden konnte, finden sich Beiträge zur Volks-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, ein umfangreicher Rezensionsteil, der auch Austriaca berücksichtigt (E. Bertol-Raffin u. P. Wiesinger, Ortsnamen des polit. Bezirkes Ried i. I.; N. Damisch, Einstützenkirchen der Spätgotik in OÖ.; G. Marckhgott u. H. Slapnicka, Oberösterreicher Bd. 8; H. W. Strätz, Landtafel des Erzherzogtums Österreich ob der Enns; R. Zinnhobler, Passauer Bistumsmatrikeln für das östliche Offizialat Bd. 4), schließlich eine Auflistung der Neuerscheinungen zur Geschichte der Landeskunde von Niederbayern 1990 (T. E. Seitz), die vereinzelt auch ältere Veröffentlichungen verzeichnet. Wiederum ist es gelungen, zahlreiche Bausteine, deren Qualität freilich unterschiedlich ist, für die Geschichte der „Ostbairischen Grenzmarken" zu sammeln und zu vermitteln.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ DASSMANN ERNST. *Kirchengeschichte I.* Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Bd. 10). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (284). Kart. DM 29,80.

Neben großen Darstellungen altkirchlicher Geschichte gibt es zunehmend auch solche kleineren Umfangs, die sich unter Begriffen wie „Einführung", „Zugänge", „Grundzüge" oder „Leitfaden" präsentieren. Mit ihrer Hilfe soll Studierenden und anderweitig Interessierten der Einstieg in die frühchristliche Zeit erleichtert und das dazu nötige Grundwissen vermittelt werden. Diesem Ziel will auch das vorliegende „Studienbuch" dienen. Dabei ist es dem Vf. – einem profunden Kenner der Alten Kirche – ein besonderes Anliegen, den Leser nicht mit „eilfertigen Aktualisierungen, geistreichen Einfällen oder Sondermeinungen" (5) zu belasten, sondern ihm eine möglichst objektive und zugleich doch theologisch verstandene Kirchengeschichte zu bieten.

Die Abhandlung beschränkt sich auf den Zeitraum von der historisch faßbaren Sammlung der nachösterlichen Gemeinde bis zum Anfang des 4. Jhs., setzt jedoch einen früheren und tieferen Ursprung der Kirche voraus. Die neun Abschnitte sind sowohl unter chronologischen als auch unter systematischen Gesichtspunkten konzipiert. Zunächst wird die Entwicklung von den judenchristlichen Anfängen (I.) über die Heidenmission (II.) bis zur Entfremdung zwischen Kirche und Synagoge (III.) geschildert. Dann erhält man Einblicke in die durch Kaiserkult, Mysterienreligionen, Familienbräuche und popularphilosophische Ethik geprägte Umwelt (IV.), in die zum Teil gewaltsame oder intellektuelle Auseinandersetzung der Gesellschaft mit den Christen (V.) sowie in die Gefährdungen, die der Kirche von innen durch Parusieverzögerung, Montanismus und Gnosis erwachsen (VI.). Die umfangreichsten Kapitel beschäftigen sich mit der Klärung theologischer Probleme wie den Fragen nach Gott und Christus, Kirche und kirchlichem Amt, Schrift und Tradition, Buße und Sündenvergebung (VII.) sowie mit dem Gottesdienst und der christlichen Lebensgestaltung (VIII.). Die letzten Ausführungen sind schließlich der Mission und Ausbreitung gewidmet (IX.).

Das nicht einfache Unternehmen, auf relativ wenigen Seiten Übersicht und inhaltliche Präzision, aber auch aktuelle Forschungsprobleme und Verständlichkeit zusammenzubringen, ist dem Vf. überzeugend gelungen. Dabei trägt die häufige Quellenzitation wesentlich zur Attraktivität des Buches bei. Wem dennoch etwas unklar bleibt oder nicht ausführlich genug ist, der kann sich von einer allgemeinen Bibliographie am Anfang, speziellen Literaturangaben zu jedem Kapitel und einer Reihe von Anmerkungen anregen lassen, an anderer Stelle weiterzustudieren. Hilfreich sind auch die Zeittafel und das kleine Personen- und Ortsregister. Insgesamt kann man dieses „Studienbuch" nur empfehlen und hoffen, daß die angekündigte Fortsetzung in derselben Reihe nicht lange auf sich warten läßt.

Erfurt *Gerhard Feige*

■ DRABEK ANNA M (Red.), *Österreich im Hochmittelalter (907–1246)* (Veröffentl. der Kommission für die Geschichte Österreichs Bd. 17) Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1991. (605, zahlr. Karten und Abb.). Ln. S 770,–/DM 110,–.

Im Rahmen einer Gesamtdarstellung der Geschichte Österreichs, die von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1959 angestrebt wurde, kam es bisher nur zu Einzelveröffentlichungen. Eine davon stellt der vorliegende Band dar, der das Hochmittelalter erfaßt.

In einem ersten Abschnitt wird sehr fachkundlich über die nichturkundlichen *(S. Haider)* und die urkundlichen *(H. Fichtenau)* Quellen berichtet. Zur Rekonstruktion der Geschichte jener Epoche stehen neben den Zeugnissen der Archäologie vor allem historiographische (Annalen) sowie biographisch-

hagiographische Werke und eben ein umfangreicher Urkundenbestand, dem auch die erhaltenen Traditionsbücher zuzurechnen sind, zur Verfügung. Der zweite Abschnitt beschreibt die Anfänge der österreichischen Länder. In dem auch sprachlich beachtlichen Beitrag über den österreichischen Donauraum zur Zeit der Magyarenherrschaft von *K. Brunner* verdienen u. a. die Hinweise auf vorhandenes Christentum (56) und Christianisierung vor der Lechfeldschlacht (60) Beachtung. „Werden und Entwicklung der babenbergischen Mark" werden von *H. Dienst* skizziert. Bis zum Investiturstreit vertraten der Bischof von Passau und der Markgraf die Partei des Königs – nicht selten gegen den Herzog von Bayern – was der babenbergischen Mark zum Vorteil gereichte. Die Autorin geht auch auf die Rolle der Bistümer und Abteien beim Landesausbau sowie die kirchlichen Besitzverhältnisse näher ein. Das Umschwenken des Markgrafen Leopold II. (1081) im Investiturstreit und dessen Folgen für Österreich werden markant herausgearbeitet. Einige kleine Fehler haben sich eingeschlichen. So wird der Regierungsbeginn Bischof Wolfgangs von Regensburg mit 968 angegeben (69); die Hochzahl 129 ist offensichtlich falsch angebracht. Aus den Kapiteln über die einzelnen Länder sei beispielhaft jenes herausgegriffen, das der komplizierten Entstehungsgeschichte des Landes ob der Enns nachgeht. Mit gewohnter Akribie stellt darin *A. Zauner* die territorialen, personalen und auch kirchlichen Gegebenheiten der Zeit vor 1254 dar. Die vielen, mit großer Mühe aus den Quellen erschlossenen Details machen die Lektüre allerdings bisweilen etwas anstrengend. Ein böser Druckfehler findet sich auf S. 202, wo Papst Gregor VII. als Georg bezeichnet wird; auf S. 226 Anm. 167 wird Wilhelm Rausch irrtümlich Karl genannt. Im dritten Abschnitt des Buches umreißt *F. Röhrig* die kirchliche Entwicklung des behandelten Zeitraums, den er für Österreich als „die wichtigste Epoche" überhaupt versteht, da in ihr „sich fast alle Strukturen und Einrichtungen" ausbildeteten, „die für mehr als ein halbes Jahrtausend Österreich kirchlich prägen sollten; und vieles davon ist bis zum heutigen Tag lebendig". Nach einem kurzen Rückblick (in welchem die Tätigkeit des hl. Bonifazius wohl überschätzt wird, wenn ihm die endgültige Ordnung der bayerischen Kirchenorganisation „mit dem Erzbistum Salzburg als Metropole" zugeschrieben wird) wird auf die Ungarneinfälle eingegangen, die sich sehr nachhaltig ausgewirkt haben müssen (was heute manchmal angezweifelt wird). Die reorganisatorischen Maßnahmen des Passauer Bischofs Pilgrim und die Existenz der vielen Eigenkirchen auswärtiger Bischöfe und Äbte, die eigentlich nur im Zuge einer Neukolonisierung erklärbar sind, lassen ja die vorausgehenden Zusammenbrüche erkennen. Die großen organisatorischen Unterschiede zwischen den Bistümern Salzburg (Schaffung von untergeordneten Eigenbistümern, um die riesige Diözese entsprechend verwalten zu können) und Passau (das ohne solche Zwischenstrukturen auskam) werden deutlich gemacht. Gegenüber dem östlichen Bereich stellte der Westen des heutigen Österreich (Tirol, Vorarlberg) in kirchlicher Hinsicht keine Einheit dar, sondern verteilte sich auf verschiedene Diözesen (Tirol auf deren elf, Vorarlberg auf zwei). Sehr schön wird die enge Verflechtung von Landesfürst und Kirche, als deren Grundlage das Eigenkirchenwesen, das Reichskirchensystem und die Vogtei zu gelten haben, aufgezeigt. Die große Gegenbewegung setzte mit dem Investiturstreit ein, der in Österreich einen anderen Verlauf als in den meisten Gebieten des Reiches nahm. (Im Zusammenwirken von Bischof und Landesfürst wurde die Ausbildung reichsunmittelbarer geistlicher Herrschaften und damit geistlicher Machtzentren vermieden). Doch wiederum zeigt der Westen ein völlig anderes Gesicht, wo die Bischöfe von Salzburg, Brixen und Trient landesherrliche Rechte erlangten. Mehrfache Bemühungen der österreichischen Landesfürsten zur Errichtung eines Landesbistums führten nicht zum Ziel. Recht knapp ist der Absatz über die Kreuzzüge ausgefallen, ein deutliches Zeichen für die noch mangelhafte Erforschung des Themas, soweit es Österreich betrifft. Man hätte aber zumindest auf die Rolle der Klöster bei der Propagierung der Kreuzzüge (z. B. Rein, Wilhering, Reichersberg) hinweisen können. Einem ausgezeichneten Überblick über das Klosterwesen folgt eine Darstellung der Ausbildung des Parochialsystems, wobei m. E. der Rolle, die der Investiturstreit und die kirchliche Absage an das Eigenkirchenwesen dabei gespielt haben, zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Den problematischen Ausdruck „Urpfarren" (349) sollte man in wissenschaftlichen Publikationen besser aufgeben, weil er eine Kontinuität suggeriert, die es so nicht gegeben hat. Die grundsätzlich andere Konzeption von Eigenkirchenwesen und Parochialsystem kommt nicht zur Sprache. Ich halte es für bedenklich, den Pfarrbegriff schon für die Zeit um 800 anzuwenden (352). Überrascht ist man darüber, daß die Passauer Bistumsmatrikeln als Quelle für die kirchliche Organisation nicht herangezogen wurden. Auch wenn sie schon der nächsten Epoche angehören, lassen sie doch Rekonstruktionen für die Zeit davor zu. Gut gelungen sind die Ausführungen über das innerkirchliche Leben, obwohl nur spärliche Vorarbeiten vorhanden sind, weshalb nur einzelne Aspekte aufgezeigt werden konnten. Im vierten Abschnitt untersucht *F. Posch* „Siedlung und Bevölkerung", wobei er zeitlich sehr weit zurückgreift, weil nur so die spätere Entwicklung verständlich wird. Unter Einbeziehung der Befunden der Archäologie, der Namenforschung und der Urkunden gelingt es, „die vielfältigen Grundlagen beim Aufbau des österreichischen Volkstums und in der Gestaltung des Siedlungswesens bewußt" zu machen. *E. Bruckmüller* und *H. Knittler* erörtern im Abschnitt V Fragen der Landwirtschaft und Bauernschaft, des Adels und der Geistlichkeit, des Städtewesens sowie des Handels und des Gewerbes. Schon diese Aufzählung zeigt, daß hier notwendigerweise starke Überschneidungen zu anderen Themen des Buches gegeben sind. Sehr treffend wird die „Einrichtung des Pfarrnetzes als wichtiger Schritt der Emanzipation der Kirche aus der Herrschaft des weltlichen Adels" bezeichnet (472). Das Verhältnis zwischen den Faktoren Stadt und Pfarre erfährt allerdings keine Erörterung. Sehr knapp geraten ist der Abschnitt VI „Kultur", in welchem das deutschsprachige Schrifttum *(F. P. Knapp)*, Architektur und bil-

dende Kunst *(H. Fillitz)* sowie Musik *(R. Flotzinger)* behandelt werden. Ein geplantes Kapitel über das lateinische Schrifttum ist leider wegen Nichtlieferung des Beitrags ausgefallen. Fillitz trifft die wichtige Feststellung, daß die Erscheinungen im Kunstschaffen jener Zeit deswegen so vielfältig waren, weil die damals entstandenen Klöster weithin unter dem Einfluß ihrer jeweiligen Mutterklöster standen. Die bedeutenden Wirkungen auf die Kunst, die von den kirchlichen Reformen ausgegangen sind und wie sie uns etwa von der Vita Altmanni berichtet werden, lassen sich übrigens – ungeachtet des nur spärlichen Denkmälerbestandes – noch heute verifizieren.
Das offenbar mühsame und langsame Zustandekommen dieses Sammelbandes wird an den Bemerkungen einzelner Autoren erkennbar, daß der Abschluß ihrer Manuskripte zehn und mehr Jahre zurückliegt. Daher reflektieren viele Beiträge auch nicht den neuesten Forschungsstand, was bedauerlich ist. Dennoch ist man dankbar für das kompendiöse und materialreiche Werk, das auch im Hinblick auf die bevorstehenden Jubiläumsfeiern (1000 Jahre seit der ersten Nennung von „Ostarrichi") auf besonderes Interesse stoßen wird. Das Register ist leider alles eher als vollständig. Adalram von Perg und Vivilo von Passau habe ich zum Beispiel im Text, nicht aber im Index gefunden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LATEINAMERIKA

■ BRUNO SCHLEGELBERGER: *Unsere Erde lebt.* Zum Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus. Mit einem Beitrag von Peter T. Hansen. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 41. Immensee 1992. (362). Kart. sfr. 46,–.
Wie ist das Verhältnis zwischen den alten indianischen Religionen in den Anden und dem Christentum zu charakterisiern? Dieser Fragestellung geht die vorliegende Arbeit nach, wobei im Zentrum des Buches der Text von zehn Interviews aus Quico aus dem Jahr 1988 und zweier weiterer Interviews steht, die 1989 bzw. 1990 mit einem Heiler bzw. einer Heilerin außerhalb der Gemeinde durchgeführt wurden (53–233). Quico ist eine Siedlung mit etwa 150–200 Personen in 4070 m Höhe, die nur durch mehrstündige Fußmärsche Anschluß an die nächsten befahrbaren Straßen hat, die in die 90 km (Luftlinie) westlich gelegene Stadt Cuzco führen. In den Interviews wurden vor allem folgende Themen angesprochen (vgl. 35–38, 293–295): Inwieweit werden zur Erlangung der Ernte Opfer für die Ahnen(geister) oder für die Erdgöttin Pachamama dargebracht? Können Geister helfen oder schaden? Andere Fragen kreisten um den rituellen Haarschnitt eines neugeborenen Kindes, um das Servinakuy, eine Eheform, die etwa mit 15 Jahren bereits mehrere Jahre vor der kirchlichen Trauung eingegangen wird, um Riten im Zusammenhang mit dem Tod sowie um Krankheiten und Heilungen. In geringerem Ausmaße kamen auch Fragen nach Festen zur Sprache, während direkte Fragen nach mythologischen Themen ausblieben.
Obwohl die Zahl der Interviewten nicht sonderlich groß ist, können sie als repräsentativ gelten, da es sich bei ihnen um die „Spitzen" der Gemeinde von Quico handelt, genauso ergänzen weitere informelle Gespräche und Beobachtungen von P. T. Hansen und Sch. die Aufnahme des Materials (234–268). Daraus läßt sich folgendes Weltbild der Campesinos (= Indios) von Quico erkennen (297–314): Die religiösen Erfahrungen der Bewohner von Quico sind primär von jenen Mächten geprägt, die ihren eigenen Lebensraum bestimmen. Im Mittelpunkt ihrer Frömmigkeit stehen die Verehrung der Pachamama und der Apus (Urahnen), denen bei alltäglichen Handlungen Coca angeboten oder für die vor agrarischen Unternehmungen spezielle Opfer verbrannt oder vergraben werden. Diese andinen Elemente sind das eigentlich Tragende der Agrarreligion. Christliche Komponenten, die in diesen Rahmen integriert sind, sind die Verehrung der Jungfrau vom Karmel und des Taytacha Pascua (Gott/Christus) in der Dorfkapelle. Das Verhältnis der beiden Religionen kann daher am besten mit „Sowohl-als-auch" charakterisiert werden, wobei zu den indianischen Riten des Lebenszyklus die christlichen Sakramente parallel stehen: allerdings spielt die Messe im alltäglichen Leben kaum eine Rolle.

Für die Pastoral formuliert P. T. Hansen, der seit 1983 regelmäßig in Quico lebt, abschließend einige Perspektiven (315–342), wobei als zentrale Beobachtung und Aufgabe folgendes festzuhalten ist: Für die Aufgabe der Inkulturation kommt es vor allem darauf an, die genuinen Elemente der andinen Religiosität wiederzufinden und pastorale Aktivitäten von ihnen immer wieder in Frage stellen zu lassen. Genauso ist zu beachten, daß das alltägliche Leben in den Anden mit allen Schwierigkeiten, sich zu ernähren oder die Gesundheit zu erhalten, Raum gibt für die Begegnung mit Gott. Eine solche Form der Begegnung bringt dabei dem Campesino ein Wohlbefinden, worin auch Pachamama oder die Apus eingebettet sein können. Ziel der Pastoral in einer Gemeinde von Campesinos ist es daher weder, einheitliche Riten eines westlichen Christentums einzuführen, noch die althergebrachte Religiosität zu „reinigen", sondern die Legitimität dieser Frömmigkeit innerhalb des Pluralismus christlicher Kulturen zu entdecken.

Das Buch, das im „Bedenkjahr 500 Jahre Amerika" erschienen ist, behandelt thematisch einen sehr kleinen Ausschnitt der Missions- und Inkulturationsthematik. Das Material, das darin für Spezialisten indianischer Religionen oder Ethnologen geboten wird, hat in einer Zeit, in der der Kontakt zur westlichen Welt auch eine indigene Gemeinschaft wie Quico bereits erfaßt hat, bleibenden Wert. Die darin genannten pastoralen Perspektiven übersteigen aber bei weitem den lokalen Bezug der Hochanden; denn sie sind wohl auch für andere pastorale Konzepte zu bedenken und können dem Seelsorger Anregung geben, wo es darum geht, wie „westliches" Christentum, wenn es auf einen fremden Kulturkreis trifft, vermittelt werden soll. Denn „fremde" Kulturen sind ja längst keine Frage der geographischen Entfernung mehr.

Graz *Manfred Hutter*

■ MÜLLER-FAHRENHOLZ GEIKO/PANNENBERG WOLFHART/PRIEN HANS-JÜRGEN/SCHWANTES MILTON/SIEVERNICH SJ MICHAEL/SUDAR PABLO/WALDENFELS SJ HANS, *Christentum in Lateinamerika.* 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992. (175). Kart. DM 34,–.

Unter den vielen Büchern anläßlich der 500 Jahre der Entdeckung Amerikas ist dieses schmale Bändchen durchaus bemerkenswert. Es handelt sich dabei um die Beiträge der gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing vom 7. bis 9. Juni 1991 in Tutzing. Bei dieser prominenten Besetzung gab es natürlich eine entsprechende Qualität der Referate. Müller-Fahrenholz referierte über die Entdeckung aus der Sicht der Entdeckten, Sievernich über die Person Las Casas, Prien über die sozio-religiöse Situation in Lateinamerika, Schwantes über Mission und Evangelisation, Pannenberg über die Notwendigkeit und Grenze der Inkulturation des Evangeliums und schließlich Waldenfels über ökumenische Aspekte.

So disparat diese Themen auch wirken, sie ergeben doch ein Bild zur Geschichte und Gegenwart der lateinamerikanischen Kirche, wie es oft durch umfangreichere Abhandlungen nicht erreicht wird. Obwohl die Abhandlungen durchaus anspruchsvoll sind, sind sie für jeden am Thema Interessierten durchaus verständlich und daher empfehlenswert.

St. Pölten/Gerersdorf *Friedrich Schragl*

■ DELGADO MARIANO (Hg.), *Gott in Lateinamerika.* Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte. Patmos, Düsseldorf 1991. (388, s/w Abb.). Ppb. DM 49,80.

Korrekterweise sei der Titel noch ergänzt: ausgewählt und eingeleitet von Mariano Delgado unter Mitarbeit von Bruno Pockrandt und Horst Goldstein. Unter den zahlreichen Werken im Zusammenhang mit dem Gedenkjahr 1992 gehört das vorliegende Buch sicherlich zu den ganz interessanten und informativen. Es handelt sich dabei doch um mehr als um ein Lesebuch oder eine Quellenedition, sondern um eine pointiert aufgebaute und kommentierte Kolonisations- und Missionskritik, wobei das Wort Kritik nicht unbedingt negativ besetzt ist.

Nun zum Aufbau. In 17 Kapiteln werden Textzeugnisse aus den fünf Jahrhunderten zu Fragen der Christianisierung Lateinamerikas gebracht. Es geht dabei um die ideologische Rechtfertigung der Zwangsbekehrung (Kap. II–IV), um das Gottes- und Naturbild der Indios (V–VII), Fragen der Menschenwürde, der Katechese, der Reduktionen, um die Probleme beim Ende des kolonialen Status und kritische Resümees aus den letzten 100 Jahren. Jedem der Kapitel ist eine sorgfältige Einleitung vorgespannt; jedem Beitrag folgt ein knapper Kommentar. Weiters sind etwa 50 Abbildungen eingestreut, die zumeist der Cronica des Poma de Ayala entnommen.

Die Texte sind so ausgewählt, daß keineswegs der Eindruck einer triumphalistischen Mission entsteht, wie die spanische Öffentlichkeit es durch Jahrhunderte den Europäern darlegte; vielmehr kommen auch die Selbstzweifel der Agierenden über Methode und Erfolg zur Sprache.

Außerhalb der Kapitelzählung findet sich ein ausführlicher Vorspann (13–41) mit dem Titel *Vom Gott Josuas zum Gott Jesu. Was die außereuropäische Expansion der Neuzeit zu denken und zu tun gibt.* Es geht dabei um eine theologische Abrechnung mit der Kirchengeschichte an sich und um die versuchte Rechtfertigung der europäischen Expansion. Dabei wird hier stark mit dem erhobenen Zeigefinger hantiert, aber übergangen, daß unter allen Kolonialmächten allein die Spanier überhaupt über eine Rechtfertigung nachdachten und damit die Argumente für die heutige Diskussion lieferten. Zudem handelt es sich um eine nachträgliche Verbrämung, die das Faktum der Eroberung und Ausbeutung legitimieren sollte. Ähnlich ist das Schlußwort gestaltet (gezeichnet: Bruno Pockbrandt), dessen Adressaten wohl eher die brasilianischen Machthaber und nicht die mitteleuropäischen Leser sind. Innerkirchlich dürfte die Diskussion schon darüber hinaus sein. Dabei sprechen die vorgelegten Texte ohnedies für sich; sie entsprechen durchaus dem Titel und informieren besser als ein langatmiges Geschichtsbuch, wenn dies auch nicht ersetzt werden kann. Das Buch ist daher jedem an Lateinamerika Interessierten zu empfehlen.

St. Pölten *Friedrich Schragl*

■ BAADTE GÜNTER/RAUSCHER ANTON (Hg.), *Dritte Welt und Entwicklung.* (Kirche Heute, Bd. 6). Styria, Graz 1992. (149). Kart. S 148,–/DM 19,80.

Das Gedenkjahr 500 Jahre Lateinamerika – Europa hat die Problematik der Nord-Süd-Beziehungen wieder verstärkt ins Bewußtsein gebracht. Der von G. Gaadte und A. Rauscher herausgegebene Band versammelt die Vorträge und Diskussionen eines Symposions, das die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (Mönchengladbach) durchführte. Das breite Spektrum der Themen wirkt interessant, die einzelnen Beiträge zeigen recht kompetent und differenziert Problemstand und Lösungsmöglichkeiten auf. Eindrucksvoll ist auch der Prozeß der Urteils- und Strategiefindung hinsichtlich der Nord-Süd-Problematik gerade beim Ökumenischen Rat der Kirchen, aber auch bei den kirchlichen Entwicklungshilfeorganisationen zu verfolgen. Gemeinsamer Tenor des Symposions: Entwicklungshilfe hat bei der Selbsthilfefähigkeit und dem Selbsthilfewillen der Armen beziehungsweise der armen Staaten anzusetzen. Wirtschaftspolitisch wird der sozialen Marktwirtschaft ein hoher Stellenwert eingeräumt und für eine differenzierte Entlastung von den immensen Schuldenlasten plädiert.

Leider haben die Veranstalter kein eigenes Thema über die strukturellen ökonomischen Zusammenhänge der Nord-Süd-Diskrepanz vorgesehen. Angesichts der Relevanz bzw. Krise der Dependenztheorie in der Befreiungstheologie und den (lateinamerikanischen) Sozialwissenschaften fällt dieses Manko der Themenstellung doch sehr ins Gewicht. Oder wollte man sich der Frage der Verstrickung der reichen Ersten Welt in Verelendungsprozesse und Mitverantwortung gegenüber dieser weltweiten Misere entziehen?

Linz *Franz Gruber*

LEXIKA

■ FAHLBUSCH ERWIN u. a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon*. Internationale theologische Enzyklopädie Bd. 3, 9. Lieferung (Parusie-Ruth) (Sp. 1057–1738). Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1992. Brosch.

Die 1. Lieferung von Bd. 1 des Werkes erschien 1984. Seit August 1992 liegt der 3. Bd. abgeschlossen vor, der von „Parusie" bis „Ruth" reicht. Wiederum kann nur auf einige Stichworte eingegangen werden, wobei der Rezensent aufgrund seiner fachlichen Ausrichtung vor allem kirchengeschichtliche Themen seine Aufmerksamkeit schenken wird.

In dem knappen, aber verläßlichen Artikel von *M. Muster* über „das" (besser „den") Patronat, wäre ein Hinweis auf den Investiturstreit als jene Wende angebracht gewesen, die die Abkehr vom Eigenkirchenwesen und damit den eigentlichen Impuls für die Entstehung des Patronates bedeutete. Unter dem Stichwort „Pfarrer/Pfarramt" werden von *K. W. Dahm* Funktionen und geschichtliche Entwicklungen sauber herausgearbeitet, auch wird auf konfessionelle Unterschiede eingegangen. Sehr informativ sind die Ausführungen über die Zeit nach dem 2. Weltkrieg (neue Ausrichtung des Amtes, Anteil der Frauen am Pfarramt etc.). Einen Artikel über die „Pfarre" selbst habe ich vergeblich gesucht. Als hilfreich empfinde ich den gedrängten Überblick zum Thema „Philosophie und Theologie" von *F. Wagner*, der der Beziehung der beiden Disziplinen unter geschichtlicher und gegenwärtiger Sicht nachgeht, aber auch Fragen theologischer Methodik anschneidet. Der Pietismus-Artikel von *M. Brecht* zeugt von vorzüglicher Kenntnis der Materie. Das Übergreifen des Pietismus auf den katholischen Raum vor allem des 19. Hs. wird aber leider nicht behandelt. Sehr eingehend erörtern *J. M. Charpentier* und *G. F. Moede* die Problematik des „Pluralismus"; sie zeigen auch die positiven (Offenheit) und negativen Aspekte (totale Relativierung von Wahrheitsansprüchen) des Pluralismus und seine Auswirkungen auf die Ökumene auf. Ein differenziertes Bild der polnischen Kirche bietet *K. Karski*, der die einzelnen Religionen und Konfessionen des Landes würdigt und vor allem auf die gegenwärtige Situation eingeht, z. B. auf den Triumphalismus der katholischen Kirche seit dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems und auf die sich daraus abzeichnenden negativen Folgen. *P. Gerlitz, F. Stolz, E. Garhammer* und *L. Siegele-Wenschkewitz* befassen sich mit den Themen „Priester/Priesteramt/Priestertum". Von der Religionsgeschichte, dem Alten Testament und der Kirchengeschichte her wird den betreffenden Fragen nachgegangen; es wird auch darauf hingewiesen, daß die Ablehnung des besonderen Priestertums durch die Reformation nicht nur zu Konflikten geführt hat, sondern auch in der katholischen Kirche zu Ansätzen einer Sicht, „daß alle Kirchen ihren Ausgangspunkt bei der Berufung des ganzen Volkes Gottes nehmen müssen". Vorerst aber „bleibt die reformatorische Lehre vom allgemeinen Priestertum ein Unterscheidungsmerkmal in der Ökumene". Im Artikel „Protestantismus" beschreibt *K. Raiser* den Wandel des Begriffes, das soziale Phänomen des Protestantismus sowie die dogmatischen (lehramtliche Pluralität als Grundverfassung) und ökumenischen Aspekte. Seine Ausführungen gipfeln in der Feststellung: „Keine der großen Gestalten der universalen Christenheit hat einen exklusiven Anspruch darauf, *evangelisch, katholisch* oder *orthodox* genannt zu werden." *H. Junghans* gelingt ein trefflicher Überblick über das Phänomen „Reformation", der auch recht gründlich auf die Reformbestrebungen vor der Reformation eingeht sowie die verschiedenen Formen der protestantischen Reformation sauber differenziert und darstellt. Der Artikel von *F. Schulz* über das „Reformationsfest" spricht noch vom Thesenanschlag. Da dieser nicht feststeht (E. Iserloh), wäre eine vorsichtigere Formulierung angebracht gewesen. H. Junghans hat z. B. in seinem Artikel diesen Terminus elegant vermieden. *Th. Kaufmann* gelingt es, die „Reformatoren" zu typisieren, ohne die Einteilung in Gruppen zu sehr zu pressen. Sehr übersichtlich stellt *H. Schneider* die „Reformkonzilien" vor allem des 15. Jahrhunderts dar. Er beschließt seine Ausführungen mit der zutreffenden Feststellung: „Das Scheitern der Reformkonzilien und der Kirchenreform im 15 Jh. bildet die Folie sowohl für die Reformation als auch für die Katholische Reform der 16. Jhs.". Bei der Behandlung der „Religionsfreiheit" geht *H. Weber* auch auf die Schwierigkeiten ein, die letztlich alle christlichen Konfessionen mit der Religionsfreiheit gehabt haben. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat aber 1975 in Nairobi bekräftigt, daß dieses menschliche Recht nicht „von anderen grundlegenden Freiheitsrechten" zu trennen ist. Zu knapp ausgefallen ist der Artikel von *A. Stein* über die „Residenzpflicht". Hier hätten nicht nur die gegenwärtigen Rechtsnormen, sondern auch die leidvolle Geschichte und deren Folgen behandelt werden müssen. Dagegen hat *E. Fahlbusch* der „römisch-katholischen Kirche" einen entsprechend ausführlichen Artikel gewidmet. Seine Ausführungen zeichnen sich durch wohltuende Objektivität aus. Auch die gegenwärtige Situation findet hinreichende Berücksichtigung. Die Schwierigkeiten, die die röm.-kath. Kirche mit der Ökumene hat, wurden vielleicht etwas zu pointiert formuliert; die Differenzierungen zwischen der offiziellen Sicht und der Sicht des Kirchenvolkes beziehungsweise der Theologen wurden dagegen kaum angedeutet.

Damit seien die Hinweise abgeschlossen. Ein anderer Rezensent hätte wohl andere Beispiele erwähnt. Ich hoffe, daß auch meine Auswahl vor allem zwei Charakteristika des Lexikons illustriert hat, nämlich seine Aktualität und seine Ökumenizität. Ich wünsche dem Werk einen baldigen Abschluß. Man wird es für Lehre und Forschung immer wieder mit Gewinn zu Rate ziehen können.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WALDENFELS HANS (Hg.), *Lexikon der Religionen*. Phänomene – Geschichten – Ideen. (Herder Spektrum 4090). Herder, Freiburg 1992. (737). Brosch. DM 29,80.

Das Lexikon der Religionen versteht sich als Weiterführung des Religionswissenschaftlichen

Wörterbuchs, das 1956 von Kardinal Franz König herausgegeben wurde. Die nun vorliegende Taschenbuchausgabe ist der seitengleiche Nachdruck der gebundenen Ausgabe, die 1987 bei Herder erschienen ist (2. Aufl. 1988). 125 Fachwissenschaftler haben die verschiedenen Bereiche bearbeitet. Der Leser bekommt nicht nur lexikalische Kurzauskünfte, sondern es werden ihm Themen in ihren vielfältigen Bezügen erschlossen.
Es ist zu begrüßen, daß ein derartiges grundlegendes und informatives Werk (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 136 (1988) 180f) nun auch als preisgünstiges Taschenbuch zu haben ist. Angenehm ist auch das am Schluß angeführte Register über die behandelten Stichworte mit den entsprechenden Verweisen.
Unter den Stichworten vermißt man etwa die Begriffe „Ritus" und „Deva". Der heilige Berg Kailas (Stichwort Berg) ist in Tibet und nicht in Indien; beim Stichwort „Yoni" ist verwiesen auf Hinduismus II. 1; 4, aber es gibt dort kein „4"; die Seiten 283 und 293 sind vertauscht. Diese Kritikpunkte seien zwar genannt; sie beziehen sich jedoch auf Details und können den guten Gesamteindruck nicht beeinträchtigen.

Linz *Josef Janda*

■ *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Band XXI: Leonardo da Vinci – Malachias von Armagh. Hg. von Müller Gerhard. de Gruyter, Berlin 1991. (806). Ld. DM 320,–.
Die umfangreichsten Artikel dieses Bandes sind folgenden Themen gewidmet: Licht und Feuer (83–119), Liebe (121–191), Literatur und Religion (233–306), Biblische Literaturgeschichte (306–358), Liturgie, Liturgiewissenschaft/Liturgik, Liturgische Bewegungen (358–406), Martin Luther (513–594); weitere bedeutsame Stichworte: Logos (432–444), Lohn 447–453), Macht (648–657), Märchen (668–677) Magie (686–703). Der katholische Benützer findet biographische Artikel zu A. M. von Liguori (199–202), A. Loisy (453–456), B. Lonergan (459–463), J. Lortz (466–468), H. de Lubac (471–473); es sei aber auf die zahlreichen anderen Personen-Stichwörter ausdrücklich hingewiesen, u. a. zu L. da Vinci (1–5), G. E. Lessing (20–23), Raymundus Lullus (500–506), Machiavelli/Machiavellismus (642–648). Bei der Lektüre des Bandes fiel dem Rezensenten einiges auf, das er zur Information mitteilen will. Eine ausführliche Gesamtwürdigung ist hier nicht möglich, der Satz, in den sie münden müßte, lautet etwa: ein weiterer Band TRE in schon bekannter heterogener Machart, was Stil, Organisation und inhaltliche Qualität angeht, vorzüglich meistens die Personen-, ambivalenter die Sachartikel. Es ist offenkundig nicht genug Zeit für eine gründliche Redaktion. Dennoch ein unentbehrliches, empfehlenswertes Lexikon. Zum Artikel *Liebe:* Die inhaltliche Bestimmung des Begriffes findet sich mit einiger Deutlichkeit im religionsgeschichtlichen und philosophischen Abschnitt. In den anderen wird das vorausgesetzt, Überlegungen zur philologischen, systematischen, ethischen Funktion des Themas herrschen vor. Daher vermißt man wichtige Aspekte: Trinität und Liebe (Richard von St. Viktor), Liebe und Wahrheit (Thomas von Aquino), den Streit um die reine Liebe (Fénelon – Bossuet). Die katholische Tradition kommt hier ungenügend zu Wort. Zur Wirkung *von Liguoris* wäre auch Kritisches zu sagen, nicht nur im Hinblick auf seine Exzesse beim Thema Marienverehrung. Sehr begrüßenswert ist der Artikel *Literatur und Religion*, obwohl er erhebliche Mängel aufweist. Ausgerechnet der sonst sehr aufschlußreiche Abschnitt über das Judentum (Cl. Thoma) wird bewußt am Thema vorbeigeschrieben, dafür ein theologiegeschichtlicher Überblick geboten. Genau und reichhaltig hingegen wird über Antike und Mittelalter referiert; die übrigen Teil lassen in dieser Hinsicht zu wünschen übrig. Es ist verwunderlich, daß für die Zeit von der Reformation bis zur Gegenwart weder Eichendorff (seine Literaturgeschichte!), noch Nietzsche, noch Kierkegaard, noch Tolstoi auch nur erwähnt werden. Information über ihre Thesen wäre nützlicher als die manchmal sehr zufälligen „grundsätzlichen" Deduktionen und aphoristischen Urteile in alle möglichen Richtungen. Die Zufälligkeit der Literaturberichte mag freilich auch an der Unübersichtlichkeit des publizierten Materials liegen. Die beiden letzten Abschnitte überschneiden sich inhaltlich stark, ohne ersichtlichen Grund. Th. St. Eliots Aufsätze zur Literatur fehlen in der Bibliographie. Mit Freude hat der Rez. den vorzüglichen Artikel über *Lonergan*, einen seiner Lehrer, gelesen. In der Literaturliste zu *De Lubac* gehört auch das theologische Porträt, von H. Vorgrimler verfaßt für *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert/Bahnbrechende Theologen*, Freiburg 1970, 199–214. Der Text zum Thema *Macht* sollte viel umfangreicher konzipiert sein, dann hätten nicht nur philosophische und ethische Gesichtspunkte Platz, sondern auch das Thema „Religion und Macht", „Machtgebrauch und Machtkritik der christlichen Heiligen" (vgl. den Artikel zu Ludwig IX. von Frankreich 487–490), „Theologische Machttheorien" (Thomas von Aquino, Marsilius von Padua, Suarez), nicht zuletzt Überlegungen zum aktuellen Machtmanichäismus innerhalb der heutigen Christenheit, der mit unbedachter Machtpraxis oft sonderbar genug einhergeht. Der sonst gut gearbeitete Artikel über *Magie* enthält gerade über das NT keinen Abschnitt. Warum?

Salzburg *Gottfried Bachl*

PASTORALTHEOLOGIE

■ LACHNER GABRIELE. *Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener.* (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 21). Schöningh, Paderborn, 1991. (288). Kart. DM 48,–.
Von vielen Seiten des theologischen Denkens wird nach „Auswegen" (B. Häring) für das drängende Problem des Umgangs mit den wiederverheirateten Geschiedenen innerhalb der Kirche gesucht. Allzuleicht werden dabei mittels schlagwortartiger Querverweise die unterschiedlichsten Positionen der christlichen Konfessionen zur Argumentation herangezogen, ohne jedoch den jeweiligen historischen

und dogmatischen Kontext, in dem diese Antworten stehen, entsprechend wahrzunehmen. Diesen Vorwurf kann man der von Vf. in München vorgelegten Dissertation keinesfalls machen, vielmehr liefert sie die für diese Debatte so dringend benötigte systematische Zusammenstellung der Lösungsversuche im ökumenischen Vergleich, wobei die Konturen der jeweiligen Konfession klar gezeichnet werden. Dies trifft bes. auf die Beschreibung der orthodoxen Ehelehre im Rahmen der Mysterion-Theologie (55–61) und des Ökonomieprinzips (153f) zu.

Vf. legt ihre Untersuchung in einem dreifachen Gedankenschritt vor: Zunächst wird ein Überblick über die aktuellen ehetheologischen Positionen in den orthodoxen, der römisch-katholischen, den lutherischen und reformierten sowie den anglikanischen Kirchen gegeben (23–52). Im II. Teil werden Einzelaspekte jeweils im interkonfessionellen Vergleich hinsichtlich der theologischen Grundlagen (biblisch und dogmengeschichtlich) wie der praktischen Handhabung (kirchenrechtliche Möglichkeiten und Vorgangsweisen bei einer Zweitehe) in prägnanter Kürze und Verständlichkeit ausgeführt (54–174). Dabei wird auch die Frage nach Schuld und Vergebung miteinbezogen. Im III. Teil legt Vf. thesenartig ihre Anregungen („Perspektiven") für den ökumenischen Dialog vor (175–223). Eine kurze kritische Würdigung der einzelnen Kirchen beschließt die Arbeit (225–236) zusammen mit dem Nachweis einer internationalen Briefaktion zur Materialsammlung und einer umfassenden Literaturliste zum Thema (wobei noch auf Th. Mackin, Divorce and Remarriage, Paulist Press, New York-Ramsey, 1984, hinzuweisen wäre).

Zentrales Unterscheidungskriterium unter den Konfessionen ist das Verständnis der Unauflöslichkeit als „seinshafter (ontologischer) Gegebenheit einerseits und als ethischer (moralischer) Forderung andererseits", charakteristisch formulierbar in der Übersetzung von Mt 19,6: „Was Gott verbunden hat, das *kann* bzw. das *soll/darf* der Mensch nicht trennen" (87f). Obwohl Vf. kein „Patentrezept" vorlegen kann, plädiert sie bibeltheologisch begründet für eine moralische Unauflöslichkeit der Ehe, bei der das jesuanische Scheidungsverbot nicht als Gesetz, sondern als Gebot, als solches jedoch mit absoluter Verbindlichkeit, verstanden wird (175–190). Berechtigt fordert sie das Zugeständnis von allen Seiten, daß es sowohl für die strenge wie für eine tolerante Haltung gegenüber Scheidung und Wiederheirat altkirchliche Traditionen gibt, welche die Kirchen jeweils zur „Selbstreflexion" herausfordern sollten (190–202). Im übrigen ist die Betonung einer besseren Ehevorbereitung und Ehebegleitung (215–217) sowie einer personal ausgerichteten Ehetheologie und -pastoral, in der Ehe als „dynamische Beziehungsgeschichte zwischen Gott und Mensch" (212) einerseits und Kirche als „Verkünderin der Vergebung Gottes" (219) andererseits deutlich wird, nur zu unterstreichen. Insgesamt liegt für den theologisch Interessierten ein fundiertes, gut lesbares Buch vor.

Linz *Severin Lederhilger*

■ LISS BERNHARD, *Krise – Scheidung – Neubeginn.* Pastorale Erfahrungen in einer menschenfreundlichen Kirche. Echter, Würzburg 1990. (92). Brosch. DM 16,80/S 131,–.

Von B. Liss sind eine Reihe sehr wertvoller Ehebücher erschienen, die den mutigen Familienseelsorger immer wieder ins Rampenlicht gebracht haben. Auch im vorliegenden Buch greift er ein heißes Eisen an und schmiedet es so sorgfältig, daß es für die gegenwärtige Seelsorge, die unter den vielen Scheidungen und Wiederverheiratungen sehr zu leiden hat, zur brauchbaren Hilfe wird. Papst Johannes Paul II. beschwört die Seelsorger immer wieder, diesen „irregulären Ehepaaren" mit allen Möglichkeiten der Pastoral beizustehen, bis hin zu einem möglichen Sakramentenempfang unter Verzicht auf den Sexualverkehr.

Liss' Stärke ist die Empathie in seinen seelsorglichen Beratungen und Gesprächen, aber auch seine Offenheit für neue Erkenntnisse aus der Hl. Schrift. Jesu Wort und Jesu Beispiel sind für ihn maßgeblich, um eine Balance seiner Haltung zu gewinnen. Er ist für eine persönliche Gewissensbildung für oder gegen einen Sakramentenempfang. Dazu sind die Situation der Kirche, die zerbrochene Ehe, die Schuld und die Verpflichtungen sehr genau abzuwägen und auch die neue Beziehung, die Motivation und die Wirkung auf die Gemeinde eingehend zu prüfen, bevor die eigene Gewissensentscheidung getroffen wird. Im Anhang finden sich dazu acht Beispiele.

Ein sehr aktuelles Buch für Seelsorger, Berater und Eheleute.

Graz *Karl Gastgeber*

PATROLOGIE

■ DIDACHE. *Zwölf-Apostel-Lehre/Traditio Apostolica.* Apostolische Überlieferung. (Fontes Christiani, Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Bd. 1). Herder, Freiburg 1991. (358). Geb. DM 53,–.

Wer sich einen qualifizierten Einblick in die Situation frühchristlicher Gemeinden – ihrer Lebensformen und Alltagsprobleme – verschaffen will, findet dafür in den aus dieser Zeit erhaltenen vier Kirchenordnungen die wohl wichtigsten Quellen. Zwei von ihnen, die Didache und die Traditio Apostolica, sind jetzt durch den vorliegenden Eröffnungsband der Reihe „Fontes Christiani" einem breiteren Interessentenkreis zugänglich gemacht worden. An der Wende zum 2. und am Beginn des 3. Jahrhunderts entstanden, kommt ihnen als Zeugen verschiedener Entwicklungsphasen der gemeindlichen Verfaßtheit und Liturgie eine besondere Bedeutung zu.

Für die Einführung in die Gesamtproblematik frühchristlicher Kirchenordnungen und die Präsentation der Didache zeichnet G. Schöllgen, der Mitarbeiter am Franz-Josef-Dölger-Institut ist, verantwortlich; die Einleitung und Übersetzung der Traditio Apostolica besorgte W. Geerlings, einer der Herausgeber der ganzen Reihe und Mitherausgeber des Augustinus-Lexikons.

Dem Text und der Übersetzung beider Schriften gehen umfangreiche Inhaltsanalysen und detaillierte Erörterungen zur Überlieferungsgeschichte voraus. Dabei werden die wichtigsten Kontroversen und Diskussionen der Forschung zur Sprache gebracht und mögliche Lösungen vorgestellt. Die Anmerkungen zur Übersetzung nehmen wiederholt darauf Bezug oder führen dies noch weiter.
Da die gängigen Textausgaben der Didache z. T. stark voneinander abweichen, im Rahmen dieser Studienausgabe aber keine neue Edition möglich war, ist die von W. Rordorf und A. Tuilier 1978 in der Reihe „Sources chrétiennes" veröffentlichte Textausgabe als überzeugendste Lösung übernommen worden. In der noch schwierigeren Überlieferungslage der Traditio Apostolica, von der außer geringfügigen Bruchstücken des griechischen Originaltextes nur mehr oder weniger wertvolle Übersetzungen – eine lateinische Fassung und vier orientalische Versionen – sowie einige spätere Bearbeitungen existieren, folgt die deutsche Übersetzung dem seit Jahren maßgeblichen Rekonstruktionsvorschlag von B. Botte, der den lateinischen Text bevorzugt und die anderen Varianten – ebenfalls ins Lateinische übertragen – heranzieht. Bei der Wiedergabe des „Originaltextes" erscheinen darum recht oft zwei Kolumnen nebeneinander.
Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie und Register vervollkommnen den Gesamteindruck und Gebrauchswert des vorliegenden Bandes. Mit seinen inhaltlichen und formalen Besprechungen, die einen viel größeren Raum einnehmen als die eigentlichen Texte und Übersetzungen, erwirbt er sich fast den „Rang" eines Kommentars. Vielleicht hätte man dementsprechend auch mehrere Passagen aus den Einleitungen besser in Verbindung mit den betreffenden Textstellen anordnen sollen. Insgesamt kann man die Arbeit mit diesem Buch – aber auch nur die Lektüre seiner flüssigen Übersetzungen – sehr empfehlen.
Erfurt *Gerhard Feige*

■ TORISU YOSHIFUMI, *Gott und Welt*. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 52). Steyler Verlag, Nettetal 1991. (268). Kart. DM 54,80.

Die vorliegende Studie – eine geringfügig überarbeitete Dissertation – widmet sich der theologischen Auseinandersetzung des Irenäus von Lyon mit den Gnostikern seiner Zeit. In erster Linie soll dessen Gottes- und Heilsvorstellung deutlich dargestellt werden; dazu erscheint es aber unumgänglich, auch die gegnerischen Anschauungen gebührend einzubeziehen.
Methodisch geht Vf. folgendermaßen vor: Zunächst vermittelt er einen Überblick über Leben, Werk und theologischen Standort des Lyoner Bischofs. Ausführlich wird sodann das Phänomen spätantiker Gnosis beschrieben, einerseits aufgrund moderner – Primärquellen auswertender – Forschungsergebnisse, andererseits aus der persönlichen Perspektive des Irenäus. Nach einem kurzen Übergangskapitel, in dem die Hauptargumente der antignostischen Polemik aus dem zweiten Buch des irenäischen Hauptwerkes „Adversus heareses" skizziert werden, folgt schließlich der gewichtigste Teil der ganzen Arbeit mit dem Versuch, die Gotteslehre des Irenäus neu zu interpretieren. Dabei entscheidet sich Vf. im Gegensatz zu F. Loofs und anderen, seiner Deutung das Gesamtwerk des Irenäus zugrundezulegen, d. h. für dessen theologische Konzeption neben den originellen Gedanken auch die Fülle an Überlieferungsgütern, die ja nicht unüberlegt ausgewählt wurden, als bedeutsam anzusehen. Wesentliche Erkenntnisse werden in einem letzten Kapitel noch einmal zusammengefaßt und für die Gegenwart aktualisiert. Ihnen zufolge vertritt Irenäus eine ökonomisch-trinitarische Gotteslehre, deren Ausdruck eine sich geschichtlich – von der Schöpfung bis zur Vollendung – verwirklichende Heilsgemeinschaft Gottes mit den Menschen ist.
Die äußerst gründlich angelegte Untersuchung zeugt von einer guten Kenntnis der Quellentexte wie auch der Sekundärliteratur und bietet fachlich versierten Lesern vielfältige Zugänge zur komplizierten Gedankenwelt gnostischer Richtungen und deren Widerlegung durch Irenäus von Lyon. Ein Register würde freilich den Gebrauchswert noch erhöhen.
Erfurt *Gerhard Feige*

■ ORIGENES, *Römerbriefkommentar*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Theresia Heither. (Fontes Christiani, Bd. 2/1). Herder, Freiburg 1990. (358). Geb. DM 53,–.

■ AMBROSIUS, *Über die Sakramente. Über die Mysterien*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Josef Schmitz. (Fontes Christiani, Bd. 37). Herder, Freiburg 1990. (279). Geb. DM 44,–.

Niemand wird bezweifeln, daß im geisteswissenschaftlichen Bereich Quellenstudien unersetzlich sind. Daß heutzutage aber für die Begegnung mit antiken oder mittelalterlichen Autoren vielfach die notwendigen Sprachkenntnisse fehlen, ist ebenso unbestritten. Diesem Dilemma abzuhelfen, dienen schon seit langem auch verschiedene Übersetzungen in die deutsche Sprache; das umfangreichste und verdienstvollste Projekt war dabei bis jetzt die „Bibliothek der Kirchenväter" ([1]1869–1888; [2]1911–1931 und 1932–1938). Noch günstiger sind jedoch zweisprachige Textausgaben, wie sie beispielsweise die große französische Reihe „Sources chrétiennes" bereits in hunderten von Bänden bietet.
Nun ist unter dem Namen „Fontes Christiani" auch im deutschsprachigen Raum ein solches Unternehmen – zunächst in einer Serie von 35 Bänden – begonnen worden, und die ersten von ihnen sind erschienen. Dazu gehören die beiden vorliegenden Werke: der erste Teil des Römerbriefkommentars des Origenes (drei weitere Bände sollen noch folgen) sowie zwei mystagogische Katechesen des Ambrosius. Beide Schriften vermitteln einen lebendigen Einblick in unterschiedliche Bereiche kirchlich-christlichen Lebens und Denkens.
Origenes' Kommentar – um 244 entstanden – ist der

erste des Römerbriefs überhaupt, ein wichtiges Zeugnis für das Paulusverständnis der Alten Kirche und der Interpretation dieses Textes vor allen Auseinandersetzungen um die Rechtfertigungslehre, zugleich aber auch ein möglicher Zugang zur Theologie seines Verfassers. Daß er nur noch in der lateinischen Übersetzung Rufins (ca. 345–410) vorliegt, ist kein Grund, die Authentizität der Gedanken anzuzweifeln.

Das andere Buch zeigt Ambrosius, den 397 verstorbenen Mailänder Bischof, als liturgisch engagierten Seelsorger und Theologen. In seinen Katechesen beschreibt und deutet er die verschiedenen Riten der christlichen Initiationsfeier (Taufe, Firmung und Eucharistie) und in einer davon auch die christliche Gebetsordnung.

Die beiden vorliegenden Bände halten, was die Ankündigungen versprochen haben: Sie bieten „inhaltlich exakte" und „sprachlich flüssige" Übersetzungen, präzise Einleitungen und Anmerkungen, ausführliche Bibliographien sowie detaillierte Register; außerdem zeichnen sie sich durch ein handliches Format und ein gefälliges Schriftbild aus. Beim Römerbriefkommentar ist es freilich schade, daß statt des Migne-Textes nicht schon die in der Bibliographie auch genannte kritische Edition von C. P. Hammond-Bammel Verwendung finden konnte (bis jetzt ist jedoch nur der erste Bd. erschienen; zwei bzw. drei sind noch in Vorbereitung). In der Bibliographie zu den Sakramentenkatechesen hingegen hätte man sich bei den Quellenangaben noch Hinweise auf die lateinisch-italienische Gesamtausgabe der Ambrosius-Werke gewünscht, die seit 1977 betrieben wird. Alles in allem bilden die beiden Bände einen hoffnungsvollen Auftakt dieser neuen Bibliothek christlicher Klassiker.

Erfurt *Gerhard Feige*

■ AUGUSTINUS, *Das Antlitz der Kirche.* Auswahl und Einleitung von Hans Urs von Balthasar. Christliche Meister, Bd. 41). Johannes Verlag, Einsiedeln 1991. (363).

Daß die erstmals 1942 erschienene Auswahl aus den Predigten Augustinus' jetzt in dritter Auflage erscheint, ist nicht nur eine Hommage an den Übersetzer und Herausgeber, sondern auch ein Zeichen ungebrochener Aktualität des Kirchenverständnisses des Bischofs von Hippo. Diese zeigt sich etwa in den Texten über die Sakramente (177–192), in der Predigt zu einer Bischofsweihe (231–237), in den grundlegenden Gedanken über die Liebe (266–283) und die Häresie (311–326). Für ein theologisches Kirchenverständnis – gegenüber dem herrschenden meist soziologischen – ist diese Auswahl trotz der antiquierten Sprachgestalt der Übersetzung, die den Tonfall Augustins auch mit grammatikalischen Härten nachahmen möchte, und der zeitbedingten Einleitung immer noch ein Gewinn und zugleich eine brauchbare Einführung in die Grundgedanken Augustins über die Kirche.

Regensburg *Ulrich G. Leinsle*

■ TRETTEL GUILIO, *La Vergine Maria in S. Cromazio.* (Centro Studi Storico-Religiosi Friuli-Venezia Giulia, 21). Trieste 1991. (100). Kart.

Der hl. Cromazio, Kirchenvater Ende des 4. Jahrhunderts in Aquileia, wo er Bischof war, gründete ein „Seminarium Aquileiense", eine Schule hoher Kirchenkultur und christlicher Aszetik. Bedeutende Mitglieder hievon waren u.a. San Girolamo, Rufino da Concordia e Paolo da Concordia. Trettel befaßt sich mit dem handschriftlichen Aspekt von Cromazio, mit dessen Studium man bereits in den 60er Jahren begonnen hatte, nach der Entdeckung der *Sermoni* und der *Trattati* dieses Heiligen aus Aquileia seitens zweier Gelehrter, Etaisc und Lemarié.
Behandelt werden die Beziehungen zwischen der Jungfrau Maria und Gott Vater, dem Heiligen Geist und Jesus Christus, sowie mit der Kirche. In dieser Vision wird die Jungfrau Maria einbezogen in den Auferstehungsplan der Menschheit. Das biblische Inhaltsverzeichnis sowie das Register über Cromazio und bedeutender Namen und wichtiger Tatsachen beschließt dieses Werk, das die Bücher *„Mysterium" und „Sacramentum" in San Cromazio* fortsetzt (Triest 1979), zwei Studien desselben Autors.

Triest *Aldo Messina*

■ ORIGENES, *In Lucam Homiliae/Homilien zum Lukasevangelium I.* Übers. und eingeleitet von H. J. Sieben SJ. (Fontes Christiani Bd. 4/1). Herder/Freiburg i. Br. 1991. (275). Geb. DM 44,–.

Das eigentliche Verdienst dieser zweisprachigen Ausgabe ist, daß uns hiermit erstmals eine Übersetzung ins Deutsche vorliegt (was man gleich aus dem Umschlag erfährt), die – es sei vorweggenommen – eine hervorragende Leistung des der patristischen Fachwelt nicht zuletzt dank seiner „Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik" mit dem Titel „Voces" (erschienen bei W. de Gruyter in Berlin 1980) bestens bekannten deutschen Gelehrten darstellt. Zunächst sei in großen Zügen die Disposition bzw. der Inhalt der Ausgabe skizziert, wozu das „Inhaltsverzeichnis" (5) als praktischer Leitfaden dient. Es werden da in der „Einleitung" (7–53) folg. Themen abgehandelt: Leben und Werk des Origenes, seine Predigttätigkeit mittels der Homilien, deren Grundtendenz die allegorische Auslegungsmethode ist, die dem Homileten mehr Tadel als Lob eingebracht hat (17; bes. 19ff: Hinweis auf die origenistische Hermeneutik des doppelte, d. h. des einfachen, historischen sowie des tieferen, verborgeneren bw. „mystisch-göttlichen" Schriftsinnes!); ferner die Spiritualität der Lukashomilien, die hier abgedruckte lat. Übersetzung des Hieronymus, ihre Wertung im Hinblick auf die Kritik seines Kontrahenten Rufin von Aquileia (38: neuerdings positivere Beurteilung!); dann noch die Überlieferung dieser Homilien in der lat. Fassung (mit Angabe der wichtigsten Handschriften), die Bruchstücke des griech. Originals aus alten patristischen Kommentarkompilationen und Katenen (48ff) sowie, schließlich, die bisherigen Textausgaben (52f). Der nachfolgende lat. Text mit Übersetzung füllt die Seiten 56–275.

Origenes zeigt sich hier nicht nur als nüchterner Exeget, dem es auf möglichst logische Stringenz seiner Interpretationen des Bibeltextes ankommt, sondern durchaus auch als Prediger mit Akzentuierung des Anspruchs bzw. Anliegens einer moralpädagogischen Auswertung dieses Textes. Gute Beispiele hiefür liegen vor in Hom. 17,10 (S. 204/205ff) zum Thema Wiederverheiratung mit einer Einleitungsparänese, wie wir sie Jahrhunderte später verbreitet bei Johannes Chrysostomus antreffen: „Schaut, ihr Frauen, auf das Zeugnis der Hanna, und ahmt es nach!" Oder in Hom. 19,6 (222/223) die Mahnung, daß sich Kinder nicht als Lehrer aufspielen mögen, wovor spätere Kirchenväter (Gregor v. Nazianz, Chrysostomus, Isidor v. Pelusium, Nilus v. Ankyra) immer wieder warnen. Typisch auch die Aufforderung in Hom. 20,5 (228/229): „Ihr Söhne, laßt uns lernen, unseren Eltern untertan zu sein!" (Mit dem dazu in Analogie gesetzten Verhältnis zwischen Gläubigen und Priestern). Auch die stilistische Gestaltungskraft des Origenes (sofern man das nach der Übersetzung des Hieronymus beurteilen darf) kann sich sehen lassen: etwa bei der Beschreibung der „Größe" des menschlichen Herzens in Hom. 21,6–7 (236/237ff)!

Mit der Übersetzung ins Deutsche ist Sieben, wie gesagt, ein großer Wurf gelungen. Ein paar kritische Anmerkungen, die mir hier erlaubt seien, tun diesem Gesamteindruck keinerlei Abbruch.

S. 71 unten (Hom. 2,2): Warum pluralisch „Glieder der Kirche" für „ecclesiasticus vir"? S. 73 unten (ebd. 3): Warum passivisch konstruiertes „obgleich . . . in Augenschein genommen . . . wird" für „considerans"? S. 113 (Hom. 7,7): „Machttaten" für „virtus" (Christi) ist bereits mehr Interpretation als Übersetzung. Ähnlich liegt der Fall des schwierigen Satzes „Es aliquid . . . conspicitur" a. E. von Hom. 4,2 (S. 86): so, wie er übersetzt ist, steht er nicht hier! S. 193 (Hom. 16,8): ob „Auge, das nach göttlichen Dingen Ausschau hält" passend für „(oculum) divina sapientem" ist, scheint mir fraglich. S. 211 (Hom. 18,3): „er habe Jesus nicht", sollte wohl heißen: „er hat J. n."! S. 213 (ebd. 5): warum „Wir haben dich . . . gesucht" (Perfekt!) für „quaerimus te"? Ungenau scheint mir S. 217 (Hom. 19,1) „war . . . verunreinigt" für „maculata est". S. 219 (ebd. 4): „Maria, die . . . Zeuge . . . gewesen war" will nicht recht ins Ohr; man sollte doch lieber „Zeugin" sagen! S. 201 (Hom. 17,6) und S. 211 (Hom. 18,2) hätten die Sätze mit „nachdem" nach der Schulgrammatik mit Plusquamperfekt konstruiert werden sollen. Demgegenüber zeichnet sich die Übersetzung durch große Gewandtheit (mit bisweilen freilich allzu frei anmutenden Formulierungen) aus. Mit großen Erwartungen sieht man dem Folgeband mit den griechischen Fragmenten und den Registern entgegen!

Graz *Manfred Kertsch*

SPIRITUALITÄT

■ NOUWEN HENRI J. M., *Der Spiegel des Jenseits.* Gedanken um Tod und Leben. Herder, Freiburg 1990. (68). Geb. DM 14,80.

Henri J. M. Nouwen wurde Opfer eines Verkehrsunfalls. Über seinen Unfall, über den anschließenden Aufenthalt im Krankenhaus, die notwendigen chirurgischen Eingriffe, die er über sich ergehen lassen mußte und über die Zeit seiner Genesung erzählt der Verfasser. Im Untertitel nennt er seinen Bericht: „Gedanken um Tod und Leben."

Immer schon hatte ihn auch bisher die Frage nach dem Tod, die Begegnung mit ihm an andere Menschen, dazu auch die Begegnung mit den Armen und das Leben mit Behinderten mit der Tatsache konfrontiert: „Wo ist Gott?" und „Wer ist Gott für mich?" In dieser kurzen Erzählung schildert er die inneren Wandlungen, die sich in ihm vollzogen haben, besonders während seines Krankenhausaufenthaltes, aber auch in den einzelnen Stadien seines Lebens. Das Lesen seiner Geschichte wirkt vor allem auch durch die feine Sprache faszinierend und macht betroffen durch die aufgeworfenen existentiellen Fragen. Das Buch regt an, sein eigenes Leben in dieser Perspektive besinnlich zu prüfen.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ FRALING BERNHARD, *Geistliche Erfahrungen machen.* Spiritualität im Seelsorge-Verband., (Perspektiven der Seelsorge, hg. von Werner Rück, Band 7). Echter, Würzburg 1992. (104). Brosch. öS 154,40/DM 24,–.

Begriffe ohne Anschauungen sind leer, eine systematische Theologie ohne spirituellen Vollzug ist ein knöchernes Gerüst. Der Ruf nach Erfahrung und Erfahrbarkeit des Glaubens ertönt vielerorts. Seltener sind die Menschen und die Orte, an denen sich geistliche Erfahrung entzündet. Zudem stellt sich im Katholizismus der Gegenwart verstärkt die Frage nach der konkreten Sozialgestalt des Glaubens, die mit dem bloßen Postulat der „communio" noch nicht beantwortet ist.

B. Fraling, Moraltheologe in Würzburg, bringt in diesem Band Erfahrungen des Lebens mit den Deutungen des Glaubens in Verbindung. Die Reflexion setzt bei der Lebenserfahrung an und fragt nach der Möglichkeit, in dieser dem Wirken Gottes auf die Spur zu kommen. Als weitere wesentliche Momente des Glaubensvollzugs wird der Glaube als Vollzug der Gemeinschaft und als Prozeß beständiger Erneuerung dargestellt.

Wohltuend ist die systematische Durchdringung und Differenzierung des Begriffes „Erfahrung", der ja sehr schillernd ist. Praktisch hilfreich sind die Ausführungen zu Buße und Umkehr, auch die Hinweise zum Sonntag sind anregend. Etwas kurz ist der Abschnitt zur Thematik „Glaube und Gemeinschaft" geraten. An diesem Punkt wäre weiterzudenken und

zu suchen, wenn es gilt, Perspektiven für die Seelsorge und für die Seelsorger zu gewinnen. Dankbar ist der Leser für die vielen Beispiele aus der modernen Literatur, die der Sprache des Autors Farbe verleihen.
Linz *Manfred Scheuer*

■ KLAUCK HANS-JOSEF, *Im Kraftfeld der Liebe.* Biblische Glaubensimpulse. Echter-Verlag Würzburg 1992 (192). Brosch. S 193,30/DM 24,80.
Im Wort der Bibel weiß sich der Christ von Gott angesprochen. Aus der biblischen Gottesbotschaft erhofft er sich Anregung, Ermutigung und Kraft für sein Glaubensleben. Das biblische Wort bedarf aber vielfach einer Erschließung, einer Umsetzung in die Sprache und Situation des menschlichen Alltags. Diese Aufgabe obliegt vor allem dem Exegeten. Er hat nicht nur den sprachlichen und geschichtlichen Hintergrund jener Zeit zu erschließen, in welche hinein die biblische Botschaft ergangen war, sondern er hat, ohne ihre göttliche Kraft zu mindern, diese dem Menschen, der sich gläubig öffnet, so zu bringen, daß sie ihn trifft.
Der Autor dieses Bandes, der Franziskaner Hans-Josef Klauck, ist Exeget für Neues Testament. Er beherrscht sein exegetisches Instrumentarium. Aber er versteht es auch, in zeitgemäßer Sprache, in zeitnaher Hinführung in den 44 biblischen Beispielen und Texten packende Impulse zur Ermunterung und Festigung des Glaubens und Gottvertrauens zu geben.
Eine vergleichende Übersicht ordnet diese biblischen Kurzpredigten den entsprechenden Sonn- oder Feiertagsperikopen des dreiteiligen Lesezyklus zu. Theologen werden für diese Anregungen zur Homilie dankbar sein.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ MARTINI CARLO M., *Folge mir nach.* Glaube, Dienst und Zölibat. Herder, Freiburg 1992. (95). DM 19,90.
Die Zölibatsdiskussion der letzten Jahre wird nicht durch Totschweigen aus der Welt geschafft. Ideologisierungen und verklärte Visionen dienen weder dem Reich Gottes noch den konkreten Menschen. Auch generelle Anschwärzungen und eine prinzipielle Hermeneutik des Verdachts können nicht für sich beanspruchen, aus dem Geist des Evangeliums heraus zu denken. Im gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Klima ist es für junge Menschen höchst schwierig bis teilweise unmöglich, sich positiv für die zölibatäre Lebensform zu entscheiden. Das vorliegende Buch sammelt vier Vorträge, die Martini Seminaristen, die sich auf die Priesterweihe vorbereiteten, gehalten hat. In einer ersten Meditation spricht er von der Radikalität des Glaubens, in einem zweiten Schritt geht es um die Keuschheit, der dritte Vortrag betrachtet die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, und schließlich erwägt er den Zusammenhang zwischen Zölibat und Dienst. Von der biblischen Grundlegung her geht es dem Mailänder Kardinal gerade auch um das Augenmerk für die negativen Aspekte, die eine angemessene Sicht auf Glaube, Zölibat und Dienst trüben. Zentrale Stellen sind dabei Lk 9,57–62 und Mt 4,1–4. Überaus anregend sind dabei die Ausführungen über falsche Abhängigkeiten und Bindungen (Vater, Mutter, eigene Lebensgeschichte), über die vertikale Ausrichtung der Sexualität und die dabei auftretenden Schwierigkeiten und über die Ängste vor der zölibatären Lebensform (Angst, ein Kind zu bleiben; Unfreiheit; Druck der überkommenen Werte).
Martini hat ein gutes Gespür für menschliche Situationen, er weiß um die Notwendigkeit von Wachstumsprozessen und betreibt Ideologiekritik aus dem Evangelium heraus. Zugleich ermutigt er zum Wagnis der Nachfolge. Das Buch ist nicht bloß Priestern und Ordensleuten, Novizinnen, Novizen und Seminaristen, sondern auch jenen zu empfehlen, die im Umfeld der Ehelosigkeit allzu schnell mit negativen Antworten parat sind.
Linz *Manfred Scheuer*

■ NOUWEN HENRI J. M., *Nähe.* Sehnsucht nach lebendiger Beziehung. Herder, Freiburg 1992. (137). Kart. DM 24,80.
Die einzelnen Kapitel dieses Buches sind bei sehr verschiedenen Anlässen entstanden. Der Autor sagt: „Jedes dieser Kapitel habe ich geschrieben, wenn mir jemand eine Frage gestellt hat." Gefragt haben Menschen, die in dieser Welt ihre persönliche Berufung erkennen und leben wollten. Letztlich geht es um das Anliegen: Wie kann meine Beziehung zu Gott und den Mitmenschen die Qualität schöpferischer und erfüllender Nähe haben? Da diese Frage nicht nur bei Priestern und Ordensangehörigen gestellt wird, sondern auch bei verheirateten Menschen, bei Studenten, Lehrern etc. ist aus den Anworten schließlich ein Buch über das innere Leben geworden. Den Fragen der Erziehung im Priesterseminar und der seelischen Gesundheit der Priester ist jeweils ein eigenes Kapitel gewidmet. Das reiche pastoralpsychologische Wissen des Autors und seine tiefe eigene Glaubenserfahrung sind im ganzen Buch spürbar.
Linz *Johann Bergsmann*

■ NOUWEN HENRI J. M., *Gottes Clown sein.* Geistlich leben in unserer Zeit. Herder, Freiburg 1992 (121). Kart. DM 10,80.
Der Originaltitel der amerikanischen Ausgabe „Clowning in Rome", weist auf den Rahmen hin, in dem dieses Buch entstanden ist: Während eines längeren Romaufenthaltes hielt der Autor Vorträge für Ordensfrauen, Priester und Seminaristen zu den Themen Einsamkeit, Zölibat, Gebet und Kontemplation. Das Bild des Clowns, der mit seinem Weinen und Lächeln an unsere gemeinsamen menschlichen Schwächen erinnert, taucht immer wieder auf als erläuterndes Bild für die Rolle des Geistlichen in der Gesellschaft von heute. Sehr originell sind manche Überlegungen und Formulierungen zum Thema Zölibat: „Ein reicher Zölibatär gleicht einem fetten Sprinter" (63). Die einzelnen Kapitel stehen nicht in logischer Reihenfolge; sie können auch unabhängig voneinander verwendet werden.
Eine leichte, aber durchaus nicht billige Kost für alle geistlichen Berufe!
Linz *Johann Bergsmann*

VARIA

■ LEISCH-KIESL MONIKA, *Eva als Andere.* Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter. Mit einem Vorwort von Elisabeth Gössmann. Böhlau, Köln 1992, (XIV + 300). Kart. DM 64,–.
Die vorliegende Studie zum Eva-Bild, der Form nach die gekürzte Bearbeitung der Dissertation der Verfasserin, stellt ein grundsätzliches Werk zur abendländischen Geistesgeschichte, speziell der philosophisch-theologischen Anthropologie, dar. Die Arbeit gliedert sich in eine Einführung (1–39) und drei Teile: patristische und mittelalterliche Texte (40–147), Entwürfe von Frauen (148–213) und das Eva-Bild in der Kunst (214–250). Daran schließt die Verfasserin jeweils äußerst differenzierte Thesen. Ein umfangreicher Anhang (Index, Abkürzungs-, Quellen-, Literatur- sowie Abbildungsverzeichnis) vervollständigt das Werk.
Die Einführung besticht durch eine präzise Herausarbeitung der Denkstrukturen, die die gesamte Theologie bestimmen: eine von Aristoteles entwickelte Wirklichkeitserfassung in Gegensätzen mit der Tendenz zur Hierarchiebildung, die nicht nur in der Scholastik rezipiert wird, sondern in der Form des Neuplatonismus auch die Kirchenväter prägt. Diese Gegensatzstruktur wird auch auf das Geschlechtsverhältnis übertragen. Zwar ergibt der biblische Befund zu Gen 1–3 und den einschlägigen pln. Stellen entsprechend den Ergebnissen heutiger Exegese ein weniger belastendes Frauenbild, doch sind die Folgen einer fatalen Wirkungsgeschichte unübersehbar. Diese wird in einem ersten Teil an Texten der Kirchenväter mit einem Schwerpunkt auf Augustinus und des Mittelalters (Petrus Lombardus, Bonaventura, Thomas v. Aquin) gezeigt. Demnach führen die biblischen Aussagen nicht zur Modifizierung des vorgegebenen philosophischen Denkhorizontes, sondern zur Legitimation, zumal Gen 3 (Sündenfall) die Interpretation von Gen 2 *und* Gen 1 bestimmt. Auch Augustin gelingt es nicht, die positiven theologischen Ansätze soweit zu nützen, um die vom Neuplatonismus geprägte Sicht von Gott, Welt und Mensch abzulegen. Die bestimmende, privative Denkstruktur von Sein und Mangel/Bedrohung mit der Übertragung auf die Anthropologie und das Verhältnis von Mann und Frau läßt keine Pluralität auf gleicher Stufe zu. Dualität ist nur negativ, als Ableitung vom beziehungsweise als Vervielfältigung des *Einen* denkbar. Die Frau als das Andere kann demnach keine eigene Wirklichkeit, sondern nur eine mindere Seinsstufe in dieser Gesamtkonzeption darstellen. Die theologischen Zugeständnisse bezüglich Gottebenbildlichkeit und Auferstehung der Frau bleiben wirkungslos – die konkrete Situation der Frauen wird von einer an *Eva* entwickelten, negativen Geschlechtersymbolik bestimmt. Im Mittelalter zeigt sich eine Tendenz zur Verschärfung und unhinterfragten Bestätigung dieser Seinshierarchie. In den Entwürfen von Frauen – nach Ansätzen in der Patristik (z. B. Proba) besonders durch Hildegard v. Bingen und Mechthild v. Magdeburg – wird eine subtile Unterwanderung der herkömmlichen Schultheologie spürbar. Aus dem Sündenfall wird keine Geschlechteranthropologie und Wesensbestimmung der Frau entwickelt; dieser ist vielmehr eingebettet in eine kosmische Sicht von Schöpfung und Erlösung und stellt sich so eher als Art Mißgeschick denn als moralisches Vergehen dar. Der Akzent liegt auf der Gegenseitigkeit von Mann und Frau, die Eva-Maria-Antithese zielt auf Erfüllung und nicht auf Überwindung. Frauen entwickeln ein korrigierendes, nicht festlegendes Konzept, wobei wiederum Eva eine entscheidende Bedeutung sowohl für das Selbstverständnis von Frauen als auch die gesamte Wirklichkeitserfassung zukommt. Das Eva-Bild der Frauentradition mit der Zulassung eines positiven dualen Gegensatzes und der Gültigkeit des Anderen stellt die Allgemeingültigkeit männlicher Wirklichkeitsdeutung in Frage.
Die Eva-Bilder in der Kunst zeigen in der zunehmenden Annäherung an den biblischen Text und in der Konzentration auf den Sündenfall keinen eindeutigen negativen Aspekt und kein besonderes Interesse an Eva. So erbringt auch die bildende Kunst eine im Vergleich zur Theologie positivere Deutung.
Die Arbeit zeichnet sich durch eine sorgfältige Interpretation des umfangreichen Quellenmaterials aus (eine ebenso sorgfältige Drucklegung wäre wünschenswert gewesen). Sie zeigt sehr eindrucksvoll die „Grundfesten" abendländischen Denkens auf und bietet einen verantwortungsvollen Umgang mit christlicher Tradition.

Graz *Anneliese Felber*

■ MAYRHOFER WILLIBALD, *Quellenerläuterungen für Haus- und Familienforscher in Oberösterreich,* Verlag OÖ. Landesarchiv, Linz ²1992. (216, 60 Abb.). Kart. S 98.–.
Das preisgünstige Buch, das nun schon in zweiter Auflage vorliegt, stellt ein sehr nützliches Instrumentarium vor allem für Heimatforscher dar. Die Neufassung des Werkes wurde in vielfacher Hinsicht verbessert – sowohl drucktechnisch als auch inhaltlich – und vor allem beträchtlich erweitert. Um davon einen Eindruck zu geben, sei der entsprechende Text einer Aussendung wiedergegeben: „Neben Tabellen über historische Geldsorten und Maßeinheiten ist auch ein 40seitiges Fachwörterbuch integriert, das viele in den einschlägigen Quellen häufig vorkommende, heute nur mehr Fachleuten verständliche, lateinische und deutsche Ausdrücke übersetzt bzw. erklärt. Ein Sachregister ergänzt das detaillierte Inhaltsverzeichnis, sodaß das Buch dem Forscher auch als Schnellinformation zu Spezialfragen und als ständiges Nachschlagewerk gute Dienste leistet."
Hier sei noch besonders auf den Abschnitt über die Pfarrmatriken verwiesen, der auch kirchengeschichtlich interessante Details vermittelt. Die protestantische Matrikenführung war in Österreich erst seit dem Toleranzpatent von 1781 erlaubt, hatte aber offiziell nur den Wert von Privatnotizen; sie erhielten erst 1829 Rechtskraft, aber erst bei Einholung eines gebührenpflichtigen Sichtvermerks des katholischen Pfarrers. 1849 fiel auch diese einschränkende Bestimmung weg. Mit diesem Beispiel sollte gezeigt werden, daß das Buch neben seiner praktischen Ver-

wendbarkeit durchaus auch wertvolle Einblicke in geschichtliche Abläufe vermittelt.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LIENHARDT CONRAD, *Kirchenerweiterungen.* (Werkstattgespräch 2). Kunstreferat der Diözese Linz, Linz 1992. (125). Kart. S 195.–.
Das vorliegende Berichtsheft faßt die Referate und Diskussionen eines Fachkreises im September 1991 in Riedegg zum Problemkomplex der Kirchenerweiterungen zusammen; ausdrücklich hingewiesen sei auf eine überarbeitete und um zusätzliche Skizzen erweiterte Auflage. Es leistet eine Verbindung grundsätzlicher sowohl architektonischer als auch pastoraler sowie liturgischer Überlegungen einerseits und der Präsentation konkreter Beispiele im In- und Ausland andererseits. Unterstützt durch leichte Lesbarkeit und Prägnanz bildet es einen wohl hilfreichen Impuls für betroffene Pfarren im Umgang mit den jeweils zur Verfügung stehenden Räumen.
Linz *Monika Leisch-Kiesl*

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.

BIBELWISSENSCHAFT

RAVASI GIANFRANCO, *Ezechiele – e i profeti postesilici.* Edizioni Dehoniane, Bologna 1992. (134). Geb. L. 16.000,–.
SCHROER SILVIA, *Die Samuelbücher.* Neue Stuttgarter Kommentar Altes Testament 7. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1992. (224). Kart. DM 38,–.
SÖDING THOMAS, *Die Trias Glaube, Liebe, Hoffnung bei Paulus.* Eine exegetische Studie. Stuttgarter Bibelstudien 150. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1992. (232). Kart. DM 47,80.
TILLMANN NORBERT, *„Das Wasser bis zum Hals!"* Gestalt, Geschichte und Theologie des 69. Psalms. (Münsteraner Theologische Abhandlungen 20). Oros, Altenberge 1993. (345). Kart. DM 54,80.
VÖGTLE ANTON, *Das Ostergeheimnis.* Schlüssel zur Botschaft des Matthäus. Herder, Freiburg 1993. (106). TB. DM 11,80.
ZENGER ERICH (Hg.), *Der Neue Bund im Alten.* Zur Bundestheologie der beiden Testamente. (Quaest. disp., Bd. 146). Herder, Freiburg 1993. (212). Brosch. DM 49,80.

BIBELARBEIT

BETZ GEORG, *Verehren wir den falschen Gott?* Wider die Verharmlosung der Sache Jesu. Herder, Freiburg 1993. (159). TB. DM 12,80.
LOHFINK GERHARD, *Wem gilt die Bergpredigt?* Zur Glaubwürdigkeit des Christlichen. Herder, Freiburg 1993. (238). TB. DM 15,80.

DOGMATIK

KIRCHSCHLÄGER RUDOLF/STIRNEMANN ALFRED (Hg.), *Chalzedon und die Folgen.* Festschrift für Bischof Mesrob K. Krikorian. (Pro Oriente, Bd. XIV). Tyrolia, Innsbruck 1992. (506). Brosch. S 580,–/DM 89,–.
ZIEGENAUS ANTON (Hg.), *Maria in der Evangelisierung.* Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung. Friedrich Pustet, Regensburg 1993. (200). Kart. DM 38,–.

ETHIK

ANZENBACHER ANTON, *Einführung in die Ethik.* Patmos, Düsseldorf 1992. (308). Brosch. DM 49,80.
BYDLINSKI FRANZ/MAYER-MALY THEO (Hg.), *Fortpflanzungsmedizin und Lebensschutz.* (Internationales Forum Salzburg, Bd. 55.). Tyrolia, Innsbruck 1992. (150). Brosch. S 198,–/DM 29,–.
CHRISTEN EDUARD/KIRCHSCHLÄGER WALTER (Hg.), *Verantwortung.* (Niklaus von Flüe – Ranftseminar 1987). Raeber Verlag, Luzern 1989. (95). Kart. sfr. 18,80.
ERNST WILHELM, *Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik.* (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 46). Herder, Freiburg 1992. (190). Kart. DM 38,–.
KOCH GÜNTER/PRETSCHER JOSEF (Hg.), *Teilen, um zu leben.* Sozialethische Impulse christlichen Glaubens. Echter Würzburg 1993. (72). Brosch. S 131,–/DM 16,80/sfr 17,40.

FONTES CHRISTIANI

ANTELM/BRUNO/GUIGO, *Epistulae Cartusianae.* Frühe Kartäuserbriefe. Lateinisch-Deutsch. (Fontes Christiani, Bd. 10). Herder, Freiburg 1992. (211). Leinen. DM 36,–.
AURELIUS AUGUSTINUS, *De utilitate credendi.* Über den Nutzen des Glaubens. Lateinisch-Deutsch. (Fontes Christiani, Bd. 9). Herder, Freiburg 1992. (220). Leinen. DM 36,–.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

EBELING GERHARD, *Das Wesen des christlichen Glaubens.* Herder, Freiburg 1993. (256). TB. DM 17,80.
FRIES HEINRICH, *Glaube im Gegenwind unserer Zeit.* Erfahrungen – Zweifel – Visionen. Herder, Freiburg 1993. (160). TB. DM 22,80.
KOCH KURT, *Das Credo der Christen.* Für heute entschlüsselt. Herder, Freiburg 1993. (143). Kart. DM 19,80.
SCHILLING ALFRED, *Was die Kirche krank macht.* Diagnose und Hoffnung aus dem Neuen Testament. Friedrich Pustet, Regensburg 1992. (184). Kart. DM 26,80.

GESELLSCHAFTSLEHRE

BRIESKORN DIRK, *Dignitatem vindica despectorum.* Zigeuner im Spannungsfeld zweier Loyalitäten. Caritas-Verband, Münster 1992. (179). Kart.
CHRISTEN EDUARD/KIRCHSCHLÄGER WALTER (Hg.), *Bund.* (Niklaus von Flüe – Ranftseminar 1989). Raeber, Luzern. (94). Kart. sfr. 18,80.
CHRISTEN EDUARD/KIRCHSCHLÄGER WALTER (Hg.), *Staatsfähigkeit.* (Niklaus von Flüe – Ranftseminar 1991). Raeber, Luzern. (74). Kart. sfr. 18,80.
KLEINHAPPEL JOHANNES, *Christentum und Kapitalismus.* Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlaß, hg. von Ernst van Loen. Tyrolia, Innsbruck 1992. (384). Brosch. S 490,–.
PUTZ GERTRAUD/DACHS HERBERT/HORNER FRANZ/REISINGER FERDINAND, *Politik und christliche Verantwortung.* Internationales Forschungszentrum Salzburg, Bd. 53. Tyrolia, Innsbruck 1992. (376). Brosch. S 490,–.

KATECHETIK

EGGER BISCHOF WILHELM, *Das Kind mit den fünf Broten.* Kinderhirtenbrief in deutsch/italienisch/ladinisch. Athesia, Bozen 1992. (64, 27 Farbb.) Ppb. S 68,–.

KIRCHENGESCHICHTE

BERG DIETER (Hg.), *Bettelorden und Stadt.* Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit. (Saxonia Franciscana, Bd. 1). Dietrich Coelde, Werl 1993. (XXXV+332, 69 Abb.) Brosch. DM 54,–.
BRAUN REINER, *Die bayrischen Teile des Erzbistums Salzburg und des Bistums Chiemsee in der Visitation des Jahres 1558.* (Studien zu Theologie und Geschichte, Bd. 6). EOS Verlag, St. Ottilien 1991. (463). Brosch. DM 54,–.
CLARK JOHN (Hg.), *The Chartae of the Carthusian General Chapter.* London, Lambeth Palace MS 413, Part 4, 1475–1481. Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg, 1992. (144). Kart.
HEIM MANFRED, *Bischof und Archidiakon.* Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817). (Münchener Theologische Studien, Bd. 32). EOS Verlag, St. Ottilien 1992. (268). Leinen. DM 68,–.
FRAENKEL PIERRE (Hg.), *Heinrich VIII. – Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum.* (Corpus Catholicorum – Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 43). Aschendorff, Münster 1992. (250). Geb. DM 128,–
HIRNSPERGER JOHANN, *Statuten der österreichischen Domkapitel.* Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1992. (128). Kart.
HÜRTEN HEINZ, *Deutsche Katholiken 1918–1945.* Schöningh, Paderborn 1992. (700 + 48 Bildteil). Geb. DM 68,–.
KLASVOGT PETER, *Leben zur Verherrlichung Gottes.* Botschaft des Johannes Chrysostomos. (Hereditas, Bd. 7.) Borengässer, Bonn 1992. (258). Leinen. DM 54,–.
KREMER STEPHAN, *Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation.* Fürstbischöfe – Weihbischöfe – Generalvikare, (Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. Kirchengeschichte). Herder, Freiburg 1992. (495). Leinen.
LAUDAGE JOHANNES, *Gregorianische Reform und Investiturstreit.* (Erträge der Forschung, Bd. 282). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993. (195). Brosch. DM 42,–.
REICHHOLD ANSELM, *Die deutsche katholische Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus* (1933–1945). Unter besonderer Berücksichtigung der Hirtenbriefe, Denkschriften, Predigten und sonstigen Kundgebungen der deutschen katholischen Bischöfe. EOS Verlag, St. Ottilien 1992. (286). Geb. DM 38,–.
SCHAUBER VERA/SCHINDLER HANNS MICHAEL, *Heilige und Patrone im Jahreslauf.* Pattloch, Augsburg 1992. (728, ca. 1000 Abb.). Leinen. DM 98,–.

KIRCHENRECHT

SCHWENDENWEIN HUGO, *Österreichisches Staatskirchenrecht* (Münsterische Schriften zum CIC, Beiheft 6). Ludgerus, Essen 1992. (882). Geb.

LEXIKA

GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), *Staats-Lexikon – Die Staaten der Welt I.* Globale Perspektiven Europa – Amerika (Bd. 6). Herder, Freiburg 1992. (500). Geb. DM 198,–.
FAHLBUSCH E./LOCHMAN J. M./MBITI J./PELIKAN J./VISCHER L. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon.* Internationale theologische Enzyklopädie. Bd. 3 Parusie-Ruth. Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1992. (680). Kart. DM 118,–.

LITURGIK

HEINZ ANDREAS/RENNINGS HEINRICH, *Gratias agamus.* Studien zum eucharistischen Hochgebet. Festschrift für Balthasar Fischer. Herder, Freiburg 1992. (545). Geb. DM 78,–.
KAEFER HERBERT, *Viele kleine Schritte tun. Schüler- und Familiengottesdienste.* Frieden – Gerechtigkeit – Schöpfung. Herder, Freiburg 1992. (190). Kart. DM 24,80.
MESSNER REINHARD/KACZYNSKI REINER, *Sakramentliche Feiern I/2.* Feiern der Umkehr und Versöhnung – Feier der Krankensalbung. (Gottesdienst der Kirche – Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 7,2). Friedrich Pustet, Regensburg 1992. (376). Ppb. DM 58,–/Subskr. DM 52,–.

MORALTHEOLOGIE

MOONEN CORNELIS H., *Die Bestimmung der Sittlichkeit.* Eine kritische Untersuchung. (Quastiones morales, Bd. 6). Editiones Academiae Alphonsiae,

Rom 1993. (270). Brosch. L 30.000,–.
NOICHL FRANZ, *Gewissen und Ideologie.* Zur Möglichkeit der Rekonstruktion eines unbedingten Sollens. (Freiburger theologische Studien, Bd. 152). Herder Freiburg 1992. (313). Brosch. DM 49,–.
REIFENBERG PETER/SEIDEL WALTER (Hg.), *Moral konkret.* Impulse für eine christliche Weltverantwortung. (240). Brosch. S 232.40/DM 29,80/sfr 30,10.

MISSION

BOCKWINKEL JUAN, *Steyler Indianermission in Paraguay 1910–1925).* (Studia Instituti Missiologici SVD Nr. 55). Steyler Verlag, Nettetal 1992. (179). Kart. DM 26,–.

ÖKUMENE

SCHÖPPNER LOTHAR, *Begegnungsmodell für den jüdisch-christlichen Dialog.* Empirische Analyse des Würzburger Lernprojekts. Herder, Freiburg 1993. (480). Brosch. DM 78,–.
PANNENBERG WOLFHART/SCHNEIDER THEODOR (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I.* Kanon – Schrift – Tradition. Herder, Freiburg 1992. (399). Brosch. DM 58,–.
SWIDLER LEONARD, *Die Zukunft der Theologie.* Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen. Friedrich Pustet/Chr. Kaiser, Regensburg–München. (104). Kart. DM 19,80.

PASTORALTHEOLOGIE

BÖHNKE MICHAEL/REICH HELMUT/RIDEZ LOUIS (Hg.), *Erwachsen im Glauben.* Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung. Kohlhammer, Berlin 1992. (207). Kart. DM 49,80.
BREM ALOIS, *Unsere Sorge der Mensch – unser Glaube das Leben.* Jesu Evangelium mitten unter uns. Herder, Freiburg 1993. (152). Kart. DM 22,80.
DIRKS MARIANNE, *Glauben Frauen anders?* Erfahrungen und Anstöße. Herder, Freiburg 1993. (109). Kart. DM 14,80.
EMEIS DIETER, *Mit den Sakramenten leben.* Ein kleiner Katechismus. Herder, Freiburg 1993. (109). TB. DM 14,80.
HEIZER MARTHA/ELISABETH ANKER (Hg.), *Funkenflug aus dem Elfenbeinturm.* Erfahrungen beim Glaubenlernen. (theologische trends 5). Kulturverlag, Thaur 1993. (244). Brosch. S 248,–/DM 34,80.
LEHNER MARKUS/ZAUNER WILHELM (Hg.), *Grundkurs Caritas.* (Linzer philosophisch-theologische Reihe, Bd. 19) OÖ. Landesverlag, Linz 1993. (176). Brosch. S 198,–.

PHILOSOPHIE

BEINERT WOLFGANG (Hg. KRAUS GEORG), *Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche.* Beiträge zur theologischen Erkenntnislehre. Herder, Freiburg 1993. (369). Geb. DM 78,–.
SALA GIOVANNI B., *Gewissensentscheidung.* Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen. Tyrolia, Innsbruck 1993. (136). Brosch. S 190,–/DM 29,–.
STEIN EDITH, *Erkenntnis und Glaube.* (Edith Steins Werke, Bd. XV). Herder, Freiburg 1993. (127). Geb. DM 32,–.

RELIGIONEN

DALAI LAMA, *Einführung in den Buddhismus.* Die Harvard-Vorlesungen. (Spektrum). Herder, Freiburg 1993. (309). TB. DM 19,80.
KOCHANEK HERMANN (Hg.), *Reinkarnation oder Auferstehung.* Konsequenzen für das Leben. Herder, Freiburg 1992. (288). Kart. DM 46,–.
KUFULU MANDUNU JOSEPH, *Das „Kindoki" im Licht der Sündenbocktheologie.* Versuch einer christlichen Bewältigung des Hexenglaubens in Schwarz-Afrika. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 85). Peter Lang, Frankfurt/M. 1992. (247). Brosch. DM 59,–.

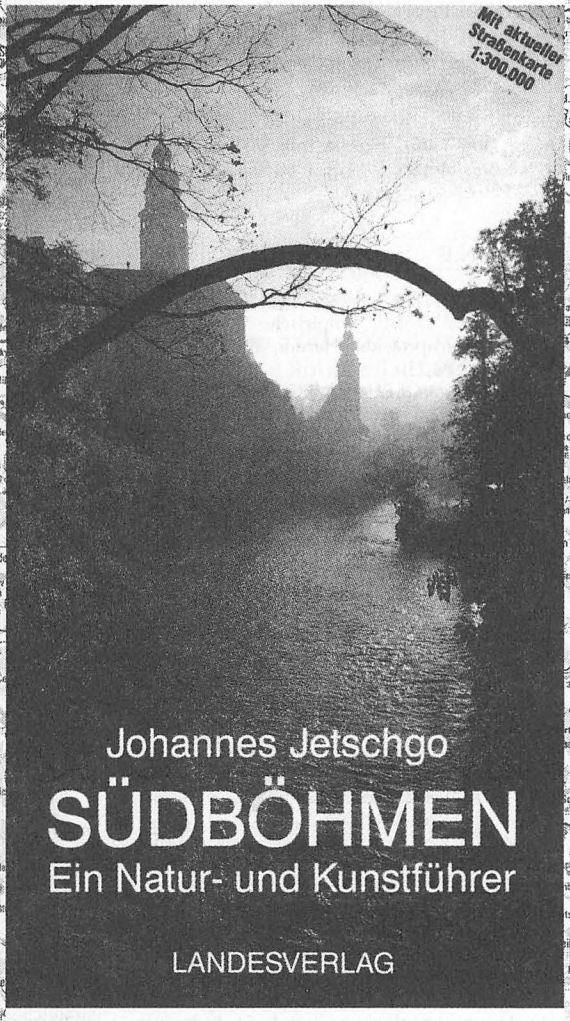
SPIRITUALITÄT

GRANIN DANIIL, *Die verlorene Barmherzigkeit.* Eine russische Erfahrung. (Spektrum). Herder, Freiburg 1993. (126). TB. DM 12,80.
NOUWEN HENRI J. M., *Suche nach Einklang.* Von der geistlichen Kraft der Erinnerung. Herder, Freiburg 1993. (86). TB. DM 9,80.
STECHER REINHOLD, *Ein Singen geht über die Erde.* Österliche Bilder und Gedanken. Tyrolia, Innsbruck 1993. (88, 22 Aquarelle desAutors). Geb. S 248,–/DM 36,–.
STECHER REINHOLD, *Liebe ohne Widerruf.* Betrachtungen. Tyrolia, Innsbruck [5]1993. (60). Brosch. S 98,–/DM 14,80.

VERSCHIEDENES

BOFF LEONARDO, *Jesus Christus, der Befreier.* Herder, Freiburg 1993. (240). TB. DM 17,80.
JUNGCLAUSSEN EMMANUEL (Hg.), *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers.* (Spektrum). Herder, Freiburg 1993. (235). TB. DM 16,80.
KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Wege der Hoffnung.* Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1992. (116). TB. sfr 19,80.
KOCH KURT, Das Bischofsamt. Zur Rettung eines kirchlichen Dienstes. Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1992. (99). Kart. sfr. 15,–.
MONTINI CARLO MARIA, *Einschaltung.* Ein Kardinal im Gespräch mit den Medien. Neue Stadt, München 1992. (96). Kart. S 132,–/DM 16,80.
NEUBERT EHRHART, *Vergebung oder Weißwäscherei.* Zur Aufarbeitung des Stasiproblems in den Kirchen. Herder, Freiburg 1993. (192). TB. DM 16,80.
SCHLOCH MAX (Hg.), *Otto Karrer.* Ein Lesebuch. Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1992. (183). TB. sfr 24,50.
WOLFF UWE, *Breit aus die Flügel beide.* Von den Engeln des Lebens. Herder, Freiburg 1993. (240). Geb. DM 58,–.

APPETIT AUF SÜDBÖHMEN



Ihr Reisebegleiter durch Südböhmen mit Straßenkarte 1 : 300.000

188 Seiten, 11 x 20 cm zahlreiche Farbabbildungen öS 248.– ISBN 3-85214-547-3

Dieser Reiseführer beschreibt die bedeutendsten Burgen und Schlösser, die früher so einflußreichen Stätten bürgerlichen Handels und die alten religiösen Zentren Südböhmens. Eine detaillierte Straßenkarte erleichtert es Ihnen, sich selbständig eine Route zu wählen, Restauranthinweise, praktische Redewendungen und ein zweisprachiges Ortsregister ergänzen dieses Buch zu einem unentbehrlichen Reisebegleiter.

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung

Bitte senden Sie mir nähere Informationen

Name

Adresse

VERITAS, 4020 Linz, Hafenstraße 1–3

Sozialwissenschaftliche Schriften

14 Volker Winterfeldt
Die Konstitution des bürgerlichen Staats in Indien
Zum Verhältnis von Formbesonderung und Klassencharakter
494 S. 1987 ⟨3-428-06161-3⟩
DM 198,– / öS 1.545,– / sFr 198,–

15 Rolf Kramer
Sozialer Konflikt und christliche Ethik
145 S. 1988 ⟨3-428-06476-3⟩
DM 78,– / öS 609,– / sFr 78,–

16 Rolf Kramer
Umgang mit der Armut
Eine sozialethische Analyse
147 S. 1990 ⟨3-428-06818-1⟩
DM 84,– / öS 656,– / sFr 84,–

17 Christof Helberger / Helene Palamidis
Die Nachfrage nach Bildung
Theorien und empirische Ergebnisse
149 S. 1992 ⟨3-428-07303-7⟩
DM 78,– / öS 609,– / sFr 78,–

18 Rolf Kramer
Soziale Gerechtigkeit – Inhalt und Grenzen
123 S. 1992 ⟨3-428-07343-6⟩
DM 86,– / öS 671,– / sFr 86,–

19 Peter Brenske
Bauarbeiter aus der DDR
Eine empirische Untersuchung über gruppenspezifische Merkmale bei Flüchtlingen und Übersiedlern der Jahre 1989 und 1990
273 S. 1992 ⟨3-428-07321-5⟩
DM 98,– / öS 765,– / sFr 98,–

20 Lothar Mertens
Vernachlässigte Töchter der Alma Mater
Ein sozialhistorischer und bildungssoziologischer Beitrag zur strukturellen Entwicklung des Frauenstudiums in Deutschland seit der Jahrhundertwende
206 S. 1991 ⟨3-428-07347-9⟩
DM 68,– / öS 531,– / sFr 68,–

21 Heinz-Dieter Horch
Geld, Macht und Engagement in freiwilligen Vereinigungen
Grundlagen einer Wirtschaftssoziologie von Non-Profit-Organisationen
XVI, 527 S. 1992 ⟨3-428-07360-6⟩
DM 162,– / öS 1.264,– / sFr 162,–

22 Bernd Kettern
Sozialethik und Gemeinwohl
Die Begründung einer realistischen Sozialethik bei Arthur F. Utz
194 S. 1992 ⟨3-428-07438-6⟩
DM 98,– / öS 765,– / sFr 98,–

23 Armin Höland
Neue Formen und Bedingungen der Erwerbsarbeit in Frankreich
176 S. 1993 ⟨3-428-07656-7⟩
DM 84,– / öS 656,– / sFr 84,–

Duncker & Humblot · Berlin
Postfach 41 03 29 · D-1000 Berlin 41 (D-12113 Berlin) · Telefax (030) 79000631

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

■ Schwerpunkt 4/93:	„Predigt"
Erich Feifel	Schriftsinn und Vermittlung
Erich Garhammer	Predigt im Umfeld der Mediengesellschaft
Ludwig Mödl	Predigt in der Liturgie
Dominik Nimmervoll	Predigt und Lebensnähe
Manfred Scheuer	Selig die Friedensstifter

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 1993	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	390,– (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 105,–
Bundesrepublik Deutschland	DM 58,–	DM 17,–
Schweiz	Fr. 51,–	Fr. 15,–
	(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, Fax 78 42 93-55

Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

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 130.–
Abonnement öS 458.–
(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

■ PREDIGT

4. Heft 1993 141. Jg.

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1993

Herausgeber: Die Professoren der Kath.-Theol. Hochschule Linz
Redaktion: **A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0 73 2/78 42 93-142**
o. Prof. Dr. Józef Niewiadomski (*Chefredakteur*),
Mag. Dr. Eva Drechsler (*Redaktionsleiterin*), Ass. Dr. Markus Lehner,
o. Prof. Lic. Dr. Johannes Marböck (A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58),
o. Prof. Lic. Dr. Wilhelm Zauner, o. Prof. Mag. Dr. Rudolf Zinnhobler
(*Redakteure*)
Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt

Anschriften der Mitarbeiter:
Prof. Dr. Hubert Dobiosch, Theol. Hochschule, Alte Schanfiggerstr. 7/9, CH-7000 Chur
em. Prof. DDr. Erich Feifel, Würmtalstraße 56c, D-81375 München
Prof. Dr. Erich Garhammer, Theologische Fakultät, Kamp 6, D-4790 Paderborn
Prof. Dr. Josef Gelmi, Seminarplatz 1, I-39042 Brixen
Prof. Dr. Ludwig Mödl, Kath. Universität, Ostenstr. 26, D-8078 Eichstätt
Dr. Dominik Nimmervoll, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Matthias Scharer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Manfred Scheuer, Harrachstraße 7, A-4020 Linz
Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, Stift Wilhering, A-4063 Wilhering

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.

ERICH FEIFEL

Schriftsinn und Vermittlung

„Praedicatio verbi Dei est verbum Dei" – so lautet die klassische Definition der Predigt. Erich Feifel, emeritierter Professor für Religionspädagogik in München, geht den vielfältigen Bezügen der Predigt zum Wort Gottes nach und zeigt beides als lebendiges, einander bedingendes Geschehen. Die Polarisierung zwischen den Inhalten und dem Bezeugen, die der biblizistischen Verengung oft zugrunde liegt, wird unter mehrfacher Hinsicht gesprengt: die Frage nach der Vermittelbarkeit der Inhalte der Predigt darf von jener nach den Inhalten selbst niemals gelöst werden. Dies ist nicht ein Problem der Strategie, sondern des Glaubens selbst. (Redaktion)

1. Schriftgemäß predigen

Mag sich in der Situation und hinsichtlich des Selbstverständnisses der Predigt in den zurückliegenden Jahren manches geändert haben, geblieben ist der Auftrag und Anspruch aller Formen der Verkündigung, schriftgemäß zu sein. Auch Predigt muß von ihrer Basis her *biblische* Predigt sein. Das meint nicht, sie müsse in jedem Einzelfall der Auslegung einer biblischen Perikope dienen. Noch weniger ist damit gesagt, die Maxime „von der Exegese zur Predigt", also allein die Exegese eines Textes, dürfe Profil und Inhalt der Predigtkommunikation bestimmen. Schriftgemäß ist auch eine Themapredigt, wenn sie die Geschichte Gottes mit den Menschen weiterschreibt, wenn sie den Dialog Gottes mit den Menschen aufnimmt und fortführt. Soll dieser jeder Predigt vorgegebene Auftrag gelingen, dann muß sie immer Übersetzungsarbeit leisten, sie kann ihren Inhalt nicht nur in der Auslegung der biblischen Texte finden, sondern stets auch aus der Beziehung auf die Situation der hörenden Gemeinde und des Predigers selbst. Es geht darum, konkrete heutige Lebensrealität im Lichte dessen, was die Geschichte Gottes mit den Menschen vorzeichnet und was im Glauben verstanden und bezeugt wurde, zur Sprache zu bringen und zu deuten.

Textbindung der Predigt

Schriftgemäße Predigt setzt geschehene Offenbarung voraus und will diese in unsere Zeit hineinsprechen. Insofern ist die Schrift einschließlich ihrer Wurzel, des Alten Testamentes, Basis und Ausgangspunkt der Predigt. Mit Textgebundenheit ist die Gewähr verbunden, daß Predigt auf die Mitte des Glaubens zielt. Ausdruck dafür ist die Perikopenordnung. Im Zweiten Vatikanischen Konzil hat sie eine Neuordnung unter dem Motto „Tisch des Wortes – Tisch des Brotes" erfahren. Damit ist einmal die Einbettung der Homilie in die Eucharistiefeier zum Ausdruck gebracht und zum anderen der mit den drei Lesejahren verbundene grundsätzliche Anspruch, die gesamte Bibel für die Predigt zu erschließen.

Nicht übersehen werden darf, daß Textbindung eine theologische Aussage enthält. Mit der Bibel ist der Predigt ihr Thema schlechthin vorgegeben: die Bezeugung des uns geoffenbarten Heilswillens Gottes. Deshalb ist es zuerst und gerade der biblische Text, der den Prediger ermächtigt, den Dialog Gottes mit den Menschen mit seinen Hörern erneut zu beginnen und fortzuführen. Es ist die Aussage- und Zeugniskraft des biblischen Textes, die dem Prediger Autorität und Vollmacht gibt, von Gott zu reden. Auch

und gerade in ihrer „Fremdheit" sind biblische Texte ein Stimulus zum kreativen Umgang mit ihnen, ihre Fülle und Mannigfaltigkeit wehrt, daß der Prediger sich in seinen Lieblingsgedanken auspredigt. Je mehr deutlich wird, in welchem Umfang in der Schrift menschliche Grundprobleme und -erfahrungen angesprochen werden, um so mehr schaffen diese Texte ein kommunikatives Assoziations- und Kräftefeld, das Gemeinschaft ermöglicht. Und im selben Maße, wie der Predigttext Gemeinschaft stiftet und weiterführt, weil er betroffen macht, im selben Maße gewinnt er auch eine identitätsstiftende Funktion durch seine Auslegung und Aktualisierung in die Lebensbereiche und Situationen des konkreten Gemeindelebens hinein. Mag das alles idealisierend klingen und im Sinne der Sola-scriptura-Lehre mißverstehbar sein, Predigt kann auf Textbindung nicht verzichten. Offen bleibt freilich die Frage, welche Kriterien es dafür gibt, daß die angesprochenen Funktionen biblischer Texte zum Tragen kommen können. Damit stehen wir vor dem engeren Thema.

2. Biblische Entwicklungslinien und theologische Grundelemente der Predigt

Entwicklungslinien der Verkündigung

Bereits die Vielfalt biblischer Predigtbegriffe ist überraschend. Das lateinische *praedicare*, das öffentlich bekanntmachen, laut ankündigen, preisen heißt und zum Fachwort geworden ist, verdeckt eher die Fülle dessen, was in den biblischen Begriffen für Verkündigung mitschwingt. *Kerrysso* bedeutet, durch einen Herold bekanntmachen, also die Großtaten Gottes, aber auch seinen offenbarenden Willen mit Autorität öffentlich kundtun. *Euangelizo* (ansagen, frohe Botschaft verkünden) meint, die Nachricht von der Erlösung in Jesus Christus weitersagen, sein Heil, aber auch das Gericht ansagen. *Martyreo* (bezeugen, Zeugnis ablegen) hebt hervor, daß der Prediger für seine Botschaft aufgrund ihrer Zuverlässigkeit eintreten kann. *Didasko* (lehren) macht deutlich, daß schriftgemäße Predigt wesentlich auch Vermittlung von Erkenntnis ist. *Parakleo* (das seelsorgerliche Ermahnen und Ermuntern) enthält den Aspekt des Erbarmens, der Zuwendung, des Aufatmen-Lassens. Parakletische Predigt, sofern sie nicht zum moralischen Appell degradiert, hilft und baut auf.

Mit der Vielfalt biblischer Verkündigungsbegriffe eng verbunden sind deren Entwicklungslinien. Grundlegend dabei ist, wie die Wurzel der Verkündigung uns an das Alte Testament bindet, das damit integraler Bestandteil christlicher Glaubensgeschichte wird. Alttestamentliche Anfänge der Verkündigung liegen im Bereich der Tora, der Kult- und Lebensordnung Israels. Ziel der Unterweisung für ein Leben auf den Wegen Jahwes ist der Mensch als Bundespartner. Es geht um den Weg des Gottesvolkes in der Geschichte, in der Wüste, im verheißenen Land wie im Exil, in seinen Sternstunden und in seinen Heimsuchungen. Neben die priesterliche Verkündigung im Gottesdienst tritt zunehmend jene der von Gott selbst berufenen und erweckten Propheten. Dabei kommt das charismatische Element deutlich zur Geltung. In der Kontinuität des Glaubens Israels stehend, bringt der Prophet das wahre Israel, wie es sich im Glauben der Väter Ausdruck verleiht, zur Geltung und hält den Glauben Israels gegen alle Erstarrungen offen auf Zukunft hin. Ein dritter Typus ist die dankende Erzählung des hart bedrängten Gerechten von Gottes Heilstat inmitten der Gemeinde der Heiligen. Als Ausblick wird die ganze Menschheit zur Gemeinde derer, die von Jahwe hören und sich ihm verdanken dürfen.

Diese Formen der alttestamentlichen Verkündigung bleiben eine Erfahrung für alle späteren Generationen, denn die neutestamentliche Verkündigung bindet uns an diese ihre Wurzel. So hält sich denn auch die Predigt Jesu einerseits durchaus an den Rahmen Israels, sprengt jedoch zugleich die Horizonte der jüdischen Synagoge. Ausgerichtet auf das Gottesreich beinhaltet die Verkündigung Jesu die Vorerfüllung der alttestamentlichen Ankündigung, die Verheißung der Enderfüllung und die Mitteilung, daß Jesus selbst Mittler und Bringer von all dem ist. So wird die Verkündigung des „Sohnes" zum Vorbild und zur Norm aller Verkündigung danach. Die Zeit der Apostel und ihrer Nachfolger wiederum macht die neutestamentliche Wende darin deutlich, wie Kirche dem Verkündigungsgeschehen zugeordnet wird. In ihrer Doppelgestalt als schon gegründete und erst zu gründende ist sie nun der Ort der Verkündigung. Es gilt, ständig die Menschen zur Ecclesia zusammenzurufen, einmal als Verkündigung nach innen an die schon Versammelten und zum anderen als Ruf über die Grenzen hinaus, der die Außenstehenden in die Ecclesia zu führen sucht. Einmal muß es um den inneren Vollzug des Glaubens gehen. Zugleich bedarf es der ständigen Überschreitung der geschlossenen Gemeinde und des Ausrufens des Glaubens in die Welt hinein, um die Menschen anzusprechen, die ihm noch fremd sind oder fremd geworden sind.

Theologische Grundelemente der Verkündigung

Die mit den angesprochenen Entwicklungslinien verbundene Konsequenz für kirchliche Verkündigung, unterwegs zu sein, um inmitten des Vorläufigen das Endgültige zu suchen, getragen von der Hoffnung auf eschatologisches Heil, öffnet zugleich den Blick für grundlegende theologische Perspektiven, die alle Etappen biblischen Verkündigungsverständnisses miteinander verbinden.

Ein erstes grundlegendes Element ist Erinnerung. Es beginnt im Alten Testament damit, daß Gott sich seines Bundes mit Israel und zugleich sein Volk daran erinnert, was er getan hat. An dem, was Gott gestern getan hat, kann die Gemeinde heute erkennen, wer er ist. Erinnern will nicht Vergangenheit bewältigen, sondern Gegenwart an sie binden. Erinnerung verändert die Geschichte, lenkt sie, indem sie ihr Sinn gibt. Gerade solche Erinnerung bindet uns an die vergessene Wurzel, sie macht es möglich, in den Menschen des Alten Bundes unsere Weggenossen zu sehen, unsere Väter und Mütter, von denen wir das Leben haben. Erinnerndes Erzählen gehört zur Grundstruktur aller Verkündigung.

Verkündigung weist den Weg der Verheißung von der Ankündigung über die Vorerfüllung zur Enderfüllung. Darum wird Verheißung zum zweiten grundlegenden Element. Verkündigung ist in all ihren Etappen Verheißung, weil sie den Gott vor uns den Kommenden ansagt. Auf das endgültige Heil von Menschen und Welt ausgerichtet, will sie ihre Hörer veranlassen, das Endheil glaubend, hoffend und liebend zu erwarten. Auch Verheißung hat dabei erinnernden Charakter, sie wird zur Erinnerung an die Zukunft, die ein ständiges Sich-Niederlassen in den Gegebenheiten und Versicherungen dieser Welt verwehrt. Das wird besonders in der Spannung deutlich, die darin liegt, daß der Kommende als Retter und Richter angekündigt wird. Verkündigung muß diese Spannung durchhalten, indem die Rede vom Retter nie vergessen läßt, daß er der Richter ist, wie die Rede vom Richter nie vergessen darf, daß er der Retter ist.

Der Erinnerte und Verheißene hat viele Weisen des Gegenwärtigseins. Bei diesem

dritten theologischen Grundelement der Verkündigung hat diese ihre größten Schwierigkeiten. Sie kann von der Gegenwart des Erinnerten und Verheißenen immer nur in Aspekten reden und gerät dabei in Gefahr, die vielen Aspekte des Gegenwärtigseins des Heils zu verselbständigen. Um dieser Gefahr zu entrinnen, muß Verkündigung nach dem Einheitgebenden in den vielfältigen Weisen der Gegenwart des Heils fragen. Und dieses Einheitgebende ist nach der Aussage der Schrift die Gegenwart des Geistes. Er ist es, der im Vorgang der Verkündigung die aus Erinnerung und Verheißung ermöglichte Freiheit schenkt, auf der Höhe der Zeit zu sein und doch frei zu sein von den Zwängen der Zeit. Verkündigung wird dabei zur kritischen Instanz, die im Rückgriff auf Erinnerung und im Vorgriff auf Verheißung fragt, wes Geistes Kinder gegenwärtig schalten und walten, was es am Geist des Jetzt und Heute zu binden und zu lösen gilt.

Wenn nach thematischen Schwerpunkten solcher Verkündigung des Gegenwärtigen gefragt wird, dann gilt wieder, was von den vielfältigen Aspekten dieser Gegenwart gesagt wurde. Doch lassen sich durchaus Ansätze benennen, die besonders geeignet erscheinen, die Frage nach dem Geist unserer Zeit zu stellen. Da ist einmal die Gegenwart Christi im Armen und Entrechteten. Angesichts von Armut und Reichtum in unserer Welt wird Verkündigung nach dem großen Erbarmen fragen müssen, das unsere kleine Barmherzigkeit trägt. Den Gegenwärtigen zu künden, heißt weiter, seine Gegenwart in der Gemeinde zu entdecken, diese Gegenwart Christi in der Gemeinde wieder im Sinne einer kritischen Instanz auszulegen und zu deuten. Endlich wird ein Schwerpunkt die Verkündigung von der Gegenwart des Schöpfers sein müssen. Sie muß helfen, den Zeichencharakter der Schöpfung in den Strukturen der modernen naturwissenschaftlichen Entwicklung wieder zu entdecken, um den Hörern zu verdeutlichen, daß Gott in ihrem Alltag am Werk ist.

Situationen der Verkündigung

Der biblische Befund macht deutlich, daß Verkündigung immer geschichts- und gemeinschaftsbezogen ist. Damit hat sie notwendigerweise immer einen doppelten Bezug: einmal zur Überlieferung des Glaubens und zum anderen zu Verstehensweisen des Lebens. Das wiederum bedeutet, daß schriftgemäßes Predigen Verkündigungssituationen mitbedenken muß. Aus dem biblischen Befund ableitbar sind zunächst zwei Grundarten: die im Neuen Testament vorrangig mit *Kerygma* benannte Erstverkündigung und zum anderen die Entfaltungsverkündigung, im Neuen Testament mit *Diskalia* und *Didache* bezeichnet. Der Erstverkündigung eignet dabei große Ursprünglichkeit, ihr Neuheitscharakter erhöht die Ansprechbarkeit bei den Hörern. Die zweite Grundart, die Entfaltungsverkündigung, will in vielfältiger Weise das Kerygma verständlich machen und entfalten.

Die aus beiden Formen historisch abgeleitete Unterscheidung der „Missionspredigt" für Nichtchristen und der „Gemeindepredigt" als komplementärer Gestalt der Verkündigung in der Eucharistiefeier ist problematisch geworden. Die Voraussetzung des „Heidentums" stimmt in mehrfacher Hinsicht nicht mehr, und das Phänomen distanzierter Kirchlichkeit wirft Fragen an die Gemeindepredigt auf. Erstverkündigung ist heute umfassend Glauben weckende Predigt und die Entfaltungsverkündigung steht angesichts des angefochtenen Glaubens unter dem Anspruch, der Welt- und Lebenswirklichkeit insgesamt gerecht zu werden.

Schlüssel für die Vielfalt der Verkündigungsformen ist die Situation, in der sie

geschieht: Situation im Sinne eines bestimmten, persönlich wahrgenommenen Ausschnitts von Welt und Leben. Sie soll durch die Predigt erhellt, bewältigt und gedeutet werden. Angesichts der Fülle menschlicher Situationen geht es aus theologischer Sicht um die verkündigende Deutung von Grundsituationen des Menschen vor Gott. Die Dimensionen des Erinnerns, Verheißens und Vergegenwärtigens werden dadurch nicht etwa beeinträchtigt. Denn Situation und Kerygma stehen zwar in einem Wechselverhältnis, doch verwandelt grundsätzlich das Kerygma die Situation und nicht umgekehrt. Die Situation hat eine herausfordernde Kraft, sie kann das Kerygma neu ausrichten, nicht aber ersetzen, aufheben oder ins Leben rufen.

3. Die Wende vom vierfachen zum vielfältigen Schriftsinn

Die bislang angestellten Überlegungen reichen nicht aus, um umfassend aufzuzeigen, wann Verkündigung schriftgemäß ist. „Verstehst du auch, was du da liest?" (Apg 8,30), fragt Philippus den im Buch Jesaja lesenden äthiopischen Kämmerer. Dahinter steht die hermeneutische Frage nach den Voraussetzungen des Schriftverstehens, nach den Kriterien des Zugangs zu und des Umgangs mit biblischen Texten.

Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn

Lange Zeit galt als Grundlage der Schriftbindung der Predigt die Auffassung von einem vierfachen Schriftsinn. Man unterschied zwischen sensus literalis, allegoria, sensus moralis und sensus eschatologicus. Bekannt ist ein Merkvers aus dem 13. Jahrhundert: Der Buchstabe lehrt das Geschehene; was zu glauben ist, die Allegorie; der moralische Sinn, was zu tun ist; wohin zu streben ist, die Anagogie.

Durch die literarische Gestalt wird Geschichte erzählt, die von Gottes Handeln in der menschlichen Welt Zeugnis gibt. Schriftgemäß predigen setzt deshalb die Besinnung auf die literarische Eigenart eines Textes voraus. Der Prediger muß fähig sein, die Intention eines biblischen Autors wiederzugeben.

Allegorie ist insofern die Grundlage jeder Lehre vom Schriftsinn, als damit eine Sprachform gemeint ist, die auch etwas anderes aussagt, als sie unmittelbar darstellt. Die Väter sprachen vom sensus spiritualis und meinten damit das, was der Heilige Geist mit einem Text den Gläubigen sagen will. Für den Prediger bedeutet dies, daß er nicht primär fragen muß, was ist historisch geschehen, sondern was will gesagt, bedeutet werden. Anders gesagt: Die allegorische Auslegung bringt den theologischen bzw. dogmatischen Sinn der Schrift ans Licht.

Zielt die allegorische Deutung auf Glaubenserkenntnis, dann hebt der sensus moralis auf sittliche Erkenntnis ab. Das Evangelium will dem Menschen nicht nur helfen, sich und seine Welt im Licht des Glaubens neu zu verstehen, es will ihn und durch ihn die Welt auch verändern. Es geht um den Übergang von dem, was geschehen ist, zu dem, was geschehen soll. Für die Predigt heißt das: sie muß die biblische Botschaft so auslegen, daß sie die Hörer tatsächlich trifft; sie muß den Mut aufbringen, auf die konkrete Tat auszusein, in die praktische Verwirklichung des Glaubens einzuweisen, so wie sie sich aus der Situation der Zeit heraus ergibt.

Der letzte der vier Schriftsinne, der sensus eschatologicus oder die Anagogie, lenkt den Blick auf die christliche Hoffnung. Eschatologisch ist die biblische Botschaft, weil es ihr um das Heil von Mensch und Welt geht, um Heil, das auf Hoffnung hin verbindlich angeboten wird. Die biblische Linie der Anagogie geht vom Volk Israel als Vorausbildung der christlichen Kirche über Kirche als Vorausbildung der com-

munio sanctorum im Himmel. Für die Predigt bedeutet dies, daß sie die Hoffnung wachhalten muß auf den Gott, der Leben aus dem Tod und damit absolute Zukunft zusagt.

In zweifacher Weise läßt sich die homiletische Bedeutung dieser Lehre vom vierfachen Schriftsinn zusammenfassen. Einmal muß die Auslegung biblischer Texte auf unterschiedliche heilsgeschichtlich aktuelle Situationen des Christseins in der Spannung zwischen Auferstehung und Wiederkunft Christi abheben. Zum anderen muß sie verstehbar machen, daß und wie das Neue Testament uns an das Alte bindet. Man kann diese Lehre vom vierfachen Schriftsinn geradezu als Antwort auf das Problem verstehen, daß das Alte Testament auch die Heilige Schrift der Juden ist und weiterhin bleibt.

Vielfalt der Schriftsinne im exegetischen Methodenstreit

Es ist weder möglich noch notwendig, näher auf die Bedeutung der historisch-kritischen Bibelauslegung einzugehen. Sie zielt auf eine umfassende Untersuchung der biblischen Texte durch ein Bündel von Methoden, die den Entstehungsprozeß von Überlieferungen und die Eigenart biblischer Schriften aufhellen will, um so ein Verstehen der Texte zu ermöglichen. Unter der Maxime „von der Exegese zur Predigt" wurde sie auch für die Homiletik richtungsweisend. Durch eine historisch-kritisch unterbaute Predigtvorbereitung soll in der Predigt selbst in Anrede und Interpretation das Kerygma der Schrift erschlossen und aktualisierend auf den heutigen Menschen und seine Situation angewandt werden.

Wenn dieser Weg vom Text zur Predigt heute zunehmend Fragen aufwirft, dann gilt dies in zwei Richtungen. Einmal wurden die Grenzen sowohl der Hermeneutik wie der Methoden der historisch-kritischen Exegese inzwischen deutlich bewußt. Und zum anderen ist auch das theologische Predigtverständnis der „Kerygmatik" als Sprechen Gottes in Christus inmitten der Gemeinde durch das menschliche Wort der von der Kirche amtlich bestellten Zeugen in einer Weise verändert worden, daß die Frage nach der Wirkung der Predigt stärker in den Vordergrund trat.

Inzwischen ist viel von „mehrdimensionaler Schriftauslegung" im Sinn der Erweiterung der Interpretationszugänge die Rede. In einer fast verwirrenden Nomenklatur – psychologisch, tiefenpsychologisch, sprachanalytisch, soziologisch, feministisch, befreiungstheologisch, existential, kontextuell, mehrdimensional, integrativ u. a. – meldet sich der Anspruch, Alternativen anzubieten zur historisch-kritischen Exegese. Irgendwie glauben sie alle, Defizite des heutigen Umgangs mit der Bibel beseitigen zu können. Wieder ist es nicht möglich, die Vielzahl dieser neuen Zugangsweisen und Auslegungsarten näher zu erörtern. Nur schlagwortartig sei das Anliegen der wichtigsten genannt. Dabei muß beachtet werden, daß die Übergänge von einer zur anderen Methode oft fließend sind.

Basierend auf der Annahme, daß die biblischen Texte menschliche Grundfragen thematisieren, verfolgt die existentiale Auslegung die Absicht, diese Texte so zu erschließen, daß sie den heutigen Leser in seiner Existenz betreffen.

Linguistische Auslegung steht der historisch-kritischen Methode insofern nahe, als sie literaturwissenschaftliche Verfahren anwendet und dabei den Text als in sich geschlossenes sprachliches Ganzes versteht.

Tiefenpsychologische Exegese – für sie steht besonders der Name Eugen Drewermann – hebt dagegen ausdrücklich auf Kritik an der historisch-kritischen Exegese ab, um dem „erfahrungslosen Reden"

über die Geheimnisse Gottes ein Ende zu bereiten. Ihr Interesse zielt darauf, einen lebensbezogenen Dialog zwischen Überlieferung und heutigem Leser anzubahnen, um orientierend und heilend zu einem gelingenden Leben beizutragen. Texte geben demnach nicht nur äußere Ereignisse wieder, sondern spiegeln auch Vorgänge innerhalb der Psyche.

Interaktionale Auslegung wiederum will einen Dialog des Lesers mit dem Bibeltext anbahnen und zwar in der Gruppe, deren Interaktionsgeschehen in den Verstehensprozeß einbezogen werden soll.

Ursprungsgeschichtliche Auslegung will die geschichtlichen Verhältnisse klären und zwar in erster Linie die realen Lebensverhältnisse, unter denen ein Bibeltext entstanden ist, damit die „Provokation der Situation" erkennbar wird.

Ausgehend von der Erfahrung der Unterdrückung von Frauen in einer von Männern dominierten Gesellschaft versteht sich feministische Auslegung als befreiende Textauslegung. Sie will entlarven, wie Texte mißbraucht wurden, um dann biblische Traditionen wie die Aussagen zum Gottesbild von patriarchalischen Überlagerungen zu befreien und die biblischen Frauengestalten als Identifikationsfiguren heutiger Befreiung wiederzuentdecken.

Homiletisch wirksam geworden ist die verfremdende Auslegung, die im Sinne von Berthold Brechts dialektischer Rhetorik dabei helfen soll, dem Anspruch und der Verheißung des Glaubens, sowohl in Distanz wie in neuer Nähe, neu gegenüberzutreten.

Schließlich sei noch darauf verwiesen, daß im Zusammenhang des „Lernprozesses Christen – Juden" auch die jüdische Auslegung mit ihrer Unterscheidung zwischen Halacha (verbindlicher Interpretation) und Haggada (erzählend vergegenwärtigende Auslegung) auf neues Interesse stößt.

Geht man vom Reichtum und vom Stilwandel des Schriftverständnisses in der Geschichte der Kirche aus, dann wird es keine allzugroßen Schwierigkeiten bereiten, in der Diskussion um die Vielfalt der Schriftsinne und Schriftauslegungen eine Bereicherung zu sehen, sofern sich jede neue Auslegungsart redlich der Frage stellt, was sie für den Glaubensprozeß auf der Basis der Urkunde dieses Glaubens zu leisten vermag. Dann wird es auch leichter möglich werden, in diesem Bündel vielfacher Schriftsinne verschiedene Zugangswege aufeinander zu beziehen. Ein „relationaler Pluralismus", d. h. das Inbeziehungsetzen einer Auslegungsweise zu anderen und das Verhindern der Absolutsetzung oder Vereinnahmung einer einzelnen. Jede Auslegung steht dabei vor dem „garstigen Graben" (Lessing), daß sie zwischen einem alten Text und heutigen Menschen vermitteln muß. Wenn man sich dieser Grundvoraussetzung bewußt bleibt, ist es durchaus berechtigt, von Fall zu Fall die Akzente zugunsten der einen oder der anderen Seite zu verschieben, wenn sich nur beide Ansätze, der beim Text und der bei den Erfahrungen und Fragen des heutigen Hörers der Botschaft, ihrer Begrenztheit sowie der Notwendigkeit der Korrespondenz von Geschichte und Gegenwart bewußt bleiben.

4. Homiletische Vermittlung

Kerygmatische Kommunikation

Nachdem über Jahrzehnte hinweg seitens der Bibelwissenschaft die Energie ganzer Forschergenerationen darauf verwendet wurde, den Text der Schrift für die Verkündigung zu erschließen, ist längst das Bewußtsein dafür gewachsen, daß es notwenig ist, Struktur und Funktion der Predigt unter den Bedingungen der Gegenwart genauer zu bestimmen. Der Versuch,

Verkündigung dabei erst einmal als Kommunikationsvorgang, als kerygmatische Kommunikation zu verstehen, bedeutet keineswegs das Ausklammern theologischer Betrachtungsweisen. Kommunikation meint den elementaren Vorgang der Vermittlung von Bedeutungsinhalten, das Herstellen von Gemeinschaft durch Verständigung und die Fähigkeit, sich mit dabei ablaufenden Vorgängen auseinanderzusetzen. Als kerygmatische Kommunikation ist ihr Inhalt die communio Gottes mit den Menschen. Sie zielt darauf ab, die in und durch Jesus Christus ermöglichte Kommunikation unter den geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen neu und konkret zur Geltung zu bringen. Predigt darf in diesem Zusammenhang als ein Kommunikationsgeschehen betrachtet werden, in welchem der christliche Glaube nicht nur zum Ausdruck gebracht wird, sondern in dem Sinne vermittelt werden will, daß über den Weg von Verstehen und Deuten Verhaltens- bzw. Einstellungsveränderung bewirkt wird. Predigt wird zum Vermittlungsprozeß des „Gott-Verstehen-Lehrens" und „Gott-Verstehen-Lernens" zwischen dem Prediger und der Gemeinde.
Kerygmatische Kommunikation hebt dabei auf jene Horizontverschmelzung ab, welche die Überlegungen zum schriftgemäß Predigen als unerläßlich aufgezeigt hat. Gerade die Vielfalt der angesprochenen Schriftsinne dokumentiert die Spannung zwischen der Ursprungssituation biblischer Texte sowie dem in ihnen abgelegten Glaubenszeugnis und einer der Erfahrung und dem Glaubensinteresse der Predigthörer zugeordneten Gegenwartsbedeutung dieser Texte. Predigt und Katechese haben diese Spannung lange Zeit verdrängt, indem sie eine Unmittelbarkeit und Gleichzeitigkeit vorgaben, die den Vermittlungsvorgang des Verstehens überflüssig zu machen schien. Die klassische Definition der Predigt: *Praedicatio verbi Dei est verbum Dei* ist eine Definition der „geglaubten" Predigt, der es um die Verheißung geht, welche die Kirche mit ihrem Verkündigungsauftrag hat. Faktisch verband sich damit freilich die Überzeugung, wer Jesus Christus ist und was er uns mitteilen will, sei den Aussagen der Schrift unmittelbar und eindeutig zu entnehmen und finde in den Lebensordnungen der von ihm gestifteten Kirche eine nicht weniger eindeutige gegenwärtige Realisierung. Heute wissen wir, daß der „garstige Graben" zwischen damals und heute auch die Chance einer vermittelbaren Horizontverschmelzung mit sich bringt, die im weiterfragenden Verstehen die heute lebenden Gläubigen in die Geschichte Gottes mit den Menschen hineinnimmt. Weil solcher Verstehens- und Verständigungsprozeß freilich nicht in Beliebigkeit erfolgt, bedarf er der Vermittlung. In der kerygmatischen Kommunikation der Predigt fällt ihr eine doppelte Funktion zu: einmal die didaktische der Vermittlung zwischen den Hörern und dem Inhalt der Predigt und zum anderen die theologische, wie die Wahrheit, die Gott ist, zum Menschen kommt, ohne in diesem Kommen sich selbst zu verlieren oder zu verfälschen.

Elemente einer homiletischen Didaktik

Homiletische Didaktik ist als der Versuch zu charakterisieren, das Gespür für die Zusammenhänge der einzelnen Bedingungsfelder des Predigtgeschehens zu schärfen und aus solchem Bewußtsein heraus den Vermittlungsauftrag der Predigt besser vollziehen zu können. Nur exemplarisch kann darauf eingegangen werden.
Ziel der Predigt ist das Entstehen und Wachsen einer Gemeinde, in der Gott erfahrbar wird, in der die Verheißung des Evangeliums nicht nur Worte bleiben, sondern Leben wecken. Predigt selbst

wird insgesamt zur Wegbegleitung der Gemeinde. Sie will ein Netz vielfacher Beziehungen entstehen lassen und wird dabei selbst darstellendes Handeln der Gemeinde. Dieses wiederum ist um so überzeugender, je lebendiger das Leben in einer Gemeinde ist. Für den Vermittlungsprozeß der Predigt ist solches Subjektsein der Gemeinde insofern grundlegend, als der Prediger dann zum Stellvertreter der Gemeinde wird. Er bleibt an die Gemeinde gebunden und in dem Augenblick, da er die Gemeinde ersetzen will, hat er seinen Auftrag verfehlt. Predigt darf nicht als punktuelle rhetorische Leistung verstanden werden, sondern als Wachstumsprozeß, in dem Gemeinde über ihren Glauben spricht.

Unter dem Vorzeichen „schriftgemäß predigen" hat der Prediger in diesem Prozeß der Gemeinde das Evangelium bezeugend zuzusprechen. Soll solch bezeugendes Zusprechen nicht magisch mißverstanden oder auf ein intellektualistisches Für-wahr-Halten verkürzt werden, dann wird die Frage der Vermittelbarkeit der Inhalte der Predigt zu einem von diesen Inhalten selbst unlösbaren Element. Es geht um die Einheit von Verstehen, Deuten und Handeln. In diesem Dreischritt zeigen sich grundlegende didaktische Voraussetzungen der Predigt. Weil es Inhalte ohne hermeneutische Perspektiven nicht gibt, hebt Verstehen sowohl auf geschichtliche wie auf adressatenbezogene Verstehensvoraussetzungen ab, die Verstehen eröffnen oder blockieren können. Deuten bringt die heute über eine bisweilen mißverstandene Symboldidaktik neu ins Bewußtsein gekommene Mystagogie in den Glauben in den Blick, eine Einführung in die elementare Erfahrung, immer schon in allen Lebensvollzügen auf das Geheimnis Gottes verwiesen zu sein. Handeln endlich hebt auf die allen Glaubensinhalten innewohnenden Impulse christlichen Lebensvollzugs ab, darauf, daß Glaubensvermittlung nur in dem Maße glaubwürdig sein kann, als sie auf ein zumindest partielles Gelingen des Lebens aus den Möglichkeiten des Glaubens verweisen kann.

Am Phänomen der Hörerwartungen kann das Gemeinte verdeutlicht werden. Wenn wir fragen, warum Menschen eine Predigt hören wollen, dann dürfen wir davon ausgehen, daß sie in der Regel „etwas von der Predigt haben" wollen. Sie empfinden einen bestimmten Mangel und hoffen, daß die Predigt ihn behebt. Wenn dies stimmt, muß eine homiletische Didaktik sowohl die Mangellage wie die sie behebende Predigtweise benennen können. Unter dem Vorbehalt, daß sie sich nur theoretisch eindeutig voneinander abgrenzen lassen, können drei Grundtypen des Hörens und des Redens in der Predigt skizziert werden, die jeweils schwerpunktmäßig unterschiedliche Bereiche des menschlichen Bewußtseins ansprechen und dementsprechend auch unterschiedliche Wirkungen zeitigen:

- *der Suche nach Lebenssinn entspricht eine gewißmachende Predigt;*
- *der Suche nach Orientierung antwortet die informierende Predigt;*
- *der Suche nach Handlungsorientierung entspricht die herausfordernde Predigt.*

Zur Predigt kommen Menschen auf der Suche nach Lebenssinn. Sie möchten eine Gewißheit wiederfinden, die ihnen verlorenging. Sie erfahren die Wirklichkeit vorrangig in Augenblicken, Bildern, Stimmungen, sind besonders in ihrer Gefühlswelt angesprochen. Sollen Prediger und Hörer auf der Suche nach Lebenssinn einander begegnen, dann bedarf es dazu eines gewißmachenden Redens. Da Worte erlösend und beengend wirken können, muß solches Reden sich auf die Suche begeben nach Formulierungen, die glücklich machen, in denen die Welt des Glaubens und die menschlichen Gefühle gemeinsam aufgehoben sind. Dazu bedarf

es eines meditativen Redestils, der tragende Werte heraushebt, Symbole als Sinnbilder gelingenden Lebens und gelingender Beziehungen sowie als Vermittler zwischen Erinnerung und Hoffnung erschließt, der Korrelation in einer Weise angeht, daß die Antwort vor der Entdeckung der Frage liegt, und der antagonistische, sich gegenseitig ausschließende Gefühle vermeidet.

Andere Hörer wollen in der Predigt vor allem etwas lernen. Sie suchen Argumente, die für ihren Glauben sprechen. Sie möchten einen Überblick gewinnen, durchschauen, beurteilen, ordnen können. Sie erwarten eine Antwort, die sie mit ihrem Verstand begreifen, die sie anderen weitervermitteln können, eine Information über Glauben und Leben. Solche Suche nach Orientierung läßt sich nun nicht allein durch nüchterne Information eines theologischen Vortrags befriedigen. Vor allem belehren läßt sich heute niemand gern. Darum gilt es weniger zu behaupten, sondern mehr zu erschließen, aufzudecken, entdecken und dadurch wissen zu lassen. Auch hier gibt es didaktische Kriterien der Verstehbarkeit. Einmal den Informationswert des Gesagten im Sinne einer Lebendigkeit, die blitzartig Einsichten vermittelt, Entdeckerfreude bereitet, indem sie die „Pointen" unseres christlichen Glaubens und Lebens erschließt. Dazu gehört weiter ein Sprechen, das den Zeitstil ernst nimmt, die Wahrheit nicht verletzt, mit der sozialen Wirklichkeit übereinstimmt und bei all dem darauf bedacht ist, mehr zu argumentieren als beweisen zu wollen.

Neben dem Gefühlsbetonten und dem Verstandesmenschen gibt es andere Hörer der Predigt, die die Welt vor allem im Zugriff des Willens begreifen und auch in der Predigt Entscheidungshilfen für ihre Lebenspraxis suchen. Sofern sie unter einem Entscheidungsdruck leben, erwarten sie in der Predigt einen Anstoß in einer bestimmten Richtung, konkrete Anstöße. Wenn gleichzeitig eine Abwehrreaktion gegen die „Moral von der Geschichte" Gottes mit den Menschen besteht, dann ist es besonders das Gefühl, vergewaltigt zu werden, ohne selbst entscheiden zu können. Deshalb ist die herausfordernde Predigt, die auf die Mangellage solcher Hörer antworten will, sicherlich besonders schwierig, ist sie doch einerseits auf Zukunft ausgerichtet und verlangt zugleich nach Konkretionen. Als didaktische Kriterien können dafür genannt werden der Grundsatz der Zurückhaltung, weil herausfordernde Rede nicht identisch ist mit moralisierender Rede. Sie darf weiter keine fertigen Rezepte anbieten, muß vielmehr christliches Handeln modellhaft so ausbuchstabieren, daß der Hörer die darin liegende Aufforderung gewissermaßen selbst finden kann. Schließlich muß sie der Dialektik von Glaubensgehorsam und alternativen Handlungsmöglichkeiten in einer Weise Rechnung tragen, daß die Predigt keinen Zweifel am Unterschied zwischen Gehorsam und Sünde einerseits und verschiedenen Handlungsmöglichkeiten mündiger Christen andererseits läßt. Es gilt Zeugnis abzulegen, wie gelebtes Christsein heute aussehen kann, daß es dabei aber auch vielerlei Möglichkeiten gibt.

Weiterführende Literatur:
Berg H. K., Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München 1991.
Fuchs Ottmar, Die lebendige Predigt, München 1978.
Schüepp Guido (Hg.), Handbuch zur Predigt, Zürich 1982.
Stadelmann Helge, Schriftgemäß predigen, Wuppertal-Zürich ²1991.
Sternberg Thomas (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung (Quaestiones Disputatae 140), Freiburg 1992.
Zerfaß Rolf, Grundkurs Predigt 2: Textpredigt, Düsseldorf 1992.

LUDWIG MÖDL

Liturgie und Predigt

Die unterschiedliche Symbolgestalt[1]

Daß die Predigt „etwas" mit der Liturgie zu tun hat, scheint auf den ersten Blick banal zu sein. Ludwig Mödl, Professor für christliche Spiritualität und Homiletik an der Katholischen Universität Eichstätt, spricht sich für unterschiedliche Symbolgestalten in der Liturgie aus und zeigt die spezifisch liturgische Gestalt der Predigt auf: Im Unterschied zu „präsentativen Symbolen" des Ordinariums und Propriums der Liturgie arbeite die Predigt diskursiv und argumentativ. Sie faßt die Glaubenswirklichkeit ins Wort und verbindet dieses mit der Lebenswirklichkeit. (Redaktion)

Eine Predigt ist normalerweise in den Rahmen einer Liturgie[2] eingebunden. Seit der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils ist wieder klar, daß sie ein konstitutiver Teil der Eucharistiefeier ist. Und auch Predigten, die außerhalb der Eucharistie gehalten werden, haben einen – wenn auch anderen – liturgischen Rahmen. Wird die Predigt durch dieses Umfeld mitgeprägt? Wie unterscheidet sie sich an Inhalt und Sprachduktus von den liturgischen Texten?

Predigt im „Pronaus"

Die älteren Leser werden sich noch an die vorkonziliare Liturgie erinnern. In dieser legte der Zelebrant nach dem Evangelium das Meßgewand ab. Daraufhin bestieg er die Kanzel, vermeldete zunächst die Gottesdienstordnung der kommenden Woche und andere Regularien, verlas nochmals das Evangelium in deutscher Sprache, stellte einen Satz des Evangeliums bzw. der Epistel als „Vorspruch" heraus und begann mit einem Kreuzzeichen die Predigt. Nach der Predigt stimmte er einige Gebete an, die von allen mitgebetet wurden. Hierauf stieg er wieder von der Kanzel herab, zog erneut das Meßgewand an und fuhr mit dem Zelebrieren der Messe fort. Die Predigt war zusammen mit den Vermeldungen und den speziellen Gebeten ein „Einschub" in die Meßfeier. Sie hatte einen anderen Duktus als der übrige Gottesdienst. Auch die Bezeichnung „Pronaus"[3], wie dieser „Einschub" auch genannt wurde, macht deutlich, was man darunter verstand: „Pronaus" kommt aus der griechischen Wendung „pro" und „naos" und bezeichnet das, was „vor dem Tempel" geschah. Die Predigt wurde also als eine Anrede verstanden, die eigentlich vor dem Gotteshaus und vor dem Gottesdienst stattfinden sollte. Damit war für das Selbstverständnis der Predigt bekundet, daß sie sich mit Belangen befasse, die nicht unbedingt in den Gottesdienst selbst hineingehören, sondern in eine vorangestellte Katechese. Sie redet vom Glauben und von der rechten Gestaltung des Lebens, so daß sie die Menschen befähigt, in den „Naos", den eigentlichen Gottesdienst, zu gehen und an dem präsentischen Erlösungsgeschehen, das Christus für uns geleistet hat und an dem die Anwesenden partizipieren dürfen, teilzunehmen. Auf diese Weise waren die Gottesdienstteilnehmer schon angesprochen und vorbereitet, wenn sie sich dankend Gott zu-

[1] Für Prof. Dr. Josef Bommer (meinen verehrten Vorgänger auf dem Lehrstuhl in Luzern) zum 70. Geburtstag

[2] Liturgie ist hier im weitesten Sinn als gesamtheitliches Gottesdienstgeschehen verstanden.

[3] Vgl. *Theodor Maas-Ewerd*, Vom Pronaus zur Homilie. Ein Stück „Liturgie" in jüngster Geschichte und pastoraler Gegenwart (Extemporalia 8. Fragen der Theologie und Seelsorge), Eichstätt 1990, 19–20.

wandten, um im Gottesdienst die intensivste Anrede, die präsentische Erlösung, zu erfahren. Ein solches Verständnis von Liturgie und Predigt hatte selbstverständlich zur Folge, daß sich die Predigt thematisch und auch in ihrer Form wesentlich von den übrigen liturgischen Akten und den dort praktizierten Sprechweisen unterschied; sie suchte die Belange des Lebens in der Alltagssprache zu benennen und formulierte den Glauben in einem verständlichen, Überblick gebenden „System", während die Liturgie einem ganz anderen Symbolsystem verpflichtet war. Die Predigt verstand sich damit in weitem Sinne als Katechese, mit deren Hilfe das Volk für die Liturgie wie auch für die sittlich-richtige Lebensart angehalten werden sollte. So waren die Predigten in diesem Kontext auch von einer im Grunde katechetisch motivierten Systematik und von moralischen Lebensanweisungen geprägt. Der „Fluß" der ansonsten feierlichen Liturgie wurde für diesen „Einschubgottesdienst" unterbrochen. In manchen Pfarreien wurde er gar der eigentlichen Eucharistiefeier vorausgeschickt oder zwischen zwei eucharistische Gottesdienste eingeschoben.

Die Predigt als Homilie

Dieses Verständnis von Predigt als Katechese ist durch die Praxis der „Liturgischen Bewegung" in Frage gestellt worden, da diese die sonstige Liturgie aus ihrer Formalisierung herausgehoben hat und die Feier als ein einheitliches Handeln der Gemeinde vor Gott definierte.[4] Aber noch die Diskussionen in der Konzilsaula während des II. Vatikanischen Konzils tendierten bei den Einwänden gegen die geforderte Einbindung der Predigt als Teil der Liturgie dahin, den katechetischen Charakter der Predigt und ihre Lebensnähe zu bedenken.[5]

Das Ergebnis dieser Debatte hat seinen Niederschlag in der „Constitutio de sacra Liturgia" gefunden. Die alte Praxis wurde gestoppt, und es wurde zugleich festgestellt, daß die „Homilie" als Teil der Liturgie selbst zu gelten habe und am Sonntag nicht ausfallen dürfe.[6] Ausdrücklich wird weiterhin hervorgehoben, daß der Wortgottesdienst und die Eucharistiefeier eine Einheit bilden und zusammen „einen einzigen Kultakt ausmachen"[7]. Damit wird die Stellung der Predigt in der Liturgie bestimmt; sie ist ein Teil der Liturgie. Mit dieser Feststellung wird zwar der Rahmen für die Predigt festgelegt, ihr Spezifikum innerhalb der Liturgie aber noch nicht definiert. Wie steht sie als freie Rede neben den vorgeformten Texten und den Riten? Welcher Stellenwert kommt ihr zu? Wie muß ihre Sprachform beschaffen sein, um im liturgischen Kontext bestehen zu können?

Als Antwort auf solche Fragen wurde der griechische Begriff „Homilie" beigezogen, um so ein Predigtverständnis der früheren Kirche anzupeilen. Doch wurde der Begriff der „Homilie" in einer großen Offenheit belassen. Die Predigt sollte wohl durch die künftige Praxis selbst ihre Form finden. Die Intention dieser Bestimmungen liegt allerdings relativ klar auf der Hand: Im Sinne der „Liturgischen Bewegung" wollte man den Einschubcharakter der Predigt eliminieren und damit vor allem die inhaltliche Einheit von Lesungen, anderen liturgischen Texten und Predigt wieder herstellen. Ebenfalls sollte verhindert werden, daß die gesamte Liturgie in

4 Vgl. *Josef Andreas Jungmann*, Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie, in: LThK. Das II. Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch, Teil I, Freiburg ²1966, 10–109, 55.

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. die Artikel 52 und 56, in: ebd., 55.

7 Ebd.

Formalismen erstarrt. Die Predigt habe den Lebensbezug aller Liturgieteile zu fördern. Wie das grundlegend gedacht war, umschreibt *Josef Andreas Jungmann* in seinem Kommentar zum Konzilstext, wobei er allerdings nur vorsichtig andeutet, welche Form die Predigt in diesem Rahmen bekommen kann: Die Predigt soll „auf irgendeinem Wege als mystagogische Predigt in sie (die Liturgie – Einschub des Autors) hineinführen, auf sie einstimmen und ihren innerlichen Mitvollzug erleichtern; sie soll aus dem Bewußtsein hervorgehen, daß sie, obwohl vom Liturgen frei geschaffen, selber Liturgie ist".[8] Dieses „auf irgendeinem Wege" deutet die Andersartigkeit des Rededuktus der Predigt an, sagt aber nichts über deren „Wie". Die Benennung als „mystagogische Predigt" verstärkt nochmals die Liturgienähe, verschweigt aber den Zusammenhang mit der Lebenswelt.

Auch das theologische Umfeld der konziliaren Anweisungen gibt über dieses „Wie" der Predigt als Liturgieteil ungenügende Auskünfte. Als das eigentlich Neue wird die Betonung der göttlichen Präsenz im Wort der Schrift hervorgehoben, das in der Mystagogie der Liturgie gegenwärtig wird.[9] Die Predigt partizipiert an diesem „Wortgeschehen". Was aber heißt das für die konkrete Weise des Predigens? Im Vor- und Umfeld dieser Neuorientierung beschäftigte sich die Homiletik vordringlich mit dem „Kergyma" als dem gegenwärtigen „Gotteswort". Die hierbei ausgesprochenen Deutungen haben vieles mit der Worttheologie der „dialektischen Theologie" gemeinsam, die – in Opposition zum Verständnis der „liberalen Theologie" – vom selbstwirkenden Wort Gottes spricht.[10] Ein ökumenisches Interesse mag hinzugekommen sein, das den reformierten Mitchristen kundtun wollte, daß ihre Hochschätzung des Gotteswortes nun eine katholische Entsprechung hat.[11] Für die Predigtpraxis hatte die konziliare Anweisung und ihre erste Kommentierung zur Folge, daß das Predigen von vielen künftig als Schrifterklärung verstanden wurde. Im Rahmen der Liturgie bekam die Predigt damit die Aufgabe, die Lesungen oder andere Texte zu deuten. Thematisch waren so fast alle Predigten im Gottesdienst ausschließlich von den liturgischen Texten her geprägt.

Die gesellschaftsrelevante Predigt

Diese Praxis wurde bald als problematisch empfunden, da bei dieser Dominanz einer Schrifterklärung das Leben und seine Belange zu kurz oder zu ästhetisiert zu Wort kamen. Auch hatte die von Theologen so begeistert aufgenommene Neuerung und Betonung des Wortes beim Volk nicht den erhofften Nachhall – im Gegenteil: Die Schriftpredigten wurden von nicht wenigen als langweilig empfunden.[12] So

8 Ebd., 55.

9 Einen Überblick über die Argumentationsformen gibt *Heinrich Jacob*, Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie. (BNGKT 11), Essen 1969, passim. Über die homiletische Reflexion – auch der Folgezeit – gibt Auskunft: *Paul Wehrle*, Zur Standortbestimmung der Predigt. Tendenzen in der Homiletik während der letzten Jahrzehnte, in: LS 28 (1977) 309–313; ders., Verkündigung zwischen Botschaft und Situation, in: ebd., 318–324.

10 Vgl. bes. *Karl Barth*, Der Römerbrief, München ²1922. (Nachdruck Zürich ¹⁵1989). Für weitere Literaturangaben und zu einzelnen Theologen der sog. „dialektischen Theologie" – wie beispielsweise *Emil Brunner, Friedrich Gogarten; Eduard Thurneysen* – vgl. *H. Fischer*, Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert. (GKT 6), Stuttgart 1992, 15–46.

11 Der in der Reformation dieser Worttheologie anhaftende emanzipatorische Duktus fehlte hier freilich.

12 Darüber gibt es kaum schriftliche Zeugnisse, da viele Prediger dieses „Volksempfinden" nicht wahrhaben wollten. Aber Autoren wie *Franz Kamphaus* u. a. haben versucht, die Schriftpredigt aus dem biblizistischen Korsett zu befreien. Vgl. z. B. *Franz Kamphaus*, Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten, Mainz ²1968, passim.

schlossen sich einige katholische Theologen jenen evangelischen[13] an, die gegen die „dialektische Theologie" opponierten und die anthropologische Seite des „Wortgeschehens" unter die Lupe nahmen, welche von den Vertretern dieser Theologie bewußt beiseite gelassen worden war. Dadurch kamen die Hörer der Predigt bzw. die Mitwirkenden in der Liturgie neu in den Blick, und man überlegte, welche Dynamik sich entwickeln würde, wenn Menschen im geistlichen Umfeld agieren. Solche Überlegungen zum Kommunikationsprozeß von Predigt und Liturgie erbrachten vornehmlich für die Predigt einige Hinweise, wie sich ihre Vorbereitung und Analyse operationalisieren ließe. Für den Bereich Liturgie ergaben diese Überlegungen – zumindest in der Praxis –, daß diese ganzheitlich als Kommunikationsprozeß gedeutet wurde, bei dem durch die zwischenmenschliche Interaktion der Bezug von Gott zur Gemeinde und von der Gemeinde zu Gott zu geschehen habe.[14] Dabei spielte aber das Verstehen und Sich-angesprochen-Wissen eine dominante Rolle. Zugleich barg diese Betrachtungsweise die Gefahr in sich, daß eine „Wortinflation"[15] einzubrechen drohte und der gesamte Gottesdienst zu einer einzigen Predigt umgestaltet würde. Die unterschiedlichen Sprechformen des „Wortgeschehens" und ihre nicht nur vom Liturgen und Prediger, sondern auch von den Hörern her bestimmten Erwartungen und Bedürfnisse rufen in diesem Kontext nach einer neuen Bestimmung und Abgrenzung der einzelnen Teile voneinander.[16] Von daher stellt sich erneut die Frage, wie sich die Predigt als Teil der Liturgie von den anderen Teilen der Liturgie unterscheidet und wie sie von diesen anderen Teilen her beeinflußt wird.

Unterschiedliche Symbolgestalten

In seinem religionskritischen Buch „Das Konzil der Buchhalter"[17] kritisiert *Alfred Lorenzer* die Liturgiereform der Katholischen Kirche fundamental und wirft ihr vor, sie habe mit der zunehmenden Verbalisierung die Indoktrination vermehrt, indem sie die „Symbolnischen", die der Freiheit der einzelnen förderlich seien, reduziert bzw. abgeschafft habe. Ihm geht es nun nicht um die Liturgie oder gar um eine Analyse zum besseren Funktionieren kirchlicher Lebenshilfen, im Gegenteil: Er will aufzeigen, daß die Kirche als Sozialisationssystem durch die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils die Menschen mit Inhalten (von denen er persönlich nichts hält) penetranter als zuvor indoktrinieren möchte. Seine Hauptabsicht zielt dabei in erster Linie auf die sozialpsychologische Frage, inwiefern ein gesellschaftliches Großsystem sozialisierend wirkt. Lassen wir dahingestellt, ob seine voraussetzungslose und formalistische Funktionalisierung der Religion dem Phänomen gerecht wird und ob das, was er „indoktrinierend" nennt, nicht eine inhaltliche Notwendigkeit ist, ohne welche die von ihm beschworenen Symbolhandlungen leere Hülsen blieben. Übersehen wir auch die Nebenabsicht, die der Katholischen Kirche eine kryptomane Beeinflussung der Andersdenkenden unter-

[13] Vgl. z. B. *Hans Dieter Bastian*, Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart, München ²1970, 209, 234, 250–256.

[14] Vgl. z. B. *Josef Steiner*, Kommunikation im Gottesdienst, in: LJ 22 (1972) 117–131.

[15] Auf diese Gefahr verweist z. B. *Emil J. Lengeling*, Wort, Bild, Symbol in der Liturgie, in: LJ 30 (1975) 28–46.

[16] Ein korrelatives Ineinanderspiel beschreibt *Paul Born*, Sprache und Sprechen im Gottesdienst, in: LJ 25 (1975) 28–46.

[17] Vgl. *A. Lorenzer*, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a. M. 1981, passim.

schiebt.[18] Bei aller Anfrage an seine Intention und seine Voraussetzung hat seine Fragestellung aber doch ein erhellendes Moment für unser Thema. Denn er betrachtet die katholische Liturgie im Lichtkegel eines Symbolbegriffes, den *Ernst Cassirer*[19] und dessen Schülerin *Susanne K. Langer*[20] in die Diskussion brachten, um mit seiner Hilfe die Kluft zwischen wissenschaftlicher Erkenntniswelt und der Welt der alltäglichen Erfahrung bzw. der mythischen Bildwelt zu überbrücken. Um dieses Problem geht es letztlich auch bei unserer Frage. *Langer* unterscheidet „präsentative" und „diskursive Symbole"[21].

Die „präsentativen Symbole" stellen einen geistigen Bedeutungsgehalt in Bildern und Handlungseinheiten unmittelbar dar, wie sie uns etwa in der mythisch-religiösen Welt oder der Kunst gegeben sind. Dabei lassen sie die Vieldeutigkeit und die persönlichen Nuancen der Empfindung und Übernahme offen. Sie wirken als Bedeutungsträger und sind *„Entwürfe für szenisch entfaltete Lebenspraxis."*[22] Sie nehmen den Handelnden gleichsam in sich hinein. Die „diskursiven Symbole" hingegen sind identisch mit unserer Sprachsymbolik. Sie machen die Dinge eindeutiger, lassen aber den Handelnden in einer gewissen Distanz zur Sache selbst stehen. Sie definieren, umschreiben und bringen Sachverhalte in Begriffe.

Lorenzer meint diesbezüglich: „Die präsentativen Symbole bringen anderes ‚auf den Begriff' als die diskursiven. Sie artikulieren menschliche Erlebnisse, die der diskursiven ‚Sprache' unzugänglich sind."[23] Die Mitte solcher „präsentativen Symbole" ist – nach Langer – das Ritual und der Mythos. In ihnen würden sich „Lebenssysteme" einen Ausdruck verschaffen, d. h. „zentrale( ) Problembereiche des Leib-Seele-Verhältnisses, der Auseinandersetzung mit dem anderen Menschen in der Liebe und mit dem ‚anderen' in Macht und Tod"[24]. Die Unterscheidung der beiden Symbolsysteme scheint mir für unsere Fragestellung hilfreich. Denn sie zeigt an, daß in der Liturgie und in den dort benutzten Worten und Zeichen ein anderes Symbolsystem wirksam oder zumindest dominant wird als in der eher „diskursiven Symbolsprache" der Predigt.
Welche „präsentativen Symbolformen" kennt unsere Liturgie? Wie weit ist sie von „diskursiven Symbolformen" durchsetzt? Welche Symbolform kennt die Predigt?

Die Symbolgestalten der „Liturgie"

Betrachten wir zunächst die Liturgie. Sie kennt zwei Bereiche: das Ordinarium und das Proprium. Das *Ordinarium* bestimmt den gesamten Aufbau und einzelne Teile in ihm. Es kennt Gebete, Gesänge und Riten, die der Zelebrant und das Volk vollziehen und die festgefügt sind. Dazu gehören Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Vater unser, Agnus Dei etc. als Gebets- bzw. Gesangseinheiten; weiterhin gehören zum Ordinarium Riten wie Kreuzzeichen, Knien usw. Das Besondere des Ordinariums ist es, daß durch dieses der Gottesdienst gegliedert wird und allgemein bekannte Zeichen und Texte zum festen

[18] Zur Problematik des Theorieansatzes und seiner theologischen Rezeption vgl. *Günter Wilhelms*, Sinnlichkeit und Rationalität. Der Beitrag Alfred Lorenzers zu einer Theorie religiöser Sozialisation, Stuttgart 1991, 105–133.
[19] Vgl. *Ernst Cassirer*, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt [4]1969, passim.
[20] *Susanne K. Langer*, Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. (Fischer paperbacks) Frankfurt a. M., 86–108.
[21] Ebd., 103.
[22] *A. Lorenzer*, Das Konzil der Buchhalter, 31.
[23] Ebd., 32.
[24] Ebd., 33.

Bestandteil des liturgisch-spirituellen Handelns gehören. Die dabei angetönten Texte sind immer gleichlautend und gehören zum auswendig gewußten Gebetsschatz.[25]

Neben dem Ordinarium kennt die Liturgie das *Proprium*. Es sind Texte (und weniger Riten), die nur für diesen Gottesdienst ausgewählt sind. Es handelt sich dabei nicht um unbekannte oder neu erfundene Elemente, sondern um Schriftstellen, Hymnen, Antiphonen und Gebete, die meist eine besondere thematische Einheit beabsichtigen und die der Verkündigung sowie der Hinwendung zu Gott eine besondere Note verleihen. Als Einzelteile sind diese Texte, Lieder etc. den Gottesdienstteilnehmern meist bekannt. In der Kombination stellen sie jedoch im Sinne der Liturgie etwas spezifisch Neues dar. Passagenweise kommen freilich auch neu formulierte Texte zur Sprache, so besonders beim Fürbittgebet und bei anderen frei formulierten Einschüben.[26]

Nun lassen diese Texte und Riten – auch im Proprium – nur eine bestimmte Verfremdung oder Variabilität zu. Normalerweise ist nur die Art und Weise der Präsentation disponibel – vergleichbar einem bekannten Musikstück. Ein Hörer eines Präludiums von Bach will zwar eine musikalische Interpretation in der Spielweise und Intonation erleben, möchte aber nicht, daß der Organist Passagen auswechselt oder selbst einfügt. Solches ist nur erlaubt, wenn von vornherein eine Improvisation über ein Bachthema angekündigt wurde. Ähnlich verhält es sich mit den Ordinarien- und Proprienteilen der Liturgie. Die vorformulierten Texte dürfen nicht durch Veränderung, sondern durch Interpretation zum Neuerlebnis gebracht werden. Denn diese Elemente – auch die des Propriums – haben den Charakter von „präsentativen Symbolen". Sie stellen etwas dar, das über eine diskursive Betrachtungsweise hinausweist. Sie realisieren eine geistliche Gegebenheit und zerlegen sie nicht analytisch; sie lassen sie als Lebenssymbolik erleben. Im Vergleich gesprochen: Sie führen Musik auf und bearbeiten nicht die Teile, wie dies in einer Musikunterrichtsstunde oder beim Üben geschieht. Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß die einzelnen Handlungen – vom Sprechen bis zum Aufstehen – nicht als leere Funktionen verstanden werden. Man steht nicht auf, um mehr zu sehen, sondern um etwas „auszudrücken". Man geht nicht an die Stufen, um etwas zu holen, sondern um das Mysterium zu „empfangen". Die einzelnen Handlungen bedeuten immer mehr, als sich funktionell beschreiben läßt. Freilich wird es dabei im Proprium eine gewisse Stufung von der „präsentativen" zur „diskursiven" Symbolgestalt geben, vornehmlich im Bereich der Lesungen und Gebete. Da werden einige Texte reflexer aufgenommen, andere ganzheitlicher. Am meisten werden die Symbolgestalten beim Gebet des Volkes verschränkt, das Anliegen des Alltags direkt zur Sprache bringt.

Mögen aber nun diskursive Elemente vornehmlich im Propriumsteil des Gottesdienstes eingestreut sein, so gehören Ordinarium und Teile des Propriums dennoch dominant zur Gestalt der „präsentativen Symbole", die den Gottesdienstteilnehmern ein gesamtes Bedeutungssystem vermitteln wollen, in das sie sich eingebunden fühlen.

---

[25] Ob es richtig war, die Ordinariumslieder zum Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus und Agnus Dei, die ihren „Sitz im Leben" in der früheren formalisierten Liturgie hatten, beizubehalten und somit Textparaphrasen als Ordinarium gelten zu lassen, ist m. E. fraglich.

[26] Vgl. zu den „freien" Worten in der Meßliturgie, *Theodor Maas-Ewerd*, Das „freie" Wort in der Meßliturgie. Zu einem kritischen Element des Ordo Missae, in: KIBl 67 (1987) 196–198; ders., Das frei formulierbare Wort des Priesters – ein Novum heutiger Meßliturgie?, in: KIBl 69 (1989) 257–260.

Die Symbolgestalt der Predigt

Die Predigt hingegen hat eine andere Symbolgestalt. Sie versucht, diskursiv und argumentativ die Glaubenswirklichkeit ins Wort zu fassen und mit der Lebenswirklichkeit zu verbinden. Es ist ihre Aufgabe, die in der Liturgie vorkommenden „präsentativen Symbole" argumentativ zu unterbauen und zugleich dafür zu sorgen, daß sie neu mit der Lebenswirklichkeit gefüllt werden. Die frühere Abhebung der Predigt von der übrigen Liturgie hatte den Nachteil, daß sie zwar den Glauben als Wahrheit und die Gestaltung des Lebens zu vermitteln suchte, dies aber unabhängig von der Liturgie tat und so dieser keine je neue inhaltliche Auffüllung zukommen ließ. Die esoterische Abhebung der liturgischen Formen und ihre Formelhaftigkeit waren der Preis dafür. Die Liturgie bekam von der Predigt keine Impulse mehr. Sie wirkte auch umgekehrt nicht auf die Predigt positiv ein, außer daß diese durch sie eingerahmt war.

Nun hat die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, wie schon gesagt, der Predigt eindeutig wieder – wie in der Frühzeit – ihren Platz in der Liturgie zugewiesen. Dies bringt mit sich, daß diese eine Funktion innerhalb der Liturgie ausüben soll. Und diese besteht darin – so meine These –, neben die „präsentative Symbolgestalt" des Ordinariums und (teilweise) des Propriums die „diskursive Symbolik" einer theologisch und praktisch argumentativen Sprechweise zu setzen. Unser Glaube ist als geschichtlich vermittelte Offenbarung darauf angewiesen, daß die Glaubensinhalte stets mit der Lebenswirklichkeit verbunden werden und von dorther ihren Verständnisgrund finden. Predigen heißt demnach, die in Lesungen und anderen Verkündigungsformen vermittelten Glaubenskundgaben im Horizont der Lebenserfahrung und der Einsicht zu deuten und für die Lebensgestaltung fruchtbar zu machen. Dadurch bekommen auch die als „präsentative Symbole" vorgelegten Texte und Handlungen jeweils eine neuen Bezug und werden aufs neue eingebettet in die aktuelle Gefühlslage der Teilnehmer. Die Predigt als Homilie im Gottesdienst nimmt so ihren Stoff aus den Texten der Liturgie, beläßt ihn aber nicht in dem durch die Liturgie geschaffenen Rahmen, sondern verbindet ihn – gemäß der Fragehaltung und Einstellung der Hörerschaft – mit den aktuellen Lebensproblemen, um für diese Hilfen zu geben. Dadurch wird aber die „präsentative Symbolgestalt" der Liturgie dahingehend verändert, daß sie die eigenen Fragen, Probleme und Lebensumstände in diese einbindet. Daraus ergibt sich, daß die Sprache der Predigt alltagssprachlich orientiert sein muß und in den aktuellen Interessenhorizont der Hörerschaft hineinreichen soll. Insofern hebt sie sich von den Sprachformen der übrigen Liturgie ab, die nicht in erster Linie *informativ*, sondern eher *deklaratorisch* reden. Die Warnung von *Balthasar Fischer*, man solle die Predigt nicht im „Stil der Praefation" halten, sondern als wirkliche „‚Homilie', d. h. als Gespräch mit diesen konkreten Zuhörern, welches das Wort der Schrift in ihr konkretes Leben hineinverlängert"[27], bekommt durch das Gesagte eine zusätzliche Begründung.

Zusammenfassung

Die vorgestellten unterschiedlichen Symbolgestalten von der „präsentativen" und der „diskursiven" Symbolik geben uns eine Möglichkeit, die unterschiedlichen Sprachgestalten innerhalb der Liturgie zu differenzieren und der Predigt, die als „Homilie" ein Teil der Liturgie sein soll,

[27] *Balthasar Fischer*, Das Wort Gottes in der Liturgie. Was man tun und was man nicht tun soll, in: Anima 20 (1965) 327–332, 329.

den rechten Platz einzuräumen. Sie hat eine „diskursive" Dominanz.

So bekommen alle Teile der Liturgie ihre bestimmte und voneinander unterschiedene Aufgabe. Jeder dieser Teile kann dazu beitragen, daß der Gottesdienst jene Akzeptanz findet, die nach *Hans van der Geest* nur erwartet werden kann, wenn die Gottesdienstteilnehmer sich geborgen fühlen, ein Stück Freiheit erleben und tiefere Einsichten gewinnen.[28] Die Predigt trägt dazu mit ihrer „diskursiven Symbolgestalt" bei.

[28] *Hans van der Geest*. Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst und Predigt, Zürich 1978, 43–174.

Jetzt neu: Vom Reichtum der Medien
Theologische Überlegungen, praktische Folgerungen. Von Matthias Wörther. 1993.
144 Seiten. Broschur. DM 24,80 / öS 194,– / SFr. 25.80.
ISBN 3-429-01531-6.
Der Band enthält Bausteine zu einer Theologie der Medien im Blick auf die Medienpraxis in Schule, Familie, Erziehungs- und Bildungsarbeit.

echter
„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler!

BONIFATIUS

Aus unserem Herbstprogramm 1993:

Siegfried Macht
Gottes Geist bewegt die Erde
Lieder, die uns in Bewegung setzen
Ca. 254 Seiten. Kt DM 39,80 / öS 311,— / sFr 39,80
ISBN 3-87088-767-2
Das praktische Handbuch mit exakten choreographischen Anleitungen für die Arbeit mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Schule und Gemeinde, konfessionsübergreifend.
Dazu: **MusiCassette**
unverbindl. Preisempfehlung
DM 16,80 / öS 151,— / sFr 17,80

Evamaria Schmidt (Hg.)
„Ist doch gut, daß ich einen Vater habe!"
Kinder erzählen von ihrem Vater
BONIFATIUS /Kontur Band 7753
64 Seiten. 4 Farbabbildungen, farbig gedruckt.
Kt DM 12,80 / öS 100,— / sFr 13,80
ISBN 3-87088-775-3
Entzückende, anrührende Liebeserklärungen von Grundschulkindern an ihre Väter. Nachworte eines Kinderpsychologen und eines Erziehungswissenschaftlers verdeutlichen den Wert der Vaterbeziehung für die seelische und religiöse Entwicklung.

BONIFATIUS GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn

ERICH GARHAMMER

Predigen im Umfeld der Mediengesellschaft

Das herkömmliche Ideal der Predigt setzt den Schwerpunkt auf den theologischen Gehalt des Manuskriptes. Im Medienzeitalter scheint ein solches Ideal obsolet geworden zu sein, und dies aus mehreren Gründen. Die Predigt war aber schon immer nicht nur ein „Manuskript", sondern ein „Auredit": Das vom Ohr des Hörers Wahrgenommene. Wie dies im Medienzeitalter mit dessen Unterhaltungsdimension zu denken sei, versucht Erich Garhammer, Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Theologischen Fakultät in Paderborn, zu zeigen. Die Unterhaltungsdimension ist allerdings nicht platt und oberflächlich zu verstehen, sie nimmt jene „dialogische Dimension" mit auf, die die Antwort des Zuhörers als konstitutives Element des Geschehens begreift. (Redaktion)

Daß wir in einer Mediengesellschaft[1] leben, gehört zu den trivialen Aussagen heutiger Gesellschaftsdiagnosen. Daß wir von den Medien beeinflußt werden, daß unsere Alltagswelt davon bestimmt wird, unser Zeitrhythmus sich dadurch verändert, ist unumstritten. „Medien gehören heute zum festen Bestandteil unserer Umwelt und unserer Sozialisationsfaktoren... Eine aufgeklärte und aufklärerische Medienökologie kann sich deshalb weder auf apokalyptische Warnungen noch auf eine selbstverständliche Aufwertung der Massenkultur beschränken."[2]

So soll auch im folgenden weder eine unkritische Ab- noch Aufwertung der Medien im Hinblick auf die Predigt erfolgen. Vielmehr geht es um einen zweifachen Zugang: zum einen soll der Prediger als kritischer Medienkonsument angesprochen werden. In diesem Fall hat er durchaus Möglichkeiten, sich in den Medien und mit den Medien weiterzubilden und sachliche und fachliche Informationen zu erhalten, die seiner Predigt und der Pastoral in der Gemeinde zugutekommen. Zum anderen verändert natürlich die Mediengesellschaft die Wahrnehmungsform der Menschen, setzt sie den Usancen einer Unterhaltungsindustrie aus und entwirft Karrieren von „Medienpäpsten", die nicht unerheblich den Erwartungshorizont an den Prediger mitbeeinflussen. Auf diesem Hintergrund hat sich eine homiletische Theorie zu fragen, welche Wahrnehmungsverschiebungen es durch den Medienkonsum gegeben hat, wie der Begriff der Unterhaltung auch sachliche Bereiche beeinflußt und verändert (so werden heute auch politische Sendungen gern im Stil des Infotainments – eine Zusammenziehung von Information und Entertainment – geboten) und wie sich unbemerkt bestimmte Predigtstile in Anlehnung an die medialen Darbietungsformen herausbilden.

I. Der Prediger und die Medien

1. Kulturdiagnostische Stimmen

Die Kulturkritik unserer Tage hat es nicht an Warnungen vor den negativen Auswirkungen der Medien fehlen lassen. So hat der amerikanische Autor N. Postman die Gefahr beschrieben, daß sich die westliche Zivilisation zu Tode amüsiere. Sie habe

1 Als Medien(Vermittler) gelten alle Mittel, die mittels komplexer Zeichensysteme (Schrift, Ton, Bild) Bedeutung übermitteln. Heute sind damit vor allem die Massenmedien gemeint. In diesem Artikel werden vor allem Rundfunk und Fernsehen als die prägenden Medien herangezogen.

2 *W. Lesch.* Erfahrung von Wirklichkeit in der Mediengesellschaft, in: Diakonia 22 (1991) 293–302, hier 302. Sowie *H. Albrecht*, Die Religion der Massenmedien, Stuttgart-Berlin-Köln 1993.

zwar das durch die Orwellsche Prophezeiung mit Bangen erwartete Jahr 1984 überstanden, allerdings sollte sie sich nicht zu früh freuen, denn neben der Orwellschen Apokalypse gebe es das von A. Huxley beschriebene, viel bedrohlichere Szenarium der „Schönen neuen Welt".

„Entgegen einer auch unter Gebildeten weitverbreiteten Ansicht haben Huxley und Orwell keineswegs dasselbe prophezeit. Orwell warnt vor der Unterdrückung durch eine äußere Macht. In Huxleys Vision dagegen bedarf es keines großen Bruders, um den Menschen ihre Autonomie, ihre Einsichten und ihre Geschichte zu rauben. Er rechnete mit der Möglichkeit, daß die Menschen anfangen, ihre Unterdrückung zu lieben und die Technologien anzubeten, die ihre Denkfähigkeit zunichte machen. Orwell fürchtete diejenigen, die Bücher verbieten. Huxley befürchtete, daß es eines Tages keinen Grund mehr geben könnte, Bücher zu verbieten, weil keiner mehr da ist, der Bücher lesen will. Orwell fürchtete jene, die uns Informationen vorenthalten. Huxley fürchtete jene, die uns mit Informationen so sehr überhäufen, daß wir uns vor ihnen nur in Passivität und Selbstbespiegelung retten können. Orwell befürchtete, daß die Wahrheit vor uns verheimlicht werden könnte. Huxley befürchtete, daß die Wahrheit in einem Meer von Belanglosigkeiten untergehen könne."[3]

Postman beschreibt also die Paradoxie von zuviel Information als Desinformation oder – wie es Adorno formulierte – die „Dialektik der Aufklärung". Fürchtete Orwell den großen Diktator, so warnt Postman vor dem heimlichen Diktator „Medien", der nichts mehr verbieten muß, weil ohnehin schon alles belanglos gemacht wurde.

Ähnliche Skepsis gegenüber den Medien äußert der englische Wissenschaftler George Steiner, der in Cambridge und Genf vergleichende Literaturwissenschaft lehrt: „Der Geist unseres Zeitalters ist der des Journalismus. Der Journalismus drängt sich in jede Spalte und jeden Riß unseres Bewußtseins. Das geschieht, weil Presse und Medien weitaus mehr als nur technische Instrumente und kommerzielle Unternehmen darstellen. Die Phänomenologie des Journalistischen ist an ihren Wurzeln in bestimmtem Sinne metaphysischer Natur. Sie artikuliert eine Erkenntnistheorie und eine Ethik trügerischer Zeitlichkeit. Journalistische Darstellung erzeugt eine Zeitlichkeit gleichwertiger Augenblicklichkeit. Alle Dinge sind von mehr oder weniger gleicher Wichtigkeit; alle sind nur von Tageswert. Dementsprechend wird der Inhalt, die mögliche Bedeutsamkeit des Materials, das der Journalismus vermittelt, am Tag danach ‚verramscht'. Die journalistische Sichtweise spitzt jedes Ereignis, jede individuelle und gesellschaftliche Konstellation auf maximale Wirksamkeit zu; doch der Schliff ist uniform. Politische Ungeheuerlichkeiten und ein Zirkus, die Sprünge der Wissenschaft wie die von Athleten, Apokalypse und Verdauungsbeschwerden bekommen den gleichen ‚Biß'. Paradoxerweise hat diese Monotonie anschaulicher Dringlichkeit eine Anästhesie zur Folge. Das Äußerste an Schönheit oder Schrecken kommt in den Reißwolf, wenn der Tag sich neigt."[4] George Steiner behauptet nichts weniger, als daß das Zeitalter der Medien alles vergleichgültigt: alles ist gleich gültig, was gemeldet wird – es gilt einen Tag lang. Diese ephemere Perspektive ergreift alle Bereiche des Lebens: ist also das Religiöse – wenn es sich den

[3] *N. Postman*, Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie, Fischer-Taschenbuch, Frankfurt 1991, 7f.

[4] *George Steiner*, Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?, München 1990, 43f.

Medien preisgibt – auch nur eine morgen schon unwichtige Tagesmeldung?

Der amerikanische Schriftsteller W. Percy bezieht in seine schonungslose Kritik der Massenmedien auch die katholische Kirche mit ein, weil sie sich durch den Drang in die Medien widerspruchslos dem Zeitgeist angepaßt habe. In dem Roman „Lancelot" wirft die Hauptperson in einem Gespräch mit einem Priester diesem eine unkritische Haltung der Kirche den Medien gegenüber vor: „Ich kann dieses Zeitalter nicht tolerieren. Und ich werde es nicht tun. Dich hätte ich tolerieren können und deine katholische Kirche; ja, ich hätte ihr sogar beitreten können, wenn du dir selbst treu geblieben wärst. Jetzt bist du Teil dieses Zeitalters. Du hast die gleichen Flöhe wie die Hunde, neben denen du gelegen hast."[5]

Demgegenüber ist die letzte lehramtliche Einschätzung der Medien geradezu euphorisch. Die neue Pastoralinstruktion „Aetatis Novae" vom 22. 2. 1992 äußert sich zwanzig Jahre nach „Communio et Progressio" wesentlich positiver zu den Möglichkeiten der sozialen Kommunikationsformen als die vorher genannten Stimmen. Besonders hingewiesen wird darin auf die Erfahrung der Jahre 1989 und 1990: niemand könne angesichts der Umwälzungen in Osteuropa „die Rolle der Massenmedien übersehen, denen geographische und politische Grenzen nicht Einhalt zu gebieten vermochten."[6] Auf diesem Hintergrund werden Bischöfe und das ganze Kirchenvolk ermutigt, „ihr Verständnis für die Probleme im Zusammenhang mit der sozialen Kommunikation und den Massenmedien zu vertiefen und ihr Verständnis in praktische Maßnahmen und realisierbare Vorhaben umzusetzen."[7] Der Schluß der Instruktion beurteilt die Bedeutung der Massenmedien äußerst positiv: „Wie der Geist den alttestamentlichen Propheten geholfen hat, anhand der Zeichen ihrer Zeit Gottes Plan zu enträtseln, so hilft er heute der Kirche, die Zeichen unserer Zeit zu deuten und ihre prophetische Aufgabe zu erfüllen, zu der das Studium, die Bewertung und der richtige Gebrauch der Kommunikationstechnik und Massenmedien gehört, die aus unserer Zeit nicht mehr wegzudenken sind."[8]

2. *Der Prediger als Konsument von Medien*

Der Prediger ist grundsätzlich ein Zeitgenosse, der ebenfalls als Medienkonsument angesehen werden kann. Als akademisch gebildeter und kritischer Medienkonsument müßte er in der Lage sein, sein Programm auch unter der Rücksicht der Predigt zusammenzustellen. Ich habe mir im Monat März 1992 einmal die Mühe gemacht, zu untersuchen, wie kirchliche und religiöse Themen in den Medien vorkommen. Ich habe für mich entdeckt, daß sich der Prediger aus den Medien über wichtige und theologische Grundsatzfragen informieren kann. Besonders wichtig erscheint mir, daß auch die Gemeinden die Möglichkeit nützen, die vielfältigen Angebote in den Medien wahrzunehmen und auf sie hinzuweisen.

Eine sorgfältige Auswahl von Artikeln und Sendungen kann zeigen, welche vielfältigen Möglichkeiten ein kritischer, offener und kreativer Umgang mit den Medien für den Prediger bietet.

---

5 *W. Percy*, Lancelot, Frankfurt 1987, zit. nach *J. Meyer zu Schlochtern*. Das Kirchenbild von Communio et Progressio im Kontext der nachkonziliaren Ekklesiologie, in: CS 24 (1991) 303–319, hier 304.

6 Aetatis Novae, Nr. 1

7 ebd. Nr. 3

8 ebd. 22

II. Medien als Wirklichkeit: Konsequenzen für die Predigt

1. Medienforschung

Seit Entstehung der Medien gelten diese als einflußreich, wirksam und mächtig. Der Benutzer kann sich ihren Gefahren nicht entziehen. Das den alten Untersuchungen zugrundegelegte Wirkungsmodell beruht auf dem Reiz-Reaktionsprinzip und wird als „Kanonentheorie" bezeichnet: gelingt es dem Medium, den Rezipienten mit der Kanone gezielter Stimuli zu treffen, so ist er dessen Wirkung wehrlos ausgeliefert.[9]

Einer der spektakulärsten Fälle, die diese Kanonentheorie stützten, war die Hörfunksendung „War of the Worlds" am 30. Oktober 1938 in den USA. In einem fiktiven Hörspiel wurde über die Invasion von Marsmenschen berichtet. Während der Sendung brach eine landesweite Panik aus. Mit diesem Vorfall schien der Beweis der Allmacht der Medien erbracht zu sein. Diese Kanonentheorie hat eine einfache Axiomatik: man muß nur die entsprechenden Stimuli auf die Rezipienten abfeuern, um die angestrebte Wirkung zu erreichen. Das Grundgesetz dieser Wirkungsanalyse lautet: gleiche Stimuli erzeugen gleiche Wirkung. Neuerdings aber haben aber andere Wirkungsanalysen gezeigt: das Medium ist weder die listige Schlange noch ist der Rezipient das bedrohte Kaninchen.

Die Wirkungsforschung hat heute in der Einschätzung der Medien eine viel differenziertere Meinung, wobei es durchaus unterschiedliche Auffassungen gibt, die manchmal sogar ein und derselbe Kulturdiagnostiker in verschiedenen Phasen vertritt: so hatte etwa H. M. Enzensberger im Jahre 1970 noch die Allmacht der Medien befürchtet und dagegen in seinem „Baukasten zu einer Theorie der Medien" eine kritische Medientheorie entworfen.[10] Zwanzig Jahre später bezeichnet derselbe Enzensberger in seinem Buch „Mittelmaß und Wahn" das Fernsehen als Nullmedium[11]: seiner Meinung nach könnte man es aufgrund seiner Wirkungslosigkeit durch einen schwarzen Kasten ersetzen. Enzensberger erklärt damit die vier Klagen, die es neuen Medien gegenüber immer gibt, als überflüssig. Diese vier Klagen gehen von vier verschiedenen Thesen aus: die Manipulationsthese von der agitatorischen Wirkung der Medien gegenüber einem passiv gedeuteten Publikum (vgl. die Kanonentheorie), die Nachahmungsthese unterstellt die Gewöhnung an Verantwortungslosigkeit, Verbrechen und Gewalt, die Simulationsthese beklagt den Verlust der Unterscheidungsfähigkeit zwischen Wirklichkeit und Fiktion, und die Verblödungsthese baut auf der Einebnung des kritischen Unterscheidungsvermögens beim Rezipienten auf. Enzensberger bezeichnet demgegenüber das Fernsehen als Nullmedium: man schalte es ein, um abzuschalten.

Übersehen wird dabei aber die doppelte Funktion des Fernsehens: es hat durchaus die Funktion des Abschaltens, neben dieser Entspannungserwartung aber auch eine Anspannungshoffnung; wenn der Tag zuwenig ereignisreich war, wird vom Medium ein Ausgleich in dieser Richtung erwartet. Gerade in dieser Doppelfunktion von Anspannung und Entspannung beruht der Erfolg des Fernsehens.[12] Wirklichkeitsnäher ist also die Deutung, daß

---

9 *K. Merten*, Wirkungen der Medien – stark oder schwach?, in: Diakonia 22 (1991) 323–326.

10 *H. M. Enzensberger, Baukasten zu einer Theorie der Medien, in: Kursbuch 20/1970, 159–186.*

11 ders., Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreuungen, 4. Aufl., Frankfurt/M 1989.

12 Vgl. dazu das Referat von *P. Kottlorz*, Thesen zur Funktion des Fernsehens auf der Tagung „Bildschirmreligiösität" in Wiesbaden-Naurod vom 22 bis 24. März 1993, sowie dessen Dissertation: Fernsehmoral – Ethische Strukturen fiktionaler Fernsehunterhaltung, Berlin 1993.

das Fernsehen durchaus Wirkungen hat, daß der Rezipient sich aber auf die verschiedenste Weise vor diesen Wirkungen zu schützen vermag.

2. Neues Rezipientenverhalten

Zu überraschenden Ergebnissen ist der Freizeitforscher H. W. Opaschowski von der Universität in Hamburg gekommen[13]: er spricht von einer neuen Fernsehgeneration. Fernsehen pur ist immer weniger gefragt. Wenn der Fernseher läuft, schauen immer weniger Zuseher konzentriert zu. Für zwei Drittel der Bevölkerung ist das Fernsehen zur Nebensache geworden. Dabei ist Fernsehen durchaus immer noch die am häufigsten genannte Freizeitbeschäftigung, aber immer weniger (nur noch ein Drittel) konzentrieren sich darauf: die Männer lesen Zeitung, die Frauen bügeln oder legen sich eine Gesichtsmaske auf. Das „Beamtenverhältnis" der ersten Fernsehgeneration ist demnach aufgekündigt. Es ist zum sanften Fernsehboykott gekommen. Das Fernsehen hat nur noch Nebenbeifunktion. Es gibt also so etwas wie einen Selbstschutz der Rezipienten.

Weiterhin hat die Fernsehforschung ergeben, daß die vor dem Fernsehen verbrachte Zeit nicht automatisch mit der Zunahme der empfangbaren Sender steigt. Vielmehr ändert sich das Rezipientenverhalten: ein sehr sprunghafter, willkürlicher Umgang mit dem Instrument Fernbedienung zeichnet sich ab, der deutlich macht: gezielte Auswahl und damit verbundenes vollständiges Sehen ganzer Fernsehsendungen wird immer mehr zur Ausnahme.[14] Das Herumhüpfen zwischen verschiedenen Sendungen bei abnehmendem Interesse am laufenden Programm führt zu einer Art mosaikhaften Wahrnehmung. Eine „5-Minuten-Happen-Kultur" zeichnet sich ab. Dieses sogenannte Zapping (= Herumspringen zwischen den Kanälen) prägt die Wahrnehmungsmuster, die immer mehr actionorientiert werden: damit müssen Sendungen einem „Anmachcharakter" entsprechen, um die Zuschauer halten zu können. Diese aggressive Form von Meldungen, Talkshows und Diskussionssendungen läßt auch die anderen Kommunikationsformen nicht unberührt.

3. Konsequenzen für die Predigt

Die Predigt hat sich nie den Moden der in der Gesellschaft gängigen Kommunikationsbedingungen gebeugt, sie bleibt davon freilich nicht unbeeinflußt. So ist auf dem Hintergrund der abnehmenden auditiven und visuellen Konzentration nach einer homiletischen Theorie zu fragen, die diese Schwierigkeiten nicht nur beklagt, sondern produktiv zu bewältigen versucht. Der Ansatz einer semiotischen Homiletik scheint dafür einen ersten interessanten Versuch zu liefern.[15]

Die semiotische Homiletik geht davon

---

13 *H. W. Opaschowski*, Herausforderung Freizeit. Perspektiven für die 90er Jahre, Hamburg 1990 sowie ders., Freizeitverhalten und Medienkonsum, in: Diakonia 22 (1991) 303–309.

14 Vgl. *S. Graf*, Das Zeitbudget im dualen System. Anmerkungen zu der Frage nach Manipulation von Zeit durch Fernsehsender, in: *W. Hömberg/M. Schmolke* (Hrsg.), Zeit, Raum, Kommunikation, München 1992, 76–86 sowie die Habilitationsschrift von *I. Neverla*, Fernseh-Zeit. Zuschauer zwischen Zeitkalkül und Zeitvertreib. Eine Untersuchung zur Fernsehnutzung, München 1992. Neverla spricht vom „panoramatischen Blick" oder vom Puzzle-Fernsehen: Zuschauer erinnern sich kaum an das, was sie gestern gesehen haben. „Das bedeutet aber noch nicht, daß sie nichts gesehen hätten. Sie sehen, so läßt sich annehmen, eben ihr eigenes Bild, nämlich das aus den vorgegebenen Bildern selbst gestaltete Panorama ... Es konturiert sich eine neue Qualität des Blickes, in dem nicht mehr die Wahrnehmung des einzelnen Bildes, sondern das Panorama eines durch Reizverdichtung komprimierten Gesamtbildes im Vordergrund steht." (ebd. 214f.)

15 Vgl. dazu die Habilitationsschrift von *W. Engemann*, Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen, Tübingen und Basel 1993.

aus, daß die Wirkungsarmut der Predigt nicht nur – wie immer wieder beteuert – mit den unausweichlichen Säkularisierungsfolgen zu tun hat, sondern mit dem Ansatz einer Predigtlehre, die rundes Reden zur Vorschrift erhebt und die Predigt zu einem Genus macht, das auf Abschotten durch Redundanz und eindeutiges Sprechen setzt. Die Erkenntnis der Kommunikationspsychologie, daß der Mensch nicht nicht kommunizieren kann, würde es aber eher nahelegen, nicht nur auf den in das Manuskript investierten theologischen Gehalt die Aufmerksamkeit zu richten, sondern auch die Gestalt der Predigt mitzubedenken, die erst vom Hörer mitproduziert wird. Bei der Predigt geht es also letztlich nicht nur um ein „Manuskript" (etwas vom Prediger Geschriebenes), sondern auch um ein „Auredit" (das vom Ohr des Hörers Wahrgenommene). Die herkömmliche Predigtlehre hatte eher die Eindeutigkeit im Auge: diese wurde durch das Mittel des redundanten Exzesses, nämlich in Variationen immer das gleiche zu sagen, und des strategischen Scheinantagonismus, nämlich einen scheinbaren Gegensatz aufzubauen und ihn dann wieder aufzulösen, erreicht.

Eine Predigtlehre im Medienzeitalter hätte eher von einer ambiguitären Predigt auszugehen: die Predigt kann gar nicht vom Prediger zu Ende geführt werden, sondern braucht die notwendige Zutat des Hörers. Diese Zutat soll also nicht nur in Rechnung gestellt, sie muß gezielt provoziert werden.

„In eine ambiguitäre Predigt zu investieren, sei es in ihre Theorie oder einen entsprechenden, als Idiolekt konzipierten Entwurf, heißt Ernst zu machen mit der Erkenntnis, daß Interpretationsbedürftigkeit und -fähigkeit keine Mangelerscheinungen der Botschaft, sondern ... die Voraussetzungen ihrer Relevanz sind."[16] Wer predigt, läßt sich in dem Moment, wo er zu predigen beginnt, darauf ein, daß er nicht mehr allein an dem Werk beteiligt ist, das da jetzt entsteht.

Ein Beispiel: ein bekannter Neutestamentler hat bei einem Vortrag über das Amtsverständnis im Neuen Testament alle bekannten Argumente aneinandergereiht und wiederholt. Die Zuhörer haben genau bei der Konsequenz, die der Redner vermieden wissen wollte, nämlich dem biblischen Zitat, daß der Bischof nur einmal verheiratet sein soll, mit Beifall reagiert und so den redundanten Exzeß für sich aufgebrochen. Eine Predigt, die den Zuhörer nicht ernstnimmt, seine Widerstände nicht aufgreift, verstärkt letztlich sogar die Widerstände oder das geistige Zapping, das Aussteigen aus der Sendung; das Manuskript des Predigers hat mit dem Auredit des Zuhörers zu rechnen.

Eine weitere Herausforderung an den Prediger im Zeitalter der Medien stellt die Unterhaltungsdimension vieler Sendungen dar. Muß die Predigt nicht auch unterhaltsamer werden? Hier lohnt es sich, den Unterhaltungsbegriff kritisch unter die Lupe zu nehmen. „Das Wort Unterhaltung selbst umspannte den älteren Sinn von Kurzweil und Ergötzen mit dem jüngeren Sinn von Austausch im Gespräch und bewahrt dabei die Grundbedeutung von Unterhalt im Sinne von am Leben erhalten."[17] Das Wort Unterhaltung bindet also drei Bedeutungen zusammen:

---

16 Ebd. 197. Vgl. dazu auch schon die Antrittsvorlesung von *G. M. Martin*, Predigt als offenes Kunstwerk? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik, in: EvTh 44 (1984) 46–58. Als Beispiel für eine gelungene ambiguitäre Predigt, die keine ausgetretenen semiotischen Pfade benutzt, sei die Predigt von *R. Zerfaß* zum Fest „Aufnahme Mariens in den Himmel" genannt, abgedruckt in: *R. Zerfaß*, Für uns Menschen. Predigten zum Lesejahr A, Düsseldorf 1992, 133–137.

17 *H. R. Jauß*, Das kritische Potential ästhetischer Bildung in: J. Rüsen u. a. (Hrsg.), Die Zukunft der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1988, 221–232, hier 225f.

es meint zunächst die Unterhaltung als Gespräch, den small talk auf der Straße, den Meinungsaustausch. Die dialogische Dimension ist also der erste Bedeutungsbestandteil. Sodann steckt darin der Begriff „Unterhalt": jemanden mit Nahrung versehen, ihn ernähren: die nutritive Dimension ist die zweite Bedeutung. Seit dem 17. Jahrhundert schließlich wird Unterhaltung zu einem eskapistischen Unterfangen, durch das die Langeweile des Adels und des Hofes gebannt werden soll. Unterhaltung wird zur Flucht, zur wattierten Polsterung gegenüber dem Realitätsprinzip.

Unterhaltsam predigen müßte also heißen, „die dialogischen und nutritiven Aspekte der Kommunikation gegen den Eskapismus, gegen das Sedativum der Berieselung zur Geltung zu bringen."[18] Josuttis fordert für die unterhaltsame Predigt, die Ambivalenzen des Lebens nicht aufzulösen (der Form der ambiguitären Predigt entspricht also auch ihr Inhalt!): unterhaltsam, also nährend ist es, die Doppeldeutigkeit der Wirklichkeit nicht aufzulösen, keine „Schlagersprache" zu entwickeln, wo alles auf Liebe und Glück reduziert wird, sondern die Eindeutigkeit durch Differenzierung zu erreichen, nicht durch harmonieselige Vereinfachung, Vertrauen zu erwecken, ohne die Angst auszublenden. Gegen den trivialen Teppich der gleichen Fäden sind die vielfältigen Fäden des Lebens zu verweben und in das Gewobene (den Text) aufzunehmen. Gegen die eskapistische Fernsehunterhaltung ist also der „Unterhalt" einer nährenden Predigt zu setzen.

Eine dritte Herausforderung an den Prediger im Medienzeitalter stellt die Figur des beliebten Showmasters dar; der Gottschalk auf der Kanzel ist durchaus keine Seltenheit. Die „Anmache", das aggressive (verdeckt oder offen) Herangehen an den Hörer ist keine Ausnahme: es kennt zwei Formen. Zum einen den „Auch dich liebt Jesus-Schwätzer" und den Typ des Entertainers. Zum ersteren schreibt F. Steffensky: „Das ist einer, der mich unmittelbar betroffen machen will!"[19] Den zweiten charakterisiert er folgendermaßen: „Er glaubt, daß nur der gehört wird, der leicht, gefällig, geschwätzig und unterhaltsam daherkommt. Das Unterhaltungsinteresse verschlingt oft genug das Interesse an der Wahrheit. Sicher bekommt man auch ... irgendwann den pneumatischen Blattschuß. Aber man spürt ihn kaum. Er ist schaumgummigepolstert. Das Evangelium kommt als Operette."[20] Die Chance der direkten Kommunikation der Predigt wird hier mit den Methoden der sekundären Kommunikation „Medien" und ihren kompensatorischen Mitteln einer Unmittelbarkeit vertan und auf den Kopf gestellt. Die Predigt verträgt durchaus Abwechslung, aber die inszenierte Abwechslung ist noch keine Predigt.

Der Fernsehmacher Erwin Koller hat bei einer Fachtagung „Wie heute von Gott reden in Radio und Fernsehen" festgestellt: „Das Schönste, was das Fernsehen zeigen kann, ist ein Gesicht. Ein Gesicht, das etwas zu sagen hat, ein Gesicht, das ein Erlebnis zu berichten weiß, ein Gesicht, das für seine Überzeugung kämpft, ein Gesicht, in dem die Spuren erlittener Geschichte lesbar sind, ein Gesicht, das öffentlich nachdenkt über das Woher und Wohin menschlicher Existenz, ein Gesicht, das Sinn und Deutung gesellschaftlichen Lebens vermittelt."[21] Dies ist kein Plä-

[18] *M. Josuttis*, Unterhaltsam von Gott reden? in: Von Gott reden in Radio und Fernsehen, Graz-Budapest 1992, 32–45, hier 41.
[19] *F. Steffensky*, Ansprache am Morgen, in: Wort und Antwort 31 (1990), 117f., hier 117.
[20] Ebd. 118
[21] *E. Koller*, Reden am Fernsehen – ein religiöses Paradox, in: Von Gott reden (vgl. Anm. 18), 89–109, hier 105.

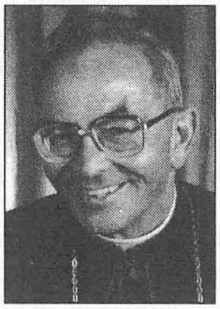
doyer für das Wort zum Sonntag am Fernsehen, sondern für das Wort zum Sonntag am Ambo, für das gewöhnliche Wort zum Sonntag, für die Predigten in unseren Kirchen, wo der Prediger sein Gesicht zeigt, seine Stimme erhebt und seine Botschaft zu verlebendigen versucht, die ihn immer wieder neu herauslockt aus der Trivialität der Stereotype und der Sackgasse der Eindeutigkeit. Der Unterhaltungswert der Predigt ist nicht billig zu haben, er kostet Engagement und Einsatz und wird dadurch „kostbar". Diese Form von Predigt steht zwar oft hinter der Unterhaltungsindustrie zurück, hat letztlich aber den längeren Atem.

Bischof Reinhold Stecher
Kirche im Vierfarbendruck

32 S., farbiger Umschlag,
Fr. 5,–/DM 5,50/öS 43.–

Das lebendige vielfarbige Kirchenbild muß unsere Verkündigung prägen, damit wir eine Kirche haben, in der man sich wohl fühlt.

Kanisius Verlag, CH-Freiburg – erhältlich bei **Herder, Wien**



Der neue Drewermann

Glauben in Freiheit
oder Tiefenpsychologie und Dogmatik
Dogma, Angst und Symbolismus
Ca. 800 Seiten mit 4 Farbtafeln, Leinen
ca. DM 88,- Fr 88,- öS 687,-
ISBN 3-530-16896-3

Das Matthäusevangelium
in der Übersetzung von Eugen Drewermann
136 Seiten, Efalin mit Schutzumschlag
DM 24,80 Fr 24,80 öS 194,-
ISBN 3-530-55230-5

Walter

DOMINIK NIMMERVOLL

Predigt und Lebensnähe

Die „lebensnahe Verkündigung" ist nicht nur eine strategische Anweisung für den Prediger, sie ist die Folge inkarnatorischer Struktur des christlichen Glaubens. Diese „Lebensnähe" hat wenig mit der unbeteiligten Informationübermittlung zu tun; sie entspringt der subjektiven Betroffenheit des Predigers: sein Hören auf das Wort und seine Fähigkeit zum Dialog sind unverzichtbare Prinzipien der Predigtkunst. Der Autor ist Homiletiker an der Theologischen Fakultät in Linz. (Redaktion)

Bei so mancher Predigt fühlt man sich als Zuhörer an den Ausspruch von Mark Twain erinnert: „Der Unterschied zwischen einem Wort, das trifft, und einem Wort, das nur ungefähr trifft, ist so groß wie der zwischen einem Blitz und einem Glühwürmchen." Leider ist viel christliches Reden in seiner Hilflosigkeit und Belanglosigkeit („Sollten, könnten, müßten wir nicht irgendwie und irgendwann ...?") kaum imstande, es auch nur bis zum Glühwürmchen zu bringen. Die christliche Predigt ist im Lauf ihrer Geschichte weithin verkommen zu einem indoktrinierenden, moralisierenden und disziplinierenden Gerede, das völlig neben dem Leben steht und deshalb kaum Antworten auf heutige Lebensfragen zu geben in der Lage ist; oft entsteht der Eindruck, daß einfach alte Antworten, die ein längst vergangenes Denksystem nahelegte, wiederholt werden. Die Predigt wirft dann Fragen auf, die niemanden interessieren, und gibt Antworten, die niemand versteht. Diese Abgehobenheit von der Wirklichkeit des gegenwärtigen Lebens ist wohl einer der Gründe für die wachsende Bedeutungslosigkeit der Predigt. Vielfach ist kirchliches Reden abgesunken zu harmloser Glühwürmchenproduktion, während die ursprüngliche Verkündigung durchaus einem Blitz glich, der die Zuhörer „mitten ins Herz traf", wie es von der Pfingstpredigt des Petrus in Apg 2,37 heißt. Das Evangelium ist nach wie vor „Kraft Gottes" (Röm 1,16) und deshalb heute nicht weniger wirksam als zur Zeit des Petrus; das Wort Gottes ist immer noch Quelle aller Schöpfung, wenn es nicht daran gehindert wid, sein kreatives Potential zu entfalten. So ist schlicht und einfach zu fragen, was in der Verkündigung zu tun ist, damit das Wort wirken kann, vielleicht bescheidener, worauf zu achten ist, damit es in seiner Wirkung nicht allzusehr behindert wird. Wie also kann das Wort Gottes mit dem Leben des heutigen Menschen in Verbindung gebracht werden, wie ist Lebensnähe zu erreichen?

1. Die grundlegende Voraussetzung

Eigentlich müßte sich die Lebensnähe der Predigt ganz von selbst aus dem Wesen des christlichen Glaubens ergeben. Christlicher Glaube ist seinem Wesen nach nicht ein Welterklärungssystem, nicht das Fürwahr-Halten bestimmter Lehrsätze, auch nicht eine Summe von Moralvorschriften, sondern christlicher Glaube ist in erster Linie eine personale Beziehung zum Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus im Heiligen Geist; zu einem Gott, der als erster die Initiative ergriffen hat und von sich aus in Beziehung zum Menschen getreten ist. Dieser Gott ist kein ferner Gott, sondern ein in der Geschichte der Menschen anwesender, treuer Gott, der Ich-bin-da-Gott (Ex 3,14–16), der auf die tiefste Sehnsucht des Menschen nach bedingungsloser Liebe und bleibender Gebor-

genheit mit sich selber antwortet. Dieser Gott ist nach Jesu unüberbietbarer Botschaft der *Abba*, ein väterlich-mütterlich, bedingungslos, voraussetzungslos, ohne mögliche Abwendung liebender Gott, ein Gott aller, ohne Unterschied, der seine Sonne aufgehen läßt über Guten und Bösen, der regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,45), der auch gegen die Undankbaren und Bösen gütig ist (Lk 6,35), der auch die annimmt, die ihn ablehnen. Dieser Gott ist von vornherein schon immer liebend da, noch bevor wir Menschen etwas leisten oder versäumen können. Diese Gottesbeziehung gibt jedem Menschen einen unverlierbaren Wert; indem sich der Mensch dem Beziehungsangebot des *Abba* glaubend-vertrauend öffnet, kann er zur Wahrheit des eigenen Lebens finden und so zu einem menschenwürdigen und sinnvollen Dasein in der Solidarität mit dem Menschen und der Schöpfung gelangen.

Das hier ganz kurz skizzierte Gottesbild ist die grundlegende Voraussetzung für jede lebensnahe Verkündigung, denn nur dieses Gottesbild kann dem Menschen leben helfen und ihm Wege des Vertrauens eröffnen, nur dieses Gottesbild trifft den heutigen Menschen in seinen Lebensängsten, in seiner Isolierung und Entfremdung. Eine Predigt ist also dann lebensnah, wenn sie Gottes Nähe zum Leben aufzeigt und von dem Gott redet, der unser Leben liebt und will, „daß wir das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10).

Es ist sehr wichtig, daß dieses Gottesbild, auch wenn es nicht immer eigens thematisiert wird, obwohl das nicht oft genug geschehen kann, als durchgehende Qualifikation unsere gesamte Verkündigung prägt wie etwa das positive Vorzeichen in der Mathematik.

2. *Predigt als Zeugnis*

Die Urverkündigung hatte den Charakter eines Bekenntnisses: „Wir können unmöglich von dem schweigen, was wir gesehen und gehört haben" (Apg 4,20). Sie kam aus einer tiefen persönlichen Betroffenheit der Prediger und war deshalb personale Bekenntnisrede, die ihre Wirkung nicht verfehlte, denn aus Betroffenheit entsteht Betroffenheit. Gemeint ist eine Predigt, die von der Existenz des Predigers abgedeckt ist, eine Predigt aus persönlicher Betroffenheit und aus der Fülle des eigenen geistlichen Lebens. Die Predigt ist nur dann lebensnahe, wenn sie personal-existentielle Verkündigung ist. Nur wer selber ergriffen und betroffen ist, kann ergreifen und betroffen machen. Das ist an sich eine Binsenweisheit, die aber gerade deshalb im heutigen Terminstreß der Seelsorger und Seelsorgerinnen zwar theoretisch gewußt wird, in der Praxis jedoch nicht selten unter die Räder kommt. Vielleicht ist das einer der Gründe für die von Eugen Biser beklagte „kerygmatische Verödung"[1], die ihren äußeren Ausdruck in der „Lesepredigt" findet und als Symptom des Niederganges der Predigtkultur zu werten ist.

Die Predigt hat sich viel zu sehr dem heute üblichen Vorgang der Informationsübermittlung angeglichen, indem sie Vorgefertigtes widergibt etwa im Stil eines Zeitungsberichtes oder einer Nachrichtensendung. Bernhard von Clairvaux († 1153) hat bereits zu seiner Zeit die Prediger mit dem Bildwort von Kanal und Schale kritisiert, wenn er im 18. Sermo zum Hohenlied[2] sagt: „Wenn du vernünftig bist, erweise dich als Schale und nicht als Kanal, der fast gleichzeitig empfängt und weitergibt, während jene wartet, bis sie erfüllt ist. Auf diese Weise gibt sie das, was bei ihr überfließt, ohne eigenen Scha-

1 *Eugen Biser*, Glaubenskonflikte, Freiburg 1989, S. 45.
2 PL 183, S 859–863.

den weiter ... Wir haben heutzutage viele Kanäle in der Kirche, ... (die) lieber sprechen als hören, (die) bereit sind zu lehren, was sie nicht gelernt haben, und sich als Vorsteher über die anderen aufspielen, während sie sich selbst nicht regieren können."

Das erwähnte Bildwort des hl. Bernhard verlangt vom Prediger zuallererst die Sorge um die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und die Vertiefung des eigenen geistlichen Lebens. Ein „Kanal" gibt unbeteiligt weiter, etwa im Sinne der Information, während die „Schale" sich das Wort Gottes zuerst selbst gesagt sein läßt, es in sich aufnimmt und damit lebt; es geht also zuerst um eigene Erfahrung des Glaubens, um die eigene Praxis im Versuch, den eigenen Alltag am Evangelium zu orientieren, die eigenen Ängste von der Frohbotschaft her in den Blick zu nehmen. Ohne persönliche Glaubenserfahrung bleibt auch die wortgewaltigste Predigt bloß spirituelles Entertainment.

Die erste Frage an den Prediger lautet daher: „Was bedeutet die Botschaft für mich, in meiner Lage?" Nur wenn das Evangelium an das eigene Leben herankommt, kann es auch das Leben der Zuhörer und Zuhörerinnen betreffen. So geht die Botschaft durch den Prediger hindurch und ist deswegen menschlich wahr; er ist eben dann nicht Reporter, sondern Zeuge, nicht „Kanal", sondern „Schale". Gesucht ist der Zeuge, der persönlich glaubwürdig für die Botschaft eintritt und dem man daher abnehmen kann, was er verkündet. Der Prediger ist der von der Botschaft Betroffene; darum genügt kein bloßes Nachsprechen, kein bloßes Darstellen des Sinnes der Bibelstelle und der damaligen Situation, kein bloßes „Durchgeben der guten Nachricht"; es muß die eigene Betroffenheit dazu kommen, die spüren läßt, daß der Prediger selber das Wort vernommen hat oder sich bemüht, es zu vernehmen. Nur so ist es ein ernsthaftes Bezeugen der Botschaft möglich. Wer sich die Botschaft zuerst selbst gesagt sein läßt, wird in Übereinstimmung mit sich selber predigen und auf diese Weise zu einem glaubwürdigen Zeugen werden, selbstverständlich bei aller menschlichen Begrenztheit und Fehlerhaftigkeit.

Der Weg zur Lebensnähe ist also zuerst das mühsame, unspektakuläre, oft verborgene, durch nichts ersetzbare eigene Hören auf das Wort. „Du wirst deiner Stimme erst Kraft verleihen, wenn man dir ansieht, daß du von dem, wovon du überzeugen willst, selbst durchdrungen bist" (Bernhard von Clairvaux). Der Prediger kann nur reden, wenn er zuerst selber auf Gott gehört hat, von dem er zu reden hat. Das ist der eine Brennpunkt der Ellipse „Predigt", der zweite ist das Hören auf die Menschen, zu denen er zu reden hat.

3. Predigt aus dem Prinzip Dialog

In einer Zeit des Dialoges ist die Predigt als monologisches Geschehen von vornherein im Nachteil; sie ist negativ besetzt als autoritär, doktrinär, moralisierend, den Menschen nicht aufbauend, sondern niederdrückend; viel Droh- und wenig Frohbotschaft – und das oft in einer unmöglichen Sprache. Sicherlich ist die sogenannte Dialogpredigt kein Ausweg, denn sie wirkt gestellt, ist ein Theater, und das Ergebnis steht von vornherein fest. Der Prediger muß sich der Problematik der monologischen Rede bewußt sein. Es besteht immer die Gefahr, daß die Zuhörer zu bloßen Objekten eines „Diktates" erniedrigt werden. „Die Predigt muß die Qualität des Dialoges haben; sonst wird sie arrogant und unglaubwürdig oder

[3] *R. L. Howe*, Partners in Preaching, New York 1967: „Preaching must have the quality of dialogue, otherwise it will be arrogant and untrustworthy or remain simply a statement abstracted from life."

bleibt einfach eine Aussage, die vom Leben abgehoben ist."[3] Wenn Dialog gefordert wird, dann nicht Dialog als Methode, sondern Dialog als Prinzip.

Das Prinzip Dialog äußert sich zunächst darin, daß der Prediger seine Zuhörer als mündige Menschen respektiert. Es ist Arroganz und Realitätsfremdheit zugleich, wenn er wie ein Schulmeister mit den Menschen umgeht. Jeder auch noch so subtile Herrschaftsanspruch ist fehl am Platz, wie etwa Gehorsamsforderung ohne Begründung, autoritäres Verhalten, die Ansicht, daß sich die Laien selbstverständlich der Meinung des Amtsträgers anzuschließen haben. „Wir sind nicht Herren eures Glaubens, sondern Helfer zu eurer Freude" (2 Kor 1,24). Wir leben in einer Zeit der Mündigkeit des einzelnen, die wir für alle Bereiche auch einfordern, nur in der Kirche haben wir damit Schwierigkeiten und versuchen, die Menschen abhängig zu halten; allerdings beeindrucken heute autoritäre Behauptungen nicht mehr, im Gegenteil, sie stoßen ab. Das Prinzip Dialog meint die konsequente Achtung der Gewissens- und Religionsfreiheit, Dialog bedeutet Ehrfurcht vor der unantastbaren Würde jedes Menschen und der Einmaligkeit seiner Person; in der Haltung des Dialoges kann ich das Evangelium eben nur in der Form des Zeugnisses gewaltfrei und ohne Machtanspruch verkünden und muß auf jede noch so heimliche Form der Manipulation und des Druckes verzichten.

Das Prinzip Dialog wird weiters ein Kriterium dafür sein, wie der Verkünder von den Menschen denkt. Es besteht gerade für Kirchenleute die Gefahr, die Welt als schlecht zu empfinden und in den Zuhörern hauptsächlich die schlechten Seiten zu sehen; die Folge dieser Einstellung sind Moralpredigten mit dauerndem Appell an den Willen, wobei es sich sehr häufig außerdem um Projektionen handelt, in denen der Prediger die eigenen Probleme in die Zuhörer projiziert und die eigenen Fehler in den Mitmenschen bekämpft. Wichtig ist der positive Blick für die Menschen, der sich vorstellen kann, daß die Zuhörer von Gott bejahte und angenommene Menschen sind, denen Aufrichtigkeit und Echtheit in der Zuwendung gebührt, die ein vorurteilsloses Annehmen verdienen. Welcher Prediger hat schon einmal Gott für seine Gemeinde gedankt, wie es etwa Paulus in seinen Briefanfängen regelmäßig tut? Diese Einstellung kann den Zuhörern schon nonverbal durch das Verhalten des Predigers vermittelt werden, wenn etwa der Gang zum Ambo erfahren wird als ein Zugehen auf die Zuhörer, wenn ausreichender Blickkontakt verbindet. Verbal wird sie vermittelt durch freundliche Worte, die zeigen, daß der Prediger seine Zuhörer mag, daß er zugleich Respekt vor ihrer Persönlichkeit hat und sie deshalb nicht vereinnahmen oder abqualifizieren will. Der Prediger wird sich hüten, in aufdringlicher und demütigender Manier zu belehren oder kühl und lieblos ein dogmatisches Lehrsystem oder einen moralischen Forderungskatalog den Zuhörern vorzusetzen. Weder ein ärgerlich aggressiver Missionar noch ein traurig depressiver Kultdiener ist gefragt, sondern ein authentischer Mensch, der die „Menschenfreundlichkeit Gottes" verbal und nonverbal vermitteln kann, der den Zuhörern und Zuhörerinnen angstfrei und vorurteilsfrei, mit Zuwendung und Respekt zugleich begegnet.

Das Prinzip Dialog verlangt schließlich auch eine Sprache, die verstanden wird, weil sie stimmig und auf die Verfassung des heutigen Menschen abgestimmt ist. Für viele unserer Zeitgenossen ist die Kirchensprache zu einer Fremdsprache geworden, mit der sie nichts oder nicht viel anfangen können. Es sind starre Formeln und Worthülsen, die leer geworden sind, weil sie aus einer früheren Zeit stammen und nicht aus dem heutigen Lebenshori-

zont kommen. Und weil diese Sprache leer geworden ist, deshalb geht sie auch ins Leere. Die meisten Zeitgenossen empfinden Ratlosigkeit, wenn in den Sprachklischees des kirchlichen Jargons zu ihnen geredet wird, denen sie keinen Sinn für das eigene Leben abgewinnen können. Außerdem sind viele dieser Phrasen den Zuhörern und Zuhörerinnen so vertraut, daß sie ihnen nichts mehr sagen, weil sie das Gefühl haben, daß keine entsprechende Erfahrung dahinter steht. Beispielsweise wirken feststehende Beifügungen wie „glühende Liebe", „hochherziger Glaube", „inbrünstiges Gebet" usw. unscharf, unwahr und übertrieben; eine Reihe von Kirchenwörtern wird einfach nicht mehr verstanden: „Hochgesang, Unterpfand, Vermächtnis". Manche theologische Begriffe sind zwar allgemein bekannt, aber man hat von ihnen keine konkrete Vorstellung. Das Wort „Gnade" wirkt zweifellos sehr fromm, aber was sagt es aus? Andere Worte haben im gewöhnlichen Sprachgebrauch eine inhaltliche Umdeutung erfahren; man spricht von „sündigen", wenn man zuviel gegessen hat! Es ist also auch immer zu bedenken, welche Assoziationen ein Wort bei der Zuhörerschaft auslösen kann. Die Sensibilität dafür entwickelt man am besten im Gespräch mit den Leuten.

Es trifft ohne Zweifel zu, daß unsere Kirchensprache eine Art Fremdsprache geworden ist; zugleich ist aber paradoxerweise festzuhalten, daß das Religiöse seine eigene Sprache haben muß, die uns teilweise fremd ist. Ich erinnere mich an einen Ausspruch von Professor Johannes Schasching in seinen Vorlesungen in Innsbruck, daß Religion ohne ein gewisses Gefühl für Ästhetik schwer möglich ist. Es gibt gewisse unverzichtbare Worte, in denen sich der Glaube aussprechen muß, die uns kostbar sind und erhalten werden müssen. „Die Sprache der Verkündigung muß eine Sprache sui generis bleiben."[4]

Wichtig bleibt allerdings die Fähigkeit der Unterscheidung zwischen inhaltsleeren Klischees und solchen wertvollen Worten. Hilfreich ist dabei zweifellos die Kenntnis der Gegenwartsliteratur, damit wir von den „Fachleuten der Sprache" lernen, den Menschen in der Gegenwartssprache anzusprechen. Am meisten aber können wir immer noch von Jesus selber lernen. Die Sprache, die er in den Gleichnissen verwendete, ist unüberbietbar maßgebend; er sprach konkret und treffend, er ließ das Ganze der Wirklichkeit zu Wort kommen. Er sprach einfach, verwendete Bilder und erzählte Geschichten, die jeder verstand.

[4] *G. Fussenegger*, in: Diakonia 16 (1985), S. 333.

Stefan Heid, Chiliasmus und Antichrist-Mythos.
Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land (= Hereditas 6). 1993
XXXIII/248 S., geb. DM/sFr 56,–/öS 435.–, ISBN 3-923946-21-X
Noch bevor das Heilige Land in der 1. Hälfte des 4. Jh. Ziel einer ungezählten Pilgerschar wurde, spielte es innerhalb der eschatologischen Theologie der frühen Väter eine bedeutende Rolle, und zwar in einem realistischen Sinn, wie man ihn gemeinhin nicht vermutet. Einen vertieften Zugang zu diesem theologiegeschichtlichen Phänomen eröffnet eine genetische Untersuchung über Ursprung und Entwicklung des Chiliasmus und Antichrist-Mythos. So kann der Chiliasmus in seinem essentiellen Gehalt als eine Kontroverse um das Heilige Land verstanden werden, in deren Kraftfeld sich auch der Mythos vom Antichrist in seiner spezifischen Gestalt bei Hippolyt entwickelt. Ein wesentlicher Stimulus dieser Auseinandersetzung muß im konkurrierenden Anspruch der Juden und Christen um Jerusalem und Judäa seit dem Epochedatum des 2. jüd. Krieges gesehen werden.
Verlag Norbert M. Borengässer • Am Tempelhof 6 • D 53 3 47 Alfter

MATTHIAS SCHARER

Erstkommunion und generationenübergreifende Eucharistiekatechese

Die Intensität der Vorbereitung und Gestaltung des Erstkommuniontages steht in keinem Verhältnis zur Eucharistiepraxis der Kinder. M. Scharer, Professor für Katechetik an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz, sucht nicht nach Schuldigen und bietet auch keine Patentrezepte zur „Besserung" der Lage an. Er plädiert für einen radikalen Perspektivenwechsel von der jahrgangsweisen, versorgenden Katechese zur generationenübergreifenden Sicht. Die Kinder sind nicht bloß Objekte der katechetischen Bemühung, sondern Subjekte eines Geschehens, in das auch Erwachsene miteinbezogen werden. Dies wird nicht zuletzt anhand biographischer Erinnerungen deutlich. (Redaktion)

1. Die Kluft zwischen Eucharistiepraxis und Eucharistiekatechese

Wer am Weißen Sonntag oder an einem anderen von Pfarrgemeinden festgelegten Erstkommuniontag (Basisgemeinden bevorzugen zunehmend den Gründonnerstag) über die Lande fährt, begegnet vielerorts volkskirchlich geprägten Erstkommunionfeiern. Besonders in kleineren Orten ist an diesem Festtag alles auf den Beinen: Vereine und Verbände, Kirchenchor und Blasmusik, Schulkinder und Jugendgruppen usw., um den Erstkommunionkindern ein schönes Fest zu bereiten. Viele Mütter und Väter lassen sich die Vorbereitung auf die Erstkommunion ihrer Kinder einiges „kosten". Es geht dabei nicht nur um Kleider, Geschenke oder Ausflüge, sondern auch um die Zeit, die sie für die Vorbereitung investieren. Sie besuchen Elternabende, um die Erstkommunion mit den Verantwortlichen in der Pfarre vernünftig zu planen, sie engagieren sich für das anschließende Frühstück oder für sonst eine Aktion, mit der das Fest gestaltet wird. Manche Eltern interessieren sich sogar dafür, was ihre Kinder in der Vorbereitung auf die Erstkommunion im Religionsunterricht und in der Erstkommuniongruppe lernen. Einige wenige Mütter aus der Pfarre – selten sind es Väter – sind zusätzlich bereit, eine Erstkommuniongruppe zu leiten; dies ist in einer Gesellschaft, die die Bildung und zunehmend auch die Erziehung der Kinder von „Experten" besorgen läßt, keineswegs selbstverständlich.

Im Vergleich zur Bußkatechese, die von seiten der Erwachsenen durch vielfache Verwundungen ihrer eigenen Beichtgeschichte erschwert ist, oder im Vergleich zur Firmkatechese, die von den pubertierenden Jugendlichen her spezifische Schwierigkeiten aufweist, scheint die Eucharistiekatechese anläßlich der Erstkommunion auf den ersten Blick problemlos zu „funktionieren" und den Beteiligten relativ viel Freude zu machen.

Diesem positiven Befund hinsichtlich der Gestaltung des Erstkommuniontages und der Eucharistiekatechese in kleinen Gruppen steht eine ernüchternde Eucharistiepraxis der Kinder, Jugendlichen und vor allem der Erwachsenen gegenüber. Maximal 30 % aller zum Gottesdienstbesuch „verpflichteten" Katholiken feiern den Sonntagsgottesdienst auch tatsächlich mit. Unter ihnen sind überdurchschnittlich viele ältere Menschen – vornehmlich Frauen, also solche, die weder als Eltern noch als Kinder oder Verantwortliche von der Eucharistiekatechese unmittelbar betroffen sind. Dennoch werden bis heute

nahezu 90 % der getauften Kinder zur ersten hl. Kommunion und zum Sakrament der Buße geführt, also zu einer Praxis, die vom Großteil der Erwachsenen, vor allem auch von den Eltern der betroffenen Kinder, nicht mehr abgedeckt ist.[1]

Nach der liturgischen Bewegung am Beginn unseres Jahrhunderts und nach dem liturgischen Impuls des II. Vatikanums, das die Erneuerung der Liturgie zu einem Hauptanliegen gemacht hat, scheint eine Eucharistiemüdigkeit eingetreten zu sein; A. Adam bezeichnet sie als Verfall des „‚Kurswertes' der hl. Messe"[2]. D. Emeis[3] spricht davon, daß in Europa eine Zeit der Kirchengeschichte, nämlich die der Volkskirche, endgültig zu Ende gehe und sich das in der Sakramentenpraxis deutlich zeige; wie die neue Zeit aussehen werde, wisse derzeit niemand. Daß aber die in der 2. Klasse der Grundschule stattfindende Erstkommunion und die auf sie vorbereitende Katechese der zu Ende gehenden volkskirchlichen Zeit angehören, das bezweifelt wohl kaum jemand.

„Die Hinführung von Kindern zu den Initiationssakramenten war in einer Zeit plausibel, da die Eltern bzw. das gesamte Erziehungsmilieu mehr oder weniger christlich geprägt waren und somit ein Wachsen zu einer selbständigen Glaubenshaltung förderten"[4]. Wie verantwortbar ist aber eine jahrgangsweise Kinderkatechese in einer differenzierten und weitgehend säkularisierten Gesellschaft, in der die einzelnen Glaubensgeschichten von Menschen nicht mehr von einem kirchlichen Milieu geprägt werden und das Alter kaum mehr einen Hinweis auf die tatsächliche individuelle Glaubensgeschichte gibt? Die gegenwärtige Situation der Sakramentenkatechese ist „von großer Ungleichzeitigkeit"[5] geprägt.

2. Katechetische Herausforderung

Es ist nicht verwunderlich, daß die sich ständig vergrößernde Kluft zwischen Eucharistiepraxis und -katechese zu einem zunehmenden Leidensdruck, ja oft zur Resignation der ehren- und hauptamtlichen Katecheten und Seelsorger führt. D. Emeis spricht das Gefühl der Erfolgslosigkeit an, „wenn schon am Sonntag nach der feierlichen Erstkommunion den meisten Kindern das Geschenk der sakramentalen Christusgemeinschaft nicht mehr wichtig ist" oder nur „. . . für zwei von zehn mit der Erstkommunion eine Geschichte der Christusgemeinschaft beginnt".[6]

Diese schwierige Situation wird häufig zum Nährboden für blinde Schuldzuweisungen und kurzschlüssige Rezepte, wie man am schnellsten aus dem Dilemma herauskommen könnte. Der „Schwarze Peter" landet dann abwechselnd bei den Kindern, die ohne religiöse Substanz in den Religionsunterricht bzw. in die Gemeindekatechese kämen, bei den Eltern, die sie zuwenig religiös erzogen hätten, bei den Religionslehrern und Seelsorgern, die den Kindern nicht mehr die eigentlichen Glaubenswahrheiten beibrächten oder bei der Gesellschaft, die in zunehmender Gottlosigkeit und Kirchenferne versinke. Parolen wie „Zurück zu den Inhalten" und offensive Katechetisierungsversuche, wie sie unter dem Schlagwort „Neuevangelisierung" häufig vorgeschlagen werden, versprechen scheinbar eine Patentlösung für ein multifaktorielles Problem. Demgegenüber vertrete ich folgende Hypothesen:

1 Vgl. *D. Emeis/K. H. Schmitt*, Handbuch der Gemeindekatechese, Freiburg 1986, 192.
2 *A. Adam*, Eucharistiefeier. Quelle und Gipfel des Glaubens, Freiburg 1991, 9.
3 *D. Emeis*, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral, Freiburg 1991.
4 *K. H. Schmitt*, Thesen zur Sakramentenkatechese, in: KatBl 115 (1990), 48.
5 *K. H. Schmitt*, Thesen zur Sakramentenkatechese, a.a.O. 48f.
6 *D. Emeis*, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus, a.a.O. 28f.

1. Aus dem offensichtlichen Dilemma zwischen den jahrgangsweisen, noch weitgehend volkskirchlich gefeierten Erstkommunionfesten für fast alle katholisch getauften Kinder und den sie begleitenden, vielfach engagierten und dennoch zunehmend erfolgloser werdenden Eucharistiekatechesen führen weder Schuldzuweisungen noch immer angestrengtere Katechetisierungsbemühungen der Erwachsenen heraus.
2. Der Praxis dieser immer noch „versorgenden" Eucharistiekatechesen und ihren Hilfsmitteln (Behelfen, Medien) liegt die – (meist) unausgesprochene – Annahme zugrunde, daß die Kinder von den Erwachsenen Eucharistie „lernen", und diese in der Art Erwachsener begreifen sollten.
3. Unter dieser Voraussetzung ist kritisch zu bedenken, inwiefern eine generationenübergreifende Eucharistiekatechese, die Kinder und Erwachsene in gleicher Weise ernst nimmt, sowohl sakramententheologisch als auch biographisch als auch kirchlich-gesellschaftlich angemessener wäre; es ist zu fragen, welche Impulse sich aus der Perspektive ergeben, daß sich die Eucharistiekatechese zwischen Kindern und Erwachsenen „abspielt" und weder *für* sie noch *ohne* sie gestaltet wird.

3. Generationenübergreifende Eucharistiekatechese – mehr als ein Schlagwort

Das Konzept einer christlichen Erziehung als „generationenübergreifendes Lernen" (gemeinsam leben und glauben lernen zwischen den Generationen) hat der Tübinger Religionspädagoge K. E. Nipkow in Diskussion gebracht.[7] Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist ein neues Autoritätsverständnis. Die Erwachsenen sind die „Autorität", d. h. die „Urheber" einer Wertorientierung, eines Lebensbeispiels und einer Glaubenspraxis, die die Kinder und Jugendlichen bereits vorfinden. Sie geben diese nicht einfach an die nächste Generation weiter, sondern sind – als selber Entwicklungs- und Lernfähige – in gemeinsamen Lernsituationen mit den Kindern und Jugendlichen verbunden. Dementsprechend sind nicht mehr die Erwachsenen, also die Eltern, Tischmütter, Seelsorger und – nicht zu vergessen – die Autoren katechetischer Behelfe die ausschließlichen oder primären „Buchstabierer"[8] des Eucharistieglaubens, sondern die Kinder selber. Sie werden als religiöse Subjekte anerkannt. Gott ist in ihnen lebendig, noch bevor die Katechese beginnt! Kinder begegnen, „den Kindergott unter dem Arm", in der frühen Katechese dem Kirchengott[9].
Generationenübergreifende Eucharistiekatechese wird zu einem „Inkulturationsprozeß" zwischen dem mythisch-wörtlichen Glauben der Kinder und dem individuierend-reflektierenden Eucharistieverständnis Erwachsener[10].

3. 1. Beispiele aus dem Alltag

Wie Kinderglauben und Erwachsenenglauben aufeinander bezogen sind, erläutere ich an zwei Beispielen:

---

7 *K. E. Nipkow*, Grundfragen der Religionspädagogik, Band 3, Gemeinsam leben und glauben lernen, Gütersloh 1982.

8 Dieses Wort ist ein Übersetzungsversuch des in der Praxis lateinamerikanischer Gemeinden gebräuchlichen Begriffes der „Interlocutores", der Armen, die in ihrer Situation das Evangelim authentisch auslegen.

9 *A.-M. Rizzuto*, The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study, Chicago 1973.

10 Zu den Begriffen vgl.: *J. W. Fowler*, Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, München 1989, 76–139.
Am allgemeinsten kann man die kindliche Religiosität mit dem von Paul Ricoeur geprägten Begriff der „ersten Unmittelbarkeit oder ersten Naivität" beschreiben. Die Realwelt des Kindes ist gleichzeitig seine Symbolwelt und die Symbole sind unmittelbar zugänglich; das Kind lebt in einer repräsentativen

a) Eine Kindheitserinnerung:

Der Ortspfarrer hatte mir – ungefähr um das Erstkommunionalter herum – von einer Wallfahrt eine Spielmonstranz mitgebracht. Ich weiß noch genau, wie sie aussah: ungefähr 20 cm hoch, mit vielen Türmchen und Zacken, das Ganze aus Aluminium; in der Mitte war ein rotes Platikblättchen, das eucharistische Brot. Mit dieser Monstranz und anderen „liturgischen Geräten", für die ich Küchengeräte verwendete, spielte ich unter Beisein einer alten Großtante, die sich in mein rituelles Spiel bald als Ministrantin, dann wieder als Mesnerin oder als Volk verständnisvoll einfügte, stundenlang Messe. Ich konnte auch selber im Spiel die Rollen wechseln; was ich gerade spielte, war unmittelbare Wirklichkeit. Ich erinnere mich bis heute an Zornesausbrüche gegenüber meiner Großmutter. Sie konnte mit der Ernsthaftigkeit meines Spieles nichts anfangen und sagte: „Das bist du ja nicht wirklich, du bist doch der Matthias!"

b) Erstkommunion in einer Gemeinde:

In einer mittelgroßen Pfarre hatten bei der Erstkommunion fünf Buben – ohne daß es die Verantwortlichen zunächst merkten – das eucharistische Brot, anstatt es zu essen, in die Hosentasche geschoben. Sie machten Witze und spielten damit, bis sie merkten, daß sie doch beobachtet wurden. Nach dem Gottesdienst vom Pfarrer zur Rede gestellt, antwortete ein Bub: „Ich wollte, daß mein Vater mit mir zur Erstkommunion kommt, aber er hat nur gesagt: ‚Diesen Hokuspokus mach ich nicht mit!'"

3. 2. *Religionspsychologische Deutung*

Im ersten Fall stehen ein Kind, das noch ganz in der Phase des imaginativen Spieles lebt, und eine verständnisvolle, das kindliche Spiel als dessen unmittelbare Wirklichkeit akzeptierende Großtante in Beziehung. Die Großtante toleriert das kindliche Symbolspiel nicht nur, sondern fügt sich darin ein, spielt das Spiel mit. Daß die Alltagsbeziehung zwischen Kindern und Erwachsenen auch anders sein kann, zeigt die Reaktion der verständnislosen Großmutter: sie argumentiert aus einer typischen Erwachsenenlogik heraus, der die unmittelbare Symbolwirklichkeit des Imaginationsspieles verschlossen bleibt.

Nicht nur die Symbolhandlung, auch die Symbolgegenstände, die im Spiel verwendet werden, haben große Bedeutung. Am auffälligsten ist die Spielmonstranz, die in ihrer Abgeschlossenheit und Eindeutigkeit eine bestimmte Symbolhandlung – nämlich den eucharistischen Segen – und alles, was mit der Aufbewahrung der Eucharistie außerhalb der Eucharistiefeier an theologischen Auffassungen verbunden ist, nahelegt. Anders als bei der Spielmonstranz sind bei den liturgischen Geräten aus der Küche die Bedeutungen offen; sie können vom Kind selber bestimmt werden und auch sehr schnell wechseln.

Im zweiten Fall begegnen einander das Erstkommunionkind und sein Vater. Die

Symbolwelt; es kann mit den Symbolen noch nicht diskursiv umgehen; also sie z. B. nicht als solche erkennen bzw. interpretieren. Es bleibt offen, wie früh heute – vor allem durch den Einfluß der Medien – die erste Unmittelbarkeit gestört oder zerstört wird, bevor sie die Kinder ab ca. zehn Jahren in ihrer Entwicklung von selbst zurücklassen. Vorher denkt und empfindet das Kind animistisch und magisch. Im Verhalten Gott gegenüber kommt es nach der frühen Totalabhängigkeit, in der zuerst die Eltern, dann Gott die Ursache von allem sind, zum Verhandeln mit Gott: „Ich gebe dir" (Wohlverhalten, Gebete usw.), „damit du mir gibst" (Geborgenheit, Sicherheit usw.). F. Oser/P. Gmünder nennen das die Entwicklung von der „Deus-ex-machina"-Stufe zur „Do-ut-des"-Stufe (vgl. *F. Oser*, Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie, Gütersloh 1988, 44–51). Der Amerikaner J. Fowler spricht von der Entwicklung vom „magisch-numinosen" zum „eindimensionalwörtlichen" Glauben.

Sehnsucht des Kindes, daß der Vater an der Erstkommunion teilnehmen möge, wird von einer kritisch-aufgeklärten, die kindliche und insgesamt die religiöse Welt abwertenden Antwort, abgewehrt. Der „Hokuspokus" des Vaters – der Begriff verweist auf die lateinischen Worte des Einsetzungsberichtes: „Hoc est enim corpus meum . . ." – ist eine sprechende Metapher für dessen Abwertung des liturgischen Geschehens: in der Messe geschieht etwas spielerisch Unwirkliches, nichts Logisches und handfest Greifbares. Wer in der Praxis der Eucharistiekatechese erfahren ist und die grundlegenden Strukturen religiöser Entwicklung im Kindesalter versteht, weiß um die sinnstiftend-heilende Kraft des Symbolspiels von Kindern, aber auch um die jede Religiosität zerstörende Wirkung der kritisch-abwertenden Reaktion der Großmutter im ersten und des Vaters im zweiten Fall. Solche Alltagsszenarien prägen – ob sie eine unmittelbare Glaubensthematik aufweisen oder allgemein menschlich-religiöser Natur sind – die Entfaltung kindlicher Religiosität und die Inkulturation der Glaubenssymbolik in die religiöse Biographie von Kindern vermutlich wesentlich nachhaltiger als geplante katechetische Prozesse. Letztere etablieren sich im Bewußtsein des Kindes oft als Sonderwelt und können deshalb nur in bestimmten, zu dieser religiös-kirchlichen Sonderwelt gehörenden Lebenssituationen wirksam werden.

3. 3. Theologische Deutung

Wenn wir der Religiosität von Kindern und dem, was sich in der Interaktion zwischen Kindern und Erwachsenen an religiös Bedeutsamem abspielt, nicht nur religionspsychologisch, sondern auch sakramententheologisch und liturgisch gerecht werden wollen, dann sind wir zunächst auf die unmittelbare, präsentative, vielsinnig zugängliche Symbolwirklichkeit der Eucharistie verwiesen und zwar nicht nur im „heiligen Spiel" lebendiger Liturgie selber: auch in den Alltagsszenarien, in denen Kinder und Erwachsene leben und kommunizieren, finden sich eucharistische Spuren. Aus der Perspektive des präsentativen Symbolzuganges gehören sie keineswegs in das Vorfeld, sondern sie betreffen die Mitte des christlich-kirchlichen Eucharistieglaubens:

– Die Symbolik des gemeinsamen Essens, bei dem niemand ausgeschlossen wird, des Feierns und der alltäglichen Kommunikation miteinander.

– Die Symbolik der erinnernden Vergegenwärtigung im Imaginationsspiel der Kinder, das Erwachsene verständnisvoll mitspielen.

– Die Symbolik des Verdanktseins und des Dankens, überall dort, wo Eltern ihre Kinder nicht als Besitz in Beschlag nehmen und als Objekte ihrer Sehnsüchte und Erwartungen mißbrauchen, sondern in Gesten und Worten ausdrücken: Du bist von Anfang an ein eigenständiger Mensch, über den wir nicht verfügen können.

– Die Symbolik von Solidarität und recht verstandenem Opfer, überall dort, wo Eltern für ihre Kinder da sind und mit ihnen solidarisch leben, ohne sie zu Objekten ihrer aufopfernden Fürsorge zu machen.

J. Werbick spricht von einer assoziativen ‚Logik' der Bilder und Symbolhandlungen der Eucharistie, die den theologischen Theorien über Wesen und Wirkung des Sakramentes zugrundeliegen und die „von einer zentralen Lebenssituation her – nicht nur gedanklich, sondern erlebnishaft deutlich (machen), in welchem Sinne die Wirklichkeit unseres Lebens eine von Gott angenommene und ‚erlöste' Wirklichkeit ist . . . Diese in die sakramentalen Symbolhandlungen hereinspielenden Bilder bewegen den Glaubenden, in der

jeweiligen Symbolhandlung ganz bestimmte Rollen zu übernehmen und in dieses Rollenspiel das eigene Leben mit all seinen Möglichkeiten und Konflikten einzubringen. Es ist die Verheißung der Sakramente, daß Gott selbst im sakramentalen Spiel ‚mitspielt', daß er den Glaubenden im Sakrament von seinem unzerstörbaren Leben/von seiner unüberwindlichen Liebe mitteilt."[11]

4. Herausforderungen für die Theologie und für die kirchliche Ordnung

Die kirchlichen Zulassungsbedingungen von Kindern zur Eucharistie sind an ein – zumindest minimal vorhandenes – diskursives Verständnis der sakramentalen Symbolik gebunden.[12] Mit dieser Fixierung auf ein Kriterium, das für einen verantworteten Erwachsenenglauben unabdingbar notwendig ist, kommt aber allzuleicht das Spezifische des Eucharistieglaubens der Kinder aus dem Blick: das unmittelbare Leben in den Symbolen, das durch eine übereilige, begriffsbezogene Eucharistiekatechese gestört oder gar zerstört werden könnte. Die Erwachsenen selber hätten in einer generationsübergreifenden Symbolkommunikation die Chance, auf die religiöse Eigenständigkeit der Kinder aufmerksam, ihr gegenüber tolerant, wenn nicht sogar aufgeschlossen zu werden. Kinder könnten Erwachsenen u. U. einen Wachstumsprozeß durch den kritisch verantworteten Glauben hindurch zu einer neuen Unmittelbarkeit im eucharistischen Symbolgeschehen ermöglichen. Ein solcher würde dann sinnvoller Weise durch eine, dem liturgischen Vollzug nachgeordnete, mystagogische Katechese begleitet, wie wir sie aus der Väterzeit kennen.

Haben dann die theologischen Denkanstrengungen um eine adäquate Begrifflichkeit für das eucharistische Symbolgeschehen in der Katechese keine Bedeutung mehr? Genau das Gegenteil ist der Fall: Das Beispiel aus meiner eigenen Eucharistiegeschichte zeigt, wie gefährlich auf der unmittelbaren Symbolebene theologisch unreflektiertes Handeln Erwachsener mit Kindern werden kann: die Spielmonstranz, die mir mein alter Pfarrer geschenkt hatte, war sicherlich gut gemeint; sie war aber klassischer Ausdruck einer Eucharistielehre, die in der reformatorisch strittigen Frage um die Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie außerhalb des Gottesdienstes ihr elementares Anliegen sah; sie entsprach auch der Eucharistietheologie, die in meinem Religionsbuch – in der Begriffssprache allerdings wesentlich weniger wirksam als in den Bildern und Symbolgegenständen – vermittelt wurde.

Nicht erst Erwachsene, auch schon Jugendliche und Kinder ab der Entwicklung des formal-operatorischen Denkens (ca. 10/11 Jahre), das eine Wahrnehmung der Symbole als Symbole, also einen diskursiven Symbolzugang ermöglicht, sollen Schritt für Schritt in die theologische Bedeutung des eucharistischen Geschehens eingeführt werden. Gerade bei Jugendlichen, die sich zunächst vom – als kindlich erlebten – unmittelbaren Symbolzugang

---

[11] *J. Werbick*, Brot des Lebens – Kelch des Heiles, in: Prediger und Katechet 124 (1984/85), 216f.

[12] Seit dem Dekret „Quam singulari" Papst Pius' X., das die Sakramentenkongregation am 15. August 1910 publizierte, ist klar:
– Das Unterscheidungsalter sowohl für die Erstbeichte als auch für die erste hl. Kommunion ist dasjenige, in dem das Kind zu denken beginnt, d. i. nach römischer Meinung ungefähr das 7. Lebensjahr.
– Zur ersten Beichte und zur ersten hl. Kommunion ist soviel Kenntnis der christlichen Lehre erforderlich, daß das Kind die zur Seligkeit unumgänglichen Glaubensgeheimnisse nach dem Maß seiner Fassungskraft verstehen und das eucharistische Brot von gewöhnlichem Brot unterscheiden kann.
Im wesentlichen haben sich diese Kriterien bis in das neue Kirchenrecht durchgehalten, wo unter Canon 913 und 914 von der „Teilnahme der Kinder an der heiligsten Eucharistie" die Rede ist.

absetzen wollen, kann ein sachlicherer, weniger persönlich involvierender Eucharistiebezug willkommen sein.
Aber auch für die begriffliche Artikulation des Eucharistiegeschehens in der Katechese muß gelten, daß die Wahrheit der Eucharistie, die wir als Realsymbol der Liebe und Nähe Gottes in Jesus Christus durch den Hl. Geist im kirchlichen Dankopfermahl feiern, dem Verstehen vorgeordnet ist; dies heißt keineswegs, daß die systematischen Artikulationen dieser Glaubenswahrheiten der Praxis des Glaubens und seiner Auslegung in der alltäglichen Glaubenskommunikation von vornherein und für alle Zeiten vorgegeben sind. Die Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen „verstehen mit ihrer ganzen Lebenspraxis, wer Gott ist; miteinander kommunizierend bringen sie sich dieses Verstehen zu Bewußtsein und zu Wort."[13]
Die Katechetik/Religionspädagogik als wissenschaftliche Reflexion von Kommunikationsprozessen im Glauben und auf Glauben hin muß den systematischen Diskurs immer wieder an die alltäglichen Kommunikationsprozesse anbinden und bedenken, was aus den großen Themen und Begriffen des Glaubens im Alltag wird. Eine fächerübergreifende Zusammenarbeit der Praktischen Theologie mit den anderen theologischen Disziplinen ist deshalb unverzichtbar.

5. Was ist zu tun?

Religionspädagogisch-katechetische Theorien und Theoriestücke wie der vorgeschlagene Perspektivenwechsel von der jahrgangsweisen, versorgenden Kinderkatechese zur generationenübergreifenden Sicht der frühen Eucharistiekatechese sind keine Rezepte für die Praxis. Sie eröffnen vielmehr einen Horizont, von dem aus die gängige Praxis möglicherweise integriert, aber auch stimuliert und kritisiert werden kann.
Was manche Mütter und Väter schon bisher, vor allem bei Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, nicht übers Herz gebracht hatten, daß sie ihre Kinder vom Empfang der Eucharistie ausschlossen, wenn sie um diesen baten, beziehen einige Gemeinden bereits in ihre Praxis ein. Sie legen die Entscheidung für die Teilnahme der Kinder an der Eucharistie ausschließlich in die Verantwortung der Eltern. Erst die „feierliche Kommunion" ist mit einer systematischen Katechese, deren primäre Adressaten aber die Erwachsenen und erst über sie die Kinder sind, verbunden.
Die generationenübergreifende Perspektive der Eucharistiekatechese spricht für die Eigenverantwortung der Eltern. Sie sind darin zu stärken und auch daraufhin zu bilden, die eigenständige Religiosität ihrer Kinder zu entdecken, ihr mit Achtung und Toleranz zu begegnen, ja vielleicht sogar sich von ihr im Glauben weiterführen zu lassen.
Aufgabe theologischer Erwachsenenbildung könnte es in Hinkunft sein, Eltern und andere Bezugspersonen von Kindern frühzeitig mit dem aktuellen Wissensstand über die unentflechtbare menschlich-religiöse Entwicklung und Sozialisation von Kindern vertraut zu machen. In existentiell bedeutsamen Bildungsprozessen wäre der einfühlsam-achtsame Umgang mit Kindern als religiösen Subjekten einzuüben und das Verständnis und die Toleranz gegenüber der präsentativen Symbolwelt der Kinder zu fördern. Dies wäre auch ein Beitrag dazu, das „Verschwinden der Kindheit"[14] hintanzuhalten, das nicht nur durch den Einbruch der

[13] *J. Werbick*, Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens, München 1989, 245.
[14] Vgl. *N. Postman*, Das Verschwinden der Kindheit, Frankfurt a. M. 1983.

Medien- und Konsumwelt in das Bewußtsein der Kinder, sondern auch durch eine zu frühe Eucharistiekatechese gefördert werden könnte, wenn diese auf einen reflektierten Erwachsenenglauben abzielt.
Eine weitere Aufgabe theologischer Erwachsenenbildung wird darin liegen, Erwachsene in ihrem reflektierten Verständnis der Eucharistie zu stärken und sie auf die Bedeutung aber auch auf die Ambivalenz alltäglicher Riten und Symbolhandlungen im Hinblick auf die Eucharistie aufmerksam zu machen: wie bedeutsam es für die menschlich-religiöse Entwicklung ist, wie Kinder zu Bett gebracht werden oder welche Eß- und Feierkultur in einer Familie herrscht; solches wäre auch den Vorstehern der Eucharistie in das Stammbuch zu schreiben, weil es bei ihnen vermutlich nicht weniger medial oder sonstwie verwüstete Eß- und Feierkulturen gibt als in den Familien.
Neben den Bildungsanstrengungen, die an ein möglichst breites Publikum gerichtet sein könnten, hätten die Gemeinden mystagogische Eucharistiekatechesen anzubieten, die davon ausgehen, daß die Teilnehmenden eine Eucharistiepraxis haben; in ihnen wäre vor allem der lebendige Bezug zu den Riten und Symbolhandlungen des Gottesdienstes, aber auch deren Alltagsbedeutung zu erschließen. Solche Katechesen könnten nach Zielgruppen differenziert werden, wobei ein wechselseitiges Lernen von Kindern und Erwachsenen in der Gemeinde große Chancen in sich birgt.
Die mystagogischen Katechesen könnten mit einer jährlich einmal stattfindenden, feierlichen Kommunion der Gemeinde, an der die Kinder und Eltern teilnehmen, die sich für den Empfang der Eucharistie in diesem Jahr entschieden haben, verbunden werden.

Keine Form der Erwachsenenbildung oder der Katechese kann die Eucharistiefeier selbst ersetzen. Trotz des zunehmenden Hungers nach spiritueller und symbolischer Erfahrung in unserer zweckrationalen Gesellschaft leiden viele Eucharistiefeiern an der intellektuellen oder moralischen „Auszehrung". Erklärungen und Appelle und nicht das „heilige Spiel" werden zur Mitte der Feier. Wo die liturgischen Symbole und Rituale nicht in einen lebendigen Kommunikationszusammenhang der feiernden Gemeinde eingebunden sind, in dem das alltägliche Leben mit seinen Konflikten und Spannungen Platz hat, erstarren sie zu bedeutungslosen Klischees. Es ist kein Wunder, wenn Kinder bei „Bildungsveranstaltungen", „Konzerten" oder „Vorlesungen" mit „eucharistischem Anhang" stören.

„Liturgie als die dichteste aller menschlichen Symbolhandlungen setzt voraus, daß die an ihr Teilhabenden spiel- und dramafähig sind." Wenn der Zelebrant selbst „das Ritual so vollzieht, als würde er einen Computer bedienen, macht er es der Gemeinde schwer, Zugang zu den tieferen Schichten der Symbolhandlung zu finden. Wenn die Leiter der Gottesdienste selbst nur wenig Erfahrung haben mit dem Drama des Lebens, also selbst nicht genug hineinverwoben sind in die Konflikte um Liebe und Haß, Tod und Wiedergeburt, Ohnmacht und Hoffnung, wie können sie dann jene Rituale vollziehen, die das Hineinverwobensein in diese menschlichen Grundkonflikte voraussetzt?"[15]

[15] *D. Funke,* Sind wir heute noch symbol- und liturgiefähig?, in: *H. Erharter/H.-M. Rauter* (Hg.), Liturgie zwischen Mystik und Politik. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. November 1990, Wien 1991, 57f.

GERHARD B. WINKLER

Bernhard von Clairvaux: Der Brief als Mittel der Seelsorge

Die Kunst des Briefeschreibens hat Bernhard von Clairvaux wie nur wenige beherrscht. Er hat sie fast immer in den Dienst der Seelsorge gestellt, wie die folgenden Ausführungen beispielhaft zeigen möchten. Der Autor des Beitrags ist Professor für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg und arbeitet an einer großen, zweisprachigen (lateinisch/deutsch) Bernhard-Ausgabe, von der bereits drei umfangreiche Bände erschienen sind. (Redaktion)

An die 500 Briefe aus der Feder Bernhards, geschrieben während seiner Amtszeit von 1116 bis zu seinem Tod 1153 in Clairvaux, sind noch erhalten.[1] Das mag für das 12. Jahrhundert, da das Schreibmaterial teuer war, die Kunst des Schreibens nur von ganz wenigen Menschen beherrscht wurde und ein System von Briefboten privat organisiert werden mußte, viel und wenig zugleich erscheinen. Aber es erklärt vor allem die Kostbarkeit des Wortes, auch das des Seelsorgers.

Die Voraussetzungen für die Kultur des Briefeschreibens waren immer zweierlei: erstens die Fähigkeit zum Gedankenaustausch und die Freude an der Mitteilung eigener Erlebnisse, auch seelischer Erfahrungen, zweitens das Bedürfnis zur Kommunikation aus einem gewissen Mangel an physischen Kontaktmöglichkeiten.

Im 12. Jahrhundert war das geschriebene Wort noch in jeder Hinsicht eine Kostbarkeit. In einem Brief von 500 bis 1000 Worten mußte man schon wegen des kostbaren Materials, auf dem er geschrieben wurde, jedes Wort sorgfältig abwägen. Wenn dann noch ein literarisches Genie am Werk war, entstanden Kostbarkeiten der schriftlichen Mitteilung, die sich mit dem Besten der Weltliteratur messen konnten. Die Briefe des hl. Bernhard können über den Graben von 800 Jahren hinweg auch deshalb noch unmittelbar ansprechen, weil sie, aus dem tausendjährigen Jungbrunnen von Schrift und Kirchenvätertradition schöpfend, in einer vollendeten Sprache und Künstlerschaft abgefaßt wurden. Das heißt, Bernhard verstand es auch in der Briefform, letzte Aussagen über den Menschen und die *conditio humana* zu machen, was in dieser Differenziertheit und Komplexität für gewöhnlich nur die Dichter vermögen.

Bernhard war sich dieser Qualität seiner Briefe auch bewußt. Er ließ sie nicht nur aus kanzlistischen Erwägungen sofort kopieren und so früh ordnen, daß seine Sekretäre und Biographen schon unmittelbar nach seinem Tod am 20. August 1153 eine erste Sammlung von 310 Bernhardbriefen handschriftlich verbreiten konnten.

Viele dieser Briefe haben hohe Kirchenpolitik zum Gegenstand. Sie sind an Päpste, Kardinäle, Bischöfe, Äbte, an Kaiser, Könige, Fürsten und Barone gerichtet. Immer geht es dem Briefschreiber um das Wohl von Kirche und Gesellschaft, wenigstens das vermeintliche. Manches Schreiben wie der „Wendenbrief" Ep 457, der Aufruf zu einem Kriegszug gegen die Elbslawen,

[1] Sie bestehen zum Teil aus kurzen, einige wenige Zeilen umfassenden Mitteilungen, aber auch aus Abhandlungen von einer Länge von 20 bis 30 Seiten. In der neuen Bernhardausgabe (*Bernhard von Clairvaux*, Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, Hg. *G. B. Winkler*, Bd II, Ep 1–180 und Bd III, Ep 181–551, Innsbruck 1992, zit. Werke) sind den Briefen zwei stattliche Bände mit 551 Nummern gewidmet, unter denen auch eine Reihe von Korrespondenten und einiges unechte Material aufgenommen ist.

macht dem heutigen Leser große Schwierigkeiten, und er würde es begrüßen, wenn ihn der Heilige niemals geschrieben hätte. Aber insgesamt wirkt das glühende Interesse für die Sache Christi in seiner Zeit so überzeugend, daß seriöse Historiker kaum je die lautere Absicht des Briefeschreibers in Frage gestellt haben.

Hier sollen einige Texte ausgewählt werden, in denen sich der Verfasser direkt als geistlicher Berater und Seelsorger in zentralen Angelegenheiten des Glaubenslebens und der Gewissensbildung bestätigte. Gleichwohl findet sich das pastorale Anliegen in fast allen seinen Briefen (wie auch in den meisten seiner sonstigen Schriften).

„Bekehrung" und Unterscheidung der Geister

Ein Leitmotiv aller seelsorglichen Beratung Bernhards war die „Bekehrung". Unter *conversio* oder *conversatio morum* verstand er nach der Benediktusregel die radikale, konkrete Christusnachfolge, die sich in einer vom Glauben bestimmten Entscheidung für eine als Auftrag Gottes verstandene spezifische Lebensform zu äußern hatte. Solch eine Entscheidung war heikel. Hier waren dem verständlichen Irrtum, der Selbsttäuschung und dem falschen Prophetentum Tür und Tor geöffnet, wenn es nicht zu einer pastoralen „Unterscheidung der Geister" kam.[2] Wenn Bernhard geistlich beriet, ging es daher häufig um die Unterscheidung von Gut und Böse, noch häufiger aber um die von Gut und Besser. Denn an der Frage des Fortschritts zum Besseren entscheidet sich nach ihm das Schicksal religiös begabter Menschen. (Ep 385)

Diese nüchterne Entscheidung und Unterscheidung ist vor allem auch angesichts menschlicher Gefühle zu treffen, die oft wie der „Engel des Lichtes" (*species boni)* erscheinen, aber trügerisch das Böse bergen können. Das gilt auch z. B. angesichts edelster Gefühle geistlicher Freundschaft. So geht es Bernhard auch in einem Freundschaftsbrief, wo es die Gattung verlangt, daß der Verfasser seine Affekte und Gefühle ausdrückt, primär nicht um Selbstdarstellung und affektive Bekenntnisse, sondern um das unterscheidende Suchen nach dem jeweils Besseren und damit um das eigentliche Wohl des Empfängers.

Der bedeutende Scholastiker und Benediktinerabt Wilhelm von Saint-Thierry, der theologische Berater Bernhards, wollte unbedingt Zisterzienser werden, weil unter anderem auch die Person Bernhards auf ihn eine große Anziehungskraft ausübte. Bernhard wußte diesen Übertritt (*transitus)* zunächst lange mit dem Hinweis zu verhindern, daß einer seine Aufgabe, die ihm Gott anvertraut habe, nicht leichtfertig aufgeben solle. Dieser Freund beklagte sich nun bei Bernhard, daß er ihm gegenüber unaufmerksam sei und ihn vernachlässige. Er, Bernhard, werde von ihm mit größerer Aufmerksamkeit bedacht als umgekehrt. (Ep 85)[3]

Bernhard ließ sich durch solche Schwärmerei nicht beeindrucken: Denn Gefühle kämen und gingen. Das war nun seine pastorale Unterscheidungslehre: Wilhelm solle sich den hl. Petrus anschauen, der gleichfalls dem Herrn lautstark Treue geschworen habe. Im Handumdrehen sei aber der Apostelfürst zum Verleugner geworden. Könne sich einer seiner Affekte wirklich so sicher sein? Freunde sollten sich mehr mit Taten als mit Worten lieben.

---

2 Vgl. die Freiburger Dissertation von *Chr. Benke*, Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux, Würzburg 1991 (= Stud. z. systematischen und spirituellen Theologie Bd 4), der damit ein beherrschendes Thema der Schriften Bernhards aufgegriffen hat.

3 Werke, Bd II, 680–687, SBO, 220–223.

Daher solle er sich nicht beklagen, daß einige seiner Briefe unbeantwortet geblieben seien. – Dann wurde Bernhard, wie so oft, prinzipiell: Möglicherweise sei seine Fähigkeit zu lieben begrenzt. Gut, dann solle er ihn mit dem Maß annehmen, das Gott ihm verliehen habe. Er müßte als Hirt und Seelsorger eigentlich „Dunkelheit und Todesschatten" (Lk 1,78) durch seine Hirtenliebe ausleuchten: Er könne leider nicht sagen, ob er schon zu jener pastoralen Haltung gelangt sei, „daß er sein Leben hingibt für seine Freunde." (Joh 15,13) Damit hatte Bernhard ein Mehrfaches erreicht: Er führte seinen hochgelehrten Amtsbruder zu einer größeren Nüchternheit im Umgang mit seinen Gefühlen. Er warnte ihn subtil vor Selbsttäuschung und Selbstbetrug. Gleichzeitig zeigte er die affektive Haltung auf, zu der der Seelsorger in der Nachfolge des Guten Hirten kommen müßte. Das war die Bernhardinische Lehre vom Weg der Erlösung von der Sklaven- über die Söldnerliebe zu der von Söhnen und „Pastoren".[4] Nach dieser Lehre taugt ein Seelsorger (ob Bischof, Priester, Abt) nur dann etwas, wenn er sich zunächst selbst zu dieser Stufe der Liebe bekehren hat lassen.[5]

Pastoraler Bekehrungsoptimismus

Von Bernhard ist ein ganzer Faszikel von Briefen an Frauen und Damen der Gesellschaft enthalten:[6] Sie können fast durchwegs als Pastoralbriefe verstanden werden. Als Beispiel sei die wenige Jahre vor seinem Tod geschriebene Ep 289 an die Königin Melisende von Jerusalem angeführt.[7] Der etwas romantische Lebenswandel dieser Dame, die nach dem Tod ihres Gatten die Herrschaft über das Königreich Jerusalem nicht aus der Hand lassen wollte, wurde von fahrenden Sängern verherrlicht und an den Höfen hinter vorgehaltener Hand kommentiert. Bernhard spielt auch darauf an, er habe eine unverbürgte Nachricht aus dem Orient bekommen, die ihrem Ruf schade. Aber sein Onkel Andreas, der Tempelritter, habe gut von ihr gesprochen. – Bernhard weiß, daß man mit einem Tropfen Honig bei Sündern mehr ausrichtet als mit einem Faß Essig. So versucht er sie bei ihrer Ehre zu nehmen:

Der Oheim habe ihm berichtet, daß sich die Königin friedfertig und sanftmütig erweise, daß sie über sich selbst und ihr Land klug regiere und den Rat weiser Menschen befolge. Sie zeige sich als „starke Frau" und Königin. Nur solle sie bedenken, daß ihre Witwenschaft keine Schande sei. Im Gegenteil übertreffe sie noch die Würde des Königtums. Denn dieses falle einem durch Geburt zu, während die bejahte Witwenschaft einer geistlichen Berufung gleichkomme. Paulus sage eben: „Ehre die Witwen, wenn sie wirklich Witwen sind." (1 Tim 5,3)

Es war ein wesentlicher Aspekt der pastoralen Gesinnung Bernhards, daß er trotz seiner persönlichen Strenge notorischen Sündern gegenüber von erstaunlicher Milde und Toleranz war. Es gehörte zu seiner Weise der Seelsorge, für unabänderliche Tatsachen wie die der problematischen Witwenschaft seiner Adressatin eine durchaus berechtigte christliche Sinndeutung zu finden.

Seine pastorale Milde belegen eine ganze Reihe von Briefen[8], in denen er sich für

4 *G. B. Winkler*, Die Relativierung des monastischen Asketismus durch die reine Gottesliebe, in: Kartäuserregel und Kartäuserleben, Int. Kongreß 30. Mai bis 3. Juni 1984, *J. Hogg* (Hg.), Salzburg 1984, 5–19. Vgl. Ep 11 Kartäuserbrief.

5 *G. B. Winkler*, Bernhard von Clairvaux: Ep 42 *de moribus et officio episcoporum*. Zu einer Theologie des Seelsorgers zwischen Utopie und historischer Wirklichkeit, in: FS K. Berg, Salzburg 1989, 415–427.

6 Ep 289, 354, 355, 445, 511, 534, 538, 550, alle Werke, Bd III.

7 Werke, Bd III, 450–435, SBO, 205–206.

8 Ep 406, 426, 435, 438, 439, 466, 497, 514, 525, 526, 529, 530, 537, 548.

den Nachlaß von weltlichen und kirchlichen Strafen einsetzte. Zur Religiosität Bernhards gehörte eine fast naive Überzeugung von der Bekehrbarkeit aller Menschen. Unter seiner Leitung wurde eine ganze Generation von Totschlägern, Raufbolden, eitlen Gecken und Weiberhelden zu ganz passablen Zisterziensern. Im Denken Bernhards des Seelenführers spielte die Parabel vom Verlorenen Sohn Lk 15,11–32 eine beherrschende Rolle.

Ganz selten wurde er in seinen Briefen resignativ, wenn er etwa in Ep 185 dem ihm gut bekannten Bischof Eustachius von Valence zuredet, er möge doch sein Alter nicht durch den Umgang mit leichten Mädchen und geldgierigen Parasiten schänden, vielmehr an das Ende denken. Oder wenn er einem jüngeren Bischof mit Namen Leontinus schreibt, daß man mit Händchenhalten, verliebten Blicken und sonstigem vertrauten Umgang mit Frauen auf die Dauer nicht in der Lage sei, den Zölibat zu halten. (Ep 538) Bernhard war als Seelsorger auch Moralist mit oft drastischer Offenheit, der die brüderliche Zurechtweisung als wesentlichen Ausdruck des Hirtenamtes verstand.

Über das christliche Sterben

Abt Suger aus der Königsabtei Saint-Denis nördlich von Paris war erster königlicher Minister, zeitweise Reichsverweser und einer der bedeutendsten politischen Köpfe Frankreichs. Mit Bernhard verband ihn – bis zu seinem Tod 1151 – eine dauernde Freundschaft. Als er erkannte, daß es mit ihm zu Ende gehe, legte er sofort alle seine politischen Ämter nieder, vor allem auch den Auftrag, einen neuen Kreuzzug zu organisieren, und zog sich in sein Kloster zurück, um sich auf seinen Tod vorzubereiten. Bernhard erfuhr davon und schrieb ihm Ende 1150 einen Trostbrief über das christliche Sterben. (Ep 266)[9]

Mann Gottes, zittre nicht, jenen Menschen abzulegen, der der Erde angehört, der Dich zur Erde niederdrückt und versucht, Dich bis in die Hölle niederzudrücken. Er ist es, der Dich beunruhigt, der Dich bedrückt und bedrängt. Was bekümmert Dich die irdische Hülle, da Du doch zum Himmel gehen und bald mit dem Kleid der Herrlichkeit angetan werden wirst! Es liegt bereit, aber wer bekleidet ist, dem wird es nicht gegeben; es will bekleiden, nicht überkleiden. Harre also geduldig aus, ja, nimm gern an, nackt und unbekleidet gefunden zu werden. Schließlich will Gott selbst bekleidet werden, aber wenn er nackt, nicht wenn er bekleidet ist. Der Mann Gottes wird nicht zu Gott zurückkehren, wenn nicht der Mensch, der aus Erde, der Erde ist, in die Erde eingegangen ist. Denn diese zwei Menschen sind einander feind, und es wird kein Frieden sein, ehe sie sich nicht getrennt haben; und wenn Frieden herrscht, wird es nicht der Friede des Herrn sein, nicht der Friede mit dem Herrn. Du bist nicht einer von jenen, die sagen: ‚Friede, und es nicht Friede.' (Ez 13,10) Dich erwartet jener Friede, ‚der alle Sinne übersteigt.' (Phil 4,7) Dich erwarten die Gerechten, damit Dir Vergeltung zuteil werde, Dich erwartet ‚die Freude deines Herrn.' (Mt 25,21)

Ich aber, Teuerster, wünsche sehnlichst, Dich vorher zu sehen, damit der Segen des Sterbenden über mich komme. Und weil ‚der Weg des Menschen nicht in seiner Macht ist' (Jer 10,23), wage ich nicht, etwas für sicher zu versprechen, worüber ich nicht Sicherheit habe. Aber wenn ich auch noch nicht sehe, wie ich es kann, will ich mich doch bemühen, daß ich es kann. Vielleicht werde ich kommen, vielleicht auch nicht. Aber was auch immer sein mag: ich habe Dich von Anfang an geliebt und ich werde Dich lieben ohne Ende. Voll Zuversicht sage ich: Bis zum Ende kann ich den nicht verlieren, den ich so geliebt habe. Er geht mir nicht verloren, sondern voraus; an seine Seele ist die meine gebunden mit einem Band, das unauflöslich ist, und mit einer Fessel, die nicht gesprengt werden wird. Gedenke nur unser, wenn Du dort ankommst, wohin Du uns vorausgehst, damit auch uns bald gegeben werde, Dir zu folgen und zu Dir zu gelangen. Inzwischen jedoch sollst du versichert sein, daß Dein süßes Andenken niemals von uns weichen wird, auch wenn Deine Gegenwart den Trauernden entzogen wird. Gott jedoch hat die Macht, Dich uns weiterhin zu schenken, wenn wir darum bitten, Dich zu retten

[9] Werke, Bd III, 390–393, SBO, 175–176, 266: übers. von Josef Schwarzbauer.

für die, die Deiner bedürfen; das Vertrauen darauf darf sicher nicht schwinden.

Der Selbstverständlichkeit, mit der sich der Adressat auf den Tod vorbereitet, entspricht die Offenheit, mit der Bernhard dieses Thema anspricht, ohne sich dabei über die innersten Ängste und Nöte des Sterbenden hinwegzutäuschen. Er spricht ihm keinen billigen Trost zu, auch wenn er am Schluß dem Kranken die Möglichkeit einer Gesundung und damit auch diese Hoffnung offen läßt. Seine Ermahnung besteht darin, der Sterbende möge sich nicht vom Teufel den Seelenfrieden nehmen lassen. Sein Trost besteht wieder in der geistlichen Sinnfindung: Was der Freund leide, seine Hilflosigkeit und „Nacktheit", die Auflösung seines Leibes und sein Eingehen in den „Staub", sei ja nur der notwendige Durchgang zur Herrlichkeit, wo er Freude, Frieden und Lohn empfangen werde. Der Sterbende soll wissen, daß sein Leben nicht umsonst war: Er lobt ihn auch als Mann des Friedens. Er läßt den Sterbenden auch noch etwas leisten, indem er ihn um seinen letzten Segen bittet. Er verspricht ihm seine nie endende Wertschätzung und drückt seine Hoffnung auf ein Wiedersehen aus. Der Sterbende bekommt noch die Aufgabe des Wegbereiters zugewiesen.

Ferruccio Gastaldelli hält den zitierten Text für die beste „Vorbereitung auf den Tod", die je geschrieben wurde.[10]

Wir konnten nur wenige Beispiele bringen, aber schon sie lassen folgende pastorale Grundsätze in Bernhards Briefwerk erkennen: Bernhard wirkte auf Menschen als großer Seelenkenner und Experte für die inneren Gesetzlichkeiten des geistlichen Lebens. Er war ein treffsicherer Analytiker menschlicher Torheit und Selbsttäuschung. Offensichtlich führte ihn sein Umgang mit Gott zur sicheren Diagnose der Seele. Das soll nicht heißen, daß er sich in der Einschätzung politischer Konstellationen nicht öfter getäuscht hätte. Auch im Umgang mit Menschen lenkte ihn sein Temperament bisweilen in die Irre. Aber wo es sich um Gut und Böse handelte, um vollkommen oder weniger vollkommen, war er von außerordentlicher Menschenkenntnis. Aber noch wichtiger als seine Seelenkenntnis war seine pastorale Zuwendung und sein Vertrauen auf das Gute auch im Sünder. In den Prinzipien streng, war er in der seelsorglichen Praxis milde: *fortiter in re, suaviter in modo.* Er war seelsorglich kein Rigorist. Im Zweifelsfall war er immer für den Sünder, nicht für den Buchstaben des Gesetzes. Mit der Bekehrung allerdings rechnete er durch die Kraft des Gotteswortes und auch durch die seines eigenen Wortes mit einer Zuversicht, die uns heute Respekt einflößt.

[10] Kommentar zu Ep 266, in: Werke, Bd III, 1135.

HUBERT DOBIOSCH

Der deutsch-polnische Gottesdienst in Oberschlesien als Weg zur Integration

Das Auseinanderfallen von Staaten macht in unseren Tagen die Probleme ethnischer Minderheiten so richtig bewußt. Der Kirche kommt in dieser Situation eine große und wichtige Aufgabe zu. Nur ein feinfühliger Respekt vor den Minderheiten wird das vom Evangelium geforderte Miteinander zuwege bringen. Die in der Liturgie verwendete Sprache kann z. B. trennen oder Brücken bauen. Dies zeigt der Verfasser, Professor an der Theologischen Hochschule Chur am Beispiel Oberschlesien. (Redaktion)

Wir leben in einem Jahrhundert der Flüchtlinge[1], aber auch der Minderheiten. Die Migrationswelle in aller Welt hat die Existenz bislang verdeckter Minderheiten ans Tageslicht gebracht. Wie in einer freigelegten Wand sind sie als Mosaiksteine in verschiedenen Staaten zum Vorschein gekommen. Das Wiedererwachen der Minderheiten ist der Preis für die in Mittel- und Osteuropa wiedergewonnene Freiheit.[2] Das trifft nicht nur auf die Republiken der Sowjetunion zu. Ähnliches betrifft auch nicht wenige Oberschlesier. Sie wollen nicht als Polen angesprochen werden. Bis in die jüngste Vergangenheit war man in Polen der Meinung gewesen, das Problem habe sich längst von selbst erledigt.[3]

Dieses Phänomen wirft das Problem der Rechte der Minderheiten auf, zu denen das Recht auf die Heimat gehört, sowie das Recht auf eigene Kultur, Sprache und eigene liturgische Handlungen. Vielerorts führt leider schon der Gottesdienst, gehalten in der Sprache der Minderheiten, zum Zwiespalt der verschiedenen nationalen Gruppen. Die Zukunftsvision unseres Kontinents liegt in einem Vereinten Europa ohne nationale Grenzen. Wie finden wir einen Ausweg aus dieser prekären Situation? Am Beispiel von Oberschlesien, wo drei Gruppierungen miteinander leben (genuine Polen, die aus den Ostgebieten nach Schlesien zwangsumgesiedelt wurden, sowie Oberschlesier deutscher wie auch polnischer Prägung), versuche ich eine Lösung aufzuzeichnen, die mit den kirchlichen Weisungen übereinstimmt und gleichzeitig als Integrationsfaktor wirksam werden könnte. Bischof A. Nossol von Oppeln beschwor seine Diözesanen, sich um ein aufrichtiges Streben nach Integration, bei gleichzeitiger Wahrung des ethnischen und nationalen Pluralismus zu bemühen[4].

1. Die Eucharistiefeier als Zeichen der Einheit

Christus hat die Eucharistie als Unterpfand der Einheit gestiftet. In der eucharistischen Zusammenkunft müssen alle eins werden. Für die Teilnehmer gibt es keine Juden und Griechen mehr – wie der Apostel Paulus feststellt; es sollte auch keine Deutschen und Polen geben. Wir alle sind Kinder Gottes. Im ökumenischen

1 Vgl *H. Dobiosch*, Das Migrationsphänomen in ethisch-theologischer Bewertung, in: Politische Studien Nr. 309, 41 (1990) 22–36.

2 Der Bischof von Oppeln, Hirtenbrief zur österlichen Bußzeit 1990 III, 2, übersetzt von *J. Piegsa*, in: Heimatbrief der Katholiken der Erzdiözese Breslau 17 (1990) 38–39.

3 Ebd., III, 2; vgl. ebenso den Aufsatz von *F. Scholz*, Zwei Tabus, die Polens Verständigung mit Deutschland behindern. In: *H. Dobiosch* (Hg.), Natur und Gnade, St. Ottilien 1990, 128–135.

4 Ebd., III, 6.

Gottesdienst gelingt es den Christen zunehmend besser, trotz bestehender Differenzen im Glauben, gemeinsam zu beten. Der Papst hat Menschen verschiedener Religionen, die an den einen Gott glauben, zum gemeinsamen Gebet nach Assisi eingeladen. Es verwundert deshalb umso mehr, daß katholische Christen, die sich zur gemeinsamen Eucharistie versammeln, die Sprache allein trennen sollte. Leider ist dies traurige Wirklichkeit bei manchen Christen in Oberschlesien. Man hört, daß einige den Gottesdienst verlassen, wenn deutsche Lieder erklingen. Andere fühlen sich sogar veranlaßt, dem Gottesdienst fernzubleiben, wenn sonntags in der Pfarrei auch nur ein deutscher Gottesdienst angesetzt ist. Jemand meinte, schon tolerant zu sein, wenn er den Deutschen in Oberschlesien das Gebet oder den Gesang in deutscher Sprache zubilligte, aber erst *nach* der hl. Messe, nachdem der letzte polnische Christ die Kirche verlassen hatte. Ist eine solche Gemeinde noch die Gemeinde Jesu Christi?

2. Das deutsch-polnische Miteinander

Das Nebeneinander diverser Nationalitäten ist ein Charakteristikum der Grenzgebiete. Grenzen werden gerecht oder ungerecht gezogen. Auch wenn den Bewohnern die Möglichkeit der Option gegeben ist, müssen sich die Betroffenen nicht unbedingt nach dem Nationalprinzip entscheiden. Der Mensch hat das Recht auf Verbleib in seiner angestammten Heimat.[5] Nicht selten sind hier wirtschaftliche Gründe, ererbter oder erworbener Besitz, maßgebend. National gemischte Ehen erfordern öfters die Preisgabe der nationalen Identität eines Partners. Die Jugend wächst im jeweils vorherrschenden nationalen Klima auf. Sie beherrscht auch nicht mehr die Muttersprache. Kardinal Gulbinowicz aus Breslau bedauerte während seines Besuches in Litauen, daß die Kinder der dortigen Polen nicht mehr polnisch sprechen und verstehen.[6] Durch Erziehung und geschicktes Führen läßt sich die Jugend für Neues begeistern, bis hin zur Verleugnung der eigenen Nationalität. Die Aussage einer Studentin „Ich bin zwar deutscher Abstammung, aber mein Herz schlägt für Polen", spiegelt diesen Tatbestand wider. In diesem ethnischen Spannungsfeld ist die Gefahr nationaler Polarisierung offenkundig. Im christlichen Miteinander sollte sie überwunden werden. Es müßten gemeinsame Wege gefunden werden.

Einige ethnische Gruppen haben dieses Problem bewältigt. Im jahrelangen Ringen um die ethnische Identität hat man in Südtirol anscheinend eine befriedigende Lösung, sowohl für die italienische wie auch für die deutsche Bevölkerungsgruppe, gefunden. In den Gottesdiensten werden mehrere Sprachen verwendet. In der Regel wird nichts wiederholt. Man geht davon aus, daß die Teilnehmer beide Sprachen verstehen. Es werden also inhaltlich verschiedene, italienische und deutsche Gebete, Lesungen und Fürbitten vorgetragen. Die Predigt ist zum Teil deutsch, zum Teil italienisch. Sogar den Anliegen der Bevölkerung der Dekanate des ladinischen Sprachraumes wurde Rechnung getragen. Man hat die liturgischen Texte, unter schwierigsten philologischen Bedingungen, zum Gebrauch im Gottesdienst übersetzt.[7] Im Walliser Kanton (z. B. in der Pfarrei Fiesch) hält man die Eucharistiefeier mit Predigt in Hochdeutsch, das für alle Teilnehmer, auch für deutsche Touristen, verständlich ist; dagegen werden die Verlautbarungen für die Ortsansässigen

5 Vgl. *H. Skorowski*, Antropologiczno-etycne aspekty regionalizmu. Warszawa 1990, 266ff.
6 Vgl. Tygodnik Powszechny vom 2. 9. 1990, S. 9.
7 Vgl. *P. Zelger*, Seelsorge in Südtirol seit 1918: ThPQ 136 (1988) 159–167.

im Anschluß an die hl. Messe in der eigenen Mundart verlesen. Aus Polen erfahren wir, daß in der Kaschubei nunmehr die Minderheiten ihre Rechte geltend machen. Die hl. Messe wird in polnischer und in deutscher Sprache gefeiert, aber ebenso in der eigenen Mundart. Die liturgischen Gebete, mitsamt dem Eucharistischen Hochgebet, wurden eigens in die Mundart übersetzt. Laut Mitteilung von Prof. H. Skorowski (selbst ein Kaschube), ATK Warszawa vom 10. 4. 1993, werden in Pfarreien der Kaschubei monatlich oder gar zweimal im Monat die Eucharistiefeiern in der Sprache der ethnischen Gruppe, mit Duldung der kirchlichen Behörden, gefeiert. Es ist inzwischen zum Usus geworden.

Aufgrund der enormen Migrationswelle ist Schlesien bereits zum ethnisch ausgelaugten Boden geworden. Die Befürchtungen des Oppelner Bischofs, Schlesien könnte ein Land ohne Schlesier werden[8], sind teilweise schon eingetreten. Es mangelt vor allem an schlesischer Intelligenz; es fehlen die führenden Persönlichkeiten. Bei vielen Seelsorgern besteht – aus unterschiedlichen Gründen – kein Interesse, für die berechtigten Anliegen der in der angestammten Heimat verbliebenen Deutschen einzutreten. Bei nicht wenigen Schlesiern besteht Angst vor eventuellen Repressalien. Aufgrund vergangener, bitterer Erfahrungen glaubt man nicht an die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenwachsens der Völker in einem gemeinsamen Europa. Die Friedensbotschaft des Papstes vom 1. Jänner 1989 über Rechte und Pflichten der Minderheiten ist kaum bekannt. Der Papst sieht in der Achtung der Minderheitenrechte einen friedenschaffenden Integrationsfaktor. Für die Christen in Oberschlesien könnte der zweisprachige Gottesdienst sich als Chance zur Integration erweisen. Die Gegenwart Christi sollte vor allem diejenigen, die abstammungsmäßig eine ethnische Gruppe bilden, in der Geschichte jedoch national verschieden geprägt wurden und emotionale Hürden aufgebaut haben, zur Einheit motivieren. Aber grundsätzlich darf niemand von diesem Streben nach Versöhnung und Einheit ausgeschlossen werden.

3. Das Recht auf Gottesdienste in volkseigener Sprache

Die Menschen haben das Recht auf die Feier der Liturgie in ihrer eigenen Sprache. Die Entwicklung der liturgischen Sprache liefert den Beweis dafür. Die christliche Urgemeinde in Palästina feierte die Gottesdienste im üblichen Aramäisch; außerhalb von Palästina war die griechische Sprache in der Form der „Koine" vorherrschend. Die östlichen Kirchen haben immer das Prinzip der Volkssprache beachtet. Als im 7. Jh. mit der byzantinischen Verwaltung die griechische Sprache wieder an Bedeutung gewann, hat man in der Papstmesse doppelsprachige Lesungen, ebenso die wichtigen Bestandteile des lateinischen Taufritus, in beiden Sprachen vorgetragen.[9] Papst Johannes Paul II. hat in seiner Neujahrsbotschaft zum Weltfriedenstag 1989 die Rechte der Minderheiten deutlich umschrieben. Zu den Rechten gehört auch die freie Ausübung des Glaubens in der Muttersprache.

Dem hat der polnische Bischof von Lubaczow, einem in Polen verbliebenen Restanteil der Erzdiözese Lemberg, in Verantwortung für seine Landsleute, die in der angestammten Heimat verblieben waren, entsprochen. Um die Brüder im Glauben und in der Treue zum Vaterland zu be-

---

8 Der Bischof von Oppeln, Hirtenbrief III, 4.

9 Vgl. *A. Adam, R. Berger*, Liturgiesprache, in: Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg – Basel – Wien 1980, 319–321.

stärken, hat er sowohl zu Weihnachten 1989 wie auch zu Ostern 1990 in der Kathedrale in Lemberg einen polnischen Pontifikalgottesdienst zelebriert.[10]

Der Breslauer Erzbischof, H. Kard. Gulbinowicz, verbrachte Ende Juli 1990 einige Tage im Lande seiner Kindheit und Jugend, in Litauen und Weißrußland, um für die dort verbliebenen Polen Gottesdienste in polnischer Sprache zu feiern und Kontakte zu polnischen Vereinen und anderen ethnisch-kulturellen Gruppen zu pflegen. Obwohl die Kinder der in Litauen verbliebenen Polen gar nicht mehr polnisch verstehen, hielt er es für sinnvoll, auch diesen in einem polnischen Gottesdienst zu begegnen und mit ihnen Verbindung aufzunehmen.[11]

Die konziliare Weisung, die Sprache im Gottesdienst dem pastoralen Nutzen der Gläubigen unterzuordnen, hat Bischof Nossol von Oppeln mutig aufgegriffen und ethisch gedeutet. Seine Forderung, die Schlesier in der „Sprache des Herzens" beten zu lassen, verstand er als ein pastorales Anliegen seiner Diözese. Das Politische dieses Anliegens hat er ausgeklammert. Das Recht auf die „Sprache des Herzens" steht den in Oberschlesien verbliebenen Deutschen ohne Zweifel zu. Sie dürfen nicht nur in der – seit fast einem halben Jahrhundert – einzig zugelassenen polnischen Sprache beten, sondern auch in der Sprache ihrer Kindheit. Es war eine glückliche Entscheidung, den deutschen Gottesdienst erstmals am Annaberg, der für viele mit religiösen Erinnerungen aus der Kindheit und Jugendzeit verbunden ist, einzuführen (4. 6. 1989).

Die Rechte der Minderheiten werden nicht selten aufgrund mangelnden Problembewußtseins mißachtet, nicht unbedingt aus Feindschaft und schlechter Absicht. Eine Gruppe von Breslauer Diakonen weilte anläßlich der Ulrichswoche 1980 in Augsburg. Während eines Gesprächs lenkte ich die Diskussion auf das Thema deutscher Gottesdienste in Schlesien. Die Einstellung der Diakone war wenig durchdacht und hat die pauschale, inzwischen auch den Schlesiern eingeprägte Meinung wiedergegeben: „Die Leute verstehen doch polnisch, wozu dann noch deutsche Gottesdienste?" Von einem „Recht auf die Sprache" (Friedensbotschaft) oder einem „Beten in der Sprache des Herzens" (Nossol) war nicht die Rede, und es gab auch kein Verständnis für dieses ethnische und zugleich ethische Anliegen in bezug auf Deutsche und Polen. Gleichzeitig fand man es selbstverständlich, daß in Deutschland in vielen Gemeinden polnische Gottesdienste angeboten werden, und daß polnische Bischöfe mit einem bestimmten missionarischen Auftrag die ehemaligen polnischen Diözesen besuchen.

4. Kirchliche Bestimmungen zum mehrsprachigen Gottesdienst

Zu den Rechten der Minderheiten gehört die freie und gemeinschaftliche Bekundung der religiösen Überzeugungen. Der Glaube muß sich in der Sprache und der Kultur eines Volkes artikulieren. Die Seelsorge muß den jeweiligen sozialen und kulturellen Gegebenheiten Rechnung tragen. Es ist deshalb eine unverzichtbare Pflicht, den Minderheiten das Recht zu gewähren, ihren Kult gemeinschaftlich nach eigenen Riten zu feiern.[12] Das betrifft folgerichtig auch die liturgische Sprache.

In größeren Gemeinden oder bei besonderen Anlässen ist ein eigener deutscher

[10] Vgl. Tygodnik Powszechny vom 21. 1. 1990, S. 7 und vom 6. 5. 1990, S. 9.

[11] Vgl. Tygodnik Powszechny vom 2. 9. 1990, S. 9.

[12] Vgl. *Johannes Paul II*, Um Frieden zu schaffen, Minderheiten achten. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 1989, in: Pfarramtsblatt. Mitteilungen aus Amtsblättern für den katholischen Klerus 62 (1989) 2–7, Nr. 8.

Gottesdienst leicht durchführbar. Gottesdienste in der volkseigenen Sprache der Minderheiten, gehalten in der Kathedrale von Lemberg oder in der Basilika am St. Annaberg, stellen noch keine befriedigende Lösung dar, denn die Bedürfnisse der meisten bleiben ja dann schon wegen der weiten Entfernung noch unerfüllt. Erfreulicherweise erfahren wir, daß die deutschen Gottesdienste in Oberschlesien nun auch auf die Regionen übergreifen und in einzelnen Kreisstädten gefeiert werden. In gemeinsam mit dem Bischof getragener Verantwortung haben einige Pfarrer in ihren Gemeinden das pastorale Anliegen erkannt und auf eigene Initiative deutsche Gottesdienste eingeführt.[13] Die Situation in Oberschlesien hat sich inzwischen weitgehend positiv geändert. Die jahrhundertelange multikulturelle Prägung der Region durch die polnische, deutsche und böhmisch-mährische Sprache ist aufgelebt und gewinnt Gestalt. Dieser Tatsache trägt Bischof Nossol Rechnung in seiner Anordnung vom 2. 11. 1992. Die Einführung der deutschen Andachten in die Pfarrliturgie ist im allgemeinen problemlos abgelaufen. Auf besondere Weise würdigt Bischof Nossol die Arbeit der Seelsorger, die die deutsche Sprache schwach oder überhaupt nicht kannten und sie mit viel Mühe erlernten. Leider gibt es auch Ausnahmen – Pfarreien, in denen die Seelsorger die hl. Messe in deutscher Sprache nicht genehmigen. Die Anordnung des Bischofs versucht die auftretenden Mißstände aus dem Weg zu räumen, um eine befriedigende integrative Seelsorgetätigkeit zu fördern.[13a] Gerhard Bartodziej bestätigte beim letzten Katholikentag in Deutschland, daß Gottesdienste in deutscher Sprache auf schlesischem Gebiet kein Problem mehr seien.

Man müßte überdies auch den berechtigten Wünschen der Gläubigen in kleineren Ortschaften entgegenkommen. Auch ihnen eignet das Recht, sich in das Leben der Gemeinschaft mit der Eigenart ihrer geistigen Kultur, also auch mit der Muttersprache, im Gottesdienst einzubringen. In diesem Fall wäre das Modell eines zweisprachigen Gottesdienstes denkbar und angebracht. Vielerorts ist es aus pastoralen Gründen gar nicht möglich, gesonderte Gottesdienste für Gläubige der Minderheit zu halten. Die Gläubigen der Mehrheit sind nicht immer gewillt, den Gottesdienst in der Sprache der Minderheit mitzufeiern. Zudem sind oft die Seelsorger wegen mangelnder sprachlicher Ausbildung überfordert. Eine Lösung bestünde in einem simultanen, zweisprachigen deutsch-polnischen Gottesdienst, in dem auch geringere doppelsprachige Kenntnisse der Seelsorger und Gläubigen zum pastoralen Nutzen angewendet werden könnten.

Kirchliche Stellungnahmen sprechen eindeutig von Eucharistiefeiern und anderen liturgischen Handlungen in mehreren Sprachen. Gedacht ist vor allem an den simultanen Gebrauch der lateinischen Sprache und der Volkssprache. Seit dem Tridentinum erfuhr diese Tendenz eine intensive Entwicklung. Das Breslauer Rituale enthielt, neben den lateinischen, auch deutsche, polnische und mährische Texte und Gebete, obwohl der mährische Volksanteil zahlenmäßig sehr gering war. Das letzte deutsch-polnische Gebet- und Gesangbuch „Weg zum Himmel" wurde 1936 bei Meyer in Ratibor gedruckt. Nach 1945 wurde diese Praxis leider radikal unterbunden, wie schon zuvor, seit 1938, durch die Nationalsozialisten.

Laut kirchlichen Weisungen obliegt es dem Ortsordinarius in einem doppelspra-

[13] Vgl. FAZ vom 11. 9. 1990, S. 2.
[13a] Vgl. Heimatbrief der Katholiken aus dem Erzbistum Breslau, 20, 1993, 9.

chigen Gebiet, Anweisungen für die liturgischen Handlungen zu erlassen.[14] Das bezieht sich vor allem auf die Einführung gesonderter Gottesdienste für die Minderheiten. In diesem Lichte sind die Entscheidungen des Oppelner Bischofs, deutsche Gottesdienste in Oberschlesien einzuführen, zu verstehen.[15]

Viel weiter ging die Diözese Bozen-Brixen, die bereits im Jahre 1969 Richtlinien für die doppelsprachige Fronleichnamsfeier erließ. Die Weisungen sehen vor, bei der Gestaltung der Meßfeier, bei gleichstarker Beteiligung beider Sprachgruppen, einige Gebete und Texte in beiden Sprachen vorzutragen. Für die Wahl der Sprache bei den Volksgesängen sollten praktische Gegebenheiten entscheidend sein.[16] Ähnliches galt für die Fronleichnamsliturgie in der Nachkriegszeit auch in Gleiwitz. An den vier Altären hat man das Evangelium lateinisch, polnisch und ormianisch gesungen; nicht berücksichtigt wurden damals leider die berechtigten Anliegen der Deutschen.

In Ludwigshafen, in der Marienkirche, versammelten sich in den Siebziger- und Achtzigerjahren monatlich Christen aus dem ehemaligen Jugoslawien, um einen Gottesdienst in deutsch-serbokroatischer Sprache zu feiern. Gedient war dadurch den älteren Christen, die in der Muttersprache beten und singen durften, aber auch den schon in Deutschland geborenen und aufgewachsenen Nachkommen, die den deutschen Religionsunterricht besuchten und denen das Gebet in der Sprache der Eltern bereits Schwierigkeiten bereitet. Inzwischen ist diese Praxis abgestorben.

Man hat sich längst daran gewöhnt, in Lourdes – wegen der Vielfalt der Nationen – die Lesungen, die Fürbitten und Lieder im selben Gottesdienst in verschiedenen Sprachen vorzutragen. In Maria Stein (Schweiz) erteilte Bischof Mamie Pfingsten 1992 die Priesterweihe in deutscher und französischer Sprache. Bei besonderen Gottesdiensten, vor allem in Jugendmessen, singt man auch bei uns mit Vorliebe internationale Kirchenlieder. Wir hören in unseren Gottesdiensten „Shalom chaverim", „Laudato si" und andere Lieder. Sollten in Oberschlesien während einer Messe nicht auch Lieder in deutscher *und* polnischer Sprache gesungen werden? Ist es so ungereimt, wenn neben „wsrod nocnej ciszy" auch „Stille Nacht" erklänge? Könnte das Modell von Ludwigshafen nicht als Vorbild für Schlesien dienen?

5. Pastorale Hinweise

a) Die komplizierte nationale Konfliktlage der Gläubigen in Schlesien könnte ein deutsch-polnischer Gottesdienst, bereichert um lateinische Elemente, entschärfen. Feindschaften könnten abgebaut und ein ungetrübtes friedliches Miteinander geschaffen werden.

b) Der Papst verweist in seiner Neujahrsbotschaft 1989 auf die Notwendigkeit der Offenheit im nationalen Miteinander. Ein offener Geist, der das Erbe der Minderheiten wahren will, wird dazu beitragen, Haltungen zu überwinden, die gesunde,

---

14 *J. Card Lercaro,* Epistula „Consilii" vom 25. 1. 1966. Vgl. *H. Rennings* (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Kevelaer 1983, I/575.

15 Vgl. Das gemeinsame Erbe bewahren. Mit dem Bischof von Oppeln, *Alfons Nossol,* spricht *Stanislaus Tkocz,* in: Gosc Niedzielny, Nr. 25, Jg. 65, vom 19. 6. 1988, S. 1. 3. und Nr. 26, Jg. 65, vom 26. 6. 1988, S. 4f. Die vollständige Übersetzung, mit erläuternden Fußnoten, bringt *J. Piegsa,* in: Das gemeinsame Erbe bewahren. Ein Gespräch mit dem Bischof von Oppeln, Dr. A. Nossol und die gegenwärtige Situation. Köln 1989.

16 Liturgie des Fronleichnamsfestes. Heft für den liturgischen Gebrauch in der Diözese Bozen–Brixen, herausgegeben im Auftrag des Bischofs Dr. Joseph Gargitter von den Diözesankommissionen für Liturgie und Kirchenmusik. Ostern 1969, 8.

gesellschaftliche Beziehungen behindern.[17] Ein gemeinsamer doppelsprachiger Gottesdienst könnte den nationalen Zwiespalt mindern.

c) Der Papst fordert für die Minderheiten außerdem eine entsprechende Freiheit, um Kontakte und Beziehungen mit anderen ethnischen Gemeinschaften, innerhalb und außerhalb der eigenen nationalen Grenzen, zu pflegen.[18] In besonderen Fällen sind die im Ausland lebenden Emigranten zur kulturellen und geistigen Hilfeleistung verpflichtet. In Litauen hat man mit hoher Anerkennung die zwanzig Jahre stets wachsende Hilfe des Breslauer Kardinals für seine Landsleute in Rußland besonders gewürdigt. Sicher sind auch die in Deutschland lebenden Schlesier gehalten, ihre Landsleute, mangels eigener deutscher Literatur, mit Gebetbüchern, Katechismen und religiöser Literatur zu unterstützen, um nicht nur den Glauben, sondern auch die Sprachkenntnisse zu fördern.

d) Nicht zu übersehen ist ein mit der Zeit gewachsener, psychologischer Hemmungsfaktor, auf dessen Relevanz auch die Papstbotschaft verweist. Viele Schlesier sind durch Angst eingeschüchtert. Manchmal meinen sie vor einer unüberwindlichen Barriere zu stehen, die sie von der mehrheitlichen Gesellschaft isoliert. Viele Schlesier wollen eher schweigen als ihre sprachlichen „Unzulänglichkeiten" entblößen. Man verzichtet, um des Friedens willen, auf das eigene Recht und betet notgedrungen in der Sprache der Mehrheit, die man ja kennt.

Sollten wir, die in Polen verbliebenen Deutschen, noch Deutsch lehren und lernen?, fragte Primas Glemp. Der Ethiker, sofern er das Prinzip der Menschenwürde und die Forderungen des Papstes, „Minderheiten zu achten", respektieren will, wird das bejahen müssen. Mit der Übernahme eines Gebietes muß der neue „Herr" auch die berechtigten Bedürfnisse aller Bewohner erfüllen. Die politischen Verwaltungsorgane haben die ökonomischen und gesellschaftlichen Interessen der Minderheiten zu befriedigen. Die Landeskirche wird in die Pflicht genommen, den religiösen Bedürfnissen Rechnung zu tragen, einschließlich der Unterweisung in den Glaubenswahrheiten in der eigenen Sprache.[19]

e) Der Bischof der Region ist gehalten, Sorge zu tragen für eine doppelsprachige Ausbildung seiner Seelsorger. Die Breslauer Diözese besaß – wie schon erwähnt – eine ruhmvolle Tradition in der Ausbildung sog. Utraquisten, d. h. von Priestern, die aus pastoralen Gründen beide Sprachen beherrschen mußten. Die Seelsorger sind verpflichtet, die Sprache der ansässigen Bevölkerung zu erlernen, um deren nationale Rechte zu respektieren.

f) Der ethnische Pluralismus ist eine besondere Herausforderung für das diözesane Seelsorgeamt und für Liturgiker, die für den Gottesdienst geeignete Texte erstellen müssen. Ein erster Schritt ist mit der von Prof. Piegsa verfaßten Ausgabe des deutsch-polnischen Gebetbuches „Weg zum Himmel – Droga do nieba", das demnächst in zweiter Auflage erscheint, getan. Das beliebte „Rote Büchlein" ist für die Oberschlesier zugleich Fibel und Bibel. Für viele ist gerade dieses Gebet- und Gesangbuch ein Lehrbuch der deutschen Sprache, die jahrzehntelang in Schlesien untersagt war. Gemeinsame Grundlage ist die Melodie, die jedem bekannt ist. Die Texte findet der Beter jeweils auf derselben Seite parallel in deutscher und polnischer Sprache. Dieses musikali-

[17] Vgl. *Johannes Paul II.*, Um Frieden schaffen. Minderheiten achten. Nr. 3.
[18] Vgl. Ebd., Nr. 3.
[19] Vgl. Ebd., Nr. 8.

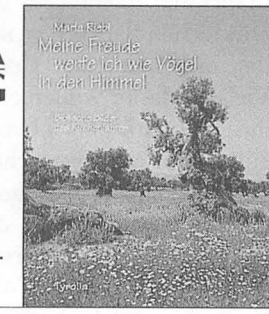
sche Junktim ist ein konstruktives Element der Einheit. Wer den Text nicht in der einen Sprache singen kann oder will, darf ihn ja leise in der anderen mitsingen. Der erwachte ethnische Pluralismus in den Ländern Europas ist eine Herausforderung, die Probleme der Minderheiten ethisch neu zu überdenken und theologisch zu bewerten. Für die Seelsorger bedeutet das, sich der Verpflichtungen bewußt zu werden, die Minderheitsgruppen in den eigenen Gemeinden entsprechend den Minderheitsrechten und dem Prinzip der Menschenwürde zu behandeln. Bischof Nossol geht in seiner Diözese unbeirrbar den Weg der Integration. Nachdem infolge der politischen Wende 1989 die Toleranz der deutschen Minderheit erreicht wurde, unternahm er den zweiten Schritt in Richtung Akzeptanz der Minderheit. Diesem Anliegen widmete er u. a. die Ausführungen in der Diskussion bei der Erlangung der Ehrendoktorwürde in Mainz im November 1992. Nun geht er den dritten Schritt: Wir wollen uns darüber freuen, daß wir in unserer Diözese Minderheiten haben, die unser religiöses Leben bereichern können.

Gottfried Hierzenberger
Religion – Was gibt mir das?
Ein Jugendlexikon.
240 Seiten, ca. 33 SW-Bilder, geb., öS 248,–; DM 36,–; SFr. 36,60
ISBN 3-7022-1903-X
Dieses Buch will das Phänomen „Religion/Religionen" jungen Erwachsenen näherbringen.

Brigitte und Wilhelm Meissel
Mit Simon und Hanna durch das Kirchenjahr
80 Seiten, 13 Farbbilder, gebunden,
öS 198,–; DM 29,–; SFr. 29,50
ISBN 3-7022-1901-3
Ein Familienbuch, das Anregungen für ein kreatives Mitfeiern des Kirchenjahrs bietet.

NEUHEITEN IM

TYROLIA VERLAG



Maria Riebl
Meine Freude werfe ich wie Vögel in den Himmel
Biblische Bilder des Kirchenjahres.
80 Seiten, 18 Farbbilder, geb., öS 248,–; DM 36,–; SFr. 36,60
ISBN 3-7022-1897-1
Im Ablauf eines Jahres kommen die tiefsten Geheimnisse unseres Glaubens zum Ausdruck.

MANFRED SCHEUER

Selig die Friedenstifter

Vorbemerkung

Zogen noch vor zehn Jahren Hunderttausende auf die Straßen, um gegen den Rüstungswahnsinn, für die Abrüstung und die Überwindung des Blockdenkens zu demonstrieren, waren Gewaltlosigkeit und Zivildienst politische Themen, stürzten Politiker über Waffenaffären und Rüstungsexporte, so ist es darum 1993 auffallend ruhig geworden. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus hat sich die atomare Bedrohung aus dem öffentlichen Bewußtsein verflüchtigt. Bei aller verbalen Betroffenheit gewöhnt sich der Bürger schnell an Gemetzel und Morde im Nachbarland. Da den Demonstrationen eindeutige Feindbilder abgehen, finden sie nicht mehr statt. Der Friedensbewegung als Anti-Atomkriegsbewegung fehlen die Worte und noch mehr konkrete praktische Strategien zur Überwindung von Feindseligkeiten. Es ist leichter, gegen einen Krieg zu sein, als Frieden zu stiften. Die Technokraten stehen schnell an. Ohnmacht, Wegschauen, vielleicht noch ein Schimpfen gegen EG und UNO, die nichts tun ... Wird der Pazifismus zum stillen Koalitionspartner der Aggressoren? Treffen die mit viel Pathos angekündigten Embargos nicht eher die Schwachen, die dadurch noch mehr an die Hochgerüsteten ausgeliefert werden?

Gegenwärtig über den Frieden zu schreiben, steht in Gefahr, entweder naiv romantisch Sätze zu wiederholen, die für kriegerische Auseinandersetzungen keine Bedeutung haben, oder sich in der bloßen moralischen Entrüstung zu verlieren, aber die harte Realität der Feindschaft und der Rivalität nicht aufweichen zu können. Kann man mit der Bergpredigt Frieden stiften im ehemaligen Jugoslawien? Wenn sich dieser Beitrag auf einige spirituelle Impulse beschränkt, so auf Grund von Mangel an Kompetenz. Ökonomische, politische und auch ethische Dimensionen sollen damit nicht grundsätzlich ausgeblendet werden.

Gottes Friedensbewegung[1]

Jahwe geht mit Israel einen „Bund des Friedens" ein (Num 25,12; Jes 54,10), er selbst ist Friede (Ri 6,24). Der „Schalom" steht im Gegensatz zum Krieg und zu Unordnung, aber auch zu Not, Gewalt, Unfreiheit, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Isolation. Gott ist ein Gott, der den Kriegen ein Ende setzt (Jdt 16,2). Schalom meint dabei mehr als den Zustand des Nicht-Krieges. Es geht um eine innere Übereinstimmung, eine lebendige Beziehung zur Natur, zur Arbeit, zu den anderen, zu sich und zu Gott. Schalom als Gabe Gottes hat Wohlergehen und Lebensfülle zum Inhalt und schließt so auch den ungestörten Besitz der Güter, des Glücks und der Gesundheit ein. Kriterium für den Frieden ist das göttliche Recht. Der Friede ist ein Werk der Gerechtigkeit (Jes 32,17). Friede und Gerechtigkeit sind letztlich eine endzeitliche Gabe, die Gott durch den Messias verwirklicht: „Er spricht Recht im Streit der Völker ... Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk und übt nicht mehr für den Krieg" (Jes 2,4). „Denn ein Kind uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt. Die Herrschaft ruht auf seinen Schultern, man nennt ihn: ... Fürst des Friedens. Seine Herrschaft ist groß, und der Friede hat kein Ende" (Jes 9,5–6a).

Nach neutestamentlicher Überzeugung ist in Jesus das Reich des Friedens Gottes endgültig angebrochen (Lk 2,14; Mt 21,5). In seiner eigenen Lebenspraxis überwindet Jesus Feindschaft, Gewalt und Schuld. Positiv gehören Feindesliebe, Entfeindung, Vergebung und Versöhnung, die Bereitschaft zum Frieden und die Fähigkeit, Frieden zu stiften, zu seiner sittlichen Botschaft

[1] *Eugen Biser*, Er ist unser Friede, Freiburg i. B. 1984; *Joachim Gnilka*, „Selig, die Frieden stiften", in: IkaZ (Communio) 97–103; *Hans Langendörfer*, Art. Friede, in: PLSp 415–421.

(Mt 5,9.25.43–48). Das Reich Gottes ist... Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist (Röm 14,17). Gott, der ein Gott des Friedens ist (1 Kor 14,33), schenkt in Jesus Christus die Rechtfertigung, in der wir Frieden mit Gott haben (Röm 5,1; Phil 4,7): Jesus selbst „ist unser Friede" (Eph 2,14). Friede und Versöhnung sind eine Gabe des Auferstandenen (Joh 20,21–23). Friede und Rechtfertigung im umfassenden Sinn sind nicht bloß forensisch gemeint. Es geht um Rettung und Heilsein in der Gemeinschaft mit Gott, um Geborgenheit und Sinnerfüllung. Der in Jesus Christus schon realisierte und geschenkte Friede wird seine Vollendung dann gewinnen, wenn der erhöhte Christus gewaltfrei alle Gewalt, allen Krieg und alle Schuld überwunden hat.

Die Kirche ist von ihrem Selbstverständnis her eine Friedensmacht. Sie ist ja „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Teilweise ist sie in der Geschichte auch eine solche Friedensmacht gewesen. Aber auch das Gegenteil ist nicht einfach vom Tisch zu wischen. So waren das Christentum und in ihm einzelne Konfessionen Ursache von Konflikten und jahrelangen kriegerischen Auseinandersetzungen. Wenn es nicht konfessionell oder religiös motivierte Kriege waren, fehlte in entscheidenden Momenten aus recht unterschiedlichen Ursachen doch die Kraft zur Versöhnung. Zuletzt verhallte der kirchliche Ruf gegen den Krieg bzw. zur gewaltfreien Lösung von Konflikten ungehört oder wurde gar als naiv pazifistisch kritisiert (wie jener des Papstes im Golfkrieg).

Entbarbarisierung durch Erinnerung

„Das Gedächtnis der Menschheit für erduldete Leiden ist erstaunlich kurz. Ihre Vorstellungsgabe für kommende Leiden ist fast noch geringer. Die Beschreibungen, die der New Yorker von den Greueln der Atombombe erhielt, schreckten ihn anscheinend nur wenig. Der Hamburger ist noch umringt von Ruinen (1952), und doch zögert er, die Hand gegen einen neuen Krieg zu erheben. Die weltweiten Schrecken der vierziger Jahre scheinen vergessen. Der Regen von gestern macht uns nicht naß, sagen viele. Diese Abgestumpftheit ist es, die wir zu bekämpfen haben, ihr äußerster Grad ist der Tod."[2]

Die Krüppel von gestern sind bald wieder die Helden, die Beschäftigungspolitik der Kriegsmaschinerie wird als „ordentlich" verkauft. Bald gilt der Krieg wieder als Zeichen von Lebendigkeit, das eine Aufrüstung der moralischen Werte mit sich bringt, die Menschen aus dem Sumpf des Materialismus zieht, Edelsinn und Opfermut hervorbringt und die Volksgesundheit fördert.[3] Das Wort „Nie wieder Krieg" wird als Gewinsel eines geprügelten Hundes abgetan. Schon kommen wieder Parolen aus der Mottenkiste, die längst überwunden zu sein schienen. Für die „Neue Rechte" sind Friede und Gerechtigkeit bloße Leerformeln.

Es ist eine geistliche Aufgabe, die dem Frieden dient, das Gedächtnis vergangener Leiden wach zu halten, und zwar nicht bloß funktional in dem Sinn, daß die Schreckensbilder der Vergangenheit davon abzuhalten sollen, in der Gegenwart die Hölle des Krieges zu entfachen. Das sicher auch.[4] Das Gedächtnis der Leidenden

---

2 *Bertolt Brecht*, Vorschläge für den Frieden, in: Gesammelte Werke, Bd. 20, Frankfurt a. M. 1967, 322; vgl. *Theodor W. Adorno*, Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Helmut Becker 1959–1969, hg. von *Gerd Kadelbach*, Frankfurt a. M. 1970, 120–132 („Erziehung zur Entbarbarisierung").

3 Unübertroffen nach wie vor *Karl Kraus*, Die letzten Tage der Menschheit. Tragödie in fünf Akten mit Vorspiel und Epilog, Frankfurt a. M. 1986.

4 So z. B. *Paul VI.* in seiner Rede an die Vereinten Nationen („Die Erinnerung müßte genügen . . . Nie wieder Krieg") in: AAS 57 (1965) 881; auch *Johannes Paul II.* in seiner Homilie bei der Messe im Konzentrationslager Birkenau am 7. 6. 1979 im Anschluß an den Aufenthalt im Konzentrationslager Auschwitz, in: AAS 71 (1979) 844–848.

und der Toten sollte zu keiner Instrumentalisierung führen. Es wäre fatal, wenn die Toten im Besitz der Lebenden für neue Machtkämpfe herhalten müssen, auch wenn sie primär als moralische Keule eingesetzt werden. In der „memoria passionis" geht es auch um die Verweigerung, sich damit abzufinden, daß die Toten in alle Ewigkeit tot bleiben, die Besiegten besiegt und die Durchgekommenen und Erfolgreichen in alle Ewigkeit oben bleiben. In der Erinnerung von Leid, Schmerz und Trauer geht es um ein solidarisches Antiwissen, das aus der Hoffnung auf den solidarischen und mitleidenden Gott kommt, der den Besiegten, Verlorenen und Toten Frieden, Heil, Versöhnung und Gerechtigkeit schenken kann.[5]

Hilft beten?

„Und, liebe nichtchristliche Leser, natürlich hilft beten. Seid doch nicht so blind, das hat ... mit uns selber, unseren Wünschen zu tun, die wir nicht eintauschen gegen den Dreck, den sie uns ständig anbieten. Natürlich hilft beten und Sich- eins-Wissen mit der Macht, die dem Grashalm durch den Asphalt hilft. Natürlich hilft wünschen, träumen, darüber reden, eine Vision haben und sie mitteilen im Handeln."[6]

Gebet als geschöpflicher Grundakt kann vom Zwang und Krampf der Selbstbehauptung loslassen und von Gott den Grund der eigenen Rechtfertigung, Freiheit und Identität empfangen.[7] Gerade in der Danksagung und in der Anbetung realisiert sich gelebte Erlösung. Im Gebet vollzieht sich zunächst die Aussöhnung des Menschen mit den Trümmern seiner eigenen Vergangenheit, mit begangenen Fehlern und Schuld. Es befreit vom selbstverliebten Kreisen um das eigene Ich, es bricht auch das resignative Vergraben des eigenen Talents auf. Gebet lebt aus der unverbrüchlichen Hoffnung, daß bei allem Scheitern nicht das letzte Wort gesprochen ist. Solange der Mensch betet, gibt er sich nicht auf. Beten macht dabei wahrhaftig, es setzt eine Geschichte der Bekehrung und des Wachstums in Gang. Es inspiriert die sittliche Vernunft und befreit zum Tun. Das Gebet wird zum Vorentwurf der Tat. „Wie der Mensch betet, so lebt er auch."[8] Der innere Friede als Voraussetzung für die Kraft, Frieden und Versöhnung zu stiften, ist nur durch einen langen Weg im Gebet und in der Kontemplation zu erlangen.

In der Fürbitte im Geist des Liebesgebotes atmet die Hoffnung, daß Versöhnung möglich ist. Gerade das Gebet für die Feinde ist ein erster Schritt, der eigene Verständnisbereitschaft, Korrekturfähigkeit und Lernoffenheit einschließt. Gebet kann zur Quelle werden, wenn mitmenschliche Beziehungen ausgetrocknet sind, wenn auf Grund lebensgeschichtlicher Erfahrungen kein Vertrauen mehr da ist und sich Angst, Mißtrauen und Rivalität eingeschlichen haben. Gebet, Stille und Einsamkeit können Freiraum und langen Atem in Konflikten schenken.

Das Bittgebet versteht sich aber nicht bloß als psychischer Prozeß des Beters, in dem er mit sich selbst klar kommt. Es ist auch nicht bloß der Ansatz für den Dialog mit dem anderen. Der Beter richtet sich an Gott selbst, der Herr der Geschichte ist und Frieden schenken kann. Freilich kann daraus kein kausaler Zusammenhang von Bittgebet und direktem Eingreifen Gottes in der Geschichte konstruiert werden.[9]

---

5 Vgl. *Ottmar John*, Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr, in: *Edmund Arens/Ottmar John/Peter Rottländer*, Erinnerung – Befreiung – Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie, Düsseldorf 1991, 13–80.

6 *Dorothee Sölle*, Im Hause des Menschenfressers. Texte zum Frieden, Hamburg 1981, 12.

7 Vgl. zum Folgenden bes. *Klaus Demmer*, Gebet, das zur Tat wird. Praxis d. Versöhnung, Freiburg i. B. 1989.

8 *Klaus Demmer*, Gebet, das zur Tat wird 9.

9 Vgl. *Gottfried Bachl*, Thesen zum Bittgebet, in: *Th. Schneider/L. Ullrich* (Hg.), Vorsehung und Handeln Gottes, Leipzig 1988, 192–195.

Sabbatfriede

Die Sabbatruhe[10] entzieht dem Menschen die Welt, das Du und Gott als Räume des Kriegens und Habens. Sie bedeutet den Verzicht auf den Eingriff und Zugriff durch Arbeit. Wer den Sabbat feiern und deshalb auch ruhen kann, ist nicht getrieben von der Rastlosigkeit, die ständig meint, zu kurz zu kommen, und sich selbst befriedigen muß. Am Sabbat kann der Mensch aus der Freude an seinem Geschaffensein („Gott sah, daß es sehr gut war") in der zweckfreien Gemeinschaft mit anderen leben und die Unverletzbarkeit der Schöpfung als Gottes Eigentum wahren.

Der Sabbatfriede ist der Friede des Menschen mit Gott, aber auch die Versöhnung des Menschen mit sich selbst, mit seiner Arbeit, mit seinen Beziehungen, auch mit den Tieren und mit der Umwelt. Eine Gesellschaft, welche die Kultur des Sabbats bzw. des Sonntags aufgibt, verliert sich in Ruhelosigkeit und in Friedlosigkeit. Die Kommunikation verkommt zum Geschäft und zum Tauschhandel. Sie steht bloß noch unter dem Vorzeichen des „Kriegens", des Habens und des Nutzens.

So braucht es Menschen und Gemeinschaften, die den Sabbat stellvertretend frei halten – auch um des Friedens willen. Gebet, Kontemplation[11], Liturgie, Eucharistie sind ja nicht ein Alibi für Versöhnung, sondern innere Voraussetzung und ein Impuls für diese Versöhnung, ein Friedenssymbol, das zu denken und zu leben geben kann, eine Wegzehrung auf dem mühsamen Weg zur Aussöhnung.

Spiritualität des Friedens

Ein Dienst am Frieden kann die Kritik an allen Götzen und die Radikalisierung der Gottesfrage sein. Gerade die Verabsolutierung von bestimmten endlichen und begrenzten Werten führt nicht selten zu tödlichen Konflikten. Den Götzen der Herrschsucht, des Übermenschen, des Kapitals, des Nationalismus, des Rassismus, des Militarismus oder des gekränkten Stolzes wurden Millionen von Menschen geopfert. Sogar Werte wie der Friede selbst, wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit erzeugen das Gegenteil ihrer selbst, wenn sie gewaltsam universalisiert werden. So wurde die „fraternité" der französischen Revolutionsheere zur Aggression gegen die alte Welt, die sozialistische Brüderlichkeit zum Sowjetimperialismus oder eine christliche Ethik zum Kreuzzug gegen die Heiden. Innergeschichtliche Endlösungen, politische Utopien und Revolutionen wurden zum Terror.[12] Zum Götzen kann auch das Sicherheitsbedürfnis werden, z. B. wenn von der Rüstung ein hohes Maß an Intelligenz absorbiert, Kapital gebunden und damit indirekt ein Krieg gegen die Armen geführt wird. Eine Spiritualität des Friedens nimmt Abschied von allen sich selbst rechtfertigenden, sich selbst begründenden, sich aus sich selbst entwerfenden und damit sich selbst vergötzenden Systemen. Zugleich geht es um den Abschied von monologischen und narzißtischen Strukturen des Denkens und Handelns. Bei einer Abrüstung des Denkens müssen zunächst eigene Verfolgungsängste und Haßgefühle aufgearbeitet werden, in de-

10 Vgl. dazu *Jürgen Moltmann*, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 279f.

11 „Der Beitrag, den der Kontemplative für die Gesellschaft leistet, besteht gerade in seiner Kontemplation. Ein ethisch so fragwürdiges, intellektuell so unerleuchtetes, durch und durch ambivalentes Gebilde wie die menschliche Gesellschaft der Hochkulturen bis auf den heutigen Tag kann nur dann das Abgleiten in die Selbstzerstörung aufhalten, wenn immer einige in ihr leben, die um der Wahrheit willen die Teilnahme an ihren Tätigkeiten radikal verweigern." (*Carl Friedrich von Weizsäcker*, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München–Wien 1977, 505).

12 Vgl. *Hans Maier*, Worauf Frieden beruht. Weihnachtsmeditationen, Freiburg i. B. 1985.

nen Beziehungen durch Bedrohung und Bedrohtwerden wie auch durch Rivalität definiert werden. Eine Spiritualität des Friedens baut Feindbilder ab und hinterfragt Vorurteile. Positiv geht es ihr um die Entdeckung des Nächsten (Lk 10,25), ihre Gesprächspartner sind primär die Leidenden und die Opfer. Von da her ist es ihr wichtig, wohl mit den eigenen Grenzen zu leben, mit diesen aber dynamisch umzugehen und so leibliche, biologische und volkhafte Grenzen auf die größere Communio hin zu überschreiten.

Eine Spiritualität des Friedens muß an die Wurzeln von Konflikten und Kriegen gehen, d. h. gegen Leid, Not, Täuschung, Lüge, Unterdrückung, Ungerechtigkeit, Entwurzelung und Gewalt und für die Menschenrechte arbeiten.

Friedenstifter

In der „pax benedictina"[13] ist der Friede nicht durch ein Diktat von oben angeordnet, er wächst aus der Liebe, die stark genug ist, die konkreten Fehler und Schwächen, die alltäglichen Reibereien und Konflikte, die Blockaden und Hindernisse in der Kommunikation aufzufangen. Die „regula benedicti" ist keine Schwärmerei von Communio, keine Rede von abstrakter Gleichheit oder Symmetrie. Entscheidend für den Frieden ist bei Benedikt, daß der einzelne mit seinen Bedürfnissen richtig umgeht. Der Weg zum Frieden liegt zum einen in der dankbaren Annahme der Erfüllung: „Man verfahre nach dem Wort der Schrift: Einem jeden wurde nach seinen Bedürfnissen zugeteilt", zum anderen aber auch in der Fähigkeit zum Verzicht. „Wer weniger braucht, der danke Gott und werde nicht unwillig; wer aber mehr nötig hat, der verdemütige sich wegen seiner Schwäche und überhebe sich nicht ob der liebevollen Sorge für ihn. So bleiben alle Glieder im Frieden." Fatal wäre eine Unzufriedenheit, die sich im Murren äußert. Das Murren vergiftet die Atmosphäre in einer Gemeinschaft: „Vor allem darf nicht das Übel des Murrens aus irgendeinem Grunde durch irgendein Wort oder Zeichen sich kundtun. Ergibt es sich, daß einer hierin gefehlt hat, so treffe ihn eine strengere Strafe."[14]

Das Eingeständnis der eigenen Schwäche ist eine Voraussetzung dafür, daß einer auch mit den Schwachen menschlich umgeht. Gerade im Umgang mit den Schwachen zeigt sich, ob der Friede Qualität und Bestand hat. Polemik gegen Schwache, Anklage, Miesmacherei, Ärger, Zorn, aber auch Leistungsdenken und idealistische Postulate im Hinblick auf Gemeinschaft verhindern den Frieden ebenso wie der neidische oder arrogante Vergleich und die Flucht in Kampfparolen und Programme.

Vor allem der Abt muß fähig sein, Frieden zu stiften. Er muß das rechte heilende Maß zwischen Rigorismus und falschem Nachgeben finden. Im Umgang mit den schwierigen Typen, mit schwachen und kranken Brüdern soll er sich als Arzt erweisen:

„Größte Sorge trage der Abt für fehlende Brüder; denn „nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken." (Mt 9,12) Deshalb muß er wie ein kluger Arzt verfahren und die Heilmittel anwenden. Er soll Sympäkten schicken, das heißt ältere, erfahrene Brüder, die den wankenden Bruder ganz unvermerkt trösten, ihn zu demütiger Genugtuung bewegen und ihn aufrichten, damit er nicht durch übermäßige Traurigkeit zur Verzweiflung getrieben werde (2 Kor 2,7). Vielmehr soll sich, wie der Apostel ebenfalls sagt, „die Liebe an ihm bewähren" (2 Kor 2,8), und alle mögen für ihn beten. Der Abt muß wissen, daß er die Sorge für kranke Seelen übernommen hat, nicht Gewaltherrschaft über Gesunde . . . Er ahme das

[13] Wir zitieren nach: Die großen Ordensregeln, hg. von *Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1974, 173–259; *Anselm Grün*, Benedikt von Nursia. Seine Botschaft heute, Münsterschwarzach 1979, bes. 38–45.

[14] Regula Benedicti 34.

rührende Beispiel des Guten Hirten nach, der die neunundneunzig Schafe im Gebirge zurückließ, sich aufmachte, um das eine verirrte Schäflein zu suchen. Er hatte mit dessen Schwäche so großes Mitleid, daß er es auf seine heiligen Schultern nahm und dann zur Herde zurücktrug. (Lk 15,4f)[15]

Frieden ist eine mühsame Arbeit an alltäglichen Beziehungen mit ganz konkreten Menschen, eine Arbeit auch des Austragens von Konflikten, des Ausleidens, der Vergebung.

Dag Hammarskjöld[16], geboren 1905, Generalsekretär der Vereinten Nationen von 1953–1961, kam bei einem Flugzeugabsturz über dem Kongo am 17. 9. 1961 ums Leben. In Nachrufen wurde er als bedeutendster politischer Aktivposten der damaligen Zeit, als Friedensstifter, als verhandlungsstarker Politiker und als intellektueller Märtyrer gewürdigt. Durch ihn wurde die UNO zu einem friedensstiftenden Instrument. Der Friedensnobelpreis wurde ihm auf den Sarg gelegt.

Die Veröffentlichung der Tagebücher (der „Wägmarken") zeigte einen Kontrapunkt zum aktiven Politiker. Das Tagebuch ist für Hammarskjöld selbst „eine Art Weißbuch meiner Verhandlungen mit mir selbst und mit Gott"[17]. Der Friedenstifter trägt am Schmerz der Einsamkeit, die einmündet in die Zwiesprache mit Gott. In der Einsamkeit und in der Innerlichkeit wächst ihm die Kraft für die Politik des Friedens zu: „Je treulicher du nach innen lauschst, umso besser wirst du hören, was um dich ertönt. Nur wer hört, kann sprechen."[18] Die Kraft der Stille und der Einsamkeit wird zur Kommunion und Kommunikation. So ist für ihn die Mystik, das Leben in Gott, die Vereinigung Gottes mit der Seele nicht Flucht vor dem Leben, sondern der Weg zur vollen Einsicht, die Kraft, Salz der Erde zu sein: „Wie sollte die Anstandsmoral der Vernunft dem Einschrumpfen entgehen ohne jene Erneuerung, jenen Zustrom an Kraft, die von dem ausgeht, der sich in Gott verlor?"[19] So bleibt er im höchsten Einsatz, im Friedensengagement in den Krisen (Suezkrise, Ungarnaufstand, Laos, Südafrika, Kongo) ein Empfangender, ein Vernehmender und Hörender. Die Einwurzelung in Gott ist der Nährboden für Wahrhaftigkeit und Lauterkeit. Die Läuterung des Subjektes von eigenen Interessen und Vorurteilen für den Dialog, die Einübung in Aufmerksamkeit sind Voraussetzung für Friedensstiftung. Der Friede der Seele ist Voraussetzung dafür, daß er weltpolitisch tätig sein kann: „Es gibt keine Geschichte als die der Seele, keinen Frieden als den der Seele."[20] Die höchste menschliche Reife sieht er in der „Entpersönlichung" in der Nachfolge Jesu, im Opfer, d. h. im Kreuz: „Jetzt bin ich der Gewählte, festgespannt auf den Block, Opfer zu werden."[21] Ohne Proexistenz gibt es keinen Frieden, höchstens ein – im besten Fall – nicht kriegerisches Nebeneinander von einzelnen Monaden.

Die Mystik ist für Hammarskjöld die Dynamik der Friedenspolitik. Er war nicht Friedenspolitiker obwohl oder trotzdem, sondern weil er Mystiker war.

---

15 Regula Benedicti 27.

16 *Dag Hammarskjöld*, Zeichen am Weg. Übertragen und eingeleitet von *Anton Graf Knyphausen*, München/Zürich 1965; vgl. *Johann Hoffmann-Herreros*, Dag Hammarskjöld. Politiker – Schriftsteller – Christ, Mainz 1991; *Waltraud Herbstrith*, Art. Dag Hammarskjöld, in: PLSp 577–579.

17 Zeichen am Weg 15.

18 a.a.O. 20.

19 a.a.O. 59.

20 a.a.O. 83.

21 a.a.O. 6.

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Streiflichter

Der Vatikan würdigte den 10. Jahrestag der Veröffentlichung des „Codex iuris canonici", des Gesetzbuches der lateinischen Kirche aus dem Jahre 1983, mit einem Symposium, zu dem Bischöfe und Kirchenrechtler aus aller Welt eingeladen waren. Breite Resonanz fand bei dem Kongreß der Vortrag des Fuldaer Erzbischofs Johannes Dyba über „Das Priestertum des Dienstes und das gemeinsame Priestertum". Der Prälat erklärte, daß vor allem in Deutschland, der Schweiz, Holland und den USA hauptamtliche Seelsorgshelfer Dienste übernähmen, die einem Priester zukämen. Das habe bei manchen Priesteramtskandidaten Verunsicherung ausgelöst.

Große Freude gab es in Österreich und besonders in der Diözese Eisenstadt über die Ernennung des neuen Bischofs Paul Iby, der als Mann der Mitte gilt und für Kontinuität steht. Der neue Bischof, der am 24. Jänner geweiht wurde, löste den dienstältesten Diözesanbischof Österreichs Stefan Laszlo ab, der das Bistum seit 1960 geleitet hatte. Nach der Priesterweihe im Jahre 1959 wirkte Iby als bischöflicher Sekretär, Leiter der Caritas, Ordinariatskanzler, Schulamtsleiter und Generalvikar. Dabei zeichnete er sich vor allem durch sein soziales Engagement aus. Sein Motto lautet „Alles in Liebe".

Mit einer scharfen Erklärung wies der St. Pöltener Altbischof Franz Zak Aussagen zurück, die der persönliche Referent von Bischof Krenn, Kaplan Knittel, in dem Buch „Kurt Krenn – Gottes eherne Faust" gemacht hat. Knittel sagte: „Viele in der Diözese erkennen jetzt, daß sie jahrelang einer in die Irre führenden Kirchenlinie gefolgt sind. Unsere Aufgabe ist es, dies zu ändern. Darum kämpfe ich gemeinsam mit dem Bischof." Bischof Zak sah in dieser Aussage einen Angriff auf seine Amtsführung und erwartete, daß sich Krenn von Knittels Äußerungen distanziere. Am 24. Mai 1993 hat Papst Johannes Paul II. Prälat Heinrich Fasching zum Weihbischof der Diözese St. Pölten ernannt. Fasching war einer der engsten Mitarbeiter des Altbischofs Zak. Krenn bestellte ihn 1991 zum Generalvikar. Loyal, wie sich Fasching zu Zak verhalten hatte, stand er anschließend auch zu Bischof Krenn. Die Weihe erfolgte am 4. Juli.

Mit Genugtuung hat man in Deutschland die Ernennung von Viktor Dammertz aus der Benediktinerabtei St. Ottilien zum neuen Bischof von Augsburg aufgenommen. Der Ordensmann trat die Nachfolge von Bischof Josef Stimpfle an, dessen Rücktrittsgesuch der Papst im März 1992 angenommen hatte. Dammertz war von 1977 bis September 1992 Abtprimas der Benediktinerföderation mit Sitz in Rom. „Mit großer Freude" begrüßte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, die Ernennung von Dammertz. Einen Tag vor der Jahrtausendfeier der Heiligsprechung des Augsburgers Bistumspatrons St. Ulrich, am 30. Jänner 1993, wurde Dammertz geweiht.

Papst Johannes Paul II. hat dem Bischof von Chur, Wolfgang Haas, im März 1993 zwei Weihbischöfe zur Seite gestellt: den Jesuiten Peter Henrici und den Marianistenpater Paul Vollmar. Die Entscheidung sei gefallen, nachdem er „lange gebetet und nachgedacht" habe, erklärte Johannes Paul II. Mit dieser Ernennung dürfte eine gewisse Ruhe in die Schweizer Diözese

einkehren. Im März wurde vom Papst der Präsident der Päpstlichen Diplomatenakademie in Rom, Erzbischof Karl Josef Rauber, zum Nuntius in der Schweiz ernannt. Rauber war auch schon als päpstlicher Sonderbeauftragter im Fall Haas tätig.

Ein besonderes Ereignis für die Katholiken deutscher Sprache war die Vorstellung der deutschen Ausgabe des „Katechismus der Katholischen Kirche" bei Pressekonferenzen in Leipzig, Wien und Bern am 17. und 18. Mai 1993. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Bischof von Mainz Karl Lehmann, sagte wörtlich: „Katechismen haben oft einen schlechten Ruf. Das Wort erinnert an Indoktrination, Drill und Einbleuen." Lehmann zeigte dann die positiven Punkte des neuen Katechismus auf und betonte die Verbindlichkeit des Glaubensbuches, welche die Ortskirchen bei der Erarbeitung von nationalen Katechismen aber nicht einschränken würde. Der Wiener Weihbischof und Sekretär des deutschsprachigen Redaktionsteams, Christoph Schönborn, stellte die zentrale Bedeutung des Werkes für die Katechese dar. Er riet dazu, die Lektüre des Katechismus mit dem vierten Teil zu beginnen, der von den Formen und Wegen, der Not und dem Segen des Gebetes handelt; das wäre ein guter Einstieg. Der Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg, Pierre Mamie, bezeichnete den Katechismus als eine „neue große Hoffnung". Nach Mamie sei die Herausforderung des Katechismus gleichsam der Schlußstein des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Im Vorfeld des Erscheinens der deutschen Ausgabe hatte es Mißstimmung gegeben. Kirchennahe Verlage im deutschsprachigen Raum hatten Einspruch erhoben gegen die Absicht des Vatikans, dem Oldenbourg-Verlag allein den Druck und Vertrieb des Katechismus zu übertragen. Die Proteste waren erfolgreich und haben zur Kooperation des Oldenbourg-Verlages mit drei kirchennahen Verlagen geführt: dem Leipziger St. Benno Verlag, dem Linzer Veritas-Verlag und dem Paulusverlag in Freiburg in der Schweiz.

Erschienen ist der Katechismus bereits in Frankreich, Italien und Spanien. Bei der offiziellen Präsentation am 7. Dezember 1992 in Rom bezeichnete Papst Paul II. die Veröffentlichung des Werkes als eines der größten Ereignisse der jüngsten Kirchengeschichte. Bis März 1993 wurde der Katechismus bereits ca. 1,3millionenmal verkauft. Damit ist das Werk sicherlich zu einem Bestseller geworden.

Die vom niederländischen Parlament im Februar 1993 gebilligte Euthanasie wurde vom Vatikan scharf verurteilt. Schlagzeilen machte der Rücktritt von Bischof Gijsen von Roermond. Bischof Gijsen galt als Symbolfigur für den Versuch, in der niederländischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder „Ordnung" zu schaffen.

Aus Protest gegen die Zulassung von Frauen zum Priestertum in der anglikanischen Kirche von England wollen viele anglikanische Gläubige zur katholischen Kirche übertreten. Die konservative britische Sozialministerin Ann Widdecombe wurde bereits in die katholische Kirche aufgenommen. Die Feier fand in der Westminster-Kathedrale von London statt.

Ein dramatischer Appell für den Frieden in Bosnien-Herzegowina und gegen die Gleichgültigkeit angesichts der Opfer des Krieges auf dem Balkan wurde beim interreligiösen Treffen in Assisi am 9. und 10. Jänner an die Welt gerichtet. „Vor einer solchen Tragödie kann niemand gleichgültig bleiben", rief Johannes Paul II. aus. Gegen das Religionstreffen hat die fundamentalistische Priesterbruderschaft St. Pius X. heftig protestiert. Einander widersprechende Religionen wie Christentum, Islam und Judentum gleichzeitig als gottwohlgefällig darstellen zu wollen, be-

deute, die Absolutheit der Wahrheit zu leugnen und die Religionen der Lächerlichkeit und Gleichgültigkeit preiszugeben, hieß es in einer Aussendung.

Ein Erfolg für den Papst war sein Besuch am 25. April 1993 in Albanien. 26 Jahre ist es her, daß der albanische Staatschef Enver Hodscha in diesem Land „den ersten atheistischen Staat der Welt" ausrief. Nun hat der Kommunismus den Kampf gegen Gott offenbar verloren. Der Papst rief die Bevölkerung auf, die Fehler der Vergangenheit nicht zu wiederholen.

In Polen hatte sich um das Karmelkloster an der Außenmauer des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz zwischen der Katholischen Kirche und jüdischen Organisationen ein Streit entzündet, der seit Jahren andauert. Im April 1993 ordnete der Papst aber an, daß die Karmelitinnen in einen einige hundert Meter entfernten Neubau umziehen sollten. Eine Freude für viele Polen bedeutete die Seligsprechung der polnischen Seherin Faustyna Kowalska. Die Verehrung des barmherzigen Christus nach den „von Schwester Faustyna angegebenen Formen" wurde 1959 von der römischen Glaubenskongregation verboten und erst 1978 wieder erlaubt.

Die Kirche Ungarns hat Schwierigkeiten damit, die Grundsätze des Zweiten Vatikanischen Konzils in die Tat umzusetzen. Wie der Erzbischof von Kalocsa, Laszlo Danko, formulierte, träten heute in Ungarn selbsternannte „Superkatholiken" auf, die dem kirchlichen Leben ihren Konservativismus aufzwingen wollten. Als unaufschiebbar für die ungarische Kirche bezeichnete der Oberhirte einen Dialog zwischen den verschiedenen Gruppierungen. Man müsse das suchen, „was uns miteinander verbindet, und nicht das, was uns voneinander trennt."

In Rußland haben die Katholiken einen schweren Stand. Unter der Bevölkerung herrscht geringes Interesse am christlichen Glauben und eine überwiegend negative Einstellung gegenüber der katholischen Kirche. Grund zur Freude gab es für die Katholiken Sibiriens, als der Apostolische Administrator für das asiatische Rußland, Bischof Josef Werth, den Grundstein für die neue Kathedrale in Nowosibirsk legen konnte.

In den Vereinigten Staaten hat der neue Präsident Bill Clinton eine Reihe von Abtreibungsbeschränkungen seiner konservativen Vorgänger aufgehoben und damit eine Kontroverse ausgelöst. In Washington protestierten im Jänner 1993 75.000 Menschen gegen die Liberalisierung der Abtreibung. Der Vatikan äußerte Enttäuschung über die Entscheidung Clintons. Mit der Entscheidung des Präsidenten wandle man auf den „Pfaden des Todes", auf den „Pfaden der Gewalt gegen unschuldige Wesen", schrieb die Vatikanzeitung „L'Osservatore Romano".

Auf einem Treffen lateinamerikanischer Bischöfe im März 1993 in Rom beschloß man, sich verstärkt gegen Abtreibung und künstliche Empfängnisregelung einzusetzen. Johannes Paul II. kritisierte bei dieser Gelegenheit ganz besonders unmoralische Methoden zur Verringerung des Bevölkerungswachstums. In El Salvador konnten während des Bürgerkrieges Offiziere der Streitkräfte über Leben und Tod entscheiden. Auf diese Weise geschahen die unglaublichsten Verbrechen. So ist es nun sicher, daß der spätere Minister Ponce den Mord an den Jesuiten der Zentralamerikanischen Universität in El Salvador befahl. Der grausame Mord wurde am 16. November 1989 ausgeführt. Eine Amnestie für Menschenrechtsverletzungen während des Bürgerkrieges soll den Mördern Straflosigkeit gewähren. In Haiti war das Leben des Bischofs Willy Romélus, der als einer der schärfsten Kritiker der vom Militär unterstützten Regierung des Landes gilt, in großer Gefahr. In Mexiko sind der Kardinal Juan Jesus Posados

Ocampo und sechs weitere Menschen im Mai vermutlich einem blutigen Bandenkrieg zum Opfer gefallen.
Freudig aufgenommen wurde die Nachricht, daß der aus Österreich stammende brasilianische Bischof Erwin Kräutler in Bamberg die Ehrendoktorwürde erhalten hat. Kräutler ist Bischof von Altamira und war von 1983 bis 1991 Präsident des Indianermissionsrates der Brasilianischen Bischofskonferenz. Wegen seines Einsatzes für die Unterprivilegierten wurde er mehrfach mit dem Tod bedroht und 1983 von der Militärpolizei mißhandelt. 1987 überlebte er nur knapp einen provozierten Autounfall.
In Afrika werden die Beziehungen der katholischen Kirche zum Islam immer schwieriger. Vor allem in Ländern, in denen die „Scharia" gesetzliche Geltung hat, nimmt die religiöse Intoleranz immer mehr zu. In Saudiarabien werden Andersgläubige unnachgiebig verfolgt. Wachsender Bedrohung sind besonders die Kopten in Ägypten ausgesetzt. Eine Minderheit ägyptischer Fundamentalisten schürt Haß gegen nichtmuslimische Elemente im Land. Massiv setzen islamische Fundamentalisten den Christen im Sudan zu. Ein historisches Ereignis war der Besuch des Papstes vom 3. bis 10. Februar 1993 in Benin, Uganda und im Sudan. In Karthum rief Johannes Paul II. die Führer anderer Religionen zur Zusammenarbeit für den Frieden auf.
Intoleranz breitet sich immer mehr auch über Asien aus. 45 Jahre nach dem Tode Mahatma Gandhis, der sein Leben lang Gewaltlosigkeit und Liebe predigte, steht Indien vor einem Religionskrieg. Hinduextremisten fordern einen hinduistischen Gottesstaat und eine Art Endabrechnung mit dem islamischen Pakistan. In Pakistan selbst herrscht eine regelrechte Christenverfolgung. Die Bischöfe haben im Frühjahr 1993 an den Präsidenten des Landes geschrieben, um ihm ihre Klagen über die ungerechte Behandlung der christlichen Minderheit vorzubringen. In China sind viele mit Rom unierte Katholiken, die sich nicht der vom Regime kontrollierten „patriotischen Kirche" Chinas anschließen, weiterhin in Haft. Interessant ist die Nachricht, daß in Australien die Katholiken die größte Gruppe in der Bevölkerung darstellen. Bis zum Jahr 1986 waren die Anglikaner die zahlenmäßig stärkste Bevölkerungsgruppe.

2. Italia quo vadis?

Der Fall der Berliner Mauer 1989 bedeutete für Italien eine Wende. Der Gegensatz zwischen Kapitalismus und Kommunismus wurde in diesem Lande im Kampf zwischen Democrazia Cristiana und anderen Parteien, wie der Sozialistischen und der KPI, ausgetragen. Dies führte zu einem Regierungsmonopol von DC und verwandten Gruppierungen. De facto wurde daraus ein Einparteiensystem mit Klientenwirtschaft, Klüngelei und Korruption bis hin zu Verbindungen mit der Mafia und dem organisierten Verbrechen. Seit dem Zusammenbruch des Kommunismus scheint dieses korrupte System allmählich zu Ende zu gehen. Die Mafiamorde an den Ermittlungsrichtern Giovanni Falcone und Paolo Borsellino im Jahre 1992, die Explosionen von Autobomben im Mai 1993 in Rom und Florenz, die durch horrende Staatsschulden erzwungenen Steuererhöhungen, die fortschreitende Entwertung der Lira, vor allem aber die Enthüllungen über die Korruption von Politikern, Unternehmern und Richtern haben beim Volk Zorn provoziert, der bei den etablierten Parteien zu schwersten Einbußen geführt hat.
Die Skandalflut hat 1993 vor allem die stärkste Partei Italiens, die Democrazia Cristiana, mit der auch die Kirche eng liiert war, schwer erschüttert. Gegen die früheren „Padri Padroni" Giulio An-

dreotti, Arnaldo Forlani, Antonio Gava, Ciriaco De Mita wird gerichtlich ermittelt. Selbst der Vorsitzende des Verwaltungsrates der konservativen katholischen Zeitschrift „Trenta giorni", Marco Bucarelli, kam wegen einer Schmiergeldaffäre ins Gefängnis. Die Monatsillustrierte machte Aufsehen durch ihre Attacken gegen Karl Rahner, Kardinal Lercaro und die Bischöfe Karl Lehmann und Walter Kasper.

Man spricht mittlerweile in Italien von einer Götterdämmerung. Viele Menschen verlangen eine zweite Republik. Der 83jährige Turiner Philosoph und Senator Norberto Bobbio erklärte deprimiert, daß die erste nicht schlechter enden könnte. „Der Tod des Systems" lautete die Überschrift eines Artikels von Ezio Mauro in „La Stampa". Die gleiche Zeitung meinte auch, daß der Einsatz der Kirche im Kampf gegen die Mafia mangelhaft war. Sie wies auf den früheren Erzbischof von Palermo, Kardinal Ruffini hin, der sogar behauptete, daß es die Mafia gar nicht gebe. Sicher ist auch, daß der gefürchtetste Mafiaboß Salvatore Riina vor Jahren von einem Priester getraut worden ist. Italien brauche heute einen Moses, der es durch die Wüste führe, schrieb Paolo Miele im „Corriere della Sera". „Wir sind ", sagte Eugenio Scalfaro in „la Repubblica", „über Jahrzehnte und besonders in den achtziger Jahren von einer perfekt organisierten Bande, die an die Spitze des Staates gekommen war, regiert worden".

Zu diesen harten Verdikten der Publizisten gesellten sich auch jene der Kirchenführer, allen voran des Papstes. Die Welt horchte auf, als er bei seinem Besuch im Mai 1993 in Sizilien die Mafia eine Ausgeburt des Teufels nannte. Deutlicher als bei seinen bisherigen beiden Sizilienbesuchen verurteilte Johannes Paul II. diese Verbrecherorganisation. Auch heute bedrohe „der Dämon die Menschheit", sagte der Papst. Die Mafiosi rief er auf: „Bekehrt euch, eines Tages kommt das Gericht Gottes!". Augenzeugen notierten allerdings, daß die Reaktion der sizilianischen Gläubigen auf die Worte des Papstes „ohne Enthusiasmus" gewesen sei.

Kardinal Carlo Maria Martini von Mailand forderte im März 1993, daß nur diejenigen Politiker ein öffentliches Amt übernehmen dürften, die eine saubere Vergangenheit hätten. Zum Rücktritt aufgefordert hat der Vorsitzende der italienischen Bischofskonferenz, Kardinal Camillo Ruini, alle in Korruptionsaffären verwickelten Politiker. Für eine transparente Buchführung in den Pfarreien setzte sich die italienische Bischofskonferenz ein. Zur Lösung der Schmiergeldskandale wollten auch die Franziskaner ihren Beitrag leisten. Sie boten jenen, die in Korruptionsfälle verwickelt waren, in ihren Klöstern die Möglichkeit zur Einkehr, Besinnung und Reue. Bleibt nur zu hoffen, daß die Operation zur Überwindung der Skandale nicht zum neuen Skandal wird und daß die Skandalflut eine reinigende Wirkung hat.

3. Die österreichische Hilfe für Flüchtlinge aus Exjugoslawien

Österreich hat sich besonders hervorgetan bei der Hilfe für Flüchtlinge aus Exjugoslawien. Drei von vier oberösterreichischen Pfarren beziehungsweise kirchlichen Einrichtungen betreuten in den vergangenen drei Jahren Flüchtlinge, jede zweite Pfarrei oder Einrichtung ist in der Arbeit mit bosnischen Kriegsflüchtlingen engagiert. Seit 1990 kamen 9000 Flüchtlinge in kirchliche Obhut.

Besonders hervorgehoben sei die in Österreich gegründete Hilfsaktion „Nachbar in Not" für Kroatien und Bosnien. Diese Aktion wird gemeinsam durchgeführt vom ORF, der österreichischen Caritas und dem österreichischen Roten Kreuz. Inzwischen haben sich der Aktion der Nord-

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT

Erstmals liegt hier eine Monographie über universalreligiöse Bewegungen vor.

1993. 196 Seiten, kartoniert.
3-534-12294-1 ÖS 304,-

Der Dekalog vereinigt – geordnet nach ihrem sachlichen Gewicht – wesentliche theologische und ethische Gebote, die auf Allgemeingültigkeit zielen.

(EdF). 1993. 186 S., kartoniert.
3-534-10007-7 ÖS 304,-

WBV VERLAG

Erhältlich im Buchhandel.

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
Hindenburgstrasse 40 · 64295 Darmstadt

deutsche Rundfunk, der Sender Freies Berlin sowie Radio 24 in Zürich mit Spendenaufrufen angeschlossen. Seit April 1993 läuft auch in Südtirol die Aufkleberaktion, deren Erlös zur Gänze der Aktion „Nachbar in Not" zufließt. Ab 1. Juni 1993 hat sich das staatliche Fernsehen RAI mit seinem zweiten Programm der Hilfsaktion „Nachbar in Not" angeschlossen. Seit 1. Juni 1993 sendet RAI DUE ähnlich gestaltete Aufrufe zur Hilfe für die Kriegsopfer im ehemaligen Jugoslawien wie der ORF. Dies teilte Giampaolo Sodano, der Direktor des italienischen Fernsehprogramms, im Mai 1993 in Rom bei einer Begegnung mit ORF-Generalsekretär Kurt Bergmann mit. Sodano dankte dem ORF, bei dieser wichtigen Initiative mitmachen zu dürfen. Er hoffe, daß aus Italien bald ähnlich gute Spendenergebnisse kämen wie aus Österreich. Die Initiative nennt sich in Italien „Ho bisogno di te".

Dank „Nachbar in Not" konnten bis Mai 1993 auf 2000 Lkw rund 40.000 Tonnen Hilfsgüter im Wert von 600 Millionen Schilling nach Bosnien und Kroatien transportiert werden. Die Initiative entwickelte sich damit zur größten privaten Hilfsaktion auf dem Balkan. Anläßlich des Jahrestages der österreichischen Aktion richtete Papst Johannes Paul II. im Mai 1993 Grußworte an diese. Er dankte allen Spendern für ihre bisher bewiesene „beispielhafte Solidarität".

Das aktuelle theologische Buch

Die Bistümer und ihre Pfarreien

GATZ ERWIN, *Die Bistümer und ihre Pfarreien* (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd. I), Herder, Freiburg 1991 (654).

Der Direktor des Priesterkollegs Campo Santo Teutonico in Rom, Prof. Dr. Erwin Gatz, hat neben dem Projekt der Bischofslexika ein weiteres in Arbeit: es befaßt sich mit der Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und reicht unmittelbar an den Zeitraum des 2. Vatikanischen Konzils heran. Das Neue an diesem Vorhaben ist das Ausgreifen der Darstellung über die jeweiligen Einzelstaaten hinaus zu einer Geschichte der katholischen Kirche in den deutschsprachigen Ländern insgesamt: Zu fixiert war die kirchliche Historiographie bisher auf die Auseinandersetzung mit den Einzelstaaten, so daß eine Gesamtdarstellung unterblieb. Der Gegenstand der Untersuchung ist somit keine Geschichte der katholischen Kirche als Institution, sondern des gesamten kirchlichen Lebens. Dieser Begriff „kirchliches Leben", der zunächst vage und deutungsoffen ist, dient dazu, den engen Seelsorgebegriff, der im untersuchten Zeitraum galt, zu umgehen. Dieser hätte nämlich eine allzu klerikerzentrierte Untersuchung nahegelegt. So wird der Komplex „Weltklerus" nur einen Teilband ausmachen und nicht die Darstellungsart des Gesamtunternehmens dominieren. Gatz umschreibt sein Anliegen folgendermaßen: „Das Werk wird die Geschichte des kirchlichen Lebens der Katholiken in den deutschsprachigen Ländern, also in Deutschland, Österreich, der Schweiz und Luxemburg behandeln. Einbezogen sind auch jene Bistümer, die während unseres Untersuchungszeitraumes nur zeitweise zu diesen Staaten gehörten. Es sind dies im Westen Straßburg und Metz (1871–1918), im Süden Trient und Lavant, die bis zum Ende des Ersten Weltkrieges zur Kirchenprovinz Salzburg gehörten, im Osten Gnesen, Posen und Kulm (bis 1918)." (23)

Der vorgelegte erste Band behandelt vorwiegend die Geschichte der Pfarrei und ihre strukturelle Ausprägung seit den Anfängen der Kirche: Dabei wird von keiner pastoraltheologischen These ausgegangen, was durchaus denkbar gewesen wäre. Etwa: Das Zeitalter der Pfarrei ist die Epoche der ländlichen Ausprägung von Seelsorge, das Zeitalter der Gemeinde eher die städtische Ausprägung, wobei die Pfarrei strukturelle Muster der Umwelt übernimmt, die Gemeinde Gegenstrukturen aufzubauen versucht.

Vorliegendes Werk geht von einer historischen Deskription aus: es beschreibt die Geschichte der Pfarrei über die ersten Anfänge, die Epoche der Eigenkirche, den Kontext der mittelalterlichen Stadtentwicklung bis hin zur Reformation. Auf deren Hintergrund ist dann die tridentinische und nachtridentinische Gesetzgebung zu lesen, wobei nach den Aussagen des Münchener Kanonisten H. Schmitz nur von „einem eingeschränkten tridentinischen Pfarrzwang" gesprochen werden kann (46). Den massivsten Eingriff in die Pfarrstruktur stellte nicht eine dezidierte Theologie dar, sondern eine aufklärerische Idee, wie sie in der josephinischen Pfarregulierung klassisch zum Ausdruck kommt. So bestimmten etwa die Direktivregeln des Kaisers Joseph II. vom September 1782 die Errichtung einer neuen Pfarrei, wo die Gläubigen durch Wasser,

Berge oder schlechte Wege von der Pfarrkirche getrennt waren, länger als eine Stunde zur Kirche gehen mußten, oder wo die Pfarrei mehr als 700 Gläubige erfaßte.
Das 19. Jahrhundert brachte dann besonders durch den Anstieg der Stadtbevölkerung, die anhebende Industrialisierung eine die bisherigen Pfarreistrukturen sprengende Mobilität: hier sind eindrucksvolle Beispiele angeführt. Das aufkommende Vereinswesen, das diese Mobilität integrativ aufzufangen suchte, intensivierte das kirchliche Leben, überschritt aber auch die pfarrlichen Grenzen. Es war zudem dafür verantwortlich, daß sich in Deutschland die von Papst Pius XI. favorisierte Katholische Aktion, die von der Idee der Naturstände ausging, nicht duchsetzen konnte.
Nachhaltig wirkte sich die nach dem 1. Weltkrieg entstehende Gemeindetheologie aus, die vor allem auf den Ideen der liturgischen Bewegung, der Jugendbewegung und der Bibelbewegung basierte. Sie wurde besonders vom Leiter des Wiener Seelsorgeinstitutes Karl Rudolf vorangetrieben (vgl. dazu den instruktiven Beitrag von Konrad Baumgartner in diesem Band, 115–122).
Das 2. Vatikanum knüpfte an diese Programmatik der Gemeinde an: freilich war die Zeit danach geprägt von gesellschaftlichen Umbrüchen, die oft dominanter waren als jede Theologie; man denke nur an die Auswirkungen der Mobilität einer Freizeitgesellschaft, der Umgestaltung der Schulorganisation, die nicht mehr Pfarrgrenzen im Blickfeld hatte, und die kommunale Gemeindereform. Diese Entwicklungen brachten die Pfarrei im herkömmlichen Sinne in eine tiefe Krise. Wie sich die Größe „Pfarrei" und die darin notwendige gemeindliche Dynamisierung weiterentwickelt, bleibt eine offene Frage; soziologisch gesehen hat sie einen hohen Plausibilitätsvorsprung: sie unterschreitet die anonymen Makrostrukturen einer anonymen Gesellschaft und überwindet den bloßen Familiarismus.
Der Blick in die Geschichte zeigt, daß jeder „Parochialismus" (Klostermann) zu kurz greift: es braucht auch in Zukunft den Topos „Gemeinde" als ortskirchliche Verleiblichung der Kirche, und es braucht den weltkirchlichen und kontextuell gesellschaftsoffenen Bezug.
Der hier zu besprechende Band leistet in einem anschließenden zweiten Teil echte historische Kärrnerarbeit: zu den einzelnen Bistümern wurden Einzelartikel verfaßt, die die Ausgangslage des Bistums schildern, die Neuumschreibung (oder Gründung) in der Säkularisation sowie Raum – Bevölkerung – Wirtschaft skizzieren, die konfessionellen Verhältnisse und die kirchenpolitischen Rahmenbedingungen erörtern, Bischöfe und Bistumsleitung in den Blick nehmen, den Diözesanklerus (samt Ausbildungssituation) und den Ordensklerus in der Pfarrseelsorge beschreiben und die Pfarreientwicklung vor und nach dem 2. Weltkrieg aufzeigen. Beschlossen werden die Artikel mit einer Statistik, die den Anteil der Katholiken, die Zahl der Pfarreien, Diözesan- und Ordenspriester aufweist, sowie der Nennung der wichtigsten Literatur. Die Einzelartikel weisen unterschiedliches Niveau auf, sind aber durchwegs verläßlich.
So ist der erste Band der Geschichte des kirchlichen Lebens ein aufschlußreiches und unentbehrliches Nachschlagewerk, das nicht nur den zünftigen Historiker angeht, sondern jedem kirchlich Interessierten zu empfehlen ist, weil heutige Entwicklungen nur auf dem Hintergrund historischer Kenntnisse zu verstehen sind.

Paderborn *Erich Garhammer*

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.

ZUM SCHWERPUNKT

■ ROOS KLAUS, *Mut machen zum Leben*. Predigten für Kinder. Echter, Würzburg 1992. (64). Ppb. DM 12,80.

Der Autor, selbst verheiratet und Vater von drei Kindern, will mit den 26 Predigten für Advent, Weihnachten, Ostern, Pfingsten und verschiedene Sonntage der drei Lesejahre einen Beitrag leisten zu einer kindgerechten Verkündigung im Gottesdienst. Die vorgelegten Kinderpredigten gehen von der Erfahrungswelt der Kinder aus und eröffnen einen Zugang zur Botschaft der Perikopen in deren Erlebnis- und Verstehenshorizont. Es geht dem Autor nicht so sehr um „moralische Appelle und religiöse Belehrung, sondern in erster Linie um Ermutigung zum Leben" (Vorwort), indem er den Kindern sagt, was die gute Nachricht von Jesus für ihr konkretes Leben bedeutet. Bei jeder Predigt findet sich ein Text zur Eröffnung, der zum Thema der Predigt und damit des Gottesdienstes hinführt, sowie fast immer Fürbitten und Liedvorschläge.

Das Bändchen enthält viel brauchbares Material und wertvolle Anregungen für alle, die in der Kinderpastoral tätig sind. Wie schwierig die Verkündigung für Kinder ist, zeigen manche Predigten insofern, als sie einen wirklich guten Einstieg in die Thematik bringen, bei der Vermittlung der eigentlichen Botschaft aber dann relativ blaß wirken.

Linz *Dominik J. Nimmervoll OCist*

■ RICHTER KLEMENS (Hg.), *„Unablässig leidet mein Herz."* Christliche Verkündigung angesichts von Trauer und Angst. Herder, Freiburg 1992. (176). Ppb. DM 24,80.

Trauerarbeit ist heutzutage „in"; kein Wunder, daß sich auch die christliche Verkündigung dieser Thematik annimmt. Im vorliegenden Band präsentiert der Herausgeber Klemens Richter 37 Texte von Bischöfen, Pfarrern, Professoren und Laien, die sich in sehr persönlicher Betroffenheit und im Licht ihres Glaubens mit Trauerereignissen auseinandersetzen.

Das Buch umfaßt vier Kapitel. Das erste bringt unter dem Titel „Christliche Trauer – Hoffnung im Widerstand" Texte, die zur Trauerarbeit angesichts verschiedener Grenzerfahrungen in unserer Zeit ermutigen; dabei wird die Leidensgeschichte unseres Jahrhunderts ebenso in den Blick genommen wie der Umgang mit Buße als Trauerarbeit. Das zweite Kapitel geht von Worten der Schrift aus, meditiert Gottes Art zu trösten und bedenkt Konsequenzen, die sich sowohl für die Kirche als ganze als auch für den einzelnen ergeben. Im dritten Kapitel finden sich Ansprachen zu Sonntagsevangelien, und das vierte Kapitel befaßt sich mit der Thematik der Trauer „im Licht von Ostern."

Der Gewinn aus der Lektüre liegt vor allem darin, daß der Leser von verschiedenen Gesichtspunkten her immer wieder dazu geführt wird, sich mit dem Problem der Trauer auseinanderzusetzen. Wer bereit ist, sich auf die Thematik einzulassen, wird dann auch Hilfen für die konkrete Verkündigung finden, allerdings nicht als Predigtband mit vorgefertigten Ansprachen. Das Buch ist als Meditationsbuch empfehlenswert. Manchen Leser mögen die relativ häufig auftretenden Druckfehler stören.

Linz *Dominik J. Nimmervoll OCist*

■ LENTZEN-DEIS WOLFGANG, *Den Glauben Christi teilen*. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues. Kohlhammer, Stuttgart 1991. (245). Kart. DM 39,80.

Die vorliegende Bonner Habilitationsschrift des Trierer Religionspädagogen, aus der Schule von Rudolf Haubst und seinem Cusanus-Institut, beweist, daß wohl durchdachte, quellennahe Arbeiten auch leicht lesbar sein können und sich auch nicht durch Quantität auszeichnen müssen. Auf 160 Druckseiten erfolgen noch als Dokumentenanhang 75 Seiten erstmalig veröffentlichter und übersetzter *Sermones*.

Der von der Mosel stammende Reformkardinal wird gewöhnlich als einer der größten Philosophen des 15. Jahrhunderts gehandelt. Als Theologe ist er manchen Scholastikern wegen seines Platonismus suspekt. Auch hatten sich Pantheisten wie Giordano Bruno auf ihn berufen. Aber dazu hatten wir ja eine Aristotelesrezeption, damit in der Christenheit die *analogia entis* nicht in Vergessenheit gerät. Zweierlei jedoch hatten die aus dem Platonismus kommenden Denker, vor allem die Humanisten, den Aristotelikern voraus: Erstens einen neuen Zugang zur Mathematik – und zweitens einen zur Rhetorik, und damit zum Problem der Vermittlung. Cusanus hatte sich bekanntlich bei den italienischen Humanisten u. a. deshalb einen Namen gemacht, weil er Tacitus- und Plautushandschriften entdeckt hatte.

Mir ist schon seit meiner Erasmus-Arbeit vor etlichen Jahren klar, daß eine moderne Praktische Theologie bei der Sprachauffassung, Rhetoriktheorie und Theologie der Humanisten ansetzen müßte. Rudolf Padberg hatte dieses Anliegen jahrelang verfolgt. Ich glaube nicht, daß die Sprache das einzige Problem der gegenwärtigen Krise der Glaubensvermittlung, als Hauptelement jedoch indispensabel ist. Es wäre grotesk, wenn ausgerechnet praktische Theologen nichts gegen die Sprachverwilderung der Theologen unternähmen, ja manchmal sie in ihrem Jargon noch förderten.

Vielfach beruft man sich auf den Pfarrer von Ars, wenn man einem theologischen und linguistischen Minimalismus das Wort redet, man vergißt aber dabei, daß die sprachlichen Qualitäten seiner Predigten auch in geschriebener Form beachtlich waren.

Hoffentlich macht diese überaus ansprechende Arbeit Schule und trägt dazu bei, daß wieder auf breiterer Basis etwas für die Sprache unserer Prediger und Katecheten getan wird.

Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ ORIGENES, *In Lucam homiliae (Homilien zum Lukasevangelium)*, 2. Teilband, übers. und eingeleitet von Hermann-Josef Sieben SJ (Fontes Christiani Bd. 4/2), Herder/Freiburg 1992. (VIII, 536). Geb. DM 44,–.

Das Inhaltsverzeichnis (V-VIII) gewährt einen raschen Überblick über das Thema der vorliegenden Homilien (26-39) in der lateinischen Fassung des Rufinus einerseits, d. h. über die betreffenden Stellen des Lukasevangeliums, und andererseits über die 91 griechischen Fragmente, die uns von Origenes dazu erhalten geblieben sind. Weiters wird hier der „Anhang" aufgeschlüsselt (unterteilt in „Abkürzungen", „Bibliographie", „Register") und noch ein „Inhaltsverzeichnis" des ersten Teilbandes gegeben.

Wie schon den ersten Band zeichnet auch diesen zweiten Band der gewandte, flüssige Stil des Übersetzers aus. Zudem ist es gut, daß Sieben auch nicht vor Wortneuschöpfungen zurückschreckt, wenn sie ihm tunlich erscheinen: ich beziehe mich konkret auf den Begriff τύπος (typus), den er durch „Vorausbild" wiedergibt (vgl. 294, Anm. 4). Freilich hätte er diese Wortbildung ruhig auch in seine Übersetzung des diesbezüglichen Textes (Hom. 28,5, S. 294,9f.) nehmen können; denn dort behilft er sich anderweitig: „Ich meine, daß die dreißig Jahre Josefs *vorbildlich* den dreißig Jahren des Heilands vorausgegangen sind"! Das mag noch hingehen (vgl. auch die Übersetzung von h. 33,1, S. 331!), indessen ist zu bedenken, daß beim Begriff „Vorbild" der temporale Aspekt, auf den es hier ankommt, nicht zum Tragen kommt. Man sollte daher in bestimmten Fällen ohne Bedenken den Terminus „Vorausbild" wagen! Sehr illustrativ dazu sind etwa die Ausführungen des Joh. Chrysostomus in der Abhandlung „In dictum Pauli ‚nolo vos ignorare . . .'" c. 4, PG 51,247–248.

Auf ein anderes Detail sei hier noch kurz eingegangen, den „Freimut" (libertas bzw. παρρησία) Johannes' des Täufers gegenüber dem Herodes: Hom. 27,3 (S. 284,11). So pocht beispielsweise auch Johannes Chrysostomus in anderem Zusammenhang (In Mt. h.X,5, PG 57,189) stark auf diese hervorstechende Eigenschaft des „Vorläufers", die ihm den Tod eines frühen Märtyrers einbrachte, wie zu den späteren Zeiten der Christenverfolgungen, wo gleichfalls Freimut – spezifisch: „freimütiges Bekennertum" – den Tod zur Folge hatte: vgl. z. B. wiederum Chrysostomus, De s. Babyla c.6, PG 50,542 unten (bzw. c.35 in der Ausg. von M.A. Schatkin [SC 362], Paris 1990, 134/136: mehrmals! Oder auch ders., in c.9 Gen.h.28,5–6, PG 53,258–259). Entsprechend heißt es in dem umstrittenen griechischen Fragment bei Origenes (Abschnitt „b", S. 402,8f.: . . . πεπαρρησιασμένως ἐλέγχων . . .) von Johannes: „. . . weil er . . . mit großem Freimut die Sünder zurechtwies, seien sie nun Könige oder einfache Leute". Äußerst wertvoll an dieser Ausgabe sind die zahlreichen Register (512ff.), nicht zuletzt die lateinischen und griechischen „Begriffe" (521–533).

Graz *Manfred Kertsch*

■ ZERFASS ROLF/POENSGEN HERBERT (Hg.), *Die vergessene Wurzel*. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen. Echter-Verlag, Würzburg 1990 (220). Ppb. S 232,–/DM 29,80.

„Predigt machen ist für mich wie Honig schlecken." Dieser Satz, mit dem das Vorwort beginnt, macht neugierig. Und wenn es weiter unten dann heißt, daß der Honigtopf das Alte Testament sei, dann . . . sollte man zum AT greifen. Die Herausgeber des Buches geben die Vorträge und zum Großteil auch die Diskussionen einer homiletischen Fachtagung wieder. Sie wollen dazu verführen, sich Zeit zu nehmen, die ganze Bibel zu durchstöbern, um für sich selber daraus Nahrung zu finden.

In seinem ersten Kapitel „Verwendungszusammenhänge" fragt H. Poensgen, wie die christliche Predigt das AT verwendet (im Kontext z. B. des Judentums, in systematisch-theologischer Hinsicht, in verschiedenen klassisch-hermeneutischen Modellen atl. Predigt). Neue Ansätze bietet ihm die Hermeneutik der Strukturanalogie: Für die christliche Predigt ist der einzig legitime Ausgangspunkt der Blick vom NT ins AT; durch das NT wird die Botschaft des AT bestätigt, zurechtgerückt und ergänzt.

Der zweite Beitrag von E. Nübold „Die Kriterien zur Auswahl der Perikopen des AT in der nachkonziliaren katholischen Perikopenordnung" geht der Frage nach, wie, unter welchen Gesichtspunkten die atl. Lesungen ausgesucht bzw. „beschnitten" wurden. Wenn auch manche Wünsche offenbleiben, so hat die neue Leseordnung dem AT einen wichtigen Platz im Wortgottesdienst (wieder) eingeräumt.

Ein zweites Kapitel „Unaufgearbeitete Glaubenserfahrung des AT" stellt in zwei Beiträgen von N. Lohfink und W. Raupach die Frage nach „Glaube und Gesellschaft" und die Gottesfrage. Dazu zeigt E. Zenger auf, wie verschieden von Gott im AT gesprochen wird. Dieses Reden von Gott entwickelt sich vom Starken, Rettenden, Mächtigen, Strafenden etc. zu einem Gott, welcher wie eine Mutter tröstet und die Ohnmacht und das Leid des Menschen teilt.

F. W. Marquardt formuliert vom Judentum her das ihm gestellte Thema „Die Gottesfrage der Gola" (= Exil, das bis heute andauert). Gott wird nicht in Frage gestellt, sondern Israel versteht sich selbst und Gott nicht (mehr). Atheismus ist also dem Judentum fremd; zum Atheismus der Gojim (= Völker) formuliert er 10 Thesen. Dieser Beitrag macht gerade den Christen sehr betroffen, ist aber oft schwierig nachzuvollziehen, da uns die rabbinische Argumentation fremd ist.

Im dritten Teil bringt A. Stock einen Beitrag zur typologischen Auslegung der Pfingstperikope im sog. „Heilsspiegel", in dem sich das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament auf ganz besondere Weise stellt.

Schließlich gibt R. Zerfaß einen Bericht, wie in Würzburg bei der Predigtausbildung atl. Perikopen erschlossen werden. Eine ausführliche Literaturliste schließt den wertvollen Band ab.

Vat II. hat wieder ins Bewußtsein gebracht, daß das AT ein wesentliches Element christlicher Verkündigung ist. Es ist das Verdienst des vorliegenden Buches, dies umzusetzen und die Prediger zum Nachdenken zu bewegen. Wenn das Buch auch keine Rezepte oder ausgearbeitete Predigten bringt – es zeigt positiv auf, was der christlichen Predigt fehlt, wenn sie ohne AT auskommt: Die Wurzel.

Linz *Roswitha Unfried*

■ RENKER ALWIN, *Propheten – das Gewissen Israels.* Anregungen für Unterricht und Verkündigung. Herder, Freiburg 1990 (128). Kart. DM 19,80.

Der Verfasser zeichnet anhand von fünf Prophetengestalten die Botschaft und Bedeutung der Propheten für den Glauben des Gottesvolkes. Jede Prophetengestalt ist geschlossen dargestellt, sodaß der Leser die wichtigsten Informationen zu jedem der fünf Propheten unabhängig davon erhält, ob er die anderen Abschnitte bereits gelesen hat oder nicht. Die fünf Propheten sind Amos und Hosea, die im Nordreich aufgetreten sind, die beiden Propheten des Südreichs, Jesaja und Jeremia, und der Exilprophet Deuterojesaja.
Nach einer Einführung zum Propheten und seiner Zeit folgen die Hauptthemen der Verkündigung, wobei in die Ausführungen sehr oft die entsprechenden Propheten-Texte integriert sind.
Das Buch ist vielfältig illustriert, wobei der Bildquellennachweis selten gegeben ist, z. B. 45, 71, 93, 98 bzw. nicht immer stimmt (z. B. 88); die Rolle auf 89 ist verkehrt gedruckt. Man würde sich auch wünschen, daß der Zusammenhang zwischen Text und Bild explizit gemacht würde. Warum einige (der sehr selten verwendeten) Anmerkungen nicht am Ende der Seite, sondern irgendwo eingefügt sind, ist nicht recht einsichtig (z. B. 75, 96, 109, 111/2).
Diese Mängel in der Ausführung sollen den Wert des Büchleins nicht schmälern. Es versucht in Kürze zu informieren. Wie der Verfasser selbst angibt, soll es „Appetit" machen auf weitere, eingehendere Beschäftigung mit der jeweiligen Ganzschrift eines Prophetenbuches und größeren Kommentaren. (S. 7)

Linz *Roswitha Unfried*

■ VON BALTHASAR HANS URS, *Licht des Wortes.* Skizzen zu allen Sonntagslesungen. (344). Johannes Verlag, Einsiedeln ²1992. Geb. DM 38,–.

Aus dem großen Schatz seines umfangreichen theologischen Forschens und Schaffens, aus der tiefen Vertrautheit mit der Heiligen Schrift, schöpft der bedeutende Schweizer Gottesgelehrte Hans Urs von Balthasar seine kurzen Betrachtungen zu den Lesungen der Sonntage und auch bedeutender liturgischer Fest- und Gedächtnistage des Kirchenjahres (Weihnachten, Marias Mutterschaft/Weihnachtsoktav. Erscheinung des Herrn, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Herz Jesu, Gründonnerstag, Karfreitag, Osternacht und auch Heiliger Abend) in den drei Perikopenzyklen. Im Vorwort zu diesen „Skizzen zu den drei Schriftlesungen" tut der Verfasser kund, daß es nicht seine Absicht sei, „fertige Modelle für eine Homilie oder die persönliche Betrachtung zu liefern, sondern nur Anregungen dafür, die jeder Benützer nach seinem Geschmack auswählen kann". Vor allem versucht Hans Urs von Balthasar die durchgehenden Motive der drei Lesungen herauszuheben – soweit dies eben möglich ist, da die zweite Lesung eher einer kontinuierlichen Abfolge der einzelnen Briefe des Neuen Testaments entnommen ist – und eine einprägsame gedankliche Einheit herauszustellen.
Wer sich zumindest ein wenig mit dem theologischen Werk des Verfassers vertraut gemacht hat, der weiß, daß es stets sein Bemühen war, tief in das Geheimnis des offenbarenden Gottes in seinem Wort und in den Mysterien des Heils einzudringen. Daher geht es ihm auch in diesen Betrachtungen zu den Perikopen darum –, fern von einer bloßen Aktualisierung des sonn- oder festtäglichen Gotteswortes für den etwa gegebenen äußeren Anlaß – den Empfänger dieser Gottesbotschaft über eine rationale Erschließung hinaus zu jener inneren Betroffenheit zu führen, in der er Gottes Nähe und Gottes Wirken erfahren kann und darf.
Ein Register über die behandelten oder auch nur zitierten Stellen der Heiligen Schrift ergänzt diesen wertvollen Band.

Linz *Josef Hörmandinger*

BIBELWISSENSCHAFT

■ TILLMANN NORBERT, *„Das Wasser bis zum Hals!"* Gestalt, Geschichte und Theologie des 69. Psalms (MThA 20), Altenberge 1993. (345). Kart. DM 54,80.

Diese gekürzte Fassung der Münsteraner Dissertation zu Ps 69 zeigt schon deutliche Anzeigen der gegenwärtigen Umorientierung tonangebender Gruppen innerhalb der Exegese des Alten Testaments, die mit dem Konzept „kanonische Schriftauslegung" arbeiten.
Der Verfasser bestätigt in der Einführung (15–26), daß er „die Rekonstruktion des ursprünglichen Textwillens" als Ziel historisch-kritischer Exegese auch für seine Arbeit nicht aufgeben will (16), und baut über die Auslegungsgeschichte seit dem 18. Jahrhundert den Fragehorizont zu diesem Psalm auf. Ausgelegt werden soll der masoretische Text in seinem Kontext, welcher als Interpretationsschlüssel für den Einzeltext zu berücksichtigen ist (24–25). Über die Rezeptionsgeschichte im NT soll der Weg zur Aktualisierung führen.
In einer „Analyse der poetischen Struktur" wird eine Abgrenzung jedes Bikolons und eine Beschreibung der Funktion im Text geboten. Der „stichometrischen" Methode nach O. Loretz wird als Kriterium der Aufteilung die Frage zur Seite gestellt, ob „Sinn- und Formeinheiten zur Deckung kommen" (28). Als Ergebnis wird eine kolometrische Rekonstruktion des Psalms (60–65) präsentiert (mit Angabe der Graphemzahl), durch die der gedrängte Stil am Anfang des Psalms bereits optisch klar ins Auge fällt.
Die „Analyse der syntaktischen Struktur" (66–111) bietet neben genauer Rechenschaft über syntaktische Konstruktionen auch schon semantische Hinweise und nützliche Statistiken mit Auswertung. Die Tabelle zu den ePP (99–102) ist aufgrund des verkleinerten Druckbildes leider schlecht lesbar. Von den zwei Abdrucken der Übersetzung (106–111, 136–141) mit dem (sehr nützlichen) Unterschied, daß in der zweiten durch verschiedene Schrifttypen die Textgenese (in 3 Teilpsalmen) dokumentiert wird, hätte Verf. sich m. E. erstere sparen können.
In einer „Gliederung des Textes" (142–160) bietet Verf. Strukturschema und -beschreibung der Teil-

psalmen 60 A–C (Grundschicht und Erweiterungen) einschließlich Kommunikationsfunktion und Sprachfigur. Aufteilung: VV 2–5; 14c–19; 31–34b (69 A), 6–14b; 20–30b (69 B), 35–37 (69 C). Die Wertung metaphorischer Sprache in der Klage leuchtet mir nicht ein: „Wiederum ist eine Entwicklung von uneigentlicher zu eigentlicher, von metaphorischer zu konkreter Sprache festzustellen." (151, Vgl. 148). Abgesehen von der Erkenntnis metaphorischer Sprache als kompetenter, sehr „eigentlicher" Sprache durch Ricoeur u. a. könnte die ganze Theologie unter diesem Leitwort einpacken. Verf. zeigt jedoch selbst an anderer Stelle ein sehr intensives Verständnis für Metaphern auf: „Die biblischen Klageformulare sind gerade aufgrund ihrer Metaphorik nicht festgelegt auf bestimmte Gesichter des Leidens." „Schon *Kindern* ist die Semantik biblischer Metaphorik nicht fremd" (299).

Im Kapitel „Das semantische Inventar" (161–245) werden Bedeutungsgruppen zusammengeordnet und zugleich ein Art Glossar geboten sowie die thematische Komposition der Teilpsalmen anhand der Schlüsselthemen „Die verschlingenden Tiefen", „Befreiung", „Körpersprache", „Attribute Gottes", „Selbst- und Fremdbezeichnung" (Ps 69A) und „Hohn-Schande-Scham", „Feindliches Handeln", „Verwünschungen" (Ps 69B) dargestellt. Wie ist hier der Satz zu verstehen, daß „69 B als ein Zeugnis der schweren Glaubenskrisen und innerjüdischen Auseinandersetzungen der nachexilischen Zeit im Übergang von – plakativ formuliert – Kultreligion zu Gesetzreligion betrachtet werden" kann (238–239)? Verbunden mit der stark betonten Dichotomie zwischen einer „tempeltheologisch orientierten Richtung" und den „eschatologisch orientierten Kreise[n]" prophetischer Provenienz (237, 243, „Ebenso wie 69 B ist 69 C nicht hierokratisch-kultisch, sondern prophetisch-eschatologisch geprägt." 249) und der Beschreibung von „Jesu kritische[r] Einstellung zur Tempelideologie, zum Tempelbetrieb und seinen Betreibern" (268), der sich der prophetischen Linie (Jeremia) anschließt, könnten solche Formulierungen im Sinn einer Prophetenanschlußtheorie mißverständlich sein.

Der Abschnitt „Redaktionsgeschichte" (246–261) bietet das, was die Stärke „kanonischer Schriftauslegung" ausmacht, nämlich nicht nur eine Nachzeichnung der Redaktionsvorgänge, sondern auch deren interpretative Leitlinien, die sich im Kontext eines Textes niederschlagen.

Interessant ist die Beobachtung einer parallelen Komposition der Ps-Kette 69–70 zu Ps 40 (ohne dessen Mittelteil Ps 40,6–12), der ja in den VV 14–18 eine unabhängige Überlieferung des Ps 70 bietet. Die Ps-Kette 69–70 könnte für Ps 40 strukturelles Vorbild gewesen sein. Abschnitte über Einordnung der Ps-Kleingruppe 69–71 im 2. Davidpsalter und die Überschrift schließen diesen Teil ab.

Eine Analyse zu „Psalm 69 in der Passionsgeschichte Jesu" (262–286) zeigt die ntl. Relecture der Pss 22 und 69 zur Bewältigung des Kreuzestraumas auf und beginnt damit die Beschreibung der Rezeptionsgeschichte. In der Tempelreinigung (Joh 2,13–22 parr) und in der Kreuzigungsdarstellung (Mk 15,20b–41 parr) haben die Zitate aus Ps 69 die Funktion, Jesus als unschuldig verfolgten Gottesknecht auszuweisen (280). „Die Situation des Psalmisten entspricht der Situation Jesu, deshalb kann Jesus als der paradigmatische Psalmenbeter geschildert werden, an dem sich das im Psalm dargestellte Geschick des leidenden Gerechten erfüllt." (280)

In einem letzten Schritt folgen „Aktualisierende [statt Akutalisierende] Interpretationsansätze" (287–326), durch die der Exeget nach der unerläßlichen Distanzwahrnehmung sich mit dem Text anfreunden will. Hierbei bilden „Analogien von Glaubenssituationen vor Gott" die entscheidende Brücke zum Verständnis des Bibeltextes (288). Assoziationen und persönliche Zeugnisse sollen dazu dienen, „das Krisengespräch mit sich selbst ..., mit den Mitmenschen ... und mit Gott ... zu führen" und so vielleicht zu erkennen, daß „‚Klage' eine befreiende Form menschlichen Betens sein kann" (288). Seelische Krise, Institutionskrise und Glaubenskrise finden in Ps 69 ihr Klageformular. Mit einem Zitat von E. Fromm wird die Kraft dynamischer Psalmen, für die der Stimmungswandel kennzeichnend ist, beschrieben: „Der Ausgangspunkt ist Verzweiflung; sie wird zu einer leichten Hoffnung, worauf der Verfasser in eine noch tiefere Verzweiflung verfällt, auf die er mit einer stärkeren Hoffnung reagiert; schließlich stürzt er in die tiefste Verzweiflung, und erst jetzt gelingt es ihm, die Verzweiflung ganz zu überwinden. Seine Stimmung hat sich jetzt endgültig gewandelt." (295) Dieser Prozeß hat nach H. Jaschke – im Unterschied zum Atheisten Fromm – die Gottesbeziehung als Zentrum (298). Im Folgenden führt Verf. in I. Baldermanns Psalmendidaktik ein. Zur Institutionskrise: „Ein Eifer für das Haus Gottes, der sich an der Bibel (und auch an Psalm 69) orientiert, wird sich von steinernen Gebäuden, mächtigen Institutionen und überhaupt von allen Äußerlichkeiten abwenden und die Wohnung Gottes vor allem im Menschen selbst suchen müssen." (308) „Heute könnten sich jene engagierten Katholiken auf das Psalmenbuch berufen, die sich gegen den entmündigenden römischen Zentralismus wehren und ähnlich wie der Verfasser von 69 B in christlichen Basisgruppen nach neuen Wegen gelebten Glaubens suchen." (311) Zur Glaubenskrise: „Daß die Wunde der Gottesferne viele Nächte des Glaubens blutet und nicht nur ein paar Krisengespräche kostet – dafür ist Psalm 69 ein eindrucksvolles Beispiel" (316).

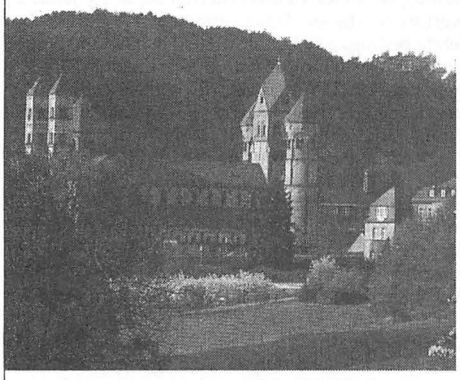
„Das Wasser bis zum Hals!" hat als Zielgruppe wohl doch diejenigen, die sich fachexegetisch betätigen, das letzte Kapitel ist für alle kirchlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen sehr lesenswert.

Linz/Passau *Franz Böhmisch*

■ SCHREINER JOSEF, *Leben nach der Weisung Gottes.* Gesammelte Schriften zur Theologie des Alten Testaments, II. Herausgegeben von Erich Zenger zum 70. Geburtstag des Autors. Echter, Würzburg 1992. (402). Ppb. S 530,40/DM 68,–.

Der stattliche Band enthält 18 Aufsätze des Jubilars, welche in den letzten Jahren z. T. als Vorarbeiten für eine umfassendere Darstellung der Theologie des Alten Testaments entstanden sind. Die meisten von ihnen sind in diversen Festschriften erschienen, ein

Predigten Laacher Mönche zu den Evangelien der Sonn- und Festtage



eine Edition anläßlich des 900jährigen Bestehens der Abtei Maria Laach 1993

Herausgegeben von Drutmar Cremer

In diesen Texten der Verkündigung und Deutung der Evangelien und in den beigeordneten geistlichen Texten aus der christlichen Literatur vieler Jahrhunderte wird versucht, das Wort Gottes in moderner Sprache und mit bleibender Gültigkeit auszulegen und auch Stellung zu nehmen zu den typischen Fragen unserer Zeit.

1992 erschienen:

- **Sagt uns ein Wort voll Zuversicht und Trost**
  Lesejahr A/Teil I. Advent bis Dreifaltigkeitssonntag
- **Sende uns, Herr, die Zeit des Atmens**
  Lesejahr A/Teil II. Fronleichnam bis Christkönigssonntag
  zusammen 322 Seiten, mit 8 Farbtafeln, franz. Broschur, DM 58,–/öS 453.–/sFr 59.60 (ISBN 3-7917-1352-3)

✖ Soeben erschienen:

- **Eine neue Schöpfung seid ihr**
  Lesejahr B/Teil I. Advent bis Dreifaltigkeitssonntag
- **Er wohnt in euch**
  Lesejahr B/Teil II. Fronleichnam bis Christkönigssonntag
  zusammen 328 Seiten, mit 8 Farbtafeln, franz. Broschur, DM 58,–/öS 453.–/sFr 59.60 (ISBN 3-7917-1390-6)

Die Edition wird 1994 mit Predigten zum Lesejahr C fortgesetzt.

In allen Buchhandlungen

VERLAG FRIEDRICH PUSTET REGENSBURG
Postfach 10 08 62 · 93008 Regensburg

Drittel in Fachzeitschriften und Sammelbänden. Die Studien sind in vier Themenbereiche geordnet. Der erste, „Die Grundbotschaft des Alten Testaments", beginnt mit der Abschiedsvorlesung „Gottes Forderung zum Heil der Menschen" (11–25), welche von der prophetischen Verkündigung her das Begriffspaar „Recht und Gerechtigkeit" als das Grundmaß eines gelingenden Lebens vor Gott herausarbeitet. Die Aussage des AT über „Gottes Treue" (26–44) und „Gottes Liebe" (45–63) ergänzen die vorhergehenden Ausführungen in Form von theologisch reichhaltigen Begriffsstudien. Der nächste Beitrag „Ein Volk durch den einen Gott" (64–82) geht dann der Frage nach, wodurch Israel sich im Laufe seiner wechselvollen Geschichte als eine Einheit verstehen konnte, und zeigt dabei auf, daß der Glaube an JHWH das durchgehend tragende Moment ist. Der abschließende Beitrag „Wirken des Geistes Gottes in alttestamentlicher Sicht" (83–136) bringt nicht nur eine ausführliche Kommentierung der klassischen Geist-Stellen (Ez 37; Jes 11; Joel 3 und Num 11), sondern hat auch die Frage der Spiritualität im Blick und leitet somit gut über zum zweiten Teil, der den „Konkretionen und Konsequenzen" gewidmet ist.

Der erste Aufsatz „Jahwes Anspruch – Grund und Grenze von Toleranz in deuterojesajanischer Theologie" (139–158) geht von der Frage aus, ob das AT auch zum Problem Toleranz etwas zu sagen habe, und stellt fest, daß zwar die vom Dtn her geprägte Literatur durch die Ausschließlichkeitsforderung JHWHs Israel keine Freiheit läßt, und dabei bleibt es auch. Bei Deuterojesaja kann freilich gezeigt werden, daß dessen monotheistische Konzeption eine neue Sicht der Nichtisraeliten und der Völker als zwar von Gott in Dienst Genommene, aber nicht zum Dienst Gezwungene erlaubt. „Unter dem Titel „Laßt euch mit Gott versöhnen" (159–176) findet man als nächstes eine bibeltheologische Studie zu Buße und Umkehr, die auch die Frage nach der sühnenden Wirkung der Opfer aufgreift. Ergänzt wird dieser Aufsatz gleich anschließend durch eine Veränderung des Blickwinkels, wenn von der „Wandlung des Menschen in prophetischer Sicht" (177–194) gehandelt und der anthropologische Aspekt stärker hereingenommen wird. Die hebräische Wurzel LMD in ihrer Doppelbedeutung „lernen" und „lehren" steht im Mittelpunkt des nächsten Aufsatzes („Theologie lehren und lernen in alttestamentlicher Sicht" [195–217]); man könnte ihn fast als eine Darstellung des atl. Theologietreibens bezeichnen. Den Abschluß bildet eine schöne Studie darüber, wie das AT vom Tier und vom Verhältnis des Menschen zum Tier redet: „Der Herr hilft Menschen und Tieren (Ps 36,7)" (218–233).

Der dritte Teil enthält Studien zum Pentateuch und beginnt mit dem Aufsatz „Zur Theologie der Patriarchenerzählungen in Genesis 12–36" (237–254). Sein erster Teil ist historisch ausgerichtet und fragt nach den Anfängen Israels und des JHWH-Glaubens, der zweite erhebt aus den Erzählungen, welcher Art das Wirken Gottes ist, das darin bezeugt ist. Anschließend analysiert S. „Das Gebet Jakobs (Gen 32,10–13)" (255–271) mit dem Ergebnis, daß es sich um ein spätes, redaktionell sehr bewußt plaziertes Stück handelt, in dem sich auch die Nöte des Volkes aussprechen. Amüsant ist der Druckfehler S. 264 Mitte, da ein „Flehruf" zu einem „Fehlruf" wurde. Die Studie zu Ex 3,14: „Soll man Ex 3,14 als unbedingtes Heilswort übersetzen" (272–281) leistet einen wichtigen Beitrag zu dieser vieldiskutierten Stelle; sie kann als Kernstück dieses Teiles angesehen werden. Der letzte Beitrag: „‚Deklaratorische Formel' und rechtsgültige Feststellung im alten Testament" (282–300) geht den seit G. V. Rad als „deklaratorische Formel" bezeichneten Nominalsätzen bestehend „aus einem Nomen und dem Personalpronomen der 3. Person" (282) nach und kommt zu dem Schluß, daß diese Sätze viel eher als Feststellungen bestehender Tatsachen zu betrachten und daher für eine „Anrechnungstheologie" (300) nicht auswertbar sind.

Der vierte Teil versammelt Studien zu den Psalmen. Hier findet man als erstes unter dem Titel „Gottes Verfügen durch ‚Geben' und ‚Nehmen' in der Sicht der Psalmen" (303–327) eine bibeltheologische Studie zu den Begriffen NTN und LQH mit Gott als Subjekt. Anschließend folgen Auslegungen von drei Psalmen; Ps 22 (328–355), wobei u. a. besonders auf die Beobachtung zur Verklammerung der Ps 3–41 hinzuweisen ist, weil damit auch der kanonische Aspekt in den Blick kommt, weiters Ps 78 (356–376), der in weisheitlicher Art „Geschichte als Wegweisung" interpretiert, und schließlich der von B. Duhm so verspottete Ps 119 (379–402). Wer also diesen Band aufmerksam liest, wird gewiß reichen Gewinn haben. Eine Verklammerung der Aufsätze durch Querverweise hätte sicher nicht geschadet.

Linz *Franz D. Hubmann*

■ BAUER JOHANNES B./FINK JOSEF/GALTER HANNES D. (Hg.), *Qumran*. Ein Symposion. (Grazer Theologische Studien, Bd. 15). Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie der Universität Graz 1993. (216). S 220,–.

Angesichts der zahlreichen Sensationsliteratur zum Thema Qumran ist es sehr zu begrüßen, daß die Referate des bestens besetzten Grazer Symposions so rasch veröffentlicht wurden; mit diesem Sammelband hat nun ein jeder, der sich eingehender mit der Gemeinschaft von Qumran, den in ihrer Umgebung entdeckten Schriften und deren Einfluß und Bedeutung befassen möchte, eine solide und hochaktuelle Information in der Hand. Da zudem mit Prof. Golb als Referent auch ein scharfer Kritiker der gängigen Ansichten zugegen war, bekommt der Leser sogar unmittelbaren Anteil an der Kontroverse um diese Gemeinschaft und die Rollen. Doch beginnen wir von vorne: Die Einführung im weiteren Sinne stellt das Referat von G. Sauer, *„Offenbarungsreligion und Wüste – Gotteserfahrung im Gegenüber zum Kulturland"* (7–28) dar, denn hier wird davon gehandelt, inwiefern die Lebensbedingungen in der Wüste die religiöse Vorstellungswelt prägen. F. Dexinger gibt anschließend (29–62) einen kritischen Bericht darüber, was in den 45 Jahren seit der Entdeckung der Rollen geschehen oder leider noch nicht geschehen ist. Ausführlich stellt er die wichtigsten Schriftfunde vor und kommentiert dabei gleichzeitig die Meinungen der Forscher. Was die Archäologen in und um

Qumran getan haben und noch tun, berichtet sehr präzise M. Broshi, der Kurator des bekannten „Shrine of the Book" in Jerusalem, wobei er es nicht versäumt, diversen Spekulationen klar entgegenzutreten (63–72). K. Schubert, der österreichische Altmeister der Qumranforschung, beschreibt vornehmlich anhand der „sekteneigenen" Schriften das Leben der Gemeinschaft und die religiöse Ausrichtung (73–85). Mit dem Beitrag von N. Golb, *„Die Entdeckung in der Wüste Judäas – neue Erklärungsversuche"* (87–116), beginnt gleichsam der kontroversielle Teil des Buches. Mit zehn „Anomalien" möchte er nämlich zeigen, daß die übliche Interpretation der Siedlung und des Rollenfundes unhaltbar ist: Qumran sei eher eine „Festung" denn ein „Kloster" gewesen, und die Schriften stammten nicht von den „Essenern", sondern vielmehr aus den Bibliotheken Jerusalems. Dieser Position stellt anschließend S. Talmon als einer der von Golb angegriffenen „Verfechter der alten Ideen" (112) nicht minder pointiert seine eigene gegenüber. Sie besteht im wesentlichen darin, daß die Qumran-Leute die Spitze einer bisher nicht bekannten religiösen Gruppierung darstellten, welche als eine „messianisch-millenarische Protestbewegung ... in eine Konfrontation mit dem Jerusalemer Etablissement verwickelt war" (146). Als eine solche kann sie weder „mönchisch" noch auch „zölibatär" gewesen sein, denn was wohl für das Leben in der Siedlung gegolten hat, ist nicht auf die anderen „Lager", die es zweifellos gegeben haben muß, zu übertragen. Wenn also nach Talmon durch die Qumranfunde primär „das damalige Judentum intern noch differenzierter" (170) geworden ist, dann erscheint auch die Frage, wie Qumran und die frühen Christen zueinander stehen, die W. Kirchschläger anschließend behandelt (173–187), unter einem neuen Blickwinkel: Qumran ist dann gewiß ein äußerst wichtiger Verständnishintergrund, aber dennoch nur einer unter anderen. Zudem bedeutet das Studium der Funde nichts anderes, als den Auftrag des Lehramtes zu erfüllen, daß die kath. Exegenten dem biblischen Umfeld große Aufmerksamkeit schenken sollen. Unter diesem Gesichtspunkt faßt K. zusammen, was sich über die Beziehungen von Johannes dem Täufer, Jesus und der frühen Christengemeinde zu Qumran sagen läßt. Mehr im Schatten des öffentlichen Interesses steht dagegen die Frage, was die Funde zur Erhellung der Überlieferung und der kanonischen Geltung der atl. Schriften beitragen. Durch den ausgezeichneten Bericht von J. Marböck, *„Bibeltexte aus der Wüste. Qumran und das Alte Testament"* (189–204), lernt man sehr schnell, welch unschätzbar wertvolle Einblicke uns dieses Material gewährt. Den Abschluß bildet das Referat von K. Koch, *„Israelitische Heilserwartungen aus der Zeit zwischen den Testamenten: Die Apokalyptik"* (205–216). Anhand der Menschensohnerwartung entfaltet der Hamburger Emeritus für Altes Testament und Spezialist für die apokalyptische Literatur die große Bedeutung des zwischentestamentlichen Schrifttums für das Verständnis des Neuen Testaments. Mit diesem Blick in das größere Umfeld schließt sich der Kreis, und das Bild, das man sich nun von Qumran machen kann, erscheint bestens abgerundet.

Linz *Franz D. Hubmann*

■ DOHMEN CHRISTOPH / OEMING MANFRED, *Biblischer Kanon warum und wozu?* Eine Kanontheologie (Quaestiones Disputatae 137). Herder, Freiburg 1990. (132). DM 36,–.

Vorliegender Versuch einer Kanontheologie ist aus Gesprächen eines katholischen und eines evangelischen Alttestamentlers erwachsen. Der Überblick über die u. a. von der Diskussion um eine Biblische Theologie bzw. eine Mitte der Schrift angestoßene aktuelle Kanondebatte (11-26) benennt die Kanonwerdung (den kanonischen Prozeß) und den Kanonabschluß (Abgrenzung, Umfang) als Grundthemen und diskutiert ihre Verhältnisbestimmung anhand der Position von B. S. Childs: Kanonisierung des „Endtextes" macht den kanonischen Prozeß nicht belanglos und bedeutet keine Nivellierung des Gewachsenen mit seinen Spannungen. K. II illustriert Spuren vom Abschluß des Kanons bzw. seiner Teile vorerst am Beispiel von Koh 12,9–14 (30–54) mit einem Exkurs zur Frage von Kanon und Inspiration (Koh 12,11 als Wort zur Inspiration d. Weisheitsliteratur?): Schriftinspiration als Moment der Gemeinde-Gründung (Israels/der Kirche) und Kanon sind untrennbar verbunden. Für den Pentateuch (54–68) signalisiert der Tod des Mose Dtn 34,1–9.10–12 Ende und Abschluß (Verschriftung) der durch Mose vermittelten Offenbarung (Dtn 1,5; 31,24) und zugleich den Übergang vom kanonischen Prozeß (Werden der Tora) zur Kanonisierung (literarische Ausgrenzung der Schriftlichen Tora: vgl. Jos 1,7; Dtr G). Ein Exkurs über die biblische Funktion und altorientalischen Ursprünge der Kanonformel, besser ‚Wortlautsicherungs- bzw. Textsicherungsformel' (80) zeigt das hohe Alter und die verschiedenen Funktionen dieses biblisch erst verhältnismäßig spät (Dtn 4,2; 13,1; Jer 26,2; 36,32; Koh 3,14; Spr 30,1) begegnenden Ausdrucks von hervorgehobener „eminenter Literatur" (81).

K. III. Vom kanonischen Prozeß zum Kanon (91–113) gilt dem Weg von der Konservierung durch Fortschreibung (‚nichts weglassen') zur Abgrenzung durch Sammlung und Gewichtung (‚nichts hinzufügen'). Kanon entsteht als „Fortschreibungsprozeß" (93,97) mit Spuren in Kanonformeln, im Umgang mit Pentateuch- und Prophetentexten; maßgebende Elemente sind dabei neben Alter der Schriften, Ansehen der Autoren u. a. vorbildliche Artikulation des Glaubens, Entsprechung zur Tora, Akzeptanz durch die Gemeinde (96). Der Exkurs zu Kanon und Schriftlichkeit (98–104) betont die Bedeutung der Schriftlichkeit für die Bildung einer sprachlichen und inhaltlichen ‚regula fidei' und skizziert den Weg der Schriftkultur in Israel. – Abschließend deuten die Autoren einige Konsequenzen der vorgelegten Einsichten in die Kanonwerdung an: geprägte Fortschreibung (Durchdringung von Freiheit neuer religiöser Erfahrung und schriftgelehrter Rückbindung an Vorstellungen und Sprache der bewährten Tradition) ist Prinzip der Theologie des NT und der Theologie überhaupt (106f). Für die Systematik ist das Wort von der ‚sola scriptura' auf die Schrift als ‚anima theologiae' hier neu zu bedenken, ebenso die Vielfalt und Spannungen (‚Pluralismus') im Kanon als Ausdruck von Lebendigkeit und Herausforde-

rung (108), inbesondere die Bedeutung des atl. Kanons als Grundlage für den jüdisch-christlichen Dialog.
Gewicht und Schwierigkeit vieler dieser Fragen verlangen nach weiterer Ausfaltung und Exemplifizierung dieser dankenswerten, vielschichtigen ‚Prolegomena' zu einer Kanontheologie, die mit einem hilfreichen Literaturverzeichnis beschlossen werden.
Graz *Johannes Marböck*

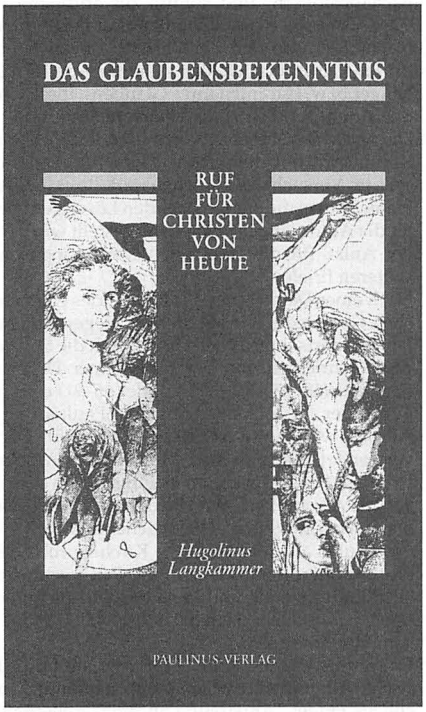
■ KOPP JOHANNA, *Israels Propheten – Gottes Zeugen heute.* Zugänge zu den Prophetenbüchern des Alten Testaments. Bonifatius, Paderborn 1991. (253). Kart. DM 36,80.

Die Schriftpropheten Israels werden in diesem Buch in chronologischer Reihenfolge auf ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund dargestellt. Es wendet sich nach der Intention der Autorin an interessierte, theologisch jedoch nicht vorgebildete Leser, denen die Aktualität der prophetischen Botschaft vermittelt werden soll. Tatsächlich enthält das Buch eine Fülle von Informationen und Zitaten. Doch wird der Leser andererseits manchmal ungenau und unvollständig informiert, nicht zuletzt auch durch mit großer Sicherheit hingestellte Sätze, die mit der Zeit intensives Mißtrauen erzeugen. „Den gläubigen Leser braucht die oft verwirrende Verfasserfrage nicht zu beunruhigen; sie ist keine Glaubensfrage" (19). Aber dafür interessieren wird er sich doch dürfen? Er erfährt als bundesdeutscher Katholik – beim Lesen des Buches entsteht der Eindruck, daß die Aktualität prophetischer Botschaft sich ausschließlich auf deutsche Katholiken bezieht –, welche Bücher zu den Schriften des alten Testaments zählen; der Unterschied zwischen Umfang und Inhalt von hebräischer Bibel und Septuaginta wird nicht einmal erwähnt. Die Diskussion um die Kinderopfer für den Moloch übrigens auch nicht.
Höchst problematisch wird das – durch eine Anhäufung von Rufzeichen stilistisch kurzatmig wirkende – Buch jedoch dort, wo die Parallelen zwischen der Zeit der Propheten und der Gegenwart gezogen werden: Denn hier setzt eine Art von Moralpredigt ein, die mit selbstsicher aufgestellten Behauptungen ganze Serien von Kurzschlüssen verursacht. So wird beispielsweise aus der Amos-Passage über die Baschankühe auf die „ureigenste Bestimmung" der Frau geschlossen (55), und ebenso undifferenziert erscheint die folgende Bemerkung: „Heute wird oft durch ‚Tarnnamen' die Wahrheit verschleiert oder verkehrt: Betrug = ‚Geschäftstüchtigkeit'; ...Egoismus = ‚Selbstverwirklichung'..." (85). Nicht weniger verblüfft der Satz: „Wie jeder gute Seelsorger, so kennen zahllose Eltern dieses Zerrissensein: die Spannung zwischen verständnisvoller Liebe zu ihren Kindern und gleichzeitiger Ablehnung von deren Einstellung und Lebensführung (125)." Daß (auch erwachsene) Kinder mit der nicht weniger problematischen Lebensführung ihrer Eltern nichts anfangen können, dürfte ihnen hingegen kaum einen Vergleich mit guten Seelsorgern eintragen!
Vollends ratlos staunt der demokratisch erzogene Bürger eines Rechtsstaates, wie es beispielsweise Deutschland immerhin ist, wird er mit folgendem Satz konfrontiert: „Kommt noch hinzu, daß *eine Regierung, Staatsbeamte oder Richter Gesetze erlassen,* die sich am eigenen Vorteil, am Interesse einflußreicher Kreise oder am Verhalten der Mehrheit orientieren, so ist das ethische Chaos perfekt..." (86). Immerhin ist es heute ausschließlich Sache einer gesetzgebenden Versammlung, zum Beispiel des Bundestages, Gesetze zu erlassen; und anzunehmen, daß in biblischen Zeiten die Gesetzgebung derart amateurhaft gehandhabt wurde, erscheint reichlich naiv.
Interessant ist ein Überblick über die Propheten Israels am Ende des Buches, der Zeit und Ort ihres Auftretens auf einen Blick erschließt. Eine Literaturliste fehlt. Sie hätte gezeigt, daß bei den Zitaten deutsche Exegeten gegenüber deutschen Kardinälen stark benachteiligt worden sind.
Leonding *Eva Drechsler*

■ HENGEL MARTIN / SCHWEMER ANNA MARIA (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, im Urchristentum und in der hellenistischen Welt.* (WUNT 55). J. C. B. Mohr, Tübingen 1991. (495). DM 278,–.

Zum Schluß seiner umfangreichen Arbeit über „Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften" (1984) stellt *O. Camponovo* fest, das Thema der Königsherrschaft Gottes sei kein Hauptthema der frühjüdischen Literatur. Dagegen protestieren die Herausgeber vorliegenden Bandes in einer ausführlichen Einleitung. Elf z. T. sehr umfangreiche Beiträge, deren Großteil auf ein von *M. Hengel* geleitetes Oberseminar zurückgeht, bestätigen ihr Urteil. Dieses beruht nicht primär auf einer völlig anderen Sicht bestimmter Quellen, sondern v. a. auf einer anderen Auswahl von Texten: die Sabbatlieder von Qumran lagen *Camponovo* noch nicht vor, andere Texte hat er für unergiebig oder zu spät angesehen.
K. W. Müller skizziert, wie unter persischem Einfluß auch die Griechen Gott immer mehr als König bezeichneten und wie trotz gelegentlicher Kritik diese Metapher auch auf das jüdische Gottesbild einwirkte. Es folgt eine großangelegte Untersuchung von *A. M. Schwemer* zu den Sabbatliedern aus Qumran: sie sind „der wichtigste vorchristliche jüdische Text zum Thema ‚Gottes Königsherrschaft'" (115); diese verbinden sie aber anders als spätbiblische Texte nicht primär mit dem Tempel sondern mit der himmlischen Welt; die Priester von Qumran haben teil am Priestertum der Engel und werden dadurch legitimiert. Mit ihrem ausgeprägt kultisch-präsentischen Verständnis der Herrschaft Gottes stehen diese Texte in krassem Gegensatz zur Basileia-Verkündigung Jesu, das *H. Merkleins* Beitrag charakterisiert:: Jesus hat von der *gegenwärtigen* Verwirklichung der Basileia gesprochen, deren Vollendung aber in der Zukunft liegt. Nach einem sehr dichten Beitrag von *M. Hengel* zur johanneischen Theologie („Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannesevangelium"; eine kürzere Fassung des Textes ist schon früher erschienen) geht *H. Löhr* nochmals auf die Sabbatlieder von Qumran ein und vergleicht sie mit der Vorstellung vom himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief. Wie Philo in seiner Auffassung des Gott-

... für Christen von heute



Hugolinus Langkammer

Das Glaubensbenntnis

Ruf für Christen von heute

168 Seiten, gebunden
DM 26,80 / öS 209,– / sFr 28,10
ISBN 3-7902-0450-1

PAULINUS VERLAG

Die Wahrheiten des Christlichen Glaubens sind gültig für alle Zeiten und jeden Christen. Als Offenbarungsmedien öffnen sie den Weg zur Erkenntnis Gottes und zur Liebe Gottes und des Menschen. Enthalten sind sie in einem Text, den wir Credo oder Glaubensbekenntnis nennen. Er ist wie ein Vermächtnis der Kirche, in dem das Fundamentale des Christlichen Glaubens in heiligen, vertrauten und überlieferten Worten für alle Zeiten aufbewahrt wird.

Doch jede Zeit ist anders und die Menschen auch. Das verlangt ein immer wieder neues Durchdenken der Glaubenswahrheiten. Die Erklärung sollte deshalb so gestaltet sein, daß sie zu einem neuen Erlebnis des Christ-Seins führt und ein intensiveres Leben aus dem Glauben bewirkt.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier

königtums platonische, stoische und spezifisch jüdische Vorstellungen zu einer Einheit verbindet, zeigt *N. Umemoto*. „Gottes Weltherrschaft und die Einzigkeit seines Namens" in der Mekhilta ist das Thema eines sehr schönen Aufsatzes von *B. Ego*, die auch einen Beitrag zum Motiv des Dieners im Palast des himmlischen Königs beisteuert. Einen in diesem Rahmen wohl unerwarteten Text, nämlich die David-Apokalypse von Hekhalot Rabbati, analysiert sehr subtil *A. M. Schwemer* in anregender Weise, wenn auch in historischen Fragen wohl doch zu spekulativ und hypothesenfreudig. Höchst interessant auch eine lange Studie von *C. Markschies*, „Platons König oder Vater Jesu Christi?", worin er die Wirkungsgeschichte eines pseudo-platonischen Briefes im späteren Hellenismus und bei einigen Kirchenvätern verfolgt, die den Text christlich trinitarisch deuten, während Hippolyt sich gegen seine gnostische Verwendung wehrt. Drei Register beschließen den in jeder Hinsicht gewichtigen Band.

Leider ist es hier aus Platzgründen nicht möglich, auf Einzelheiten einzugehen. Mein Grundproblem mit mehreren Beiträgen ist, wieweit rabbinische Texte oder gar ein Hekhalot-Text für die Zeit des Zweiten Tempels verwertet werden dürfen (bei der Hekhalot-Literatur ist zu befürchten, daß ihre mustergültige Erschließung durch *P. Schäfer* und seine Mitarbeiter zu anachronistischer Verwertung ihrer Materialien für das NT verleitet); auch bei liturgischen Texten ist die Kontinuität zur Tempelliturgie gemeinhin mehr postuliert als nachgewiesen. Aber auch wenn man in Datierungsfragen skeptisch ist, damit auch die Relevanz einzelner Studien für einen Vergleich mit dem NT nicht ganz sieht: alle Beiträge des Bandes sind je für sich hervorragende Bearbeitungen ihres jeweiligen Textkorpus und demonstrieren, wie wichtig die Thematik des Königtums Gottes in der jüdisch-christlichen Umwelt für lange Zeit gewesen ist. Damit vermittelt dieses Buch auch unabhängig von historischen Fragen ein tieferes Verständnis für Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft, aber auch für einen wesentlichen Grundzug jüdischer Religiosität.

Wien *Günter Stemberger*

■ VÖGTLE ANTON / OBERLINNER LORENZ, *Anpassung oder Widerspruch.* Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche. Verlag Herder, Freiburg 1992. (155). Geb. DM 24,80.

Die Spätschriften des NT (u. a. die sog. Pastoralbriefe, 2 Petr) sind bekanntlich seit längerem ins Gerede gekommen: Abwertende Qualifikationen wie „Frühkatholizismus", der diese prägen soll, sind häufig zu hören und betreffen den Übergang von den ursprünglichen Gemeindekirchen zur hierarchischen Amtskirche, die ausgrenzende „Ketzerpolemik", die Verdrängung von Frauen aus verantwortungsvollen Positionen und anderes mehr. – Im vorliegenden Büchlein, geschrieben für biblisch und theologisch Interessierte, unternehmen die beiden Autoren den engagierten Versuch, die Betrachtung dieses Teils des NT-Kanons aus der unguten Alternative zwischen Abqualifizierung und defensiver Apologie herauszubekommen. Dies tun sie – natürlich – durch das sorgfältige Hinhören auf *die Antworten*, die die pseudonymen Autoren dieser Schriften auf *die aktuellen Herausforderungen* der „dritten christlichen Generation" gaben.

Im ersten Abschnitt (9–39) befragt Oberlinner die geläufigen Begriffsbestimmungen „apostolisch/nachapostolisch" und kommt zur griffigen Conclusio: „Nicht die Apostel wählen und bestimmen ihre Nachfolger, sondern die Christen der zweiten und dritten Generation wählen sich ihre Apostel als Vorgänger bzw. Garanten ihres Glaubens, ihrer Gemeindeordnung und ihres Kirchenverständnisses" (38f). Dies geschieht einerseits zur Identitätssicherung in Kontinuität mit den eigenen Ursprüngen, andererseits im Versuch des Eingehens auf die aktuellen Probleme, wobei die entsprechenden Lösungen eben unter die Autorität der Erstapostel gestellt wird: Dies ist der Anlaß für die „falschen Verfasserangaben" der späteren Briefe.

Nach einer Darstellung des Idealbildes einer christlichen Gemeinde, wie sie die Apg gegen Ende des 1. Jahrhunderts ihrer Leserschaft durch die Stilisierung der Nachrichten von der Jerusalemer Urgemeinde darbietet (40–65, O.), gibt Vögtle (66–91) eine Auslegung der „Abschiedsrede des Paulus vor den Ältesten von Ephesus" (Apg 20,18a–35): Der Text verwendet die typischen Motive der „Amtsträgerparänese" und präsentiert sich innerhalb des Motivgerüsts der antiken „Abschiedsreden", gibt also weniger Aufschluß über Historisches aus dem Wirken des Paulus als über konkrete Kirchenprobleme und die Bewältigungsstrategien der Zeit vor der ersten Jahrhundertwende und kann deshalb auch der heutigen, weiterhin „nachapostolischen" Kirche Weisung und Hilfe sein.

Im vierten Abschnitt (92–114) formuliert O. die historische Alternative der spätneutestamentlichen Kirche als Frage: „Anpassung an die Gesellschaft oder Widerspruch?", wobei deutlich wird, daß die Pastoralbriefe einen vertretbaren Weg der Mitte suchen und legitimieren, da beide Optionen in ihrer Extremform nicht lebbar wären. – Schließlich geht V. anhand von 2 Petr (bes. 3,1–13) einem der Leitprobleme der damaligen Kirche, dem Ausbleiben der als nahe bevorstehend erwarteten Parusie Jesu Christi nach. Dabei berührt er jene theologisch auch heute drängenden Fragen, wie denn damit umzugehen sei, daß zwar der Charakter der „eschatologischen Ausständigkeit" zu den unverzichtbaren Wesensmerkmalen christlich-kirchlicher Existenz gehört, daß uns aber keine weltanschaulich-kosmologisch akzeptablen Sprechformen mehr zur Verfügung stehen, ein „Ende der Geschichte" als Gericht und Vollendung schlüssig zu denken. (Eine Antwort auf diese Frage habe ich in diesem Beitrag nicht gefunden. Dieses Defizit ist natürlich nicht dem Autor anzulasten, sondern muß wohl heutige Eschato-logie begleiten!)

Insgesamt eine lesenswerte Einführung in die Probleme und Antwortversuche der ntl. Spätschriften!

Linz *Christoph Niemand*

■ BAUMERT NORBERT, *Frau und Mann bei Paulus.* Überwindung eines Mißverständnisses. Echter, Würzburg 1992. (448). Kart. S 304,–/DM 39,–.

Aufgrund seiner vielen einschlägigen Vorarbeiten versucht der Verfasser gegenüber dem Verdacht der Leibfeindlichkeit und vermeintlich wenig integrierten Einstellung zur Sexualität des Apostels Paulus seine einschlägigen Texte unter Berücksichtigung der sogenannten Deuteropaulinen zu untersuchen und daraus, vor allem unter Berücksichtigung heutiger Fragen und Einstellungen zu Leiblichkeit und Sexualität, systematisierende Schlußfolgerungen zu ziehen. Im Teil A: Exegetische Erörterung der paulinischen Hauptbriefe unter den Themen „Herzliche Beziehungen", „Schutz der Ehe vor religiösem Rigorismus", „Persönliche Berufung als Maßstab", „Zur Ehelosigkeit von Verlobten", „Der Leib dem Herrn und der Herr dem Leib", „Die schwerste Sünde?", „Die Frau in der Gemeinde". Unter Teil B: „Die sogenannten Deuteropaulinen" (unter den Gesichtspunkten „Einseitige Unterordnung?" und „Die Frau in den Pastoralbriefen – Aufstieg oder Abstieg?"). Dann unter Teil C: Einiges „Zum biblischen Menschenbild". Unter Teil D: „Perspektiven" (unter den Gesichtspunkten „Gottes Königsherrschaft und menschliche Gesellschaft", „Frau und Mann im priesterlichen Gottesvolk", „Erlösung und Sexualität", „‚Unauflöslichkeit' der Ehe?", „Ehelosigkeit und ihre Motivation", „Zur Hermeneutik apostolischer Weisungen"). Dabei ergibt sich für Baumert ein sehr konsistentes und heutigem Empfinden durchaus offenes Verständnis des Paulus zu Leiblichkeit und Sexualität.

Die ja schon länger bekannten Thesen von Baumert sind gewiß sehr sympathisch. Sie gründen auf eingehenden exegetischen Untersuchungen, in denen er verhältnismäßig oft zu einem vom traditionellen exegetischen sehr divergierenden Verständnis der paulinischen Texte kommt. Das unter anderem durch gravierende neue Übersetzungsvorschläge. Der Rezensent muß allerdings gestehen, daß er auch nach der Lektüre dieses zusammenfassenden Bandes von so manchem für Baumert Wesentlichen nicht überzeugt werden konnte. Das gilt vor allem für die These, daß es in 1 Kor 7 monothematisch allein um die „Enthaltsamkeit" gehe. Über die Gründe im einzelnen kann hier nicht argumentiert werden. Hingegen sind gerade im Teil D sehr wichtige und gesunde Prinzipien und Anwendungen ausgeführt. Den theologisch wenigstens einigermaßen Vorgebildeten wird sehr Bedenkenswertes dargeboten (auch wenn so manche Anregungen – etwa zur Frage der Behandlung des Problems der Wiederverheiratung Geschiedener – nach wie vor ganz anders gesehen werden können und vielleicht auch müssen). Dieser Band sollte als Diskussionsbeitrag, nicht als fertiges Resultat gelesen werden.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

■ THEIS JOACHIM, *Paulus als Weisheitslehrer*. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1–4. (Biblische Untersuchungen, Band 22). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1991. (575). Kart. DM 58,–.

Diese an der Theologischen Fakultät Trier erarbeitete Dissertation behandelt die Rezeption weisheitlichen Theologisierens in der paulinischen Verkündigung und wie dieses zur alttestamentlich-jüdischen Weisheit hin neue Konturen setzt. Feld der Bearbeitung sind die ersten vier Kapitel von 1 Kor mit ihren weisheitlich geprägten Texten, sodaß sich dabei die Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Interpretation paulinischer Weisheitstheologie stellt. In einem breit angelegten forschungsgeschichtlichen Überblick (10–111), angefangen von F. C. Baur, der die Problematik „Paulus und die Weisheit" im Zusammenhang der Auseinandersetzung des Apostels mit seinen Gegnern sieht, wird ein breiter Fragehorizont gezeichnet (mit all den Alternativen: AT/Judentum; Hellenismus/Gnosis). 1 Kor 1–4 ist insofern wichtig, weil Paulus darin prinzipielle Seinsmodi klärt, indem er der Ungeschichtlichkeit des Enthusiasmus die Geschichtlichkeit des Glaubens gegenüberstellt und das anthropologische Dreiecks-Verhältnis zwischen jüdischer Zeichensucht, griechischem Weisheitsstreben und allgemein-menschlichem Starkseinwollen aufdeckt. Der Apostel demaskiert die Gruppen, die die Wahrheit in Schulen und Richtungen trennen und den Gehorsam gegen den Gekreuzigten destruieren. Die kognitive Dissonanz der durch Gott zur Torheit gemachten Weisheit der Welt (1,20) ist nicht kulturpessimistisches Desavouieren menschlichen Erkennntnisstrebens, sondern Proklamation des christlichen Paradoxes. Theis schreibt zu Recht: „Die von Paulus vorgenommene Bestimmung des christologischen und theologischen Rahmens im Rückgriff auf alttestamentliche Weisheitsterminologie und Offenbarungssprache führt zu einer grundlegenden Kritik am Gesetz. Nicht das in der alttestamentlichen Vorstellung durch die Sophia vermittelte Gesetz offenbart Gottes Verborgenheit, sondern das in Christus und seiner Kreuzestat vermittelte gnadenhafte Heilshandeln. Mit dieser Verkündigung des Evangeliums bringt der Apostel die Universalität des Heilsgeschehens zum Ausdruck" (261). Im Rückgriff auf weisheitliche Gedanken und Vorstellungen (die entschwundene, verborgene und präexistente Weisheit) legt Paulus diese auf Christus, den Gekreuzigten aus und entfaltet dadurch sein Evangelium im Rahmen der Sophiatradition (294). In einem breiten dritten Teil wird das Weisheitsverständnis des Paulus in seinen vielfältigen Spiegelungen untersucht (283–473), um abschließend die Identifikation der Weisheit Gottes mit Jesus Christus und die Konsequenzen für die christliche Existenz zu behandeln (496ff). „In Weiterführung des weisheitlichen Anliegens, Gottes Offenbarung und Willen zu verkünden bzw. zu verwirklichen, hat die paulinische Weisheitslehre auch katechetische und didaktische Ziele. Sie veranlaßt den Adressaten, der Kreuzesbotschaft zu entsprechen und sie kraft der in Gottesfurcht und Glaube wahrnehmenden Vernunft zu verwirklichen" (521). Der Verfasser sieht darin die Person des Apostels als paradigmatische Figur und als christlichen Weisheitslehrer.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ SCHILLEBEECKX EDWARD, *Menschen*. Die Geschichte von Gott. (326). Herder, Freiburg 1990. Kart. S 538,20.

Von der Trilogie sind die Bände „Jesus" 1975 und „Christus und die Christen" 1977 erschienen. Der geplante ekklesiologische dritte Teil wurde dahin geändert, nach dem Kern des Evangeliums zu suchen, an dem jede Ekklesiologie gemessen werden kann und muß. Die fünf Schritte können hier nur rudimentär angedeutet werden.

1. Die Befreiung des Menschen durch den Menschen scheint augenblicklich die größte Bedrohung aller Menschlichkeit zu sein. Die „religiöse Frage" stellt sich dringlicher denn je. Der erste Ort des Heiles oder des Unheils ist die sog. „Profangeschichte". Als Heilsgeschichte kommt sie in der Offenbarungsgeschichte zu einer bewußten und artikulierten Glaubenserfahrung. Religiöse Erfahrung behält ihre menschliche Struktur, bringt aber deren Tiefenstruktur in einer konkreten Erfahrungstradition zur Sprache. Die weltliche Vermittlung erklärt den Unterschied zwischen den verschiedenen Religionen; das Wesentliche der christlichen Erfahrung ist der Umgang der Jünger mit Jesus.

2. Gott. Vom Schöpfungsakt her müssen „in der Welt" Stellen vorhanden sein, an denen das religiöse Reden von Gott sinnvoll und auch für andere verständlich entsteht, etwa in der Aporie des „vergeblichen Opfers".

3. In Jesus Christus vor allem finden Christen Gott. Der Focus seiner Botschaft ist „Reich Gottes": ein Reich der Menschen in versöhntem Zusammenleben durch Gottes versöhnende Liebe. Es hat wesentlich mit Jesus von Nazaret zu tun. Die Kirche als lebendige Gemeinschaft von Gläubigen ist die Zeugin des Lebensweges Jesu.

4. Demokratische Leitung der Kirche. Seit der Französischen Revolution hat sich der hierarchische Charakter mit seinem antidemokratischen Gesicht intensiviert. Eine „Einheit-in-communio" (Konzil) erfordert keineswegs eine institutionelle und administrative Superkirche. Für eine demokratische Amtsführung gibt es innertheologische Gründe. Gläubige, Gemeinschaft, Amt, Theologie sind aufeinander und selbst wieder fundamental angewiesen auf den lebendigen Gott.

5. Im Epilog fragt der Autor nach der Zukunft der Kirche. Sie hat eine solche in dem Maß, in dem sie allen Supranaturalismus und Dualismus fahren läßt, Heil nicht auf ein bloß geistiges Reich oder eine nur himmlische Zukunft reduziert. Den Abschluß bildet der bisher nicht berücksichtigte kosmische Aspekt der christlichen Erlösung und Befreiung.

Das umfangreiche Opus, da und dort weit ausladend, ist theologisch ein bedeutender Wurf und bekräftigt den Rang seines Verfassers aufs neue. Einige Anfragen seien gestattet. Primär entscheidend sei nicht die ausdrückliche Anerkennung oder Leugnung Gottes, sondern ob ich auf der Seite der Unterdrückten oder praktisch auf der Seite der Unterdrücker stehe (30). Mit Rahner ist zu fragen und zu bezweifeln, ob die Bevorzugung der Armen und Deklassierten bei Jesus ein entscheidendes Stilprinzip der Nachfolge bei *jedem* einzelnen Christen sein müsse (XIII, 1927). Die Zuwendung zu den Armen steht bei Jesus in einem größeren Zusammenhang: das *ganze* Volk als Volk an sich zu binden und so zu neuem Mitsein zu verbinden, d. h. als Jesusgemeinschaft die Jahwegemeinschaft neu aufzurichten, von Jesus „Reich Gottes" genannt. Dessen Begriff scheint mir beim Autor zu abstrakt (151). – Eine ständige Sorge des Autors gilt der Ökumene der Religionen: Jesus sei keineswegs der einzige Lebensweg zu Gott; er sei ein geschichtliches, kontingentes Wesen, das in keiner Weise den vollen Reichtum Gottes repräsentieren könne; deswegen verschließe er andere Wege zu Gott nicht (32). Gott zeige auch anderswo andere Aspekte seiner Reichtümer (138). Die Einmaligkeit Christi ist zu begründen ohne Diskriminierung anderer Religionen, aber auch ohne Indifferentismus; das Christentum schließe andere Religionen nicht aus (141). Sperrige Schrifttexte werden aber vom Autor nicht einmal erwähnt, etwa Mt 28,18 (*alle* Heilsmacht im Himmel und auf Erden ist ihm gegeben); Mt 11,27, Joh 1, 18 und 14,6 (der Sohn ist *einziger* Weg zum Vater); Kol 2,9 (in Christus allein wohnt wirklich die *ganze* Fülle Gottes; dazu 1,19 und 3,19 sowie Eph 3,19). – In der Frage der Hölle stellt sich der Autor „mit einigem Zögern" als die plausibelste christliche Lösung vor, daß die Bösen „einfach beim Tod nicht mehr existieren"; der Ausschluß vom ewigen Leben sei deren Selbstbestrafung (179ff.). Die Seligen würden sich sonst „durch einige Baracken neben dem Himmel gestört" fühlen, in denen ihre Peiniger ewig gequält werden. Aber nicht auch durch das Wissen um deren Annihilierung, zumal diese Bösen ja auch Gutes getan haben? M. E. weiß hier wieder einmal ein Theologe zuviel. Es dem Vater Jesu überlassen (lieber noch als dem Gott Mohammeds) wäre m. E. die bessere Antwort.

Linz *Johannes Singer*

KIRCHENGESCHICHTE

■ ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Das Domkapitel in Linz*. Diözesanarchiv, Linz 1992. (536). Kart. S 400,–.

Vorliegendes Werk setzt das 1929 erschienene Buch „Das Domkapitel in Linz" von Friedrich Pesendorfer fort und führt es bis zur Gegenwart herauf. Das Jahr 1925 wurde als Ausgangspunkt gewählt, um auch jene Domherren und Ehrendomherren, die zur Zeit Pesendorfers noch am Leben waren, mit abschließenden Daten erfassen zu können.

Nach dem Vorbild Pesendorfers wurden auch die gegenwärtigen Mitglieder des Domkapitels aufgenommen. Für sie waren manche Quellen noch nicht einsehbar, weshalb auch abschließende Beurteilungen nicht möglich waren. Trotzdem war es richtig, den Bogen bis zur Gegenwart zu spannen. Durch die Möglichkeit der Befragung konnten wertvollste mündliche Quellen ausgewertet werden, die einem späteren Bearbeiter nicht mehr zur Verfügung gestanden wären. Schließlich ergab sich die Chance, die

Biographien von den betroffenen Personen kontrollieren zu lassen, worduch Fehler und Unschärfen, die sich sonst wohl ergeben hätten, vermieden werden konnten.
Die Arbeit ist sehr umfangreich geworden. Es gibt wohl kein zweites Domkapitel, das für einen Zeitraum von nur 65 Jahren eine so eingehende Darstellung erfahren hat. Dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern gebührt dafür Dank und Anerkennung.
Im Vordergrund des Interesses stand die Erfassung des biographischen Materials. Schon dadurch dürfte sich das Buch, in dem immerhin 66 Personen behandelt werden, als wichtigstes Nachschlagewerk erweisen. Darüber hinaus ist es aber – wegen der mannigfachen Wirkbereiche der Domherren von der praktischen und kategoriellen Seelsorge über Lehre und Forschung bis zur Verwaltungsarbeit – gelungen, ein sehr vielschichtiges Priesterbild zu vermitteln. Auch der große Wandel, der sich in der Zeit seit 1925 in der Welt und in der Kirche abgespielt hat, wird an vielen Einzelbeispielen erkennbar. Man denke nur an die Ereignisse der nationalsozialistischen Ära und die Errichtung des Seelsorgeamtes (heute Pastoralamt), an die Einführung des Kirchenbeitrages und die damit verbundenen Umstrukturierungen, an den Übergang vom katholischen Vereinswesen zur Katholischen Aktion sowie an das Zweite Vatikanische Konzil und seine epochenmachenden Neuerungen. All das spiegelt sich in den Schicksalen der aufgenommenen Persönlichkeiten wider.
Zur Abrundung des Werkes wurde eine Abhandlung über die Geschichte des Domkapitels vorangestellt und ein Dokumentanhang beigegeben. Von der Erstveröffentlichung im „Neuen Archiv" unterscheidet sich das vorliegende Buch durch die Beifügung eines Registers sowie eines Bildteils, in dem alle erfaßten Persönlichkeiten dokumentiert werden konnten.
Wenn hier teilweise wörtlich aus dem Vorwort des Werkes zitiert wird, so deshalb, weil es die denkbar beste Kurzdarstellung dieses voluminösen Buches bildet.
Die Darstellung der Geschichte der Diözese Linz erhält mit dem Domkapitel-Buch einen weiteren profunden Beitrag, der vor allem personenbezogene Daten in reicher Fülle vorlegt und so unser Wissen über die wichtigsten Repräsentanten der kirchlichen Ämter vermehrt.
Zur Bewältigung dieser gewaltigen personengeschichtlichen (das neudeutsche Wort „prosopographisch" möchte ich lieber vermeiden) Daten und ihrer Darstellung hat Prof. Zinnhobler eine Reihe wissenschaftlicher Mitarbeiter verpflichtet. Es sind dies seine akademisch graduierten Beamten im Diözesanarchiv Linz, Johannes Ebner, Kriemhild Pangerl und Monika Würthinger, und die Kollegen der Katholisch-theologischen Hochschule Linz Peter Gradauer (†) (der selbst im erlauchten Kreis der Canonici war) und Wilhelm Zauner.
Die wissenschaftlich und historisch interessierte Welt des Landes ob der Enns und der Diözese Linz danken für diese Arbeit und wünschen dem Buch einen sicheren Platz im Bücherschrank vieler an der Kirchengeschichte Interessierter.

Aigen-Schlägl *Isfried H. Pichler*

■ ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Die Passauer Bistumsmatrikeln Bd. IV/1 – IV/2:* Das östliche Offizialat/Die Dekanate nördlich der Donau (Neue Veröffentl. des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 45a/1–2). Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1991. (XVII u. XVIII u. 582). Brosch. zus. DM 110,–.

Zwei Jahre nach dem Erscheinen des 5. Bandes liegt nun auch der 4. Band dieser Edition vor. Damit sind nun alle Texte der Passauer Bistumsmatrikeln veröffentlicht, dieser überaus wichtigen Quelle zur Geschichte des organisatorischen Aufbaus des Bistums Passau vom 13. bis zum 17. Jahrhundert. Eine gründliche Einleitung, für die *F. Schragl, J. Weißensteiner* und *R. Zinnhobler* verantwortlich zeichnen, beschreibt und erschließt die publizierten Handschriften. Daran fügen sich Matrikeltext und Erläuterungen für die Dekanate Krems (bearb. von *F. Schragl)*, Kirchberg a. Wagram (bearb. von *E. Douda)* und Oberleis (bearb. von *J. Weißensteiner).*
Während die ersten drei Bände der Edition das Offizialat ob der Enns behandeln (bearb. von *R. Zinnhobler)*, sind die Bände IV/1–2 und V dem niederösterreichischen Bistumsanteil (Offizialat unter der Enns) gewidmet. Unter der bewährten Redaktion von *J. Weißensteiner* haben die schon genannten Bearbeiter für die Geschichtswissenschaft ein überaus reiches Material zugänglich gemacht. Mögen bei der Literaturbenützung und Einordnung da und dort auch kleinere Fehler unterlaufen sein (*H. Feigl* hat bei Bd. V besonders in den von *E. Douda* bearbeiteten Abschnitten Mängel festgestellt; vgl. Unsere Heimat 63, 1992, 257–262), so wird dadurch doch die Freude nicht getrübt, daß nun eine für die Passauer Bistumsgeschichte so wertvolle Quelle bequem greifbar ist.
Die Anordnung nach Pfarren erleichtert die Benützung. Nach der jeweiligen Nennung einer Pfarre folgen knappe Literaturhinweise, der Matrikeltext und geschichtliche Bemerkungen. Insgesamt ergibt sich daraus ein umfassendes Mosaikbild des Aufbaus der alten Diözese Passau. Zugleich wird damit aber auch ein beachtlicher Beitrag zur Geschichte der Seelsorge geleistet. Dem Werk ist daher eine entsprechende Rezeption zu wünschen. Nach Erscheinen des Registerbandes für die Bände 4–5 wird diese umso leichter möglich sein. Das Register wird aber auch, um den Leiter des Bistumsarchiv Passau *H. Wurster* zu zitieren, „die Fülle des Materials für Fragestellungen jenseits der Ortsgeschichte zugänglich machen" (Ostbair. Grenzmarken 34, 1992, 228).

Linz *Kriemhild Pangerl*

■ HEIM MANFRED, *Bischof und Archidiakon.* Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817) (Münchner Theologische Studien, I. Hist. Abt., 32 Bd.) Eos, St. Ottilien 1992. (268). Pp. DM 68,–.

Mit dieser Dissertation wird eine Lücke in der bayerischen Kirchengeschichtsschreibung geschlossen. Freilich ist das Thema insofern nicht ganz zutreffend formuliert, als die kurzen Abschnitte über das Bistum und über das Archidiakonat Chiemsee von den Anfängen (1215) bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts eher Einleitungscharakter haben und auch das Ende von Bistum und Archidiakonat nur eine

knappe Behandlung erfuhr. Der eigentliche Inhalt des Werkes betrifft die Auseinandersetzungen über die Kompetenzen von Bischof und Archidiakon in den Jahren 1697–1708, die daher auch den Titel bestimmen hätten sollen.
Chiemsee war eines der vier Salzburger Eigenbistümer, dessen Bischof in Salzburg residierte. An der Spitze des Archidiakonats Chiemsee stand der Probst des Augustiner-Chorherrenstiftes auf der Insel Herrenwörth im Chiemsee; dieses stellte zugleich das „Domkapitel" dar. Die Abhängigkeit des Bischofs von Chiemsee vom Erzbischof von Salzburg und diejenige des Archidiakons von beiden Bischöfen mußte notwendigerweise zu Spannungen führen. Dazu kommt noch der Umstand, daß das Archidiakonat territorial im Herzogtum bzw. Kurfürstentum Bayern lag. Das ergab einen Kompetenzenwirrwarr, der Folgen haben mußte, der allerdings auch dazu beitrug, daß das Archidiakonat unter dem Protektorat der bayerischen Herzöge bzw. Kurfürsten stand und bis zur Säkularisation erhalten blieb, während die Reformbeschlüsse des Konzils von Trient, die auf Stärkung der episkopalen Gewalten abzielten, in anderen Diözesen zumeist das Ende der Archidiakonate bewirkten (in der Nachbardiözese Passau z. B. 1633). Dem Höhepunkt des Kompetenzenstreites in den genannten Jahren 1697–1707/08 ist der Verfasser anhand von Quellen in München, Salzburg, Rom und Wien akribisch nachgegangen. Dabei konnte er viele neue Erkenntnisse gewinnen. Wenn auf S. VII diese Auseinandersetzungen auf die Jahre 1697–1787(!) verlegt werden, handelt es sich bei der zweiten Jahresangabe wohl um einen Druckfehler.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ ZINNHOBLER RUDOLF / EBNER JOHANNES / WÜRTHINGER MONIKA (Hg.), *Auf den Spuren Bischof Rudigiers (1811–1884).* Pastoralamt der Diözese Linz, Linz 1992. (108). Kart., S 98,–/DM 15,–.

Dieses Buch widmeten die Herausgeber ihrem Diözesanbischof Maximilian Aichern zum 60. Geburtstag. Der heutige Nachfolger Rudigiers hat sich diese kleine, aber wertvolle Geburtstagsausgabe sicherlich verdient. Seit seinem Amtsantritt vor mehr als zehn Jahren fördert er den Seligsprechungsprozeß Rudigiers (1853–1884) mit allen Kräften.
In diesem Zusammenhang hat Zinnhobler in Zusammenarbeit mit Harry Slapnicka und Peter Gradauer bereits 1987 die Publikation „Bischof Franz Joseph Rudigier und seine Zeit" herausgebracht, die das Leben und Wirken Rudigiers in einer wissenschaftlichen, aber leicht lesbaren Form neu erschlossen hat. Da das Werk bald vergriffen und keine Biographie von Rudigier mehr zu erhalten war, ist es zu begrüßen, daß der Geburtstag des Diözesanbischofs zum Anlaß genommen wurde, wieder eine Broschüre zu veröffentlichen, die, wie der Herausgeber in der Einleitung schreibt, „einerseits das Leben Rudigiers in ‚lesbarer' Form behandelt, anderseits aber auch inzwischen wissenschaftlich erarbeitete Materien und neu erschlossene Quellen darbietet".
Da der 180. Geburtstag Rudigiers 1991 zum Anlaß genommen wurde, einen Dokumentarfilm über den bedeutenden Bischof zu drehen, geben Zinnhobler und Würthinger im ersten Beitrag das etwas erweiterte Textbuch wieder. Es vermittelt einen kurzen Überblick über das Leben und Wirken des Linzer Bischofs. Slapnicka stellt den geographisch und historischen Rahmen dar, in dem sich die Bischofsjahre Rudigiers abgespielt haben. Derselbe Autor zeigt auf, wie sich schon 1862 jene Auseinandersetzungen zwischen Katholischer Kirche und Liberalismus anbahnten, die wenige Jahre später zur Verurteilung Rudigiers führten. Würthinger behandelt in einem weiteren Beitrag die neuen Ordensniederlassungen unter Bischof Rudigier im Bistum Linz. Eine Neuheit bietet Gerhard Marckhgott, der erstmals den berühmten Hirtenbrief Rudigiers von 1868 gegen die Maigesetze im Faksimiledruck publiziert. Dessen kämpferischer Ton fällt besonders ins Auge. Um das Schreiben richtig einordnen zu können, ist die Kenntnis der Zeithintergründe sehr wichtig. Zwölf neu entdeckte und hier von R. Zinnhobler veröffentlichte Briefe Rudigiers zeigen, wie sehr sich dieser für seinen Nächsten engagierte. Die Broschüre schließt mit der Dokumentation des Rudigier-Gedenkjahres 1991.
Dieses Werk ist nicht nur geeignet, die Erinnerung an Bischof Rudigier wachzuhalten, sondern es stellt auch einen wichtigen und neuen Beitrag für die Seligsprechung des großen Bischofs dar. Daher muß man dem Buch eine entsprechende Verbreitung, und zwar nicht nur in der Diözese Linz, sondern auch in jenen von Feldkirch, Innsbruck und Bozen-Brixen wünschen.
Brixen *Josef Gelmi*

■ EDER MANFRED, *Die „Deggendorfer Gnad".* Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte. (Deggendorf. Archäologie und Geschichte Bd. 3). (775, zahlreiche Abb.). Passavia, Passau 1992. Pb.

Diese Dissertation stellt eine beachtliche Leistung dar. Das Thema wird nicht isoliert abgehandelt, sondern hineingestellt in einen breiten, mit großer Sicherheit rekonstruierten historischen Entwicklungsrahmen, der die eucharistische Frömmigkeit ebenso berücksichtigt wie den „christlichen" Antisemitismus. Auch die sprachlichen Qualitäten der Arbeit verdienen besonders hervorgehoben zu werden.
Unter der „Deggendorfer Gnad" ist ein im Mittelalter gewährter Ablaß zu verstehen, den man anläßlich einer Wallfahrt nach Deggendorf gewinnen konnte. Dieser wurde im nachhinein mit einem Judenpogrom im Jahre 1338 in Verbindung gebracht, das man, wiederum im nachhinein, mit einem angeblichen Hostienfrevel durch Juden begründete. Weil dieser als Legende nachgewiesen werden kann, entbehrt also die Deggendorfer Gnad ihrer historischen Grundlage.
Bei aller echten Gläubigkeit der Wallfahrer, die nicht in Abrede gestellt wird, war die „Gnad" doch auch eine Quelle des Antisemitismus. Nur ein Beispiel als Beleg: In einer barocken, in Deggendorf verwendeten Litanei war die Rede von „denen boßhafften Juden, den tyrannischen Juden, den schalckhafftigsten Juden, den verblendeten Juden, den hartnäckigen Juden" (609). Als im Zeitalter der Aufklärung u. a. auch Pfarrer Johann Heinrich von Golling gegen diese Litanei Stellung nahm, wurde er selbst zum Gegen-

Mit Kranken beten

Gebete und Bibelworte für Besuch und Gottesdienst. Hrsg. von Heinzer, Ruedi / Nachwort von Hollenweger, Walter J.
240 S. kt DM 29,80 <3-290-10898-8>

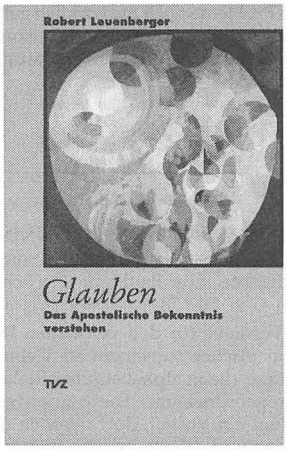
Nur wenigen Menschen ist es gegeben, spontan für jede Situation im Patientenzimmer das richtige Wort selber zu finden. Die meisten brauchen dazu als Stütze bewährte Worte und Texte. Dieses Buch bringt die Handreichung dazu. Es bietet nach Themen und vor allem auch nach Patientensituationen gegliedert Texte, die individuell vorgelesen und gebetet werden können. Darunter befindet sich auch eine stattliche Zahl geeigneter Bibeltexte. Speziell gekennzeichnet sind Texte, die sich für die Übertragung in eine Mundart eignen. Ebenso hilfreich ist diese "Kranken-Agende", wenn es um die Gestaltung eines Gottesdienstes für Kranke geht, sei es mit Abendmahl, sei es mit Krankensalbung.

Theologischer Verlag Zürich

Robert Leuenberger: Glauben

Das Apostolische Bekenntnis verstehen.
143 S. Br DM 25,- <3-290-10911-9>

Das sogenannte "Apostolicum" oder "Credo" zählt zu den grundlegenden Zeugnissen der frühen Kirche. Es ist herausgewachsen aus ihrem gottesdienstlichen Leben und hat seine Gestalt bekommen in der Auseinandersetzung der vielerlei Strömungen des Christentums. Als liturgisches Bekenntnis birgt es die großen Themen des christlichen Glaubens: Schöpfung, Herkunft, Kreuzestod und Auferstehung Jesu, den Heiligen Geist, die Kirche und das ewige Leben. Das Apostolicum ist in einer Sprache gefaßt, die man heute gern als "mythologisch" (dis)qualifiziert. Man meint, diese Sprache sei dem modernen Menschen nicht mehr zumutbar. Solche Berührungsangst führt dann dazu, die Fragen des christlichen Glaubens von außen, nämlich von den heutigen Zeitproblemen her anzugehen in der Erwartung, so an das heranzukommen, "was man heute noch glauben kann". Hier wird der umgekehrte Weg beschritten: der Leser wird eingeladen, in das Zentrum der christlichen Glaubensüberlieferung einzutreten und von dort her auf die Probleme unserer Zeit zuzugehen.



TVZ

stand einer Spottlitanei, die an Schärfe nichts zu wünschen übrig läßt. Darin heißt es z. B.: „Du Vater der abtrinigen Kirchen Gottes. Weich von uns. / Du Sohn, ein Erlöser der unzufrieden(en) Juden. Weich von uns. / Du eigensinniger Freygeist. Weich von uns" (629). Schon dieses einzige Beispiel zeigt, wie notwendig es war, den Nachweis für die Unhaltbarkeit der Entstehungsgeschichte der Deggendorfer Gnad zu erbringen.

Das Ergebnis der gründlichen Arbeit Eders hat inzwischen schon selbst Geschichte gemacht. Laut einem Hirtenwort des Regensburger Bischofs vom 25. März 1992 wurde die Fortsetzung der bisherigen Wallfahrt verboten. Der Bischof schreibt u. a.: „Da jetzt die Haltlosigkeit jüdischer Hostienschändungen auch für den Deggendorfer Fall endgültig bewiesen ist, ist es ausgeschlossen, die ‚Deggendorfer Gnad' – noch dazu als ‚Eucharistische Wallfahrt der Diözese Regensburg' – weiterhin zu begehen." Damit wird die Linie fortgesetzt, die vor einigen Jahren Bischof Reinhold Stecher in Innsbruck bezüglich der Verehrung des angeblichen jüdischen Ritualopfers Anderl von Rinn eingeschlagen hat.

Wenn Manfred Eder abschließend meint, es solle „sorgfältig erwogen werden", „ob die Erhaltung der an und in der Grabkirche (von Deggendorf) noch vorhandenen Relikte der ‚Gnad'-Geschichte noch zu rechtfertigen ist, so möchte ich zu äußerster Vorsicht mahnen. Mit Bilderstürmen dieser oder jenen Art hat man Probleme noch nie wirklich gelöst, sondern eher durch sachliche Auseinandersetzung, wofür ja die vorliegende Dissertation ein ausgezeichnetes Beispiel abgibt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LITURGIE

■ HEINZ ANDREAS / RENNINGS HEINRICH (Hg.), *Gratias agamus.* Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer. Freiburg 1992. (545). Geb. DM 78,–.

Die Festgabe für den verdienten Professor Dr. Balthasar Fischer zu seinem 80. Geburtstag enthält 35 Beiträge, die in alphabetischer Reihenfolge nach Autoren geordnet sind. Diese Anordnung ist nicht unbedingt ein Vorteil, doch werden dadurch die vielfältigen und divergierenden Fragen zum Hochgebet umso augenscheinlicher: die theologischen Fragen, die sich der Anamnese, Eucharistie und Communio zuordnen lassen und in namhaften Beiträgen beleuchtet werden; die Frage zur geschichtlichen Entwicklung und gegenwärtigen Gestalt; die vielfältigen Fragen zu einzelnen Hochgebeten, die Untersuchung einzelner Detailfragen, die man meist mit großem Gewinn liest, manche aktuelle Frage wie etwa „Jugendliche und Eucharistiegebet", „Inklusive Hochgebete", „Gemeindeakklamationen im Hochgebet" u. a. Wenigstens in drei Beiträgen wird auch das Hochgebet der Orthodoxen und Evangelischen Kirche einbezogen. Weniger beachtet wird der konkrete Vollzug, z. B. die gesangliche Gestaltung, die für das „Gelingen" von großer Bedeutung ist. Das Buch wird durch ein ausführliches Register abgeschlossen, wodurch denselben, aber an verschiedenen Orten angesprochenen Themen leicht nachgegangen werden kann.

Bei der großen Zahl der Beiträge ist es nicht möglich, auf einzelne speziell einzugehen. Vielleicht wird man auch nicht für alle Beiträge Interesse aufbringen. Dennoch: Die theologische und spirituelle Beschäftigung mit dem Hochgebet ist wichtiger denn je und die Voraussetzung für einen guten Vollzug. Deshalb ist den Herausgebern für die Initiative zu danken und das Buch zu empfehlen – nicht nur den unmittelbar davon betroffenen Priestern, sondern ebenso denen, die sich mit den Priestern um eine gute Gestaltung der Messe mühen. Es ist ein wichtiger Beitrag, daß das Hochgebet nicht das unbewältigte Problem zwischen Wortgottesdienst und Kommunionempfang bleibt, sondern auch im Erleben „Mitte und Höhepunkt" (AEM 54) der ganzen Feier wird.

Nachdem hier eine für den interessierten Leser überaus bereichernde „Analyse" der vielfältigen Fragen vorgenommen wurde, wäre es ein pastoralliturgisches Desiderat, für die Verkündigung und die Katechese, aber ebenso für die Feier eine brauchbare „Synthese" des Hochgebetes und der Messe überhaupt zu erhalten.

Linz *Hans Hollerweger*

■ EMMINGHAUS JOHANNES H., *Die Messe.* Wesen – Gestalt – Vollzug. 5. Auflage, durchgesehen und überarbeitet von Th. Maas-Ewerd. (Schriften des Pius-Parsch-Instituts, Bd. 1). KBW, Klosterneuburg 1992. (317). Kart. S 378,–/DM 56,80/sfr 49,80.–.

Wenige Jahre nach dem Tod von J. Emminghaus (1916–1989) liegt nun das 1976 erstmals erschienene (vgl. Besprechung von H. Hollerweger in ThPQ 125 (1977) 132), bald zum Standardwerk gewordene Buch in einer Neubearbeitung vor. Der Eichstätter Liturgiewissenschaftler Th. Maas-Ewerd hat es durchgesehen und neuere Entwicklungen und Erfahrungen eingearbeitet (besonders im Teil über die Feier der Messe und bei den Literaturhinweisen), so daß dieses Buch – nicht zuletzt wegen seiner verständlichen Darlegung – nach wie vor allen, die mit der Gestaltung von Meßfeiern befaßt sind, zu empfehlen ist.

Linz *Albert Scalet*

■ HOFFSÜMMER WILLI, *Kindern die Messe erklären in Zeichen, Geschichten und Spielen.* Herder, Freiburg 1991. (123). Kart. DM 17,80.

Der durch zahlreiche Veröffentlichungen bekannte Pfarrer W. Hoffsümmer legt hier ein Buch vor, das als Ergänzung zu den bestehenden Erstkommunionmappen gedacht ist und Kindern in 22 Gruppenstunden die wichtigsten Elemente der Messe erschließen will. Eine bunte Palette an Ideen, Geschichten und Zeichen wird angeboten, so daß die vom Verfasser selbst geäußerten Bedenken, die vielen Informationen könnten leicht das Wesentliche überdecken (9), nicht unberechtigt sind. So ist zu fragen, ob ein bloßes Aneinanderreihen möglichst vieler Vergleiche (z. B. 61ff: Weizenkörner, Trauben, Bambus und Pelikan als Verdeutlichung einer „Verwand-

lung zu neuem Leben") tatsächlich zu einem „besseren Verständnis" (62) führt, oder ob etwa das Erzählen von spannenden „Opfertodgeschichten" allein (56ff) den Kindern näherbringen kann, warum auch Jesus so ein „Lebensretter" (57) sein soll. Der Grundsatz „Weniger ist mehr" (dies dafür eingehender) täte dem Büchlein insgesamt gut.
Manchen Erklärungen haftet ein allzu moralistischer Anstrich an (36 ff; 43f; 64); selbst das Gloria (34f) und die Danksagung (59) sind davon nicht ausgenommen. Für sinnvoll halte ich hingegen die Anregung, die Erklärung der Fürbitten mit einer Turmbesteigung zu verbinden, um sozusagen „über den eigenen Kirchturm hinaus" zu schauen und zu beten (44). Eine Hinführung zu verschiedenen Gebetshaltungen (23ff; 76) sowie ein durch einfache Gesten unterstrichenes Vaterunser (73ff) seien noch besonders erwähnt.
Die einzelnen Treffen sind vollständig – oft bis ins Detail – ausgearbeitet, so daß sich manches bisweilen wie eine Gebrauchsanweisung liest. Auf der anderen Seite mangelt es an Hintergrundinformationen zu den einzelnen Einheiten, die einen freieren Umgang mit den Vorlagen ermöglichen würden. Wem freilich bisher die Bücher des Verfassers hilfreich waren, der/die wird auch in dem hier angebotenen Material wieder brauchbare Elemente und Anregungen finden.

Linz *Albert Scalet*

PASTORALTHEOLOGIE

■ JASCHKE HELMUT, *Dunkle Gottesbilder*. Therapeutische Wege der Heilung. Herder, Freiburg 1992. (156). Brosch. DM 24,80.

Der Verfasser ist Religionspädagoge und zugleich als therapeutischer Berater tätig. Er kennt die Not religiöser Menschen, denen ihr Glaube nicht Heil und Erlösung bringt, da er zu sehr vom Bild eines strafenden und Rechenschaft fordernden Gottes geprägt ist.
Im ersten Teil des Buches zeigt J. auf, daß für die Ausbildung eines Angst machenden Gottesbildes nicht eine einseitige oder verkehrte religiöse Unterweisung verantwortlich zu machen ist; diese kann ein krank machendes Gottesbild zwar verstärken, die Ursachen für seine Entstehung liegen jedoch tiefer; sie sind zu suchen in der Art und Weise, wie in der frühen Kindheit Konflikte erlebt und gelöst wurden. Im zweiten Teil geht es um die Wege, die aus dem Bann eines strafenden Vater-Gottes herausführen können. Neben einer direkten Auseinandersetzung mit dem eigenen Gottesbild und der Suche nach einer christl. Spiritualität kommen auch verschiedene therapeutische Möglichkeiten zur Sprache.
Das verständlich geschriebene Buch macht deutlich, daß sowohl bei der Entstehung eines negativen Gottesbildes wie auch bei einer Heilung davon verbale Beteuerungen nur eine untergeordnete Rolle spielen. Der Glaube an Gott ist ja vor allem Ausdruck der inneren Verfaßtheit eines Menschen. Die Gefahr liegt darin, daß Gott zum Verbündeten einer strafenden und Grenzen setzenden Elterninstanz wird und daß er auf diese Rolle reduziert wird.
Zweifellos ist ein Bewußtmachen dieser Zusammenhänge die Voraussetzung für eine gute religionspädagogische Praxis. Andererseits darf aber nicht übersehen werden, daß – einmal von jeder erzieherischen Beeinflussung und sozialer Prägung abgesehen – die Sache an sich schwierig ist. Es gilt, die Spannung, die zwischen dem Schuldigwerden und dem sich daraus ergebenden Unheil und dem Glauben an Heil und Vergebung besteht, existentiell in einen richtigen Zusammenhang zu bringen. Das Bemühen, einen Menschen vor dem Bild eines strafenden Gottes zu bewahren, dürfte daher auch nicht damit erkauft werden, daß menschliches Schuldigwerden bagatellisiert wird. Die christliche Lösung, die religionspädagogisch allerdings schwer zu vermitteln war und ist, liegt darin, daß die Zuwendung Gottes zum Menschen immer noch größer ist als dessen Versagen und Schuld.

Linz *Josef Janda*

■ GEHRLEIN DIETER, *Glauben voller Lebenslust*. Die Hilfe der Transaktionsanalyse. Herder, Freiburg 1992. (297). Brosch. DM 29,80.

Der Verfasser ist katholischer Pfarrer, der seine pastorale Erfahrung und Praxis theologisch reflektiert und dabei auch die Erkentnnisse der Psychologie einbezieht. Gerade da er sich von einem pastoralen Interesse leiten läßt, kann er sich nicht mit der zu verkündigenden Botschaft begnügen, sondern will er auch den Menschen kennen, dem die Botschaft gilt, und die Möglichkeit und Grenzen seiner Aufnahmefähigkeit.
Das psychologische Modell, das Gerlein den menschlichen Wahrnehmungs- und Reaktionsweisen zugrundelegt, ist das der Transaktionsanalyse (TA). Die TA (begründet von E. Berne † 1970) geht davon aus, daß im Menschen drei Ich-Zustände wirksam sind (Eltern-Ich, Kindheits-Ich, Erwachsenen-Ich), die wechselweise seine Reaktionen und Aktivitäten steuern. Den Hauptinhalt des Buches bildet eine ausführliche Darstellung dieser drei Ich-Zustände. Sie werden aber nicht nur im Sinne der TA beschrieben, sondern es wird auch nach ihrer Bedeutung im Prozeß des Glaubens und des Glaubenlernens gefragt. Bei aller Wichtigkeit, die der Ausbildung des Erwachsenen-Ichs zukommt, spielen auch das Geleiten, das mit dem Eltern-Ich verbunden ist, und die Verankerung in einem das Leben bestimmenden Grundgefühl, das dem Kindheits-Ich zuzuordnen ist, eine bleibende Rolle.
Die Sprache ist verständlich und anregend; ansprechend und wohltuend sind auch die positive Grundstimmung und der Geist der Bejahung, von denen die Ausführungen geprägt sind. Die Verbindung der TA mit biblischen Texten und theologischen Begriffen gibt Denkanstöße und rückt manches bereits Bekannte in ein neues Licht. Es sollte allerdings nicht übersehen werden, daß psychologische Theorien nur Modelle sind, mit deren Hilfe bestimmte Phänomene menschlichen Lebens und Erlebens besser erfaßt werden können. Keines dieser Modelle erfaßt jedoch die gesamte Wirklichkeit. Auch bleibt die Frage, ob und wieweit Begriffe aus der psychologischen Sprache, die durch den Alltagsgebrauch dann noch einmal eine bestimmte Färbung bekommen, das aus-

schöpfen, was mit ähnlich lautenden biblischen Aussagen gemeint ist. Am stärksten taucht diese Frage beim letzten Kapitel auf, wo es um einen Glauben voller Zärtlichkeit geht. Zweifellos ist das Gemeinte wichtig, und es wird auch zurecht für den biblischen Glauben eingemahnt. Fraglich bleibt nur, ob das, worum es geht, in dem Wort Zärtlichkeit, wie es heute vielfach verwendet und verstanden wird, gut aufgehoben ist.

Linz *Josef Janda*

■ HÄRING BERNHARD, *Ich habe mit offenen Augen gelernt.* Meine Erfahrung mit einer anderen Kirche, Herder, Freiburg 1992. (150). Pp. DM 22,80.

Es wird vielen nicht bekannt sein, daß der Altmeister der Moraltheologie, Prof. Dr. B. Häring, dem übrigens unsere Zeitschrift zwischen den Jahren 1970 und 1987 fünf bedeutsame Beiträge verdankt, so intensiv mit dem Schwarzen Kontinent verbunden ist. Als Lehrer und Doktorvater hat er viele Afrikaner betreut, eine ganze Reihe von Kursen hat er während der Ferien in Afrika abgehalten. Das hat, wie schon der Titel des kleinen Buches zu erkennen gibt, für ihn selber einen Lernprozeß bedeutet. Seine Veröffentlichung über diese Begegnungen, Erlebnisse und Erfahrungen kann nun auch bei den Lesern in Europa einen Lernprozeß einleiten. Man kann die eigenen Strukturen nicht einfach auf andere Kontinente übertragen und muß den jeweiligen historischen Kontext berücksichtigen. Daher lassen sich auch gewachsene Formen wie Stufenehe und Polygamie nicht einfach von heute auf morgen beseitigen, sondern es bedarf zu deren Überwindung einer sehr einfühlsamen Vorgangsweise, die zunächst noch manches tolerieren muß. (Dem Kirchenhistoriker sei es gestattet auf die „Bekehrung" Islands im Jahre 1000 zu verweisen, bei der vorerst auch viele Zugeständnisse gemacht werden mußten. Daß gerade aus polygamen Familien die meisten afrikanischen Priester hervorgehen, ist ein interessantes Faktum.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WINKLMAYR JOSEF, *Lebenswelt Pfarrgemeinde.* Zu einer diakonischen Pfarrpastoral. Kulturverlag, Thaur 1993. (124). Kart.

Es geht dem Verfasser darum, abseits der festgefahrenen Debatte über Pfarre und Gemeinde einen neuen Zugang zur Reflexion des kirchlichen Lebens zu finden. Ausgehend vom Alltagsleben der Menschen, von ihren konkreten Lebensbedingungen, soll die Pfarrgemeinde als diakonische Gemeinschaft neue Lebendigkeit entfalten. Mit dem Aufweis der lebensweltlichen Orientierung der Praxis Jesu bemüht sich Winklmayr um eine theologische Verankerung dieses Zugangs. Er zeigt die Bedeutung verschiedener Bereiche der Alltagswelt (Umwelt und Wohnen, Familie usw.) für das Leben der Pfarrgemeinde auf. Ziel ist eine bewußte Entscheidung der pastoral Verantwortlichen, „sich der sozialen Wirklichkeit, den Lebens- und Alltagsfragen der Menschen dieser Gemeinde in den einzelnen Lebensbereichen zuzuwenden ... und die spirituellen, personellen und materiellen Kräfte für die Begleitung und Unterstützung der Menschen in Richtung eines gerechten und menschenwürdigen Lebens einzusetzen", wie es in dem Buch heißt (236).

Der Wert dieser Arbeit liegt vor allem darin, daß das pastorale Handeln nicht von den kirchlichen Grundfunktionen her gesehen wird, sondern von der Lebenswelt der Menschen. Von diesem im Bereich der Sozialarbeit bewährten Konzept her sind durchaus innovative Impulse für die Pfarrpastoral zu erwarten.

Die Ansätze Winklmayrs verdienen nicht nur eine weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit den von ihm angeregten Fragen. Sie sollen vor allem von den Mitarbeitern der Caritas aufgegriffen und ins Leben umgesetzt werden. Eine Erneuerung der Kirche ist ja auch heute nicht in erster Linie von der Lehre oder von der Liturgie her zu erwarten, nicht von der Organisation und Disziplin, sondern von Menschen, die in der Nachfolge Jesu ihren Mitmenschen dienen.

Linz *Wilhelm Zauner*

■ LEHNER MARKUS/ZAUNER WILHELM (Hg.), *Grundkurs Caritas.* (Linzer phil.-theol. Reihe, Bd. 19). Landesverlag, Linz 1993. (176). Ppb. S 198,–.

Der „Grundkurs Caritas" basiert auf dem 1991 an der Kath.-Theol. Hochschule Linz erstmals veranstalteten Hochschullehrgang Caritas. Dieser wollte nicht nur dem sozialen Arbeitsfeld Caritas theoretische Grundlagen und Informationen vermitteln, sondern es zugleich in die Theologie und das Kirchenverständnis einbinden. Diese Zusammenhänge stellt die Einführung in knappen, aber richtungsweisenden Sätzen heraus. Gehört das Engagement für Menschen in Not, aus dem die Kirche zu einem Gutteil ihre gesellschaftliche Reputation bezieht, unabdingbar zum Vollzug des christlichen Glaubens, so darf die Sache der Caritas letztlich nicht auf eine Organisation abgewälzt, sondern muß als „Lebensnerv" der Kirche als solcher anerkannt werden, deren „Leibsorge" und Seelsorge sich im Blick auf ein und denselben Menschen wechselseitig zu ergänzen haben (vgl. 7f).

Darum adressierte sich dieser Hochschullehrgang an beide Seiten: „Seelsorger und Seelsorgerinnen sollten Gelegenheit haben, die Praxis heutiger Caritasarbeit näher kennenzulernen ... Caritasmitarbeitern sollte der Lehrgang helfen, sich über das theologische Fundament ihrer Arbeit sowie über ihre (auch kirchliche) Rolle klarer zu werden" (7). Und „wenn der Dreischritt ‚(die Zeichen der Zeit) sehen – (im Lichte des Glaubens) urteilen – (in der Nachfolge Jesu) handeln' ... die Methode kirchlichen und damit caritativen Handelns darstellt, so haben Sozialarbeiter und Seelsorger, ebenso Sozialwissenschaften und Theologie, einander viel zu sagen" (8).

Zunächst gelten grundsätzliche sowie konkrete Überlegungen dem Verhältnis von Caritas und Sozialstaat, wobei *L. Neuhold* den Sozialstaat unter sozialethischen Kriterien würdigt (13–42), *H. Reithofer* „Möglichkeiten und Grenzen des österreichischen Sozialstaats aufzeigt (43–52) und *Ch. Schmierer* und *J. Bauer* die deutsche bzw. die österreichische Situation darstellen (53–74). In dieser Reihe der „Ortsbestimmungen" setzt *H. Schüller* mit der provokativen Frage „Caritas, eine ‚verlorene' Dimension der Kirche?" (75–81) einen besonderen Akzent.

94 Seiten, Pb., DM 19,80
öS 155,–, sFr 20,80

Ein bißchen durcheinander sind wir alle einmal. Deswegen wird jeder von uns mindestens ein wenig mitfühlen können mit Menschen, die sich mit zunehmendem Alter oft oder gar dauernd »verwirrt« zeigen. Das Buch ist geschrieben für alle, die privat oder beruflich mit solchen Menschen zu tun bekommen.
Es will und kann helfen bei der Annäherung an sie und beim Umgang mit ihnen.
Lex van Gilse arbeitet als pastoraler Betreuer in einem Pflegeheim und schrieb mehrere Bücher und Artikel zum Thema.

Lex van Gilse, geb. 1923; Theologiestudium in Amsterdam; 1947 – 1977 Pfarrer in verschiedenen mennonitischen Land- und Stadtgemeinden; 1977 – 1983 pastorale Betreuung in einem Krankenhaus und einem Pflegeheim; journalistische und schriftleiterische Tätigkeiten; arbeitete an internationalen mennonitischen und ökumenischen Stellen; seit 1989 Altersheimpfarrer in Wageningen (Niederlande).

124 Seiten, Pb., DM 24,80
öS 194,–, sFr 25,80

Das Buch erörtert Fragen kirchlicher Verwaltung als mitmenschliche Aufgaben. Es bringt Überlegungen und praktikable, lernbare Hinweise zum Verwaltungsalltag und zum Umgang mit Menschen, zur Wahrnehmung von Leitungsverantwortung und zu typischen Schwierigkeiten bei der (eigenen) Arbeitsorganisation, der Entscheidungsvorbereitung und -findung und der Organisation effektiver Leitung.

Albert Stein, geb. 1925 in Kleve; Dr. jur. (Freiburg 1950), Dr. theol. (Bonn 1967); 1952 – 1977 Richter; 1963 Ordination im Ehrenamt; 1971 Venia für Praktische Theologie, insbes. Kirchenordnung (Bonn); 1978 – 1984 Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Ev.-Theol. Fakultät Wien; 1984 – 1990 Geschäftsleitender Oberkirchenrat in Karlsruhe, seit 1985 Honorarprofessor in Heidelberg.

100 Seiten, Pb., DM 24,80
öS 178,–, sFr 23,80

Die Betreuung hilfsbedürftiger Menschen ist in allen ihren Bereichen unter den Druck verschiedener Zwänge geraten. Von außen sind es die bestehenden Regelungen des Arbeitsrechtes und eine einseitig auf materielle Hilfen orientierte Sozialgesetzgebung, die einen Verlust an Menschlichkeit im Sozialen Dienst bewirken. Von innen kann durch unzureichendes Management und unterlassene Mitarbeiterführung dem nicht entgegengewirkt werden.
Gefordert wird eine konzertierte Aktion von Staat, Gewerkschaft und Freien Trägern als Ausweg aus der entstandenen Krise.

neukirchener

Die Frage, ob nicht auch die Caritas in der Gefahr ist, mit der Expansion des Sozialstaats ihr spezifisch christliches Profil zu verlieren, geht *M. N. Ebertz* in seinem Beitrag „Caritas im gesellschaftlichen Wandel – Expansion in die Krise?" nach (83–114). Die Überlegungen von *H. Oppl* zu „Caritas zwischen Lebenswelt und Markt" (152–176) greifen ein weiteres, spezielles Problem von beachtenswerter Aktualität auf.

Die theologischen und kirchlichen Zusammenhänge reflektieren die einander ergänzenden Beiträge von *N. Mette*, „Theologie der Caritas" (115–138), und *W. Zauner*, „Caritas im Leben der Kirche" (139–151), und setzen damit einen Schwerpunkt eigener Art. Dabei werden kirchenkritische Aspekte nicht unterschlagen (vgl. 125–127), wozu zu bemerken ist, daß die Kirche, gerade weil sie als im Evangelium Gottes gründend eine religiöse Sendung zu erfüllen hat, nur im Bannkreis dieser Wahrheit und Botschaft, und d. h. im Mitvollzug der Menschenfreundlichkeit Gottes, ihre Identität zu wahren vermag.

Mit seiner weitgespannten und problembewußten Thematik, die hier nur in Stichworten angedeutet werden kann, ist der „Grundkurs Caritas" ein „provozierendes" Buch, das etwas hervorrufen und bewirken will. Insbesondere kann es eine neue Sensibilität für die Bedeutung wie für die zeitgemäße Verwirklichung der Caritas wecken. Dies empfiehlt den Band einem breiten Leserkreis.

Linz *Alfons Riedl*

PHILOSOPHIE

■ ACHAM KARL, *Vernunftanspruch und Erwartungsdruck*. Studien zu einer philosophischen Soziologie. Frommann-Holzboog, Stuttgart 1989. (236). DM 56,–.

Der bekannte Grazer Sozialphilosoph befaßt sich in diesem Buch mit aktuellen Fragen der Sozialphilosophie. Zuerst versucht er entgegen weit verbreiteter Rationalitätskritik, Desinformation, Indifferentismus und Technikfeindlichkeit die theoretische und die praktische Vernunft zu rechtfertigen. Dabei plädiert er für eine Balance zwischen konstruktiven Visionen und rationalem Expertentum (54). Sodann werden Rationalitätsansprüche im Lichte von Wissenssoziologie und Weltanschauungsanalyse untersucht, denn es soll uns nicht ein falscher Integralismus um die Kultivierung des Tatsachensinns bringen, Begriffsverwirrungen sollen nicht unsere Handlungsverwirrungen fördern (116). Ausführlich wird über die Leistungen und Grenzen des pragmatischen Denkens gesprochen, etwa in der Moral- und Geschichtsphilosophie, in der Sozialwissenschaft und Ideologiekritik. Seine Grenzen scheinen dort zu liegen, wo zwischen gesellschaftlichen Entwicklungen und den Bestimmungen des Menschen nicht hinreichend unterschieden werden kann (146). Gibt es in den Kultur- und Sozialwissenschaften eine Parteilichkeit aus Objektivität? Dazu wird erinnert, daß Objektivität nie frei ist von wertenden Beurteilungen und theoretischer Kompetenz (166). Gegenüber den Glückserwartungen in den Utopien wird betont, daß auch Toleranz ihre Grenzen hat und nicht Beliebiges versprochen werden kann. So wird der Skeptiker nicht zum Zyniker, denn er weiß um die menschlichen Erwartungen, aber auch um die Faktizität der Wirklichkeit (207). Gegenüber der stereotyp beklagten „Krise" der Moderne betont der Autor, daß Krisen immer subjektabhängig sind und positive Funktionen haben. Weder der Pluralismus noch der Holismus der sog. „Postmoderne" seien neue geistige Bewegungen, ihre Abgrenzung zur Moderne sei nicht überzeugend (225). So können viele Intellektuelle in ihrer krisenhaften Verfassung heute keine rechte Balance herstellen zwischen utopischem Entwurf und empirischer Analyse. Insgesamt möchte das Buch zur kritischen Erhellung heutiger Denkströme beitragen, um nicht allzu schnell gewissen Modetrends zu folgen. Insofern ist es auch für Theologen und Seelsorger ein sehr lesenswertes Buch.

Graz *Anton Grabner-Haider*

■ KOLAKWOSKI LESZEK, *Falls es keinen Gott gibt*, (Spektrum). Herder, Freiburg 1992. (220). Kart. DM 16,80.

Der Buchtitel, dem berühmten Diktum F. M. Dostojewskis entlehnt („Falls es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt"), exponiert ein Thema, das nicht nur auf das Feld der Moralität führt, sondern auch als erkenntnistheoretisches Prinzip gültig sein will. Damit werden zugleich die Grenzen zwischen Grund und Abgrund aufgerissen und die beiden Grundweisen des Menschseins, Erkennen und Lieben, wissenschaftliche Rationalität als Promotor positiver Weltbewältigung einerseits und ethisches Denken und sittliche Verpflichtung andererseits in einen spannungsreichen Diskurs gebracht. Der Mensch erfährt sich in seinem Selbstvollzug als einer, der sich als geistige Person selbst „willig" (frei-willig) auf Gut oder Böse hin vollziehen kann.

In diesem „Symposion" zwischen Skepsis und Glaube greift K. Grundfragen der theologischen Denkgeschichte auf, z. B. die Theodizeefrage (15ff), die zu einer Bestreitung der Existenz Gottes nicht ausreicht, denn die Leugnung Gottes würde wiederum zu den tatsächlich ausweglosen Fragen einer Anthropodizee führen. Neben der Rationalisierung der Gottesfrage wendet sich K. der Grundform mystischer Ergriffenheit zu als Erfahrung einender Begegnung und der mystischen Schau als Versenkung der Seele in ihren Grund (89ff), um die Erfahrung der Transzendenz zu diskutieren. An der Todesthematik des „cinis aequat omnia" bricht die Frage auf, warum die Menschen während der gesamten Geschichte nicht aufgehört haben, die Hoffnung auf ein endloses Dasein zu nähren? (139).

In einem letzten Kapitel: „Vom Unaussprechlichen sprechen: Die Sprache und das Heilige. Die Notwendigkeit des Tabus" (149ff) geht es K. um den religiösen Diskurs, der anders konstituiert ist als der der Umgangssprache. Auf dem Hintergrund der im Kontext der Sprachphilosophie Wittgensteins entstandenen Theorie der Sprachspiele als Anerkennung der Eigenständigkeit eines religiösen Sprachspiels wie der handlungstheoretisch zur Theorie der Sprachakte bei Austin und Searle weiterentwickelten funktionalen Bedeutungsanalyse weist K. auf die

Sprache des Heiligen als Sprache der Anbetung und des Kultus hin, um das Itinerarium seines philosophisch-theologischen Diskurses mit dem Satz ausklingen zu lassen: „Die Frage, was für uns wirklich oder unwirklich ist, entscheidet sich im praktischen und nicht im philosophischen Engagement; das Wirkliche ist, wonach die Menschen sich wirklich sehnen" (212). Dieses flüssig geschriebene und gedankentiefe Buch pflügt das Feld menschlichen Fragens, Findens und Weiterfragens um und zeigt, warum die Fragen ewig sind und die Antworten ein ewiges Ringen ...

Graz *Karl M. Woschitz*

RELIGIONEN

■ HAGEMANN LUDWIG/PULSFORT ERNST, *Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran.* (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft, Zweite Abteilung: Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 19). Echter-V./Oros-V., Würzburg/Altenberge 1992. (138). Kart. DM 22,80.

Maria, die Mutter Jesu, ist nicht nur im Neuen Testament und in der christlichen Heilsgeschichte verankert, sondern auch der Koran „gedenkt" ihrer, und die islamische Volksfrömmigkeit weist ihr einen besonderen Platz zu. „Die Muslime ‚ehren seine (Jesu) jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen'", erklärt u. a. das Zweite Vatikanische Konzil (Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Art. 3). Diese gemeinsame Glaubenstradition zwischen Christen und Muslimen, wenn hierbei auch unterschiedliche Perspektiven wirksam werden, wird von den beiden Autoren aufgegriffen und anhand der jeweiligen hl. Schrift dargestellt und erläutert: *Maria in der Bibel* (S. 15–84); *Maria im Koran* (S. 85–123).

Die Aussagen des NT zur Mutter Jesu sind im großen und ganzen „spärlich und nicht immer eindeutig zu interpretieren", so daß uns das NT „unterschiedliche Marienbilder" überliefert; neben der Tradition von der „jungfräulichen Empfängnis Jesu" finden wir vor allem die Themen: „Mutter des Messias", „Prototyp der Glaubenden" und die „wahre Familie". Die Aussagen des Koran über *Maria* sind vor allem in der mekkanischen (Sure 19) und medinischen Kindheitserzählung Jesu (Sure 3) enthalten. U. a. haben hier auch verschiedene Motive aus den Kindheitserzählungen der neutestamentlichen Apokryphen Eingang gefunden. Muhammad aber hat diese Überlieferungen nicht einfach wörtlich übernommen, sondern hat sie einem theologischen Reflektieren unterworfen. Dies bedeutet, daß die Gestalt *Maria* ihren Platz im Koran nur im Kontext eines strikten Monotheismus-Konzeptes finden kann. Maria ist daher zwar die Mutter Jesu bzw. „Jesus der Sohn der Maria", aber nicht „Mutter Gottes" und auch nicht „Gottesgebärerin". So stellt das Marienbild des Koran auf weite Strecken hin eine Kritik der christlichen Mariologie dar. Den eigentlichen Kristallisationspunkt der koranischen Mariologie bildet daher die Frage nach dem *Wesen Jesu*!

Den beiden Autoren ist es durchaus gelungen, die Gemeinsamkeiten, aber auch die Besonderheiten beider Marien-Traditionen anschaulich darzustellen, so daß die Studie auch für ein breiteres Publikum aufschlußreich sein kann. Vielleicht hätte man als Bindeglied zwischen Bibel und Koran noch das außerbiblische Bild der Maria in einigen wesentlichen Zügen erarbeiten sollen. Wohl aber wird auf einschlägige Vorstellungen und Motive aus den Kindheitserzählungen der neutestamentlichen Apokryphen, soweit sie in den Koran Eingang gefunden haben, bei der Erläuterung der entsprechenden Koranstellen Bezug genommen.

Graz *Karl Prenner*

SCHWEIZ

■ ULRICH IM HOF, *Geschichte der Schweiz.* (Urban Taschenbuch 188). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (5. verb. und erw. Auflage). (155). Kart. DM 22,–.

Es ist ein gutes Zeichen, wenn die kleine (allerdings auch kleingedruckte), handliche, 150 Kurzseiten umfassende Schweizergeschichte auf das Jubiläumsjahr der Schweiz, 15 Jahre nach dem Ersterscheinen, zum fünften Mal aufgelegt wurde. Ulrich Im Hof ist ein ausgewiesener Schweizer Historiker, ein Altmeister in seinem Fach. Die Darstellung ist konzentriert und doch flüssig. Die Problematik eines solchen Mini-Handbuches ist, daß die willkommene Kürze eigentlich ein breites Grundwissen voraussetzt, um entsprechend genossen und gewürdigt zu werden. Wenn jemand ohne Vorkenntnisse der Schweizer Geschichte sich über ein so kleines Opus ein solides Wissen aneignen wollte, wird er viele Hinweise in ihrer gerafften Aussage kaum verstehen oder einfach überlesen.

Ein Vorteil dieses Taschenbuchs ist aber die deutliche Einbeziehung der Wirtschafts-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte, ferner die fortgeführte „Chronik" bis zur Uno-Abstimmung 1986. Triumphal ist die Schilderung gewiß nicht, aber der Autor verrät bei aller gebotenen kritischen Distanz auch eine persönliche Nähe zum Stoff und zum Land.

Chur/Schweiz *Albert Gasser*

SPIRITUALITÄT

■ LORENZ ERIKA, *Wort im Schweigen.* Vom Wesen christlicher Kontemplation. Herder, Freiburg 1993. (221). Geb. DM 39,80.

Spirituelle Suchbewegungen gehen zur Zeit häufig an der Kirche und ihren geistlichen Traditionen vorbei. Ja, der Kirche und ihren Amtsträgern wird zum Teil vorgeworfen, daß sie durch Institution und Macht die lebendige Erfahrung Gottes behindere oder sogar verhindere. Umgekehrt herrscht auch im kirchlichen Betrieb ein Mißtrauen gegenüber einer Spiritualität, die sich keine Grenzen durch Konfessionen oder Religionen setzen läßt. Nicht selten wird Gebet aus Scham in ein privates Eck gerückt.

Was ist christliche Meditation? Was ist das Unterscheidende zu den Meditationspraktiken anderer Religionen? Wo berühren sich christliche und nichtchristliche Formen? Wo ist eine „spirituelle Ökumene" verschiedener Religionen begrüßenswert, wo ist Vorsicht vonnöten? Diese Fragen stellt die bekannte Romanistin Erika Lorenz, die durch zahlreiche wichtige Veröffentlichungen, v. a. zu Johannes vom Kreuz und zu Teresa von Avila, bekannt ist. „Christliche Kontemplation ist: Aufmerken auf, Lieben von, Hingabe an, Schweigen mit, Freiheit zu. Auf, von, an, mit zu Gott. Gott, wie er uns durch sein Wort Jesus Christus vermittelt ist, dieses Wort im Schweigen der Liebe."
Die Themen der Meditation, des inneren Gebetes, des Schweigens, des „dunklen Glaubens", der Verwandlung und des „unsäglichen Selbst" werden von der christlichen Tradition, aber auch von den Upanishaden und von der Bhagavad-Gita her beleuchtet. Das Buch wird durch eine Übersetzung und Interpretation der „Liebesflamme" von Johannes vom Kreuz abgeschlossen.
Die Grundintention der Autorin ist die Versöhnung „unnötiger Gegensätze" zwischen den spirituellen Traditionen. Darin liegt ihre Stärke. So eröffnen sich z. T. verblüffende Ähnlichkeiten und Parallelen. Der Ansatz des Buches ist kein primär systematischer. Sicher könnten die Fragen nach dem Verhältnis zwischen dem Einen und dem Vielen, dem „dämonisch Einen" in der neuplatonischen Tradition und der „positiven Differenz" (Hans Urs von Balthasar) schärfer diskutiert werden. Das Buch kann davor bewahren, die eigene Identität rein aus der Absetzung und aus der Negation des anderen heraus zu bestimmen.
Linz *Manfred Scheuer*

■ OBEREDER ANITA M., *Gespräch mit einem Freund.* Das innere Gebet bei Teresa von Avila. Kultur in die Familie, Linz 1992. (204).

„Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein." Dieses Wort Karl Rahners ist der Ausgangspunkt für ein Gespräch mit einer großen Lehrerin des Gebetes, mit Teresa von Avila. Die Autorin skizziert zunächst das Leben der Heiligen, sie situiert das Thema im Umfeld der kirchlichen und geistigen Strömungen zur Zeit Teresas und geht schließlich auf Quellen und geistige Väter Teresas im Hinblick auf das „innere Gebet" ein.
Kernstück des Buches sind die Abschnitte über das Wesen des inneren Gebetes (Verweilen bei einem Freund; Sich der Liebe Gottes gewiß sein und ihn wiederum lieben; Alleinsein mit Gott; Bedenken, mit wem man spricht...) und die Darstellung des inneren Gebetes als Weg. Bei diesem Weg geht es zunächst um Grundhaltungen (Demut, Ehrfurcht und Vertrauen, Hingabe, Bereitschaft zur Erneuerung des Lebens, Entschlossenheit zur Treue, Kreuzesliebe). Bei Teresa ist durchaus die Freiheit und Aktivität des Menschen gefordert. Erscheinungsformen des inneren Gebetes sind die innere Sammlung, das Gebet der Ruhe und das Gebet der Vereinigung. Auch Schwierigkeiten und Gefahren (Trockenheiten, Zerstreuungen, Versuchungen), die Bedeutung der geistlichen Begleitung und die Früchte des inneren Gebetes kommen zur Sprache.
Abschließend bringt A. Obereder diesen Gebetsweg in ein Gespräch mit Strömungen der Gegenwart, konkret mit alternativen Heilspraktiken (New Age) und mit der charismatischen Erneuerung.
Die Sprache des Buches ist erfrischend und lebendig. Die Autorin kommt aus einem inneren Vertrautsein mit den Schriften der Heiligen und ihrem Gebetsweg. Das Buch kann beim Lernen des Betens hilfreich zur Seite stehen. Zudem kann es jenen zur Inspiration, Klärung und auch Korrektur werden, die sich schon länger auf der Suche nach einem Gebetsleben befinden. Es ist der Autorin zu wünschen, daß sie zu denken und zu beten gibt.
Linz *Manfred Scheuer*

■ STACHEL GÜNTER, *Gebet–Meditation-Schweigen.* Schritte spiritueller Praxis. Herder, Freiburg 1993. (272). Geb., DM 32,–.

Ist Gott „erfahrbar"? So fragt der Religionspädagoge G. Stachel nach der Nähe Gottes in der Liebe, aber auch im Unglück. Gotteserfahrung ist wohl eine Du-Erfahrung, sie geht aber auch durch die Nicht-Erfahrung. Das Buch kreist um die Themen Gebet (Spiritualität und Praxis, Bittgebet, Gebetsformeln und freies Beten), Meditation (Sammlung, Schriftmeditation), Schweigen (Kontemplation, Za-Zen) und Mystik (Marguerite Porete – Das Aufleuchten, Meister Eckehart – Der leere Tempel der Seele, Nikolaus von Kues – Schweigen vor Gott, Johannes Scheffler – Der lesende und dichtende Mystiker). Theologische Definitionen, Erwägungen zu christlichen Mystikern und zu buddhistischen Formen, religionspädagogische und praktische Hinweise, kulturphilosophische Analysen gehen oft nahtlos ineinander über. Als Fundgrube erweist sich für den Autor das Dictionnaire de spiritualité. Adressen von Häusern, in denen Za-Zen geübt wird, sind ebenso zu finden wie kritische Bemerkungen über das Kabelfernsehen und wie das Mißfallen an umfangreichen Dissertationen und ausführlichen exegetischen Kommentaren. Die Systematiker werden kleine Sticheleien gegen sie überstehen.
Insgesamt macht das Buch Lust zur spirituellen Übung. Es kann auch den Eros wecken, sich in die geistlichen Traditionen zu vertiefen.
Linz *Manfred Scheuer*

■ LOHFINK GERHARD, *Wem gilt die Bergpredigt?* Zur Glaubwürdigkeit des Christlichen (HB 1777). Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993. (238). DM 15,80.

Der ehemalige Tübinger Neutestamentler, dessen konkreter kirchlicher Ort die Integrierte Gemeinde ist, geht bewußt nicht Fragen der Gestaltwerdung der biblischen Botschaft in der gegenwärtigen Kirche und in der Gesellschaft aus dem Wege. Mit seiner Gemeindetheologie und mit dem Verständnis der Kirche als Kontrastgesellschaft legte er einen profilierten Entwurf vor, an dem sich die Kritiker reiben konnten.
In diesem Buch (TB der Ausgabe von 1988; vgl. die Rez. von Otto B. Knoch in ThpQ 137, 81) steht die Bergpredigt im Zentrum des neutestamentlichen Ethos. Adressat der Bergpredigt ist für Lohfink nicht

primär der Einzelne mit seinem sittlichen Verhalten, sondern das Volk Gottes. Massiv wendet er sich gegen die These, daß mit der Bergpredigt keine Politik zu machen sei. Gerade die Auslegungsgeschichte von Gewaltlosigkeit und Frieden in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten (vor der konstantinischen Wende) zeige, daß die Seligpreisungen durchaus sozial und gesellschaftlich gedeutet wurden.
Sicher bleiben Fragen und Gefühle der Ratlosigkeit. Die Beiträge stammen zum Teil aus der Blütezeit der Friedensbewegung. Nach der Wende 1989 und vor allem angesichts der Barbarei in Südosteuropa steht manches in einem anderen Schatten (leider nicht im Licht). Auch gegenwärtige Kirchenerfahrungen könnten dazu verleiten, die Kirchenträume der Gebrüder Lohfink als Träumereien zu diesqualifizieren. Was bleibt, ist aber die anstößige Notwendigkeit der konkreten sozialen Gestaltwerdung von Kirche, von der man sich nicht kritisch oder gnostisch dispensieren darf.
Linz *Manfred Scheuer*

■ WIESER MARIAN, *Gebete bei Tisch.* Für Familien, Gruppen und größere Gemeinschaften. Butzon u. Bercker, Kevelaer 1990. (176). DM 24,–.

Der Autor, Mönch der Abtei Ottobeuren, hat uns mit diesem Heft wohl das Beste geschenkt, was an Tischgebeten zur Zeit zur Verfügung steht. Die Texte sind der Bibel und der Liturgie entnommen oder von ihnen inspiriert. Für vor dem Essen wird jeweils ein Schriftwort und ein (Segens-) Gebet angeboten, für nachher zwei Psalmverse und ein Dankgebet. Jedes Formular enthält eigene Texte für Mittag- und Abendessen, doch sind diese meist austauschbar, da sie nur selten (etwa 14.80) einen Bezug zur Tageszeit aufweisen.
Nach je einem Formular für die sieben Wochentage werden solche angeboten für Advent (4), Weihnachtszeit (2), Österliche Bußzeit (3), Osterzeit (3; dazu eines für Pfingsten); je eines für festliche Anlässe, Heiligen- und Marienfeste, Namenstage und Geburtstage; je eines zu den Themen: Hunger in der Welt, Gemeinschaft, Glaube, Hoffnung, Liebe, Dankbarkeit, Freude; ebenso für Tauffeier, Erstkommunion, Firmung, Hochzeit, Primiz (wieso nicht zuerst Weihetag?), Beerdigung. Zum Abschluß erscheint unter dem Titel „Kirchliches Tischgebet" eine Übersetzung des früher in Klöstern und kirchlichen Häusern allgemein üblichen Formulars.
Die Schriftworte sind durchweg gut ausgewählt (bes. etwa 68.70.96;108.110: Namenstag; 112: Geburtstag), ebenso die Psalmverse (z. B.: 133.169; 195: Magnificat: „Die Hungernden beschenkt er...", für Marienfeste). Unter den Gebeten bestechen u. a. zwei Formeln zum Geburtstag (112.115).
Fragen darf man, ob das Schriftwort am Donnerstagabend nicht zu feierlich ist (30: „... das Paschamahl ... vorbereiten"); ob „satt werden" (61.118) in Gebetsformulare hineingehört und ob „... wer sich betrinkt" (52) nicht zu Heiterkeit Anlaß gibt. Das Schriftwort aus Weish zur Firmfeier (156) scheint weniger glücklich gewählt, und zur Hochzeit würde Kana besser passen als die Tobiasgeschichte (158). Sind die idealen Aussagen zu Liebe und Gemeinschaft (122–124.134f) erträglich angesichts der in vielen Gemeinschaften herrschenden Spannungen?
Vielleicht sollte beim Gebet vor dem Essen die Ausrichtung „Herr, segne diese Gaben" ersetzt werden durch „...wir preisen dich für diese Gaben" (eventuell mit der Fortsetzung: „...segne unsere Tischgemeinschaft"). Im Gebet für jene, die uns Gutes tun (173.176), sollte das „... um deines Namens willen" entfallen; Jesus hat in seiner Gerichtsrede diese Bedingung nicht gestellt.
Formal ist auf S. 154 ein Bruch zwischen Gebet und abschließender Segensformel festzustellen. Eine das Amen herbeiführende Schlußformel der Gebete wäre sehr zu wünschen. Verwirrend ist, daß der Titel der einzelnen Formulare über den Texten zum Abendessen nicht wiederholt wird.
Die Ausführungshinweise (7f) setzen voraus, daß wenigstens zwei Teilnehmer den Text in Händen haben. Sie erwähnen aber auch, daß vor dem Essen das Vaterunser zwischen Schriftwort und Gebet eingefügt werden kann. Außer bei feierlichen Anlässen wäre es m. E. realistischer, an das „Ehre sei dem Vater" zu denken, und das auch nach dem Essen. Dann würde es nicht stören, würde derselbe Teilnehmer den Text davor und das Gebet danach sprechen, und ein einziges Heft würde ausreichen.
Als Zielgruppen nennt der Untertitel Familien, Gruppen und größere Gemeinschaften; das Vorwort auch einzelne Personen. Für letztere sind viele der Formulare wegen ihrer Aussagen über Mahlgemeinschaft nur teilweise benutzbar. Für Klöster und andere kirchliche Gemeinschaften scheint die hier vorgelegte, in der klösterlichen Tradition wurzelnde Form des Tischgebetes in höherem Maße geeignet als für Familien. Dennoch darf man sich freuen, wenn auch diese Zugang dazu finden. Wer (wie Rez.) von der genannten Form angetan ist, findet im Heft von Wieser ein hervorragendes Modell ihrer Verwirklichung.
Langenfeld/Rhld. *François Reckinger*

■ BRASELMANN WERNER (Hg.) *Gebete großer Christen.* (Herder Taschenbuch 1675). (160). Herder, Freiburg 1990, Brosch. DM 12,90.

Das kleine, mit großem Gespür für inhaltliche und sprachliche Qualität zusammengestellte Buch schöpft aus dem christlichen Gebetsschatz von fast zwei Jahrtausenden. Ohne konfessionelle Enge wurden bekannte und fast unbekannte Texte von Paulus bis zum Negro Spiritual, von Afrika über Europa bis Asien ausgewählt, durch die der Vielfalt menschlicher Situationen Rechnung getragen wird; von diesen ausgehend wollen die Gebete zu Gott führen. Das Buch kann für den Benützer zu einer wirklichen Gebetshilfe werden.
Für eine spätere Neuauflage, die man dem Werk wünscht, seien zwei Hinweise gegeben: 1. Man sollte eine bibliophile Gestaltung mit festem Einband wählen und 2. genauere Quellennachweise bieten, die nicht nur das Buch angeben, in dem der Herausgeber den jeweiligen Text gefunden hat, sondern die das Nachschlagen im Originalkontext ermöglichen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SCHENUDA III. (Papst der kopt.-orth. Kirche), *Allem gewachsen, weil Christus mich stärkt.* Stufen des Glaubens in koptischer Frömmigkeit. (Texte zum Nachdenken). (158). Herder, Freiburg 1990. Kart. DM 12,90.

Die Geschichte des Christentums im Niltal ist eine reiche und wechselvolle, wenn man bedenkt, wie stark die dogmatische Führung innerhalb der Gesamtkirche bis zum Konzil von Chalcedon (451) war und in welcher Sonderform sie sich durch die Ablehnung der Konzilsentscheidung von 451 und den Übergang zum Monophysitismus erhalten hatte. Die koptische Kirche mußte lernen, sich ohne und gegen den Staat zu organisieren, sich unter der muslimischen Herrschaft zu behaupten und das geistliche Erbe ihrer apostolischen Väter zu bewahren. Heute untersteht sie dem Papst und Patriarchen Amba Schenuda III., dem 117. Nachfolger des Evangelisten Markus (1971 gewählt und Amtsnachfolger Kyrills VI.), dem sowohl die Ökumene als auch die Erneuerung der koptischen Kirche ein Herzensanliegen ist. Am 6. Mai 1973 beging er zusammen mit Papst Paul VI. in einem Festgottesdienst im Petersdom den 1600. Todestag des Athanasios. Berühmt geworden sind seine geistlichen Ansprachen in der St. Markus-Kathedrale in Kairo und seine Katechesen in Alexandria, wo er vor Tausenden von Hörern, Frommen und Unreligiösen, zu verschiedenen Themen von Glaube und Alltag Stellung nimmt. Es sind dies Worte der Ermunterung und Wegweisung, des Aufrichtens und der auferbauenden Mahnung, des geistlichen Zuspruchs und der Hilfe zur Lebensbewältigung. Die Betrachtungen sind stark von der mönchischen Spiritualität her geprägt, jener Kraft christlicher Pädagogik und getragen von dem Apostelwort Phil 4,13: „Allem bin ich gewachsen, weil Christus mich stark macht." Den Texten ist eine kurze Einführung in die Geschichte der koptischen Kirche, die Elemente ihrer Frömmigkeit und ihren Festtagskalender vorangestellt.

Graz *Karl M. Woschitz*

■ SPITZLEI SABINE B. (Hg. und Einl.), *Liebesbriefe hinter Klostermauern.* Zeugnisse geistlicher Freundschaft. (192). Herder, Freiburg i. Br. 1990. DM 14,90.

Handliche Schablonen der Frömmigkeits- und Kirchengeschichte zeichnen Bilder der Ordensexistenz und des priesterlichen Lebens, auf denen Freundschaft, Eros, Phantasie und Zärtlichkeit keinen Platz haben. Nicht selten wird der universale Verdacht gegen ein vertrocknetes, lebensfernes, fleisch- und blutleeres Christentum geäußert. Die Hybris solcher Urteile ist selber wieder abstrakt, weil sie von der konkreten Geschichte absieht.

Sabine B. Spitzlei zeigt in ihrem Buch, daß zumindest Verallgemeinerungen eine große Ungerechtigkeit gegenüber den individuellen Gestalten des Christentums darstellen. Es werden einige bewegende, nicht „geschönte" und recht menschliche Zeugnisse dokumentiert und erläutert: Jordan von Sachsen und Diana von Andaló, Abélard und Héloise, Teresa von Avila und Jeronimo Gracian, ferner Texte religiöser Liebeslyrik von Bernhard von Clairvaux und den frühen Zisterziensern, der Briefwechsel der Thérèse von Lisieux mit ihrer Schwester Célene Martin sowie Briefe aus unserer Zeit, deren Absender anonym bleiben. Die Briefe der Heiligen nehmen in eine Sprachschule zwischenmenschlicher Liebe hinein, sie ermutigen zu einer Kultur der Zärtlichkeit und der Aufmerksamkeit. In ihren Beziehungen wird der Eros nicht abgetötet, die innere Gemeinschaft ist transparent auf Gott hin. Die Briefe wehren befreiend einer abstrakten Rede vom menschlichen Subjekt (der zum Teil auch neuzeitliche Theologie verfallen ist), sie überwinden falsche Alternativen und Konkurrenzierungen zwischen Mensch und Gott. Insofern ist es – in einem guten Sinn – tröstliches und ermutigendes Buch. Deutlich wird aber auch die Ambivalenz des Eros (z. B. in der Beziehung zwischen Abélard und Héloise): ohne sich in Unnahbarkeit und Verhärtung aufzulösen, muß er doch durch das Feuer der Lauterkeit und der Ehrfurcht. Die „Liebesbriefe" sind nicht nur Ordensleuten und Priestern, sondern auch allen zu empfehlen, die in ihrer Beziehung auf der Suche nach einer geistlichen, weil menschlichen Sprache sind.

Linz *Manfred Scheuer*

■ GRESHAKE GISBERT, *Die Wüste bestehen.* Erlebnis und geistliche Erfahrung. (144). (Herder-TB 1692). Freiburg i. Br. 1990. Kart. DM 10,90.

„Bei einer lokalen Kirchenversammlung in den ersten Jahrhunderten meldeten sich Männer zu Wort, die man nicht kannte. Man fragte sie: ‚Wer seid ihr?' Sie antworteten: ‚Wir kommen aus der Wüste!' Darauf sagte der Vorsteher der Versammlung: ‚Alsdann, wenn ihr aus der Wüste kommt, dürft ihr sprechen!'" (56).

Lange bevor das Abenteuer Wüste in Tourismus-Prospekten zum Kauf angepriesen wurde und früher als Dünenlandschaften auf unseren Werbeplakaten zu finden waren, zog es Gisbert Greshake, den Dogmatiker in Freiburg, in die Einfachheit und Kargheit der Sahara. In diesem Taschenbuch bündeln sich Erlebnis, Lebensweisheit, Glaubenserfahrung, biblische Meditation und theologische Reflexion auf ansprechende und herausfordernde Weise. Bei der Lektüre beginnt man zu verstehen, warum viele große Gestalten der Spiritualitätsgeschichte ihre „Wüstenzeit" hatten, und warum an Knotenpunkten der Erneuerung von Kultur und Religion Menschen standen, die zuvor Faszination und Schrecken, Nähe Gottes und Versuchung in der Wüste zu bestehen hatten. Gerade darin wird das Buch zu einem recht persönlich gefärbten Stück existentieller und biographischer Theologie. Es lädt ein, verschüttete Dimensionen menschlichen Lebens auszugraben.

Es eignet sich als Handgepäck für jene, die in eine geographische Wüste fahren können. Es ist aber auch als Begleiter für „Wüstentage" oder einfach als geistliche Lektüre sehr zu empfehlen.

Linz *Manfred Scheuer*

■ MÜHLEN HERIBERT, *Neu mit Gott.* Einübung in christliches Leben und Zeugnis. (448). Herder, Freiburg i. Br. 1990. Ppb. DM 26,–.

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt." (1 Petr 3,15) Gegenwärtig stellt sich die Aufgabe der Neuübersetzung und Buchstabierung des Evangeliums in unsere Kultur und Gesellschaft hinein. Gerade geistliche Gemeinschaften und Erneuerungsbewegungen machen sich die Neuevangelisierung zu einer wichtigen Aufgabe. Aus dem Sitz im Leben der charismatischen Gemeindeerneuerung ist dieses Buch von Heribert Mühlen, dem bedeutenden Exponenten dieser Bewegung in der katholischen Kirche, geschrieben. Es ist aus der Praxis der Glaubensseminare entstanden und für solche verfaßt.

Der erste Teil ist ein Arbeitsbuch für ein Glaubensseminar in neun Wochen. Die Sprache atmet biblischen Geist. Zudem sind die Anregungen recht konkret und praktisch. Übersichtliche und griffige Zusammenfassungen erleichtern die Arbeit.

Im zweiten Teil tritt stärker der Theologe hervor. Mühlen versteht es, lehramtliche Texte in ihrer ökumenischen Relevanz auszulegen. Glaube und Evangelium werden nicht privatistisch und personalistisch verengt. Zentral ist die Kategorie des Zeugnisses in seiner umfassenden Dimension. Mühlen weiß auch um manche Fehlformen in der charismatischen Gemeindeerneuerung. Es geht ihm um die theologische und kirchliche Integration dieser Bewegung. Der Akzent liegt nicht auf der Kirchenkritik, gleichwohl die Durchführung kritisches Potential gegenüber integralistischen Wunschträumen und Konzepten von Neuevangelisierung in sich birgt. Weniger stark entfaltet sind anthropologische Hinwege und Spurenlesen des Glaubens in der Gegenwart.

Das Buch ist Leitern von Glaubensseminaren und Gebetsgruppen wie auch deren Teilnehmern zu empfehlen.

Linz *Manfred Scheuer*

■ SCOLOZZI P. ANGELO DEVANANDA (Hg.), *Mutter Teresa – Beschaulich inmitten der Welt.* Johannes-Verlag Einsiedeln 1990. (164). Ppb. DM 18,–.

„Von Zeit zu Zeit – so sagt ein heiliges Buch Indiens, die Bagavadgita –, wenn das Laster überhandzunehmen und die Tugend zu schwinden droht, offenbart sich Gott in einer bestimmten Person, zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort, um uns die unveränderliche Botschaft seiner Liebe wirksamer aufzuweisen und mitzuteilen." (145). Mutter Teresa vermittelt in unserer Zeit diese frohe Botschaft, indem sie uns jene Dimension des Lebens eröffnet, die uns oft fehlt: „den im Elend des Armen vermummten Jesus erkennen zu können."

P. Angelo Devananda Scolozzi, Angehöriger der von Mutter Teresa ins Leben gerufenen Ordensgemeinschaft „Brüder vom Wort", gibt mit diesem Buch einen Einblick in das geistliche Programm Mutter Teresas. In diesem werden die wesentlichen Grundzüge ihrer radikalen Liebe zu Jesus spürbar, die sie ihren karitativen und kontemplativen Ordensgemeinschaften vorlebt. Es geht letztlich darum, sich ohne jede Vorbedingung der Armen anzunehmen und sich für sie zu opfern. Dieses Lebens- und Ordensprogramm von Mutter Teresa ist in vielem den Ordensregeln der großen christlichen Ordensstifte ähnlich. Die Fruchtbarkeit des inzwischen weltweit sich ausdehnenden Werkes von Mutter Teresa hat ihre tiefste Ursache in dieser Radikalität der Christusliebe und Christusnachfolge. Für nicht wenige Christen unserer Welt und unserer Tage mit ihrer vordringlichen Zuwendung zur Welt, vermag dieses Buch mit den Gedanken Mutter Teresas zumindest nachdenklich, wenn nicht aufrüttelnd zu wirken.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ CARRETTO CARLO, *Weil deine Liebe mich treibt.* Geistliche Briefe. herder, Freiburrg 1990. (216). Geb. DM 29,80.

Carlo Carretto, einer der fruchtbarsten geistlichen Schriftsteller unserer Tage, entstammte einer piemontesischen Bauernfamilie mit sechs Kindern, von denen vier den geistlichen Stand gewählt hatten. Carlo wurde 1910 geboren und ergriff den Lehrberuf. Bereits in seiner Tätigkeit als Volksschullehrer entfaltete er ein segensreiches Wirken innerhalb der Turiner Jugend im Geiste der damals noch in ihren Anfängen stehenden „Actio Catholica". Als Schulleiter in Bon/Sardinien geriet er gerade wegen seines aktiven kirchlichen Engagements in Konflikt mit den faschistisch-sozialistischen Behörden und wurde vorübergehend seiner Leitertätigkeit enthoben. 1945 berief ihn Papst Pius XII. nach Rom zum Aufbau des katholischen Lehrerverbandes Italiens. Damals war Carretto der Initiator des großen Jugendtreffens der „barette verde" in Rom im Jahre 1948. Nicht einverstanden mit der politischen Haltung der Katholischen Aktion Italiens, legte er den Vorsitz in dieser Bewegung zurück und schloß sich La Pira, Lazzati und Gonella an, um neue Wege in der Christlichen Laienbewegung zu suchen. Im Jahre 1954 reifte in ihm der Plan, der Ordensgemeinschaft der Kleinen Brüder Jesu des Charles de Poucauld beizutreten. Aus den Ordensjahren 1954 bis 1983 stammt der Briefverkehr mit seiner Familie, vor allem mit seiner geistlichen Schwester Dolcidia, welche der Ordensgemeinschaft der Maria Hilf-Schwestern Don Boscos angehörte.

Diese Briefe, welche Gian Carlo Sibilia, ein Ordensbruder Carlos, aus den vielen Schriften, die Carlo selber zur Vernichtung bestimmt hatte, ausgewählt und im vorliegenden Band herausgegeben hatte, sind ein reifes Zeugnis des Ringens von Carlo Carretto um eine immer tiefere Christusbeziehung. Sie geben aber neben seiner menschlichen Sorge um seine Familie auch wieder, wie er um eine Erneuerung der Kirche im Geiste des 2. Vatikanischen Konzils bemüht war, wobei er eine entschiedenere Hingabe an Jesus und

seine Kirche, aber auch größere Anspruchslosigkeit und Armut nicht nur selber zu erreichen bestrebt war, sondern nicht minder energisch von seinen geistlichen Geschwistern wie auch von allen im kirchlichen Dienste forderte.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ NOUWEN HENRI J. M., *Nachts bricht der Tag an.* (272). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 29,80.

Henri J. M. Nouwen war früher Professor an der Havard Universität und hat sein Lehramt aufgegeben und sich der „Arche"-Bewegung angeschlossen, einer spirituellen Gemeinschaft, die mit Behinderten leben will.
Seine bisher erschienenen Bücher haben ihn bereits zu einem der meistgelesenen geistlichen Schriftsteller gemacht. Durch sein feines, psychologisches Einfühlungsvermögen, seine Empfindsamkeit für das Spirituelle, aber auch durch die Kraft seiner Sprache werden seine Bücher zu einem echten spirituellen Erlebnis. Im vorliegenden Tagebuch zeichnet er nicht nur seinen Weg zu dieser „Arche"-Gemeinschaft, sondern er bietet auch einen Einblick in die „dunklen Nächte" seines Ringens, offenbart aber zugleich, wie ihm stets neue, ermunternde Perspektiven und Hoffnungen auf dem Weg mit Gott und zu Gott geschenkt worden sind. Der Leser, der dem Weg Nouwens zu folgen versucht, findet inmitten einer vielfachen Anfechtung seines Glaubens in dieser Welt Trost und Kraft zugleich.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ SCHÜTZ CHRISTIAN, *Er ist nahe.* Lesebuch für Gottsucher. (208). Herder, Freiburg 1990. Geb. DM 26,80.

Um „Gott im Leben und Glauben auf die Spur zu kommen", legt der Abt des Klosters Schweiklberg und Professor für katholische Glaubenslehre an der Universität Passau dieses Lesebuch vor. In drei Aspekten: Des Menschen Zeit ist in Gottes Hand; das Leben mit seinen Erwartungen, Aufgaben und Pflichten tiefer erfahren; die Gegenwart Gottes im Ablauf eines Jahres aufzuspüren, werden dem Leser Gedanken und Folgerungen aus den alltäglichen Ereignissen, aus Einsichten geistvoller Menschen und Aussagen der Kirche in ihren Festzyklen in diesem gehaltvollen Lesebuch zu besinnlichen Nachvollzug nahegebracht.
Es ist ein „Lesebuch für Gottsucher", spricht daher nicht nur solche an, die im christlichen Glauben immer wieder aufgerufen sind zu einer herzlicheren Gottesbegegnung, sondern es regt gezielt alle Menschen aufgeschlossenen Geistes und guten Willens an, die Spur Gottes zu erkennen und anzunehmen, wie sie im weltlichen Alltag, aber auch in den Mysterien des Christentums zugänglich werden kann.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ NACKE BERNHARD/FASSNACHT MICHAEL. (Hg.), *Damit ihr das Leben habt.* Lesebuch für Glaubenssucher. Echter-Verlag, Würzburg 1990. Brosch. DM 34,–/S 265,–.

Glauben, vor allem konfessionell gebundenes christliches Glauben, wird, wie seelsorgliche Erfahrungen zur Genüge zeigen, aber auch statistisches Material beweist, in unseren Tagen für nicht wenige zusehends problematischer. Die Ursachen hiefür sind vielschichtig. Sie mögen nicht zuletzt in jenem „neuen Atheismus" liegen, von dem Papst Johannes Paul II. 1991 in Fatima gesprochen hat. Trotz dieser bedrückenden Erscheinung gibt es aber viele Suchende, die gerade von der Kirche Antwort auf ihre religiösen Fragen erwarten und in der Kirche Hilfe und Geborgenheit suchen. An sie wendet sich das vorliegende „Lesebuch für Glaubenssucher". Aus katholischer Sicht versuchen in der Erwachsenenbildung versierte Autoren (unter gewissen Gesichtspunkten wie z. B. Gott, Schöpfung, Jesus Christus, Heiliger Geist, Kirche, Sakramente, Maria, Schuld und Vergebung oder Eschata) Antworten auf immer wieder gestellte Fragen zu geben.
Die theologische Information erfolgt vor allem unter Heranziehung von Aussagen kirchlicher Synoden und des Katholischen Katechismus für Erwachsene, aber auch durch präzise eigene Beiträge. Die Intention der Autoren liegt jedoch in erster Linie nicht in einer vorwiegend rationalen Unterweisung, sondern in einer Hinführung zu persönlicher Glaubenserfahrung, wozu die meditativen Texte, aber auch die Hilfen zum persönlichen Beten beitragen wollen. Die wenigen, aber gut ausgewählten Abbildungen zeitgenössischer Künstler sollen dieses Bemühen noch weiter unterstützen.
In das zahlreiche Angebot von Glaubensunterweisungen für Erwachsene reiht sich dieser Band als wertvoller Seelsorgsbehelf gut ein.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ PATZEK MARTIN, *Leib- und Seelsorge.* Frauen und Männer der Nächstenliebe. (204). Echter-Verlag, Würzburg 1990. Ppb. DM 19,80/S 154,50.

Geübte christliche Caritas ist in erster Linie die Erfüllung des Hauptgebotes des Herrn. Sie bedeutet zugleich auch Bewährung und Maßstab christlichen Glaubens. Zur Übung dieser Caritas im Alltag bedarf der Christ immer wieder der Anregung und Motivation. Dazu will der vorliegende Band einen Dienst leisten. Vf. ist der geistliche Berater der Caritas-Konferenzen Deutschlands. Er hat zwölf Lebensbilder, Heilige aus dem kirchlichen Jahreskalender, ausgewählt, wobei er nicht nur auf die den Christen geläufigen Vorbilder der Caritas zurückgreift, sondern z. B. auch die Gottesmutter, Maria Magdalena oder auch P. Rupert Mayer einbezieht. Die Kurzbiographien sind dem bekannten Buch Theodor Schnitzlers, Die Heiligen im Jahr des Herrn, entnommen. Zu diesen Biographien wird jeweils das Tagesevangelium des Heiligen mit einem entsprechenden Kommentar und einer weiteren Hinführung zur Betrachtung und Predigtvorlage angeführt. Ebenso finden sich Fürbitten zum entsprechenden Meßtext des Tages. Als weitere Vertiefung und zusätzliche Anregung dienen Texte in Prosa oder Lyrik, vorwiegend aus neuerer Zeit. Die einfärbigen Bilder geben Bron-

zereliefs von Egino Weinert bzw. von Magdalena Erkert-Moser u. a. wieder, sie ergänzen in gelungener optischer Weise den meditativen Charakter der vorausgehenden Texte. Der Band stellt eine gediegene Hilfe für die persönliche Meditation und auch die pastorale Verkündigung dar.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ KOCH KURT, *Erfahrungen der Zärtlichkeit Gottes.* (160). Benziger, Zürich 1990. Ppb.

Für den heutigen Menschen inmitten einer vorwiegend materialistisch geprägten Welt wird der Zugang zur Welt des Glaubens, welche die Dimensionen des Greifbaren und physisch Erfahrbaren durchbricht, immer schwieriger, zumal vielfach auch die Fähigkeit zur Ehrfurcht und zum Staunen im Schwinden begriffen ist. So fällt es heute oft schon schwer, das Walten und die Nähe Gottes im Bereich der Natur wahrzunehmen. Noch größere Schwierigkeiten bereitet die Begegnung mit dem Gotteswort der Offenbarung, vorab der Bibel. Mit einer gewissen Fremdheit steht dann der Mensch den Sakramenten als den Zeichen des christlichen Glaubens, die eine ganz persönliche Zuwendung Gottes bewirken gegenüber. Die einen betrachten sie als ein leeres Ritual, das als Mystizismus abzulehnen sei; andere nehmen sie als traditionelle Bräuche hin und bleiben von ihnen unberührt. Sie empfangen die Sakramente mit „leerem Herzen".

Kurt Koch, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Luzern, unternimmt in diesem Band den Versuch, in einer ehrfurchtsvollen, aber sehr zeitnahen Sprache in das Mysterium der kirchlichen Sakramente einzuführen. Sakramente bezeichnet er als „Erfahrungen der Zärtlichkeit Gottes", weil sie über das sinnliche Zeichen hinaus dem Menschen die Liebe und Zuneigung Gottes erschließen. So eignet sich dieser Band nicht nur zur persönlichen Betrachtung, sondern auch als gute Hilfe für den Seelsorger, zumal die Darlegungen über das Sakrament der Ehe und über das Sakrament der Weihe in Form von Ansprachen geboten werden.

Linz *Josef Hörmandinger*

VARIA

■ SQUICCIARINI DONATO (Hg.), *Die Weltfriedensbotschaften Papst Johannes Pauls II.* Duncker & Humblot, Berlin 1992. (318). Leinen. DM 98,–.

Für den Neujahrstag des Jahres 1968 – es sollte zu einem „Bedenkjahr" werden – veröffentlichte Papst Paul VI. erstmals eine „Weltfriedensbotschaft", um diesen Brauch bis Ende seines Pontifikates fortzusetzen. Erzbischof Dr. Donato Squicciarini, derzeitiger Apostolischer Nuntius in Österreich und Ständiger Vertreter des Hl. Stuhls bei den Internationalen Organisationen in Wien, sammelte sämtliche elf Botschaften Pauls VI. und gab sie im oben genannten Verlag als Buch heraus. Der jetzige Papst griff die zur Tradition gewordene Initiative, die gesamte Menschheit, nicht nur die Katholiken, mit den Grundfragen eines Weltfriedens zu konfrontieren, 1979 wieder auf. Die in vorliegendem Buche von Squicciarini herausgegebenen, den Neujahrstag 1992 einbegreifenden 14 Weltfriedensbotschaften Johannes Pauls II. vervollständigen also ein Vierteljahrhundert moralischer Reflexionen und humanitärer Appelle zum alljährlich am 1. Januar begangenen kirchlichen Weltfriedenstag.

In diesen seinen Friedensbotschaften dürfte Johannes Paul II. am stärksten als moralische Weltinstanz zu Geltung kommen und die unbestrittenste Form seiner Lehrtätigkeit erreichen. Sie sind vom Papst gemeint als Einladung an alle Menschen zu einer gemeinsamen Besinnung über jeweils eine der Grundbedingungen, die den Frieden als Haltung und als Prozeß erst ermöglichen. Sie wollen demnach eine Überprüfung der Grundgesinnung und Aufforderung zum Umdenken sein. Die Ansprachen schweben nicht in einer hieratisch entrückten Allgemeinheit, sondern sprechen durchaus konkrete Fragen an. Sie beanspruchen gerade auch von ihrer Inhaltlichkeit her, mehr zu sein als eine moralische Geräuschkulisse zum Neujahrstag. Der Herausgeber hat damit die friedenspolitische Komponente des gegenwärtigen Pontifikates gut herausdestilliert, dies um so mehr, als er jeder Ansprache einen thematisch gleichen, aus der Feder meist österreichischer bedeutender Persönlichkeiten stammenden Begleitartikel beigegeben hat. So werden teils in kommentarhafter, teils in erweiternder und weiterführender Form die humanitär-moralisch abgehandelten Themen des Papstes nochmals konkretisiert und von den jeweiligen Wissenschafts. bzw. Kultursachgebieten her ergänzt, dazu aus einer Distanz, die Abklärungen erlaubt, da diese Begleitbeiträge in den Jahren 1991/92 geschrieben sind.

Es lohnt sich, die Themen sowie die „Themenbegleiter" stichwortartig aufzureihen. 1979: Friedenserziehung (M. Heitger); 1980: Wahrheit (R. Weiler); 1981: Freiheit (W. Bartoszewski); 1982: Geschenk Gottes (R. Kirchschläger); 1983: Dialog (H. Liedermann, KSZE); 1984: Friede aus neuem Herzen (H. Segur SJ); 1985: Jugend (E. Kapellari); 1986: Wert ohne Grenzen (R. Prantner); 1987: Entwicklung und Solidarität (J. Schasching SJ); 1988: Religionsfreiheit (H. F. Köck); 1989: Minderheitenschutz (F. Ermacora); 1990: Friede mit der Schöpfung (H. Haupt); 1991: Gewissensfreiheit (J. Ratzinger) und 1992: Interreligiöse Gemeinsamkeit für Frieden (H. Schambeck).

Daß die Ansprachen auf die jeweilige „Not der Zeit" antworten würden, ist aus der Themenreihung nicht auszumachen. Entwicklung und Solidarität (1987) als Grundbedingung heutigen Weltfriedens sind im Jahre des Erscheinens von Centesimus Annus angesprochen und mit dem Grundtenor dieser Sozialenzyklika identisch. Die beiden letzten Botschaften setzen inhaltlich und thematisch sehr stark auf eine Zusammenarbeit der Religionen in Sachen Frieden, entsprechen also etwa der Zielsetzung von H. Küngs 1990 erschienenen „Projekt Weltethos". Die Freiheit als Grundbedingung des Friedens ist in vier Varianten und damit am häufigsten als Friedensbedingung thematisiert: 1981, 1988, 1989 und 1991. – Wem der Begriff Gerechtigkeit fehlen sollte – in der Mehrzahl

der Ansprachen ist sie immer als Hauptbedingung friedlichen Zusammenlebens explizit eingearbeitet, und mehrmals begegnet dem Leser das Jesaja-Zitat: Opus iustitiae pax.
Die Einleitung aus der Feder eines Nuntius und das Geleitwort aus der Feder des ehemaligen Staatsoberhauptes Dr. Kurt Waldheim, der Anlaß, die gediegene Ausstattung des Buches und nicht zuletzt die Feierlichkeit der Präsentation am 23. 11. 1992 im Wiener ORF-Zentrum legen den Schluß nahe, daß die vorgelegte Sammlung nicht nur eine „Summa pacis" der Lehrtätigkeit Johannes Pauls II., sondern auch eine – gewissermaßen „austrozentrische" – Hommage für seine Person sein soll. Als solche ist sie repräsentativ. Und weil auch bei Feierlichkeiten der Schalk an die stete Gegenwart des Allzumenschlichen erinnert, sei angemerkt, daß es auf Seite 262, 12. Zeile v. u. statt „Chinesen" wohl „Christen" heißen sollte.
Linz *Georg Wildmann*

■ JACKOWSKI KAROL A., *Mehr Spaß am Leben.* Zehn todsichere Tips einer amerikanischen Nonne. Herder, Freiburg 1993. (126). Kart. DM 24,80.

In einer erfrischend-heiteren Sprache gibt die Vf. – sie ist Mitglied der Sisters of the Holy Cross/USA – zehn Anweisungen für „mehr Spaß am Leben". Sie beschreibt mögliche Wege zu einem intensiveren Leben und verbindet Lebens- und spirituelle Weisheiten mit ihren eigenen Erfahrungen als Nonne. Die Vf., deren legerer Sprachstil jegliche Frömmelei vermeidet, verschweigt aber auch die Mühen und Hindernisse nicht, die ein Befolgen dieser Anweisungen mit sich bringt.
Das Anliegen, die Lebensweise einer Nonne verständlich zu machen, konkretisiert sie in einem ausführlicheren Abschnitt des Buches. M. E. greift hier ihre Sprache zu kurz, um das Wesen der evangelischen Räte annähernd zu vermitteln. Ihre Zeilen über die Ehelosigkeit wirken z. T. befremdend und klischeehaft („...Ehelosigkeit bewahrt die göttliche Freiheit der Unverheirateten, ... nimmt Frauen in den Himmel auf, während sie noch auf der Erde sind, ...") (71); für Maria als den Prototyp der Jungfräulichkeit wird das Bild der (über)mächtigen Schutzmantelmadonna herangezogen.
Auch wenn die Vf. mit ihren „zehn todsicheren Tips" ein wenig zu geradlinigen Erfolg verspricht – eine vergnügliche Lektüre ist ihr Buch allemal, vorausgesetzt, man geht nicht todernst daran.
Linz *Sr. Marta Bayer*

■ VALENTIN FRIEDERIKE/KNAUP HORAND, *Scientology, der Griff nach Macht und Geld.* Selbstbefreiung als Geschäft. (Spektrum). Herder, Freiburg 1992. (157). TB. DM 14,80.

Tausendfach treten heute gnostisch-dualistische Weltanschauungsangebote und -gruppierungen mit lautstarken und uneinlösbaren Versprechungen in Konkurrenz mit dem biblischen Glauben der monotheistischen Weltreligionen.
In den letzten Jahren ist besonders Scientology in die Schlagzeilen der Presse und auf die Bildschirme der TV-Reportagen geraten.
Unter verschiedenen, aufschlußreichen Publikationen über diese Gruppierung ist es der Reihe Herder/SPEKTRUM gelungen, mit dem vorliegenden Band einen besonders gediegenen und verdienstvollen Beitrag zur Information einer breiten Öffentlichkeit darzubieten. Denn: Daß es nicht nur um das Insider-Interesse von kirchlichen Sektenbeauftragten geht, zeigt diese Aufsatzsammlung einer Autorengruppe, die aus Juristen, Theologen, Psychologen und Journalisten besteht, in aller Bandbreite auf eindrucksvolle Weise.
Bei Scientology stehen wir ebenso vor dem Anspruch, Religion und „Seelsorge" zu bieten („Church"), wie vor der Behauptung, die einzige und beste „Technologie" zu besitzen und zu verkaufen (!), um den „Planeten zu klären" und den Menschen mit Hunderten von Kursangeboten zum schrankenlosen Herrn über Materie, Energie, Raum und Zeit („MEST") zu machen.
Daß dieses System aus dem Hirn des Science-fiction-Autors und Okkultisten L. R. Hubbard († wohl 1986) nicht nur den Griff zum Bankkonto, sondern die totale Vereinnahmung aller persönlichen Beziehungen, aller ökonomischen, beruflichen, wirtschaftlichen und politischen Nutzungs- und Einflußmöglichkeiten bedeutet, zeigen die zehn Beiträge dieses Büchleins bestens belegt mit beklemmender Deutlichkeit. Nicht nur die Kirchen sind hier angesichts des rigiden Totalitätsanspruchs dieser Macht- und Geldideologie zur Wachsamkeit aufgerufen, sondern alle Schichten einer Gesellschaft, die sich christlich-humanistischen und neuzeitlich-demokratischen Zielsetzungen verpflichtet weiß.
Nicht zuletzt scheint mir die flüssige Lesbarkeit und die Klarheit der Aussagen dieses spannenden Büchleins ein besonderer Vorzug zu sein angesichts einer bombastisch-verqueren Kunstsprache, mit der sich Scientology offensichtlich einer allgemeinen Verstehbarkeit und wissenschaftlichen Kritikmöglichkeit entziehen will.
Linz *Otto Weidinger*

■ ZIMMERMANN PETRA, *Das Wunder jener Nacht.* Religiöse Interpretation autobiographischer Weihnachtserzählungen. Kohlhammer Stuttgart 1992. (223). DM 39,80.

Das Anliegen der Verf. ist eine Spurensuche eigener Art. Sie geht von Weihnachtsbegebenheiten aus, die Menschen aus ihrem Leben in Erinnerung geblieben sind. Sie wurden weitererzählt, und ein Teil von ihnen ist in verschiedenen Sammelbänden auch veröffentlicht. Die Verf. will nun in den ihr verfügbaren Geschichten (bis 1989 hat sie ca. 800 derartige Geschichten gesammelt) die verborgenen und teilweise verschlüsselten Träume und Sehnsüchte herausfinden und sehen, ob und wieweit diese mit der christl. Weihnachtsbotschaft übereinstimmen.
Die überwiegende Zahl der Geschichten befaßt sich mit Weihnachtserlebnissen in der Kriegs- und Nachkriegszeit, wobei sich naturgemäß die Perspektiven der Frauen und Kinder von denen der Männer unterscheiden. In den weiteren Kapiteln finden sich Weihnachtsgeschichten von „Kleinen Leuten", Geschichten vom Elend der Weihnacht und Chaosgeschichten, in denen beschrieben wird, wie der sorg-

fältig geplante Feierablauf durch ein überraschend auftretendes Ereignis gestört und ins Komische verkehrt wird.
Die erzählten Geschichten sind berührend und könnten als vordergründige und beispielhafte Antwortgeschichten auf die menschliche Sehnsucht nach Geborgenheit, Zugehörigkeit und Heil gedeutet werden oder auch als Rückkehr des Menschen in die Geborgenheit der eigenen Kindheitserinnerungen. Die Behutsamkeit und Nüchternheit, mit der die Verf. an die Geschichten herangeht, vermeidet jedoch die Gefahr von oberflächlichen Deutungen; sie führt zu einer Nachdenklichkeit, die über ein nur emotionales Ergriffensein hinausgeht.
Offen bleibt allerdings die Frage nach der Zukunft von Weihnachtserinnerungen. Als Folge einer starken Inkulturation wurde das Weihnachtsfest auch dann zu einem Gefäß für die christl. Botschaft von Zugehörigkeit und Miteinander, wenn diese nicht mehr ausdrücklich gewußt oder bejaht wird. Es ist dies eine Botschaft, die den Menschen auf den verschiedenen Ebenen seiner Existenz berührt und weit über die moralischen Appelle hinausreicht. Ob dies aufgrund einer fortschreitenden Säkularisierung auch so bleiben wird und ob auch die Kinder von heute ähnliche Geschichten erleben und einmal erzählen können, ist jetzt nicht zu beantworten.
Linz *Josef Janda*

Eingesandte Schriften

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

BIBELWISSENSCHAFT

CODA PIERO, *Jesus von Nazareth.* Die Geschichte einer Entdeckung. Neue Stadt, München 1993. (232). Geb. S 233,–/DM 29,80.
DOHMEN CHRISTOPH/MUSSNER FRANZ, *Nur die halbe Wahrheit?* Für die Einheit der ganzen Bibel. Herder, Freiburg 1993. (143). Kart. DM 22,80.
FABRY/KERTELGE/KLAUCK/KREMER/PESCH /SCHNELLE, *Bibel und Bibelauslegung.* Das immer neue Bemühen um die Botschaft Gottes. F. Pustet, Regensburg 1993. (145). Kart. DM 24,80.
GARGANO INNOCENZO, *Iniziazione alla „Lectio divina".* Indicazioni metodologiche con l'esemplificazione di alcuni brani presi dal Vangelo di Matteo. Edizioni Dehoniane Bologna 1993. (144). Geb. L 20.000,–.
GNILKA JOACHIM, *Jesus von Nazaret.* Botschaft und Geschichte. Herder, Freiburg 1993. (336). Kart. DM 29,80.
HOSSFELD FRANK-LOTHAR/ZENGER ERICH, *Die Psalmen I. Psalm 1–50.* (Die Neue Echter Bibel). Echter, Würzburg 1993. (320). Brosch. S 452,40/ DM 48,–/sfr 48.–.

FONTES CHRISTIANI

ORIGENES, *Commentarii in epistulum Romanos – Römerbriefkommentar III.* Lateinisch-Deutsch. (Fontes Christiani 2/3). Herder, Freiburg 1993. (340). Geb. DM 56,–.
IRENÄUS VON LYON, *Epideixis. Darlegung der Apostolischen Verkündigung.* Adversus Haereses. Griechisch-Lateinisch-Deutsch. (Fontes Christiani 8/1). Herder, Freiburg 1993. (387). Geb. DM 64,–.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Liebe muß man teilen.* Glaubensverkündigung in der Kirche. F. Pustet, Regensburg 1993. (72). Kart. DM 29,80.
FEINER JOHANNES/VISCHER LUKAS (Hg.), *Neues Glaubensbuch.* Der gemeinsame christliche Glaube. Herder, Freiburg 1993. (688). Brosch. DM 24,80.
KELLER ERWIN, *Vom großen Geheimnis der Kirche.* Betrachtungen zu „Lumen gentium". Styria, Graz 1993. (253). Kart. S 298,–/DM 39,80.
VOGT HERMANN-J., *Bilder der frühen Kirche.* Bildworte der Bibel bei den Kirchenvätern – kleine Geschichte des Credo. Erich Wewel, München 1993. (128). Kart. DM 26,–.

GESELLSCHAFTSLEHRE

GABRIEL INGEBORG (Hg.), *Minderheiten und nationale Frage.* Die Entwicklung in Mittel- und Südeuropa im Lichte der katholischen Soziallehre. (Dr. Karl Kummer-Institut für Sozialpolitik und Sozialreform, Neue Folge Bd. 1). Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften, Wien 1993. (265) Brosch. S 280,–.
GILLESSEN/GRAF/HANSELMANN/JUROS/ MÖLLER/NOWAK/SCHREINER, *Europa fordert die Christen.* Zur Problematik von Nation und Konfession. F. Pustet, Regensburg 1993. Brosch. DM 26,80.
MENSEN BERNHARD (Hg.), *Die Zukunft der Menschheit als Gegenwartsaufgabe.* (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Vortragsreihe 1990/91, Bd. 14). Steyler Verlag, Nettetal 1991. (107). Brosch. DM 24,–.
MENSEN BERNHARD (Hg.), *Recht auf Leben – Recht auf Töten, ein Kulturvergleich.* (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Vortragsreihe 1991/92, Bd. 15). Steyler Verlag, Nettetal 1992. (162). Brosch. DM 29,–.
WEILER RUDOLF, *Die soziale Botschaft der Kirche.* Einführung in die Katholische Soziallehre (Dr. Karl Kummer-Institut für Sozialpolitik und Sozialreform, Neue Folge, Bd. 2). Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften, Wien 1993. (IV + 98). Kart. S 125,–.

KIRCHENGESCHICHTE

BRECHT MARTIN (Hg.), *Der Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert.* (Geschichte des Pietismus, Bd. 1). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. (XI + 684). Leinen. S 999,–/DM 128,–/sfr 129,50 (Subskr. S 897.–/DM 115,–/sfr 116,50.)
GAHBAUER FERDINAND R., *Die Pentarchietheorie.* Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart. Knecht, Frankfurt/M. 1993. (464). Brosch. DM 88,–.
LENZENWEGER JOSEF (Hg.), *Acta Pataviensia Austriaca II. Innocenz VI. 1352–1362.* Vatikanische Akten zur Geschichte des Bistums Passau und der Herzöge von Österreich. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1992 (800+ 32 Beiheft). Brosch. S 1400,–/DM 200,–.
RITTER ALEXANDER (Red.), *Kolloquium über Kirchengeschichte und religiöses Leben bei den deutschen Bevölkerungsgruppen im Ausland.* Referate. Institut für Regionale Forschung und Information, Flensburg 1993. (257). Brosch. DM 23,80.

KIRCHENRECHT

GAMPL INGE/POTZ RICHARD/SCHINKELE BRIGITTE, *Österreichisches Staatskirchenrecht.* (Bd. 2). Orac, Wien 1993. (627). Geb. S 1960,–.
HOEREN CHRISTIANE, *Katholisches Eherecht und das Recht der konfessionsverschiedenen Ehe aus evangelischer Sicht.* Roderer, Freiburg 1993. (166). Kart. DM 42,–.
PÖSCHL HUBERT, *Die unheilbare Urteilsnichtigkeit im kanonischen Prozeß.* Tectum, Marburg 1992. (175). Brosch. DM 39,80.

LATEINAMERIKA

KÖNIG OTTO/LARCHER GERHARD (Hg.), *Theologie der gekreuzigten Völker.* Jon Sobrino im Disput. Andreas Schnider, Graz 1993. (136). Brosch.
VIRT GÜNTER (Hg.), *Historische Verantwortung vor der Gegenwart.* Lang, Bern 1993. (150). Kart. sfr 45,–.

LEBENSBILDER

CARETTO CARLO/SIBILIA GIAN CARLO (Hg.), *Mein Leben.* Texte einer großen Liebe. Herder, Freiburg 1993. (394). Geb. DM 48,–.
LANG JUSTIN, *Elisabeth von Thüringen.* Eine Bildbiographie. Herder, Freiburg 1993. (112, zahlr. Abb.). Geb. DM 49,80.
ROTZETTER ANTON, *Klara von Assisi.* Die erste franziskanische Frau. Herder, Freiburg 1993. (360). Geb. DM 39,80.
WARGNY CHRISTOPHE, *Die Welt schreit auf, die Kirche flüstert.* Jaques Gaillot, ein Bischof fordert heraus. Herder, Freiburg 1993. (188). TB. DM 24,80.

LEXIKA

LANCZKOWSKY JOHANNA, *Kleines Lexikon des Mönchtums.* Reclam, Stuttgart 1993. (280). TB. S 78,–.
SCHWAIGER GEORG (Hg.), *Mönchtum – Orden – Klöster.* Von den Anfängen bis zur Gegenwart. C. H. Beck, München 1993. (483). Leinen. DM 39,80.

LITURGIK

BERTSCH LUDWIG (Hg.), *Der neue Meßritus im Zaire.* Ein Beispiel kontextueller Liturgie. (Theologie der Dritten Welt, Bd. 18). Herder, Freiburg 1993. (256). Kart. DM 39,80.
GRIESBECK JOSEF, *Durchatmen.* Meditationen, Frühschichten, Wortgottesdienste. Herder, Freiburg 1993. (127). Kart. DM 19,80.
KLEIN LAURENTIUS/LINK HANS-GEORG (Hg.), *Gemeinsam feiern.* Ökumenische Gottesdienste im Kirchenjahr. Benziger/Neukirchener, Zürich 1993. (107). Kart. S 178,–.
LAARMANN HERIBURG, *Mit Freude das Leben feiern.* Neue Familiengottesdienste. Herder, Freiburg 1993. (175). Kart. DM 24,80.
MÜLLER THEOPHIL, *Evangelischer Gottesdienst.* Liturgische Vielfalt im religiösen und gesellschaftlichen Umfeld. Kohlhammer, Stuttgart 1993. (200). Brosch. DM 34,–.
TAUBE ROSELIES u. a., *Frauen in Bibel und Kirche.* Ökumenische Gottesdienstmodelle. Echter, Würzburg 1993. (120). Brosch. S 193,40/DM24,80/sfr 25,30.

MORAL

RÖMELT JOSEF (Hg.), *Verantwortung für das Leben.* Ethik, Technik, Lebensschutz und Krisenintervention. Resch, Innsbruck 1993. (XV+115). Kart. S 195,–/DM 25,–.
ROTTER HANS, *Person und Ethik.* Zur Grundlegung der Moraltheologie. Tyrolia, Innsbruck 1993. (150). Geb. S 248,–/DM 36,–.

ÖKUMENE

BAUER J. B./LARENTZAKIS G. (Hg.), *Ökumenisches Forum.* Grazer Hefte für konkrete Ökumene, Heft 15). Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie der Universität Graz 1993. (340). Brosch. S 150,–.

PASTORALTHEOLOGIE

BALKENOHL MANFRED, *Von der Hoffnung im Menschen.* Bonifatius, Paderborn 1993. (164). Kart. S 203,–/DM 26,–/sfr 27,–.
DEMEL SABINE, *Kirchliche Trauung.* Unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen? Kohlhammer, Stuttgart 1993. (350). Kart. DM 79,–.
GRAFL WILHELM, *Hürdenlauf.* Überwindung heutiger Glaubenshindernisse. F. Pustet, Regensburg 1993. (134). Kart. DM 19,80.
HARTMANN GERT, *Lebensdeutung.* Theologie für

die Seelsorge. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. (288). Brosch. DM 48,–.
HOEREN JÜRGEN (Hg.), *Wo Gott uns berührt.* Der Lebensweg im Spiegel der Sakramente. Herder, Freiburg 1993. (146). Kart. DM 19,80.
KNOBLOCH STEFAN, *Wieviel ist ein Mensch wert?* Einzelseelsorge – Grundlagen und Skizzen. F. Pustet, Regensburg 1993. (218). Kart. DM 34,–.
KROCKAUER RAINER, *Kirche als Asylbewegung.* Diakonische Kirchenbildung am Ort der Flüchtlinge. (Praktische Theologie heute, Bd. 11). Kohlhammer, Stuttgart 1993. (264). Kart. DM 39,80.
SCHÄFER PHILIPP, *Die Taufe.* Gemeinschaft mit Christus im Geist. Schuch, Weiden 1993. (119). Kart.
SCHALL TRAUGOTT ULRICH, *Erschöpft – müde – ausgebrannt.* Überforderung und Resignation: vermeiden – verhindern – heilen. (Perspektiven für die Seelsorge, Bd. 8). Echter, Würzburg 1993. (108). Brosch. S 187,20/DM 24,–/sfr 20,40.

PHILOSOPHIE

KOBUSCH THEO, *Die Entdeckung der Person.* Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. Herder, Freiburg 1993. (300). Kart. DM 48,–.

RELIGIONEN

BRÜCK MICHAEL VON/WERBICK JÜRGEN (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil?* Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien. (Quaest. disp., Bd. 143). Herder, Freiburg 1993. (208). Kart. DM 48,–.
HEINZ DANIEL, *Church, State and Religious Dissent.* A History of Seventh-day Adventists in Austria, 1890–1975. (Archiv für internationale Adventgeschichte, Bd. 5). Peter Lang, Frankfurt 1993. (206). Kart.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

BECKER/JOHANNSEN/ULRICH, *Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen.* Kohlhammer, Stuttgart 1993. (292). Brosch. DM 32,–.

SCHWEIZ

HALTER HANS/KNEUBÜHLER HANS-ULRICH/MÜNK HANS (Hg.), *Schweiz und Europa – mehr als ein Wirtschaftsraum.* Soziale, ökologische und religiöse Aspekte. KAB Schweiz, Zürich 1993. (127). Kart.

SPIRITUALITÄT

BOULAD HENRI/WESTENBERGER HIDDA (Hg.), *Der mystische Leib.* Kosmischer Zugang zur Eucharistie. Edition Tau, Bad Sauerbrunn 1993. (197). Brosch.
FRISCH HERMANN-JOSEF, *Du siehst mich nur in Spuren.* Gottesbilder im Mosaik. Herder, Freiburg 1993. (175). Kart. DM 26,80.
GOETTMANN ALPHONSE UND RACHEL, *In deinem Namen ist mein Leben.* Die Erfahrung des Jesusgebetes. Herder, Freiburg 1993. (190). Geb. DM 32,–.
HERBSTRITH WALTRAUD, *Verweilen vor Gott.* Mit Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz und Edith Stein. (Topos-Taschenbücher, Bd. 232). Grünewald, Mainz 1993. (106). TB. DM 9,80.
HERBSTRITH WALTRAUD, *Wo das Schweigen beginn.* Meditationen zu Texten von Johannes vom Kreuz. (Topos-Taschenbücher, Bd. 221). Grünewald, Mainz 1993. (168). TB. DM 12,80.
HILDEGARD VON BINGEN, *Umarmt vom lebendigen Licht.* Prophetische Worte und Gebete. Herder, Freiburg 1993. (156). Geb. DM 19,80.
JACKOWSKI KAROL A., *Mehr Spaß am Leben.* Zehn todsichere Tips einer amerikanischen Nonne. Herder, Freiburg 1993. (126). Kart. DM 24,80.
KRETSCHMANN ROLF, *Christustherapie.* Das Glück des Geliebtseins erfahren. Herder, Freiburg 1993. (192). Geb. DM 32,–.
LORENZ ERIKA, *Wort im Schweigen.* Vom Wesen christlicher Kontemplation. Herder, Freiburg 1993. (221). Geb. DM 39,80.
MARTINI CARLO M., *Woran sollen wir uns halten?* Herder, Freiburg 1993. (215). Geb. DM 29,80.
SIEVERNICH MICHAEL, *Gotteslust.* Meditative Überraschungen. Herder, Freiburg 1993. (128). Geb. DM 19,80.
STACHL GÜNTER, *Gebet – Meditation – Schweigen.* Schritte spiritueller Praxis. Herder, Freiburg 1993. (272). Geb. 32,–.

VARIA

BALLING ADALBERT LUDWIG (Hg.), *Gott ist unser Freund.* Kinder aus aller Welt erzählen vom Glauben und Leben. Kindermissionswerk Aachen/Herder, Freiburg 1993. (111, zahlr. Abb.). Geb. DM 29,80.
BLÜHM REIMUND u. a., *Kirchliche Handlungsfelder.* Gemeindepädagogik – Pastoralpsychologie – Liturgik – Kichenmusik – Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart. Grundkurs Theologie, Bd. 9). Kohlhammer, Stuttgart. (218). TB DM 28,–.
GROTJAHN FRIEDRICH, *Die Braut sagte Nein.* Geschichten vom Pfarrer Schäfer. Herder, Freiburg 1993. (144). Kart. DM 19,80.
HARBERT ROESEMARIE, *Frischer Wind im alten Haus: konkret: Kirche.* (Signale, Themen des Glaubens für junge Menschen.) Bonifatius, Paderborn 1993. (100, zahlr. Abb.). Kart. S 100,–/DM 12,80/sfr. 13,80.
MAUER OTTO (Hg. ROMBOLD GÜNTER), *Über Kunst und Künstler.* Residenz, Salzburg 1993. (287). Geb.
MOSER SYBILLE-KARIN, *Säben.* Tappeiner, Bozen 1992. (168, zahlr. Abb.). Geb.
PESCH OTTO HERMANN, *Warum hast du so große Ohren?* Rotkäppchen – „theologisch" zu Gehör gebracht. Herder, Freiburg 1993. (125). TB DM 12,80.
PICCOLOMINI ENEA SILVIO, *Euryalus und Lucretia.* Lateinisch/Deutsch. Reclam, Stuttgart 1993. (128). TB. S 47,–.
ROHLS JAN (Hg.), *„...dies lehre und erkläre ich!"* Briefe von 41 berühmten Theologen aus dem wiedergefundenen Geheimarchiv des Klosters Zienhausen. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh. (440). Geb. DM 58,–.

SCHROETER HARALD, *Kirchentag als vor-läufige Kirche.* Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt. (Praktische Theologie heute, Bd. 13). Kohlhammer, Stuttgart 1993. (437). Brosch. DM 59,80.

SPAEMANN HEINRICH, *Was macht die Kirche mit der Macht?* Denkanstöße. Herder, Freiburg 1993. (142). Kart. DM 19,80.

STANGIER KLAUS-WERNER, *Schritte ins Freie.* Erfahrungen auf dem initiatischen Weg. Herder, Freiburg 1993. (128). Geb. DM 28,–.

STEHLE HANSJAKOB, *Geheimdiplomatie im Vatikan.* Die Päpste und die Kommunisten. Benziger, Zürich 1993. (221). Kart. DM 42,–.

STUHLHOFER FRANZ, *„Das Ende naht!"* Die Irrtümer der Endzeitspezialisten. Brunnen, Giessen 1993. (221). Kart. DM 42,–.

VOGELSANG RUTH, *Helfer und Heilige.* Die Vierzehn Nothelfer in Legenden und Märchen. Herder, Freiburg 1993. (439). Geb. DM 375,–.

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

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 141. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Friede

Mystiker und Propheten

Sabbat – Sonntag – Feiertag

Predigt

Abhandlungen:

Spirituelle Beiträge:

Berichte:

Autorenverzeichnis:

Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens

Festschrift für Anton Rauscher

Herausgegeben von

Norbert Glatzel und Eugen Kleindienst

Frontispiz; 687 S. 1993. DM 148,– / öS 1.155,– / sFr 148,–

ISBN 3-428-07765-2

Unter dem Titel: „Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens" versammelt der Band Beiträge, die dem Ordinarius für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät der Universität Augsburg und Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach (KSZ), Professor Anton Rauscher, zur Vollendung seines 65. Lebensjahrs gewidmet sind.

Der Titel der Festschrift bringt das Grundanliegen Rauschers zum Ausdruck, das sein wissenschaftliches Werk von der Promotion bei Gustav Gundlach an der Gregoriana in Rom bis heute maßgebend geprägt hat.

Anton Rauschers Arbeitsfeld umfaßt gleichermaßen den kirchlichen und gesellschaftlichen Bereich. Durch seine Mitgliedschaft im Verein für Sozialpolitik, seine langjährige Tätigkeit als Sekretär der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz für gesellschaftliche und soziale Fragen, seine Mitarbeit im Zentralkomitee der deutschen Katholiken sowie in vielen Kommissionen der Diözese Augsburg entstanden intensive Kontakte zu Wissenschaftlern weit über die eigenen Fachgrenzen hinaus.

So finden sich unter den Autoren dieser Festschrift die Bischöfe Karl Lehmann und Klaus Hemmerle, Kollegen seines Faches wie auch Kollegen anderer Fachdisziplinen, Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler, Juristen, Historiker und Politologen und nicht zuletzt seine Mitarbeiter und Schüler.

Duncker & Humblot · Berlin

Postfach 410329 · D-12113 Berlin · Telefax (030) 79000631

Neuerscheinung

Hubertus R. Drobner

„Für Euch bin ich Bischof"

Die Predigten Augustins über das Bischofsamt

(sermones 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396)
Einleitung und Übersetzung

Bd. 7 der Reihe „Augustinus heute",
aktuelle Texte des Kirchenvaters und Darstellung seines geistigen Erbes.

1993, 140 Seiten, kartoniert, DM 28,–. ISBN 3-7613-0172-3

Als Festgabe zum silbernen Bischofsjubiläum von Herrn Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt legt der Verfasser, Universitätsprofessor für Theologie in Paderborn, eine erstmalige deutsche Übersetzung der sechs Predigten des Kirchenvaters Augustinus vor, die vom Bischofsamt handeln. Drei hielt er am Jahrestag seiner eigenen Bischofsweihe, eine beim Weihegottesdienst eines Bischofs und zwei weitere bei der Beerdigung bzw. zum Jahresgedächtnis des Todes eines Bischofs.

AUGUSTINUS-VERLAG WÜRZBURG
97029 Würzburg • Postfach 11 02 52

Für Predigt, Erwachsenenbildung und Katechese

Von Gott sprechen

Aufsätze und Texte zur Gottesfrage
Hrsg. von Franz Georg Friemel
2., erweiterte Auflage
344 Seiten, Broschur
ISBN 3-7462-0558-7
DM 19,80 /ÖS 155,–/SFr 20,80

Die grundlegende Aufgabe der Kirche, von Gott zu sprechen und dadurch gleichzeitig ihm die Ehre zu geben, kann nie adäquat gelöst werden. Auch nicht durch Heilige, durch Mystiker oder geniale Theologen. Aber es bleibt die wunderbare Aufgabe der Kirche und in ihr vor allen Dingen der Prediger, der Katecheten und der Eltern, es immer aufs neue versuchen zu dürfen, in immer neuer Bemühung die irdische Begrenztheit auf das unendliche Geheimnis, die menschliche Schuld auf die Gnade und die Enge unseres Denkens auf die Weite des Dreifaltigen Gottes hin zu öffnen.
Der Herausgeber will nicht nur an das Grundanliegen der Kirche erinnern, sondern auch Anregungen geben, in Katechese, Predigt oder Erwachsenenbildung von Gott zu reden.
Deswegen umfaßt das Buch zwei Teile; es enthält einerseits theologische und praktisch-theologische Arbeiten und bringt andererseits wiederum Beispiele des Redens von Gott, kirchliche und profane. Dieser zweite Teil erinnert besonders daran, wie man theologisch oder atheistisch, gläubig oder ungläubig, dichterisch oder in Alltagssprache über Gott redet.

Bitte bestellen Sie über den Buchhandel!

St. Benno
Buch- und Zeitschriftenverlagsgesellschaft mbH
PF 112, 04161 Leipzig
Tel. (03 41) 47 41 61,
Fax (03 41) 47 08 02

benno VERLAG LEIPZIG

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

HANS URS VON BALTHASAR

Gottbereites Leben

Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt
Herausgegeben von der Johannesgemeinschaft
244 Seiten, Leinen, öS 281.-

«Es ist nicht einzusehen, warum ein junger Mensch, der seine ganze Existenz Gott und dem Reich Gottes in der Welt weihen möchte, deswegen die ‹Welt› verlassen, in ein Kloster eintreten und Theologie studieren müßte. Er kann es tun: die herkömmlichen Lebensformen der Orden und Kongregationen sind keineswegs überlebt. Er möchte vielleicht lieber im Berufsmilieu mit vorwiegend Ungläubigen, wenigstens Kirchenfremden zusammenarbeiten und dabei in Schichten vorstoßen, die für Geistliche und Ordensleute beinah unzugänglich sind. Warum sollte er nicht als Arzt, Jurist, Journalist, Politiker, Architekt, Ingenieur, Techniker oder in sonst einem weltlichen Beruf das Bild eines ganz Gott geweihten Menschen verwirklichen?» – Diese Frage hat der Verfasser schon 1947 gestellt. Als ein zentrales Thema der heutigen Kirchenzeit hat es ihn sein Leben lang begleitet und zu immer neuen Stellungnahmen veranlaßt.

HANS URS VON BALTHASAR

Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch

Auswahl und Einleitung von Jacques Servais SJ
Sammlung CHRISTLICHE MEISTER 46, ca. 160 Seiten, kartoniert, ca. öS 94.-

Der Herausgeber dieser Texte, Jacques Servais, hat eben ein größeres Werk zur «Theologie der ‹Geistlichen Übungen›» verfaßt, in dem er Hans Urs von Balthasar als Ausleger des hl. Ignatius vorstellt. Im Laufe seiner Arbeit hat er zahlreiche Texte aus dem Werk Balthasars festgehalten, zu einer Art Kommentar des Exerzitienbuches zusammengestellt und mit einer wegweisenden Einleitung versehen. – Dieser Band ist eine willkommene Ergänzung zu den eben neu aufgelegten «Exerzitien» des Ignatius von Loyola in der Übertragung von Hans Urs von Balthasar, nun in derselben Reihe, und bietet Hilfe und Vertiefung für die heutige zunehmende Exertitienarbeit

JOSEF PIEPER

Kümmert euch nicht um Sokrates

Drei Fernsehspiele
187 Seiten, kartoniert, öS 219.-

In diesen Fernsehspielen (1966 zum erstenmal erschienen) um die platonischen Dialoge – Gorgias, Gastmahl, Tod des Sokrates – löst Josef Pieper sie aus ihrer einmaligen historischen Situation, er zeigt sie im zeitlos Menschlichen angesiedelt, denn es geht ihm um die Botschaft, die ihnen innewohnt. Was herauskommt, ist überraschend genug: Die Dialoge, die Platon nach dem Tode seines Lehrers Sokrates geschrieben hat, um seine Zeitgenossen zu provozieren, sind Beiträge zu den Diskussionen, wie sie heute zwischen Christen und Nichtchristen ausgetragen werden. – «Kümmert euch nicht um Sokrates, kümmert euch um die Wahrheit!» – damit führt uns der christliche Denker auf den Weg, uns das «Hören» zu lehren, auf die in der Heiligen Schrift selbst über das Gleichnis zu uns kommende Wahrheit.

Auslieferung: Tyrolia, Exlgasse 20, 6010 Innsbruck

Den Glauben zur Sprache bringen

Konrad Baumgartner

Credo und Sakramente

Gottesdienste mit Ansprachen

168 Seiten, kartoniert, DM 24.80, ISBN 3-7698-0733-2

Christsein in der Welt von heute – das ist die Spannung, in der wir leben. Wir sind herausgefordert von vielen Fragen und Problemen, die wir als „Zeichen der Zeit" erkennen, im Lichte des Evangeliums deuten und mit Christen-Mut angehen sollen.

Was wir im Glauben bekennen: Gottes rettendes Handeln an unserer Welt in Jesus Christus, das soll durch unser Leben anschaulich werden – durch das Bekenntnis der Tat im Alltag des Lebens. Der Glaube möchte im Kontext des Lebens bedacht, ausgelegt und gefeiert werden: in der Liturgie der Gemeinde.

Die thematischen Gottesdienste und Ansprachen zum Credo und zu den Sakramenten erschließen die Grundaussagen des christlichen Glaubensbekenntnisses und der Sakramente für das Leben. Die liturgisch-homiletischen Anregungen und Hilfen sind vor allem für die Gottesdienstgemeinde am Werktag und für Predigtreihen geeignet.

DBV DON BOSCO VERLAG Sieboldstraße 11 81669 München

Religion und Theologie im Don Bosco Verlag

DOKUMENTIERT: Der Glaube als Richtlinie des Lebens

Traugott Koch
Mit Gott leben
Eine Besinnung auf den Glauben

„Es ist schwer, dieses *besondere* Buch zusammenfassend zu charakterisieren. Es hebt sich wohltuend ab von gepreßten dogmatischen Extrakten, ebenso aber auch von stromlinienförmigen systematischen Essays. ... Nicht nur deswegen ist Traugott Kochs systematischer Diskurs gerade für den praktischen Theologen eine außerordentlich gewinnbringende Lektüre."
Gerd Otto in *Theologia Practica*, (1991), Nr. 3, S. 228

2., durchgesehene Auflage 1993. Ca. 412 Seiten. ISBN 3-16-146178-9 Pappband ca. DM 48,–/ca. öS 385,–/ ca. sFR 48,– (Oktober)

Annemarie Schimmel
Gewänder Gottes
herausgegeben von
Siegfried Raeder

Der Dr. Leopold-Lucas-Preis des Jahres 1992 wurde der Islam- und Religionswissenschaftlerin Annemarie Schimmel verliehen. In ihrem Festvortrag gibt Annemarie Schimmel einen ausführlichen Überblick über die im Judentum, Christentum und Islam, aber auch in anderen Religionen entwickelten Vorstellungen von den ‚Gewändern Gottes'.

1993. 59 Seiten. ISBN 3-16-146082-0 Pappband DM 34,–/öS 270,–/sFR 34,–

Richard Schröder
Denken im Zwielicht
Vorträge und Aufsätze
aus der alten DDR

„Schröder ist als überzeugter evangelischer Christ zugleich ein eminent politischer Kopf (...). Schon im Vorwort berichtet er, daß er sich ‚immer wieder in einem Zweifrontenkrieg verwickelt (fand): dort die Staatsanbeter, hier die Staatsverächter'. Er macht deutlich, daß Pfarrer wie er ‚als Hofnarren des real existierenden Sozialismus' und als – in den Augen der SED – ‚komische Käuze' einige ‚Narrenfreiheit' genossen und daß theologische Lehrer – wie ebenfalls er – ihren ‚Freiraum um der Sache willen auszuschöpfen und um der Sache willen nicht zu gefährden' hatten. Zur Folge hatte das immer wieder absturzgefährdete und gegen Absturz zu sichernde Gratwanderungen; wer den Reiz solcher Unternehmungen schätzt oder gar selbst schon ausgekostet hat, kommt hier auf seine Kosten. Diese Gratwanderungen – nur wenige haben sie gewagt und müssen sich heute deswegen teilweise besserwisserischer Selbstgerechtigkeit und Schlimmerem ausgesetzt sehen (...) – merkt man den Texten auf Schritt und Tritt an, ebenso wie den Mut, der aus dem spricht, was ‚mit Zorn und Zittern' geschrieben ist. Das alles macht die Lektüre faszinierend."
Horst Sendler in *„Die öffentliche Verwaltung"*, (1992), Nr. 12, S. 541f

1990. XIV, 219 Seiten. ISBN 3-16-145632-7 fadengeheftete Broschur DM 54,–/öS 425,–/sFR 54,–

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Carlo Maria Martini

Weil ihr Zeugen Christi seid

Aus dem Italienischen
von August Berz
160 Seiten, broschiert
Fr. 24.–/DM 28,–/öS 219.–
ISBN 3-7228-0308-X

Kardinal Martini ermutigt die Laien in der Kirche, ihre spezielle Würde und Verantwortung zu erkennen und zu leben – Betrachtungen eines großen geistlichen Schriftstellers unserer Zeit.

Paulusverlag Freiburg, Schweiz

Thomas Schreijäck
Die indianischen Gesichter Gottes
1993, 310 S., DM 34,00, ISBN 3-88939-051-X
Ein Buch über den religiösen und kulturellen Reichtum der indianischen Völker Mexikos und Südamerikas

Thaddaeus T'ui-Chieh Hang
Das kosmische Jen
Die Begegnung von Christentum und Konfuzianismus
Reihe: Theologie Interkulturell, Band 7
1993, 170 S., DM 29,80, ISBN 3-88939-370-5

Johannes Hoffmann (Hrsg.)
Wie kann Menschsein heute glücken?
Alfons Auers theologisch-ethischer Beitrag zur Begegnung von Christentum und Moderne
Reihe: Theologisch-ethische Werkstatt: Kontext Frankfurt, Band 3,
1993, 120 S., DM 19,80, ISBN 3-88939-192-3

Johannes Heising
Abt Alkuin
Reflexionen über Ordensleben und Amtskirche
1993, 100 S., DM 19,80, ISBN 3-88939-299-7

IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation
Postfach 90 09 65, D-60449 Frankfurt, Telefon (0 69) 78 48 08

Gert Hartmann

Lebensdeutung

Theologie für die Seelsorge.
1993. 288 Seiten, kart. DM 48,– /
öS 378,– / SFr 49,30
ISBN 3-525-62333-X

Ein Lehrbuch für Theologie und Seelsorge

Der Autor entfaltet eine pastoralpsychologisch geprägte Theologie, die psychologische Einsichten berücksichtigt und die Bedeutung und Wirksamkeit biblischer und anderer Bilder, Mythen, Sentenzen und Geschichten beschreibt. Dabei werden Symbole der Geschöpflichkeit, Symbole von Gericht und Gnade und Erlösungssymbole unterschieden.

Der Autor zeigt, wie Seelsorge der Genuß- und Leidensfähigkeit, der Verantwortungs- und Schuldfähigkeit und der Befreiung aus psychischer und sozialer Abhängigkeit dienen kann.

In Verbindung von theoretischer Reflexion, methodischen Erläuterungen und praktischen Beispielen ist ein Lehrbuch entstanden, das einen Beitrag zu seelsorgerlicher Lebensdeutung leistet.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen / Zürich

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

■ *Schwerpunkt 1/94:*	„Sind alle Religionen gleich?"
Raymund Schwager	Gleichwertigkeit der Religionen?
Józef Niewiadomski	Einmaligkeit und Anspruch der biblisch-christlichen Tradition
Franz Gruber	Wahrheit im Dialog
Manfred Hutter	Von der Versuchung einer „Oberreligion"
Irmtraud Fischer	Spirituelle Beitrag
Severin Lederhilger/ Herbert Kalb	Römische Erlässe

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 1993	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	390,– (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 105,–
Bundesrepublik Deutschland	DM 58,–	DM 17,–
Schweiz	Fr. 51,– (Portospesen werden gesondert verrechnet)	Fr. 15,–

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, Fax 78 42 93-55

Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

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 130.–
Abonnement öS 498.–
(4 Hefte)

Ihre Bestellung richten Sie an:

VERITAS
LANDESVERLAG ZEITSCHRIFTEN

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

Das neue
Lexikon für Theologie und Kirche

Band 1 erscheint im Oktober '93!

Nach mehrjähriger intensiver Vorbereitungszeit erscheint nun Band 1 der lange erwarteten neuen Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche". Dieses Lexikon ist als „LThK" zum Markenzeichen für theologische und auch historische Kompetenz geworden. Es gehört, mit seinen Vorgängern, seit 150 Jahren zu den großen, international anerkannten Standardwerken, die sowohl für die theologische Wissenschaft als auch für die kirchliche Praxis unentbehrlich sind.
Das neue „LThK" stellt sich den Anforderungen des wachsenden innerkirchlichen und gesellschaftlichen Pluralismus und verbindet Eindeutigkeit im Grundsätzlichen mit größtmöglicher Offenheit. Das Werk ist kirchlich, wissenschaftlich und lebenspraktisch verantwortet und zuverlässig, problembewußt und zukunftsweisend abgefaßt.

Lexikon für Theologie und Kirche
3. völlig neu bearbeitete Auflage

10 Bände und ein Registerband.
Je Band 24,0 x 17,0 cm, ca. 736 Seiten mit zahlreichen Karten und statistischen Tabellen, Fadenheftung, gebunden in Leinen, mit Schutzumschlag, im Schuber. Alle Bände werden auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Herausgegeben von Walter Kasper mit Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff, Peter Walter.

Nähere Informationen erhalten Sie in jeder Buchhandlung!

HERDER